



Revista de
Estudios
Kantianos





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**

Dirección

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València
pedro.teruel@uv.es

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Fernando Moledo, Universidad de Buenos Aires - CONICET
fernandomoledo@gmail.com

Secretaria de calidad

Marcela García, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
garcia.marcela@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

Diseño, revisión de estilo 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





Índice

Artículos

- 113 ¿“El yo propiamente tal” (I. Kant) o “el originario ser sí mismo” (D. Heinrich)? Sobre algunas características del concepto kantiano de autoconciencia
Heiner Klemme
DOI 10.7203/REK.2.2.9068
- 126 La noción kantiana de verdad trascendental
Stéfano Straulino Torre
DOI 10.7203/REK.2.2.8809
- 146 Una travesía kantiana a través del Escila constructivista y el Caribdis realista. Apuntes para un abordaje kantiano-constitutivista de las fuentes de la normatividad
Martín Fleitas González
DOI 10.7203/REK.2.2.8810
- 174 El malestar kantiano. Filosofía y ciencia al encuentro con la naturaleza
Juan Felipe Guevara
DOI 10.7203/REK.2.2.8812
- 191 ¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas
Nuria Sánchez Madrid
DOI 10.7203/REK.2.2.8871

Semblanza

- 208 El pensamiento filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla
Gustavo Sarmiento
DOI 10.7203/REK.2.2.9021

Reseñas

- 217 Claudia Jáuregi, Fernando Moledo, Hernán Pringe y Marcos Thisted (eds.) *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hildesheim, Olms, 2015, 460 pp. ISBN: 978-3-487-15237-0.
Alba Jiménez Rodríguez
DOI 10.7203/REK.2.2. 8814
- 227 Fernando Moledo: *Los años silenciosos de Kant: Aspectos de la génesis de la Deducción Transcendental en la década de 1770. Seguido de la traducción del Legado de Duisburg (ca. 1775)*. Buenos Aires, Prometeo, 2014, 192 pp. ISBN: 978-987-574-667-1.
Pablo Moscón
DOI 10.7203/REK.2.2. 8830
- 231 Salvi Turró: *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2016, 228 pp. ISBN: 978-84-475-3966-6.
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.2.2. 8887
- 233 Gabriel Rivero: *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant*. Berlín, Boston, Walter de Gruyter, 2014, 247 pp. ISBN: 978-3-11-034180-5.
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.2.2.8881

Informe

- 237 Informe sobre el III Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.2.2.9011

Convocatoria

- 242 La recepción de Kant en México
Dulce María Granja Castro; Gustavo Leyva Martínez

Eventos y normas para la publicación

- 244 Noticias y normas para autores



Artículos

¿“El yo propiamente tal” (I. Kant) o “el originario ser sí mismo” (D. Henrich)? Algunas características del concepto kantiano de autoconciencia

HEINER F. KLEMME¹

Resumen

Desde los años 60, Dieter Henrich ha publicado una serie de trabajos muy influyentes acerca de la génesis del concepto moderno de autoconciencia y del aporte de Kant al respecto. El interés filosófico de Henrich por la génesis de este concepto yace en la suposición de que la autoconciencia es la clave para la comprensión del “originario ser sí mismo” (“ursprüngliches Selbstsein”). Mediante el “originario ser sí mismo”, Henrich intenta responder a la crítica heideggeriana de la filosofía moderna en general y del concepto de autoconciencia en particular. En este trabajo, sostengo que la crítica de Henrich a Kant no es convincente. Kant parece tener buenos argumentos para negar la posibilidad de que uno sea consciente de su “originario ser sí mismo”. El concepto kantiano de “yo propiamente tal” (“eigentliches Selbst”) no es objeto de una hermenéutica de nuestra vida sino un concepto central de la filosofía moral. El significado de este concepto es explicado claramente en la ley moral.

Palabras clave: Henrich, Kant, originario ser sí mismo, yo propiamente tal, autoconciencia.

¿“ Proper Self” (I. Kant) or “Original Self-Being” (D. Henrich)? Some Characteristics of the Kantian Concept of Self-Consciousness

Abstract

Since the 1960s, Dieter Henrich has published a series of very influential papers on the genesis of the modern concept of self-consciousness and on Kant's contribution to it. Henrich's philosophical interest in the genesis of this concept rests on the assumption that self-consciousness is the clue for understanding what our “original self-being” (“ursprüngliches Selbstsein”) is all about. With “original self-being”, Henrich intends to reply to Martin Heidegger's critique of modern philosophy in general and the concept of self-consciousness in particular. In this paper, I argue that Henrich's critique of Kant is not convincing. Kant seems to have good arguments for denying the possibility of being aware of one's own “ursprüngliches Selbstsein”. Kant's concept of “proper self” (“eigentliches Selbst”) is not the object of a hermeneutics of our life but a core concept of moral philosophy. The meaning of this concept is clearly explained in the moral law.

Key-Words: Henrich, Kant, Original Self-Being, Proper Self, Self-Consciousness.

¹ Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
Traducción de Nicolás Trujillo Osorio.

1. Introducción

Los trabajos de Dieter Henrich, como es sabido, tienen un rol prominente, en sentido sistemático positivo, respecto de las concepciones actuales de la autoconciencia. Mientras que en publicaciones pasadas Henrich ha ofrecido interpretaciones pioneras de las teorías de la conciencia (entre otras, por ejemplo, de las teorías sobre la conciencia desarrolladas por Kant, por Fichte y por Reinhold), en sus publicaciones más recientes ha elaborado con mayor énfasis los aspectos sistemáticos de su trabajo en el tema. Dado que la investigación histórico-filosófica ha estado siempre marcada por suposiciones sistemáticas que pasan desapercibidas a esa misma investigación, es útil ocuparse, en primer lugar, de esos trabajos recientes de Henrich. (Haré eso en la sección 2 de este trabajo). En un segundo paso me dedicaré a la interpretación que Henrich, a partir de los años sesenta del siglo pasado, ofrece de la teoría kantiana de la autoconciencia. (Eso será en la sección 3). En ese contexto, primero recapitularé los argumentos que, según el parecer de ese autor, prueban la estructura circular del "modelo reflexivo de la autoconciencia"² que seguiría Kant. Distinguiré al respecto dos cuestiones: (a) la cuestión de si Kant efectivamente defendió una teoría circular, tal como sostiene Henrich en un trabajo temprano; o (b) si lo que ocurre, más bien, no es, como sostiene Henrich mucho después, que Kant no comete ese error, aunque parte, sin embargo, del hecho de que "siempre tenemos que presuponer una auto-referencia en el saber, que, como tal, no puede ser explicitada" (Henrich 2007a: 2). Si este fuera efectivamente el caso, entonces habría que explicar qué es lo que Kant podría haber querido decir con esa "auto-referencia en el saber". Basándome en el texto de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* intentaré mostrar que Kant no defendió un "modelo reflexivo de la autoconciencia" ni habló tampoco, en sus reflexiones sobre la estructura de la autoconciencia, de una originaria familiaridad consigo mismo (Me ocuparé de ello en la sección 4). Por fin, me dedicaré brevemente al concepto kantiano del "yo propiamente tal", introducido en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* (GMS AA 4: 457), y al concepto de la autodeterminación práctica, explicitada en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Lo que me preguntaré aquí es si, y en qué medida, el concepto del "yo propiamente tal" y la concepción de autodeterminación práctica son capaces de satisfacer las expectativas de Henrich, consistentes en obtener, por medio del concepto de la autoconciencia práctica, información sobre nuestro "originario ser sí mismo" (Henrich 1967: 15).

2. Henrich sobre la autoconciencia y el ser sí mismo

Si se entiende la autoconciencia como el sitio en el que nos mostramos presentes a nosotros mismos de manera inmediata, ¿cómo se ha de describir este saber sobre nosotros mismos (llamado por Manfred Frank, siguiendo a Sartre, "autoconciencia pre-reflexiva")³ sin caer con ello en un círculo vicioso? La respuesta es que la autoconciencia tiene que ser entendida a partir de un origen que no sea creado o constituido por la autoconciencia. Esto se basa en una idea de Heidegger, pero dirigida ahora a la filosofía del sujeto. En efecto, así como para Heidegger el *Dasein* se comprende a partir del cuidado, y el ente se comprende a partir del ser, Henrich sostiene que la autoconciencia (o la subjetividad) se comprende a partir de un origen que se encuentra siempre presupuesto en la referencia a sí mismo. Y de ello se sigue que no puede haber, entonces, una *teoría* completa de la subjetividad (o autoconciencia) ni del ser sí mismo, que pueda proponerse desde la filosofía teórica. Así, pues, tal como para Heidegger las ciencias no piensan, para Henrich las ciencias naturales no

² Esta caracterización proviene de Manfred Frank: "La definición kantiana de la naturaleza del yo transcendental expresa conceptualmente toda una tradición. Quisiera designarla con la expresión *modelo reflexivo de la autoconciencia*. Este modelo consiste esencialmente en interpretar la conciencia que poseemos de nosotros mismos, según el ejemplo (del modelo de representación) de la representación: como resultado de la reorientación de la representación hacia sí misma, representación que de ese modo se vuelve objeto. Toda reflexión se realiza como una relación entre dos términos diferentes. Su paradoja consiste en que ella también tiene que volver a negar esta distinción, o de lo contrario, en el fin de la reorientación hacia mí, no me alcanzaría a mí mismo, sino a algo otro o a alguien más" (Frank 1991: 435). Ver también Frank (2015).

³ Frank (2015: 15).

disponen de un concepto de racionalidad que les permita explicar la subjetividad y objetivarla como a un objeto común cualquiera.

Pero la afirmación de Henrich, de acuerdo con la cual "la forma fundamental de la subjetividad no puede ser desarticulada por ninguna teoría, ni puede tampoco ninguna teoría hallar un fundamento para ella", no tiene que entenderse como una derogación de la filosofía de la subjetividad. Por el contrario, dicha afirmación está al servicio de la preservación de esa filosofía de la subjetividad. En efecto, la filosofía de la subjetividad está amenazada por dos lados. Por un lado, está amenazada por un peligro que proviene de la concepción de Heidegger, quien ha reprochado a la filosofía moderna expresar, como filosofía de la subjetividad, una comprensión meramente técnico-matemática de la verdad⁴ ("verdad" significa aquí, para Heidegger, la "autocracia" (Heidegger 1982: 97) de la autoconciencia). Por otro lado, la filosofía de la subjetividad está amenazada por las diversas variantes del reduccionismo naturalista, que comprenden la conciencia como un modo de la naturaleza. Pues bien, frente a estos dos peligros, la concepción de Henrich subraya el carácter irreductible de la autoconciencia. El fundamento del ser sí mismo no es objetivo y se sustrae a toda objetivación⁵. Y lo que merece ser conservado es especialmente la conciencia moral, que es donde nos volvemos conscientes de un ser sí mismo. Con la crítica de Heidegger a la filosofía de los modernos, que reduce, según Henrich, la auto-conservación a la autoconciencia y con la tesis de Heidegger sobre la "autocracia" de la autoconciencia, se pierde, para Henrich, la relación entre auto-conservación y autoconciencia, pensada originalmente en el estoicismo. Pero precisamente porque la auto-conservación no puede ser reducida a la auto-conciencia, nos percibimos en la autoconciencia, según Henrich, como un sí mismo cuyo origen es inaccesible⁶.

A partir de la idea de un yo inaccesible, puede ser desarrollada la teoría de la autoconciencia como hermenéutica de la propia existencia, esto es, como un "movimiento de comprensión" (Henrich 2007: 24). La doctrina de la subjetividad va a la par con el propósito de ver nuestro ser sí mismo "desplegado" en una vida entera mediante los procesos que lo constituyen. Según Henrich, si investigamos los procesos que sirven de fundamento a nuestra subjetividad, entonces experimentamos el origen, inaccesible para nosotros, de nuestra subjetividad; y lo experimentamos como ser sí mismo, en las dimensiones de la moralidad y de la libertad. Y esto ocurre precisamente porque en la certeza sobre nuestra existencia (una palabra que, por lo demás, Henrich evita) no tenemos claridad sobre "quién es propiamente aquél que vive y que tiene esa certeza" (Henrich 2007: 26; cf. 117-124). El ser sí mismo remite a la vez a la auto-certeza (de la propia existencia) y a la ignorancia sobre aquello que, según nuestro origen, somos. Y exactamente en este sentido interpreta Henrich a Kant:

Estoy de acuerdo con Kant, quien ha unido el pensamiento "yo pienso" con el pensamiento de una identidad práctica del sujeto racional, y que ha considerado, por eso, que el sujeto tiene que ir más allá

⁴ Para la crítica de Henrich a Heidegger ver, entre otros: Henrich (1982: 95-108) y Henrich (2015: 26 ss.).

⁵ "Aquello de lo que somos conscientes en un saber tal, no se produce de ninguna manera a sí mismo –por ejemplo, a través de una vuelta reflexiva del saber, sobre sí mismo–. Por lo tanto, se tiene que concluir que al sujeto que está en posesión de este saber, y que consiste en él, lo precede un fundamento, en virtud del cual se realiza el saber de sí mismo; un fundamento que perdura y continúa surtiendo efecto, en tanto que este saber, junto con todo aquello que está enlazado con él, perdura. Con ello, el origen de la subjetividad es sustraído también a la tematización en cuanto objeto. Pues todos los métodos de conocimiento presuponen el saber de sí, ya que están anclados y enraizados en él. Incluso si las leyes y los procesos de la materia que nuestra física busca entender fueran lo único que condicionara también el funcionamiento de la racionalidad, tampoco este [funcionamiento] se explicaría desde dentro de la física" (Henrich 2007: 119-120).

⁶ "Lo que Heidegger pasó por alto evidentemente es el hecho de que la 'autoconservación' fue más originaria y devino una palabra clave en la amplia corriente del pensar de los modernos. Lo hizo, ciertamente, en una forma que va detrás del descubrimiento estoico y que, por lo tanto, tiene la tendencia de enfocar la auto-conservación junto con la autoconciencia de aquello que se conserva. Pero, aunque la auto-conservación no pueda ser comprendida sin una perspectiva relacionada con la autoconciencia, asimismo tampoco es posible reducir la auto-conservación totalmente a una autoconciencia, de la cual se supone que produce el conocimiento de sí mismo, de modo tal que es la *causa sui* efectiva respecto de su consciencialidad" (Henrich 1982: 98).

de sí mismo, por lo menos en este contexto práctico-vital, y tiene que comprenderse a partir de un fundamento que no puede ser el fundamento en un mundo de objetos racionales⁷.

3. La teoría reflexiva de la autoconciencia y la "comprensión originaria" de Fichte

Ocupémonos ahora de las interpretaciones tempranas de Henrich sobre Kant. En su contribución "La concepción original de Fichte" –publicada por primera vez en 1966 en el homenaje a Wolfgang Cramer, y luego en 1967 como separata– Henrich sostiene que, con Fichte, "ha comenzado una nueva época en la teoría de la auto-conciencia; una época en la que la estructura del Yo es el verdadero tema" (Henrich 1967: 12). Fichte es el primero en haber reconocido –y en esto consiste, según la interpretación de Henrich, su "concepción originaria"– que "la teoría del yo, como reflexión, (...) se mueve constantemente en círculos en torno de sí misma" (Henrich 1967: 12) y, por tanto, fracasa. Con Fichte comienza, pues, una nueva época en la teoría de la auto-conciencia, porque todos los filósofos, desde Descartes a Kant, han sido partidarios, en cambio, de una "teoría reflexiva" sobre el yo (Henrich 1967: 12).

Para poder comprender la crítica de Henrich a la teoría "reflexiva" de la auto-conciencia, hay que considerar en primer lugar la pretensión que, según Henrich, tiene esta teoría. En efecto, según Henrich, la teoría de la auto-conciencia pretende ser una teoría del auto-conocimiento del Yo y busca alcanzar este propósito mediante la investigación de la manera en la que el Yo se relaciona consigo mismo: "La teoría reflexiva del Yo habla de un Yo-sujeto que se conoce a sí mismo en la medida en que se pone en relación consigo mismo y se vuelve sobre sí mismo" (Henrich 1967: 12). El auto-conocimiento se debe interpretar, pues, como un acto de auto-identificación, que sólo se puede lograr si el Yo que se conoce a sí mismo ya dispone de un conocimiento de sí, como aquello con lo cual se identifica. La "concepción originaria" de Fichte consiste entonces, concretamente, en haber entendido que el Yo no puede ser representado como un objeto entre otros.⁸ De ahí que al Yo-sujeto se lo piense erróneamente, cuando se lo piensa como una fuerza que actúa sobre sí misma. Si se hace eso, afirma Henrich, "se pierde el sentido distintivo de la subjetividad en la auto-conciencia" (Henrich 1967: 14). Pero ¿en qué consiste este "sentido distintivo de la subjetividad"? Lo primero que es claro es cómo se pierde este "sentido distintivo de la subjetividad". Ello ocurre en la medida en que el Yo se piensa como objeto, es decir, en la medida en que se presupone que aquello que es pensado es algo que ya existe. El defecto de este proceder consiste, según Henrich, en que el "ser sí mismo originario"⁹ se pierde. Por consiguiente, para comprender el "sentido distintivo de la subjetividad" se tiene que proceder de otro modo:

A partir de este ser sí mismo se llega, primeramente, a que un Yo se libere de su conexión con el mundo y se comprenda a sí mismo expresamente como aquello que ya antes debe haber sido: un saber de sí, como subjetividad que sabe. La posibilidad de la reflexión se tiene que comprender a partir de la esencia originaria del Yo. Pero la teoría reflexiva procede de modo inverso y explica al Yo como un caso de realización de la reflexión. Se trata de una teoría que interpreta, pues, la esencia originaria, aunque oscura, del Yo, con ayuda del fenómeno manifiesto, pero secundario¹⁰.

Sin embargo, según Henrich, Fichte nunca logró "poner de manifiesto con total claridad lo que tuvo ante los ojos" (Henrich 1967: 17). De todas formas, los estadios del pensamiento de Fichte para superar el modelo de la reflexión son claros: el yo se "pone" a sí mismo, y no lo hace ni a través de la reflexión, ni a través de actos mediadores de auto-referencia.

⁷ Henrich (2007a: 3). Para la interpretación del "yo pienso" de Kant en *Ser y tiempo*, ver: Heidegger (1957: 318-323).

⁸ Indudablemente se entiende aquí la "proposición A es A" de Fichte. Al respecto, ver Stolzenberg (1994).

⁹ Henrich 1967: 15. Para el concepto de ser sí mismo en Heidegger, ver *Ser y tiempo* (1957, §§ 27 y 54) así como la referencia en Sitzler (2012: 136ss), que sirve también para el mismo concepto en Karl Jaspers.

¹⁰ Henrich 1967: 15. Ese era el reproche que Heidegger formuló contra Kant, a saber, haber "comprendido el carácter ontológico del sí-mismo de la persona en su fundamento, pero como 'sustancial', dentro del horizonte de la inadecuada ontología del intramundano ser a la mano" (Heidegger 1957: 320, nota).

Podemos dejar de lado la pregunta acerca del contenido de la teoría fichteana de la auto-conciencia, porque Henrich, tal como acabamos de mencionar, no considera que Fichte haya logrado alcanzar el fin que se había propuesto, de explicar una teoría de la auto-conciencia dirigida al "ser sí mismo" originario. Quizá Henrich habría podido escribir que en realidad él llevó al papel por primera vez aquello que Fichte tuvo a la vista. En todo caso vale la pena mencionar al respecto una alternativa tanto al modelo reflexivo kantiano como a la teoría del poner fichteano, alternativa a la que Henrich alude en 1966/67. Sólo en un artículo publicado una década más tarde, en el que Henrich no se refiere a Fichte, sino a Jacobi y Reinhold como los pioneros de una teoría del sujeto, Henrich le da un nombre a esta teoría: la llama "negación de la teoría" (Henrich 1989: 134). Y quizá el más importante negador de la teoría es Kant, pues la "negación de la teoría" es el núcleo sistemático de la filosofía kantiana. Kant, dice Henrich, "sostuvo incluso que, en lo esencial, es imposible esclarecer, más de lo que se los esclareció ya en la *Crítica de la razón pura*, los verdaderos fundamentos sobre los que se basa nuestro conocimiento, y en los cuales se origina éste"¹¹.

Henrich da todavía un paso más, con su interpretación de la página B 132 de la primera *Crítica*. En esa página Kant explica que el pensamiento "Yo pienso" es producido por la apercepción transcendental. Respecto de ello, y a diferencia de su artículo de 1966, Henrich interpreta ahora que Kant mismo comprendió que la auto-conciencia explicitada aquí mediante la representación "yo pienso" tiene una "constitución circular" (Henrich 1989: 133). Pues si quisiéramos conocer *a priori* el yo, en cuanto objeto, a partir de la representación "yo pienso", incurriríamos en una explicación circular. Sin embargo, según la interpretación de Henrich, aunque Kant mismo se habría percatado de este círculo, no parece querer afirmar que la auto-conciencia sólo puede ser pensada de modo circular (Cfr. Henrich 1989: 137). La concepción de Kant de la auto-conciencia no designa, por tanto, el punto final de una teoría de la auto-conciencia, sino más bien el marco que será profundizado luego por Reinhold y modificado por Jacobi.

4. Kant sobre autoconciencia y autoconocimiento

¿Cómo evaluar las dos interpretaciones de Henrich sobre la teoría kantiana de la auto-conciencia? Aun con la diversa evaluación de la pretensión sistemática y del significado histórico-filosófico que les atribuye a Kant y a Fichte, Henrich siempre parte del supuesto de que Kant ha defendido una teoría reflexiva de la autoconciencia. Pero esto es precisamente lo que yo encuentro problemático (y aquí desarrollaré anteriores trabajos míos)¹². Partamos de una determinada interpretación de la teoría reflexiva, a saber, aquella según la cual un sujeto se relaciona consigo mismo conociéndose a sí mismo. En mi opinión, la contribución filosófica central de Kant no consiste sólo en haber querido, por primera vez, "deducir la constitución formal del conocimiento en cuanto tal a partir de la auto-conciencia", como destaca Henrich. La contribución sobresaliente de Kant respecto de la autoconciencia consiste en haber puesto de relieve por primera vez de modo claro las diferencias y las relaciones entre los conceptos de la auto-conciencia y del auto-conocimiento. Y al hacerlo así, Kant fue muy consciente de que, en el marco de sus presupuestos lógico-trascendentales y estético-trascendentales, hay una única posibilidad de evitar una concepción circular de la auto-conciencia. En lo que sigue, daré algunas indicaciones para explicar mi tesis y me dedicaré, además, a la pregunta de si, y en qué medida, Kant renuncia a la pretensión de contribuir al conocimiento de sí, atribuida por Henrich a todas las teorías de la auto-conciencia. ¿Se encuentra en este nivel algo así como una kantiana "negación de la teoría"?

¹¹ Henrich 1989: 129. La idea de Kant fue: "Siempre tenemos que presuponer, en el saber, una referencia a sí mismo, sin poder explicitarla más en cuanto tal" (Henrich 2007a: 2).

¹² Ver en detalle Klemme (1996: 375-403).

Voy a comenzar con la explicación de la diferencia entre auto-conciencia y conocimiento de sí que se encuentra en el §25 de la "deducción de los conceptos puros del entendimiento". ¿Cómo explica Kant la "conciencia de sí" (KrV B 158)? Retomando el §16, Kant explica que "en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, y por tanto, en la unidad sintética originaria de la apercepción" (KrV B 157), soy consciente *de que* soy, pero no de cómo existo. La auto-conciencia significa en Kant, por tanto, la conciencia de la propia existencia, en el acto de la apropiación de representaciones¹³. Esta conciencia de la propia existencia no incluye ningún conocimiento sobre "como me aparezco a mí [mismo], ni [sobre] como, en mí mismo, soy" (KrV B 157). Para poder ser consciente de mí mismo tengo que llevar a cabo la acción que Kant llama "pensar" (KrV B 157)¹⁴. Y pensar consiste en el enlace sintético, según las funciones lógicas del pensar, de representaciones dadas. Por consiguiente, si no me es dado nada para pensar, entonces no puedo ser consciente de mí mismo. Por razones sistemáticas es imposible, según Kant, que pudiera tener alguna familiaridad con mi "originario ser yo mismo". Esta concepción no tiene ningún sentido para Kant –cuando menos, en este nivel de análisis–. Pero ¿por qué no hay aquí ningún "originario ser yo mismo"?¹⁵ ¿Qué quiere decir Kant, cuando escribe que soy consciente de mí mismo, en cuanto existente, en mi acto de pensar? En primer lugar, hay que advertir que, según Kant, no sólo soy consciente de mi existencia (*Existenz*) en el acto del "yo pienso", sino también, que este acto determina mi propio existir (*Dasein*)¹⁶. Determinar la existencia de uno mismo mediante un acto del pensar significa conocer formalmente este existir propio. Y conocerlo significa que no hay ningún resto místico que no haya sido conocido. Por consiguiente, el acto del "Yo pienso" abarca tres aspectos: lo determinante, lo determinado, y el modo en el cual esta determinación puede tener lugar. A lo determinante en mí, Kant lo llama espontaneidad. Yo soy consciente de mí mismo como un sujeto que juzga. Lo determinado es el existir dado en el pensar. Y el modo en el cual tiene lugar la acción de determinación se comprende mediante el concepto de la unidad sintética de lo múltiple. No soy consciente de mí mismo al relacionarme conmigo mismo –como supone el modelo reflexivo de la auto-conciencia– sino que soy consciente de mí mismo al relacionarme con algo *otro*, a saber, con representaciones que me han sido dadas para el pensar. Al pensar me percibo como pensante y, con ello, como existente. Si nada me es dado para el pensar, si no puedo llevar representaciones bajo la unidad sintética de la apercepción, entonces no se presenta ningún caso de auto-conciencia. Por lo tanto, la auto-conciencia es un fenómeno que se manifiesta al llevar a cabo el pensar. Si en el acto del pensar coloco lo múltiple, dado en el espacio y el tiempo, bajo la unidad sintética de la apercepción, entonces soy consciente de mí mismo, en cuanto sujeto que piensa. Pensar es un acto de la espontaneidad, que sólo puede ser realizado en relación con representaciones dadas. En la medida en que me vuelvo consciente de mí mismo como espontaneidad, soy consciente de mí mismo como inteligencia cuyo existir, empero, sólo de manera sensiblemente determinada puede llegar a ser conocido mediante las categorías del entendimiento, porque las representaciones que se llevan bajo la unidad sintética de la apercepción son sensibles.

El pensamiento central de Kant en el §25 de la deducción parece ser que el sujeto que se relaciona consigo mismo en el modo de la auto-determinación no se relaciona, por lo tanto, consigo mismo con el propósito de conocerse como sujeto *determinante*. Más bien, se relaciona consigo

¹³ Wittgenstein expresa un pensamiento análogo en las anotaciones de su diario del año 1916: "El Yo entra en la filosofía, en la medida en que el mundo es *mi* mundo" (Wittgenstein 1984: 174). (Acerca del concepto del ser-mío (*Meinigkeit*) de las representaciones, y de la diferencia entre la unidad subjetiva y objetiva de ellas, en Kant, ver Klemme 1996: 180-214). Más allá de esto, empero, Wittgenstein defiende, en contraposición a Kant, una interpretación mística del Yo: "El Yo, el Yo es lo más profundamente misterioso". "El Yo no es ningún objeto". "A cada objeto me enfrente objetivamente. Al Yo no. Hay en la filosofía, por tanto, un modo en el cual se puede y se tiene que hablar del Yo *en un sentido que no es psicológico*" (Wittgenstein 1984: 175).

¹⁴ Con esto está relacionado el acento que Kant pone en la procesualidad del conocer humano. Ver Horstmann (1993) y Klemme (1996: 361-374).

¹⁵ Acerca del significado del discurso kantiano sobre el "sí mismo propiamente como tal", para el desarrollo argumentativo de la *Fundamentación*, ver Klemme (2014a).

¹⁶ Acerca de esta temática, ver también Klemme (1996: 375-403) y (2012), así como Heidemann (2013).

mismo con el propósito de determinar un objeto.¹⁷ El sujeto tiene conciencia de que el acto de la auto-determinación teórica siempre tiene lugar bajo condiciones que *restringen* necesariamente el conocimiento de objetos. A diferencia de lo que presupone el modelo reflexivo de la auto-conciencia, Kant no intenta conocer el contenido que constituye el significado originario del Yo como sujeto, el "originario ser sí mismo". Más bien, este contenido –que no consiste en otra cosa más que en la conciencia de la espontaneidad y de la existencia propia que es dada con la realización de esta espontaneidad– se amplía en el sentido de un conocimiento de objeto.

Formulado claramente: todo *conocimiento de objeto* está bajo el signo de una operación determinante del sujeto, restringida por las condiciones de la sensibilidad. El *conocimiento* de objetos es siempre una *constitución* de objeto que está sujeta a las condiciones de la espontaneidad y de la receptividad. Todo intento de ir más allá de estas condiciones o de sobrepasarlas termina como el vuelo de Ícaro. Entendido así, Kant no se encuentra al comienzo de una concepción de la auto-conciencia, que estuviera situada más allá de la teoría reflexiva de la auto-conciencia. Más bien, [su teoría] marca los límites de toda posible concepción de la auto-conciencia que quiera adscribirle a ésta una función constitutiva de objetos. En todo caso, la objeción de circularidad queda refutada también en el nivel del auto-conocimiento.

He bosquejado hasta aquí la estructura fundamental de la relación de la auto-conciencia y el auto-conocimiento. Sin embargo, aún quedan numerosas preguntas sin responder. En lo que sigue, algunas de ellas serán respondidas, aunque sea de manera provisoria.

En el acto del "Yo pienso" soy consciente, según Kant, de mi espontaneidad. Ya que la espontaneidad no designa ninguna propiedad que yo pudiera asignarme o negarme, ella no es algo con lo que pudiera relacionarme, como si fuera algo distinto de mí. En cierto sentido, yo no soy nada más que esa espontaneidad. Soy consciente de ella inmediatamente cuando pienso. Pero Kant evita este modo de expresarse. En todo caso, no conozco yo ningún pasaje en la *Crítica de la razón pura* en el que Kant exprese la tesis de que soy *idéntico* a esa espontaneidad. Más bien, por una razón que todavía es necesario comprender, Kant distingue dos niveles o aspectos de la auto-conciencia: por un lado, el nivel o aspecto de la unidad sintética-originaria de la apercepción y, por el otro, el nivel o aspecto de la representación "yo pienso". ¿Qué relación existe entre ambos aspectos de la auto-conciencia?

En una formulación del §16 que se volvió famosa, Kant afirma que la apercepción pura u originaria "es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra" (KrV B 132). ¿En qué medida puede decirse que la apercepción originaria "produce" la representación "Yo pienso"? Pensar, como ya se mencionó, es un acto de conexión de representaciones y por lo tanto es una expresión de la espontaneidad. La tesis de Kant dice que la representación "Yo pienso" aparece siempre que se realiza un acto de pensar, o sea, siempre que las representaciones son llevadas a la unidad sintética de la apercepción. Si realizamos un acto del "Yo pienso", entonces somos conscientes, por un lado, de la unidad sintética originaria de la apercepción. Por otro lado, empero, también somos conscientes de que estos actos son actos de la interconexión sintética de un múltiple dado en el espacio y el tiempo. La conciencia del "yo" incluye la conciencia de unas representaciones que llamo "*mis* representaciones" (KrV 132), precisamente porque las llevo bajo la unidad sintética de la apercepción transcendental. Kant unifica, pues, el ámbito de mis

¹⁷ Las preguntas sobre el auto-conocimiento empírico, la auto-identificación y las convicciones *de se* (¿soy la persona que veo en la foto? ¿soy la persona que la mujer al otro lado de la calle está llamando?) no se tratan en este nivel de la teoría. Ellas pertenecen (en la terminología de Kant) al ámbito de la psicología empírica y de la antropología. Acerca de la discusión actual, cf., entre otros, Rosefeldt (2000).

representaciones bajo el concepto de la apercepción empírica (cf. KrV B 132). Dado que el "Yo pienso" no es una representación que yo pueda llamar justificadamente *mi* representación, en el sentido de la apercepción empírica (pues el "Yo pienso" es la condición para poder llamar a las representaciones mis representaciones), resulta claro por qué el "Yo pienso" no pertenece a la apercepción empírica¹⁸. Kant escribe entonces, intencionadamente: la representación "Yo pienso" "*es un acto de la espontaneidad*" (KrV B 132, las cursivas son mías).

Estas reflexiones sugieren, pues, que tenemos que comprender al "Yo pienso" como una representación de mí mismo, que se produce en el acto del pensar. Y, por lo tanto, esta representación *acompaña* mis representaciones, no solamente porque he llevado esas representaciones bajo la unidad de la apercepción trascendental en el acto del pensar; sino que ella sólo puede *acompañar* mis representaciones porque el pensar no puede, él mismo, ser pensado, sino únicamente llevado a cabo. Dicho de otro modo, el pensar que acompaña mis pensamientos no puede, él mismo, ser acompañado por un pensar de nivel superior. Las formas del pensar (las funciones lógicas del pensar) son siempre idénticas a sí mismas.

Muy de acuerdo con el sentido de esta interpretación, Kant escribe en el capítulo de los paralogismos que el "concepto, o, si se lo prefiere, el juicio: *Yo pienso* (...) es el vehículo de todos los conceptos en general, y por tanto, también de los trascendentales" (KrV A 341/B 399). Aunque este concepto está depurado "de todo lo empírico (de las impresiones de los sentidos)" (KrV A342/B 399), ciertamente esto no significa que nos lo formemos solamente bajo la presuposición del pensar. Tampoco significa que no sea acompañado por una representación empírica, como la que se expresa en el concepto del sentimiento de sí o de la percepción de sí mismo. Quien expresa la proposición "Yo pienso", *se percibe a sí mismo*.

No hay que dejarse detener por [el hecho de] que yo, en esta proposición que expresa la percepción de sí mismo, tenga una experiencia interna, y que por tanto la doctrina racional del alma, edificada sobre ella, no sea nunca pura, sino que esté, en parte, fundada en un principio empírico. Pues esa percepción interna no es nada más que la mera apercepción: *Yo pienso*; la cual hace incluso posibles todos los conceptos trascendentales. (KrV A 342 s. / B 400 s.)

Kant también se refiere en este contexto a una "experiencia interna en general" (KrV A 343/B 342), que él distingue de un conocimiento empírico de objetos. ¿Qué quiere decir con esto? Cuando pienso, coloco bajo la unidad de la apercepción trascendental lo múltiple que me es dado en la sensibilidad. Entonces, como pensante, me percibo a mí mismo como sujeto pensante, en la corriente de mis representaciones, que me son dadas en el sentido interno bajo las condiciones del tiempo. Esta percepción de mí mismo no llega a ser todavía un conocimiento empírico de mí mismo, porque no ocurre con el propósito de conocerme como objeto del sentido interno. Con ello queda claro que el "Yo pienso" es una conciencia de mi espontaneidad bajo las condiciones de posibilidad del ejercicio de esa conciencia. Es espontaneidad y al mismo tiempo es producida mediante la apercepción trascendental.

Si en Kant hay algo así como una familiaridad consigo mismo, ella designa la conciencia de ser el sujeto de los juicios. Es una conciencia de la espontaneidad, expresada por el concepto de la apercepción. Dado que esta espontaneidad se muestra en el juzgar, y que los juicios expresan, empero, la conexión de representaciones dadas en el sentido interno, entonces esta conciencia es acompañada por el rasgo característico de las representaciones dadas: el hecho de ser sentidas en el

¹⁸ Está descartado contar, como hace Tetens, al "Yo pienso" entre las verdades contingentes: "La proposición "Yo pienso" pertenece, junto con todas las proposiciones de la conciencia inmediata, a las verdades contingentes, a pesar de que es absolutamente necesario tenerla por una proposición verdadera." (Tetens 1777: 568).

sentido interno. Así, no puede sorprender que Kant hable en *Prolegómenos* de un "sentimiento de la existencia"¹⁹. En el manuscrito de Rostock de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant se expresa de modo explícito, y con bastante detalle, acerca de lo que podemos llamar la familiaridad con nosotros mismos, entendidos meramente como Yo pensante. Deja claro que este "Yo lógico"²⁰ no es un objeto de conocimiento:

El Yo en cada juicio no es ni una intuición ni un concepto, y mucho menos una determinación de un objeto cualquiera, sino un acto del entendimiento del sujeto determinante en general, y la conciencia de sí mismo [es] la apercepción pura misma, y pertenece, por tanto, meramente a la lógica (sin ninguna materia ni contenido). Por el contrario, el Yo del sentido interno, esto es, de la percepción y de la observación de sí mismo, no es el sujeto del juicio, sino un objeto. La conciencia del *observador* de sí mismo es una representación completamente simple del sujeto en el juicio en general, sujeto del cual se sabe todo, con sólo que se lo piense. Pero el Yo observado por sí mismo es un conjunto de tantos objetos de la percepción interna, que la psicología tiene mucho que hacer para encontrar todo lo que yace oculto allí, y no puede esperar en ello llegar alguna vez a un fin, ni responder de modo suficiente la pregunta: ¿qué es el hombre?²¹

5. ¿"El yo propiamente tal", o "el ser sí mismo"?

Con su distinción entre auto-conciencia y auto-conocimiento Kant evita, como he querido indicar, los problemas que están asociados al modelo reflexivo de la auto-conciencia. El Yo no es un concepto que pueda ser conocido. Si me pienso como sujeto de mis juicios, "sé" todo lo que "propiamente" hay que *saber* sobre mí mismo, tal como Kant explica en el recién citado fragmento del manuscrito de Rostock de la *Antropología*. Si, por el contrario, me vuelvo sobre mí mismo en cuanto objeto del sentido interno, la extensión de mi posible saber es entonces casi ilimitada. Este saber depende de los contenidos que me son dados en el sentido interno y que me atribuyo a mí en cuanto sujeto empírico. En el sentido interno me encuentro con todos mis sentimientos, mis esperanzas y mis deseos; con la historia completa de mi vida. El "sí mismo originario" del que habla Henrich parece revelarse ahora, por consiguiente, como objeto de la psicología empírica y de la antropología. Sus dimensiones parecen ilimitadas, sus contornos son imprecisos y sus contenidos siempre cambian. Pero como objeto del sentido interno, no soy opaco para mí mismo, en virtud de mi origen. Ahora bien, que también puedo engañarme en el nivel empírico de la auto-identificación es algo que pertenece a la naturaleza misma de esta operación de identificación.

Sin embargo, junto con los intentos de determinación empírica de nuestro yo como objeto, Kant, al final del capítulo sobre los "paralogismos de la razón pura" en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, alude a un concepto de auto-determinación y de auto-conocimiento que parece apuntar con más fuerza en la dirección del concepto de ser sí mismo, elaborado por Henrich. Pero, ¿piensa Kant aquí en procesos "en los cuales el sujeto se despliega hasta llegar a ser una forma ampliada, y dentro de los cuales se vuelve consciente de sí mismo" (Henrich 2007: 24)? Volvamos con más detalle a las explicaciones de Kant. Kant escribe:

Pero si se supone que en lo que sigue, no en la experiencia, sino en ciertas (no meras reglas lógicas, sino) leyes del uso puro de la razón, válidas *a priori*, concernientes a nuestra existencia, se encuentre ocasión para presuponernos enteramente *a priori* como *legisladores*, en lo que respecta a nuestra propia

¹⁹ "Si la representación de la apercepción, el yo, fuese un concepto mediante el cual se pensase alguna cosa, entonces podría ser usado también como predicado de otras cosas, o contendría en sí tales predicados. Pero el yo no es más que el sentimiento de una existencia, sin el más mínimo concepto, y es sólo la representación de aquello con lo cual todo pensar está en relación (*relatione accidentis*)" (Prol AA 4: 334, nota).

²⁰ En los *Progresos de la metafísica* Kant escribe: "El Yo lógico no es para él mismo ningún objeto del conocimiento, pero sí lo es el yo físico y, ciertamente, mediante las categorías, en cuanto modos de la composición de lo múltiple de la intuición interna (empírica), en la medida en que ella (la composición) es posible a priori" (FM AA 20, 338, citado en Klemme (1996: 401, nota 54)). Ver también, Rosefeldt (2000a).

²¹ Kant (1997: 428), citado en Klemme (1996: 401-402).

existencia, y [para presuponernos] también como determinantes de esa existencia, entonces por ello se descubriría una espontaneidad por la cual nuestra efectiva realidad sería determinable, sin que se necesitasen para ello las condiciones de la intuición empírica; y aquí advertiríamos que en la conciencia de nuestra existencia había, contenido *a priori*, algo que puede servir para determinar nuestra existencia –que sólo de modo sensible puede ser íntegramente determinada– con respecto a cierta facultad interna, en relación con un mundo inteligible (por cierto que sólo pensado) (KrV B 430 ss).

Cuando Kant escribió estas líneas a comienzos del año 1787, ya tenía ante los ojos la *Crítica de la razón práctica* (que apareció a finales de 1787), con su doctrina del *factum* de la razón pura práctica y de las funciones lógicas del juicio interpretadas como categorías de la libertad. Con la conciencia de la ley moral está enlazada la conciencia de una espontaneidad –según lo que Kant, en la primera *Crítica*, sólo puede sugerir al lector– que concierne a la relación entre la ley y la voluntad libre. Por cierto, aquí no se descubre ningún “ser originario” que esté ya, aunque oculto, y que actúe de manera oculta, requiriendo sólo la reflexión para salir a la luz. Así como el “Yo pienso” de la deducción, también “el yo propiamente tal”²² de la filosofía práctica remite a una actividad, a saber, a la auto-determinación de nuestra voluntad libre. El “yo propiamente tal” se explica por completo en sentido práctico, mediante estas operaciones de determinación. A diferencia del auto-conocimiento, y del conocimiento teórico de objetos, hay aquí ciertamente una forma de auto-conocimiento que Kant describe como una conciencia de la “espontaneidad pura” (GMS AA 4: 452). Mediante la conciencia de esta espontaneidad el hombre se distingue, en cuanto inteligencia, de todos los objetos empíricos (y con ello también se diferencia de sí mismo, considerado como objeto empíricamente determinado)²³. Esta conciencia de la propia libertad bajo la ley moral, no apunta, por consiguiente, a su desarrollo a lo largo de una vida, como, en cambio, apunta el concepto de ser sí mismo de Henrich. Ella está presente, en cambio, desde el comienzo, en cada hombre que está en posesión de su libertad. No hay resto hermenéutico alguno de un ser sí mismo que no quede documentado en la conciencia de nuestros deberes morales para con nosotros o para con los demás. Henrich tiene plenamente razón cuando insiste, contra Heidegger, en la diferencia entre auto-conservación y auto-conciencia: la conciencia de mí mismo presupone, en sentido práctico, la conciencia de un yo que no es el producto de los procesos de la conciencia. Pero esta diferencia se explica para Kant exclusivamente en la medida en que me concibo como sujeto dotado de voluntad y que se encuentra bajo la obligación de una ley de la libertad, ley por la cual tengo el sentimiento de estar unido a todos los sujetos racionales y dotados de libertad. Pero estoy en una relación práctica conmigo mismo que no se explica mediante el concepto de autoconciencia en cuanto tal. Más bien, se explica mediante el concepto de la auto-determinación práctica, concepto que presupone, a su vez, el concepto de una voluntad libre. Poseerse y conservarse a sí mismo significa, para Kant, presentarse en el mundo empírico como un sujeto capaz de ser libre.

Kant explica esa relación práctica en la que nos encontramos respecto de nosotros mismos mediante diversas expresiones: respeto, estima de sí mismo, dominio de sí mismo. En una lección sobre antropología del semestre de invierno de 1772/73, escoge el concepto de auto-posesión,

²² En la *Fundamentación*, Kant se refiere al concepto del “yo propiamente tal” para diferenciar al hombre en cuanto inteligencia del hombre en cuanto fenómeno: “La causalidad de las acciones se encuentra en él, como inteligencia, y en las leyes de los efectos y de las acciones según principios de un mundo inteligible, mundo del cual él sólo sabe que la ley, allí, la da únicamente la razón, esto es, la razón pura, independiente de la sensibilidad; así como también que, dado que ahí, sólo como inteligencia, él es el yo propiamente tal (como hombre, en cambio, es sólo el fenómeno de sí mismo), esas leyes se refieren a él inmediata y categóricamente” (GMS AA 4: 457; cf. GMS AA 4: 461). No podemos ocuparnos aquí de las posibles diferencias de principio que hay entre la argumentación de la *Fundamentación* y la de la *Crítica de la razón práctica*. De cualquier modo, no me parecen relevantes para la concepción del “sí mismo propiamente tal”, aun cuando Kant no usa esta expresión en 1787/88.

²³ “Ahora bien, el hombre encuentra en sí efectivamente una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo, en tanto que es afectado por objetos, y ésta es la razón. Ésta, como espontaneidad pura, se eleva incluso por sobre el entendimiento, por el hecho de que éste, aunque también es espontaneidad y no contiene meramente, como el sentido, representaciones que sólo se originan cuando uno es afectado por cosas (por lo tanto, cuando se es pasivo), sin embargo no puede, a partir de su actividad, producir otros conceptos más que aquellos que sirven para llevar las representaciones sensibles bajo reglas y para reunir las así en una conciencia” (GMS AA 4: 452).

refiriéndose en este sentido de modo positivo a la tradición del estoicismo: "El ser dueño de sí mismo (*animus sui compos*), el dios de los estoicos, es mucho más sublime que el constante ánimo jovial de Epicuro, pues, si se es amo de sí mismo, se es entonces también señor de la propia fortuna y del propio infortunio".²⁴ Sin exagerar, podemos decir que la pérdida de la posesión de sí mismo es, según el parecer de Kant, el *summum malum* de nuestra vida. Esta es una idea que no tendría ningún sentido sin el concepto de una existencia determinable de manera inteligible. Y es también una idea que no muestra huella alguna de circularidad viciosa.

La mayor concordancia que parece haber entre la concepción kantiana del "yo propiamente tal" y el "ser sí mismo originario" de Henrich resulta del hecho de que ambos, Kant y Henrich, rechazan un concepto constructivo o constitutivo del yo práctico. No nos construimos a nosotros mismos como sujetos prácticos, sino que, en cuanto que somos seres humanos, tenemos que concebirnos como determinados desde una perspectiva que no está a nuestra disposición. La mayor discrepancia entre Kant y Henrich parece deberse, a su vez, al hecho de que Kant, por medio de los conceptos de libertad y de ley, afirma que nuestro yo propiamente tal se puede describir sin que intervenga hermenéutica alguna del ser sí mismo referida a los procesos de autocomprensión del hombre.²⁵ Tanto la concepción de un "*descubrimiento* de la conciencia ética" (Henrich 2007a: 124) como la esperanza de obtener "en la conciencia ética una comprensión más profunda sobre sí mismo" (Henrich 2007a: 127) son ajenas a Kant. Entre el "yo propiamente tal" de Kant y el "ser sí mismo originario" de Henrich median Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y Gadamer.

Interrogar ambos conceptos detalladamente, en relación con su relevancia sistemática, sería una tarea filosófica sumamente atractiva. El concepto de "yo propiamente tal" nos libera del peso de preguntas acerca de la auto-determinación personal que van más allá de una concepción de nuestra existencia que tomara en consideración exclusivamente lo que es funcional con respecto a la libertad. Del mismo modo el concepto de ser sí mismo remite a una dimensión del significado de nuestra vida, dimensión que a nosotros, como seres finitos, nos resulta importante expresar de manera plena. Si seguimos las indicaciones de Kant, parece que el ser sí mismo haya de ser tematizado en el contexto de una antropología, en cuyo centro se encuentra el concepto de la obligación moral. Si nos consideramos a nosotros mismos (en cuanto que somos sujetos dotados de voluntad), desde la perspectiva de nuestra propia facultad de ser libres, entonces se despierta en nosotros un interés por la realización de esa libertad, interés sobre el que nosotros no podemos disponer nada, y que no podemos negar en otras personas. Las condiciones bajo las cuales los sujetos capaces de ser libres pueden realizar su libertad constituyen el lazo universal de nuestro mundo social. Sin embargo, con ello no está dicho cómo debemos interpretar y estructurar esas condiciones. Así pues, hay un espacio de libertad, como espacio de posibilidad para la organización individual de la vida. Desde la

²⁴ V-Anth/Parow AA 25: 68-69. En la *Antropología Collins* (1772/73), este pensamiento es expresado con el concepto de "dominio del arbitrio libre": "En el poder del arbitrio libre, de ejercer a voluntad, u omitir, todo *actus* de nuestra facultad, consiste la mayor dicha del mundo. Pues, suponiendo que me ocurriera la mayor desgracia, con tal que yo esté en condiciones de hacer abstracción de mis representaciones, tengo el poder de suprimir representaciones, por decirlo así, a voluntad, y de evocar a otras representaciones, y entonces soy invencible frente a todo y estoy pertrechado con respecto a todo. El más alto dominio del alma, al que ningún hombre puede renunciar, es el dominio del arbitrio libre" (V-Anth/Collins AA 25: 29-30). La concepción de Kant del ser dueño de sí mismo tiene que ser comprendida a partir del marco de su doctrina de las facultades (cf. Klemme 2014).

²⁵ Kant formula su pensamiento de que lo único y exclusivamente importante para el hombre tiene que ser la auto-determinación moral, de modo particularmente radical en su lección de antropología de los años setenta: "Ser un hombre es, en verdad, algo sin importancia, pero una cosa es importante para él: la honradez, el mantener su palabra dada. Vivir bien, vivir unos años más, es algo que favorece en especial el delirio y la vanidad. No tenemos que hacer de eso algo importante porque otros lo hagan. Más nos puede ayudar la consideración de la brevedad de la vida, para la tranquilidad del ánimo y la satisfacción. Una observancia exacta de aquello que nos prescribe la moral, para que la conciencia no nos reproche nada, es [por lo tanto] un potente medio para el contento. ¿Qué podemos hacer frente al hecho de que las cosas en el mundo no van de acuerdo con nuestro deseo? Pero ellas no deben robarnos nuestro contento. (...) ¿De qué me sirve al final de la vida haber asistido a tales y tantos banquetes? El carácter moral del hombre es lo único importante en él. Él debe mantenerlo inmaculado, eso constituye su verdadero contento y su satisfacción, y lo hace no indigno de esperar algo mejor en el futuro." (V-Anth/Collins AA 25: 169-170, cf. V-Anth/Parow AA 25: 370-371). Para un desarrollo mayor ver Klemme (2007)

perspectiva de este espacio de libertad, interpretamos, entonces, el concepto del Yo *como si* en él se desplegara un "ser sí mismo originario".

Bibliografía

- FRANK, Manfred: "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre", en FRANK, M. (ed.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Fráncfort del Meno, 1991, 413-599.
- FRANK, Manfred: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart, 2015.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tubinga, 1957/8.
- HEIDEMMAN, Dietmar H.: "Daß ich bin". Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins", en BACIN, S., et al. (eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Band 2, Berlín / Boston, S. 153-164.
- HENRICH, Dieter: "Fichtes ursprüngliche Einsicht" (separata). Primera publicación en HENRICH, D. y WAGNER, H. (eds.): *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, Fráncfort del Meno, 1967, 188-232.
- HENRICH, Dieter: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1982.
- HENRICH, Dieter: "Die Anfänge der Theorie des Subjekts", en *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Fráncfort del Meno, 1989, 106-170.
- HENRICH, Dieter: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Fráncfort del Meno, 2007.
- HENRICH, Dieter: "Selbstsein und Bewusstsein", *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 2007, 1-19.
- HENRICH, Dieter, 'Sterbliche Danken'. *Dieter Henrich im Gespräch mit Alexandru Bulucz*, Fráncfort del Meno, 2015.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, edición de la Academia Prusiana de Ciencias et al., Berlín 1900 (citado bajo las siglas AA). Según el procedimiento usual, se cita la *Crítica de la razón pura* según la paginación de los originales A (1781) y B (1787).
- KANT, Immanuel: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (= Werkausgabe, volumen XII), edición de Wilhelm Weischedel, Fráncfort del Meno, 1977.
- KLEMME, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburgo, 1996.
- KLEMME, Heiner F.: "Kant und die Paradoxien der Kritischen Philosophie", *Kant-Studien* 98 (2007) 40-56.
- KLEMME, Heiner F.: "Spontaneität und Selbsterkenntnis. Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des ‚Ich denke‘ (1785-1787)", en BRANDHORST, M. et al. (ed.): *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Hamburgo, 2012, 195-222.
- KLEMME, Heiner F.: "Kants Erörterung der 'libertas indifferentiae' in der *Metaphysik der Sitten* und ihre philosophische Bedeutung", en RUSH, F. y STOLZENBERG, J. (eds.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, 9/2011, Berlín, 2013, 22-50.
- KLEMME, Heiner F.: "Erkennen, Fühlen, Begehren – Selbstbesitz. Reflexionen über die Verbindung der Vermögen in Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ", en RÖMER, I. (ed.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlín / Boston, 2014, 79-99. Versión inglesa: "Kant on Moral Self-Determination and Self-Knowledge in 1787", en CECCHINATO, G. et al. (ed.): *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim / Zúrich / Nueva York, 2015, 205-225.

- KLEMME, Heiner F.: "Freiheit oder Fatalismus? Kants positive und negative Deduktion der Idee der Freiheit in der *Grundlegung* (und seine Kritik an Christian Garves Antithetik von Freiheit und Notwendigkeit)", en PULS, H. (ed.): *Deduktion oder Faktum? Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes im dritten Abschnitt der "Grundlegung"*, Berlín / Boston, 2014a, 61-103.
- ROSEFELDT, Tobias: "Sich setzen, oder Was ist eigentlich das Besondere an Selbstbewußtsein? John Perry hilft, eine Debatte zwischen Henrich und Tugendhat zu klären", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, 2000, 425-444.
- ROSEFELDT, Tobias: *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlín, 2000a.
- SITZLER, Hartmut: *Das Selbstsein des Geschöpfes. Eine theologische Studie zum Transzendenzbezug der menschlichen Freiheit bei Karl Jaspers*, Münster, 2012.
- STOLZENBERG, Jürgen: "Fichtes Satz 'Ich bin'. Argumentationsanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95", en GIRNDT, H. Y SCHRADER, W. H. (eds.): *Realität und Gewißheit*, Ámsterdam, 1994, 1-34.
- TETENS, Johann Nicolas: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, primer volumen, Leipzig, 1777.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Werkausgabe*, volumen I, Fráncfort del Meno, 1984.

La noción kantiana de verdad trascendental

STÉFANO STRAULINO TORRE¹

Resumen

El objetivo de este trabajo es dilucidar la noción de “verdad trascendental” y mostrar su lugar en el sistema kantiano. Se defenderá que la verdad trascendental consiste, en línea con la definición tradicional de verdad, en un sentido de correspondencia entre conocimiento y objeto, que la lógica trascendental establece criterios de verdad trascendental, y que es esta noción de verdad la que permite establecer la verdad del conocimiento *a priori* y delimitar el territorio de la verdad empírica.

Palabras clave: criterios de verdad, experiencia posible, objetividad, verdad trascendental.

Kant’s notion of transcendental truth

Abstract

The aim of this work is to elucidate the notion of “transcendental truth” and to show its role in the Kantian system. I will argue that this notion is in line with the traditional definition of truth, i.e., that it consists in the correspondence between knowledge and object. I will also argue that criteria of transcendental truth are provided by transcendental logic, and that it is this notion of truth what makes it possible to establish the truth of *a priori* knowledge and delimitate the field of empirical truth.

Keywords: Objectivity, possible experience, transcendental truth, truth criteria.

Introducción²

Como reconocen diversos estudiosos, Kant no es muy prolijo al hablar sobre la verdad (e.g. Cicovacki 1995: 199-200; Palacios 2013: 13; Vanzo 2010: 147-148). Las ocasiones en que aborda directamente este tema son contadas: además de un pasaje en la *Crítica de la razón pura* (KrV A57-59/B82-84)³, la mayor parte de los acercamientos al tema se encuentran en ciertos lugares de sus lecciones de lógica, donde la cuestión se tocaba como parte del temario fijado por los manuales de la época. Esta parquedad resulta especialmente notable si se tiene en cuenta que Kant centra la novedad de su pensamiento –como anuncia con la idea de la revolución copernicana en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica* (KrV Bxvi)– precisamente en la inversión de la relación que se tiene, tradicionalmente, por la definición misma de la verdad: la correspondencia del conocimiento con su objeto⁴.

A pesar de la falta de una exposición sistemática sobre la noción de verdad, Kant hace uso de distintos sentidos del mismo término, por ejemplo: verdad formal, verdad material, verdad trascendental, verdad empírica; además de introducir diferentes matices: definición real o nominal de verdad, criterios internos, externos, universales, suficientes, materiales o formales de verdad. Entre todas estas nociones destaca particularmente –para la correcta comprensión de la novedad del planteamiento kantiano y, particularmente, de su doctrina de la objetividad– la de ‘verdad

¹ Universidad Panamericana. Campus México. Departamento de Humanidades.

² Deseo expresar aquí mi gratitud a los profesores Alejandro Llano y José María Torralba por sus observaciones y su ayuda en la elaboración de este trabajo.

Nota del editor: artículo ganador del 1^{er} premio SEKLE.

³ Como es habitual, se cita *Crítica de la razón pura* indicando A para la primera edición y B para la segunda. El resto del corpus kantiano se cita indicando la abreviación de la Kant-Forschungsstelle y el volumen y páginas en la edición de la Academia.

⁴ Definición que, por cierto, Kant mismo “concede y presupone” (KrV A58, B82). De esto hablaremos más adelante.

trascendental', a la que, sin embargo, apenas dedica atención explícita. En efecto, esta expresión, 'verdad trascendental' (*transscendentale Wahrheit*), aparece expresamente sólo dos veces en la *Crítica de la razón pura* (KrV A146/B185 y A222/B269)⁵ y en ningún otro lugar de la obra publicada de Kant⁶. Aunque este término no es acuñado por Kant, sí es, en cambio, dotado de un nuevo sentido en el marco de su doctrina crítica⁷.

En este trabajo pretendo esclarecer el sentido de esta noción. Para ello, en la primera parte se analizan los pasajes de la *Crítica de la razón pura* en los que aparece explícitamente el término 'verdad trascendental'. Tras esto, en la segunda parte se expone el carácter de dicha noción como criterio de verdad, particularmente en su relación con el conocimiento *a priori*. Finalmente, en la última sección, se despliega su alcance sistemático, exponiendo su relación con los fundamentos del planteamiento crítico y con la posibilidad del conocimiento en general.

1. Verdad, realidad objetiva y experiencia posible

Para comprender cabalmente el sentido del término 'verdad trascendental', resulta pertinente hacer antes una breve exposición de lo que Kant entiende por 'verdad' en su sentido más general. En un famoso pasaje de la "Introducción a la lógica general", Kant señala que "concede y presupone" la definición tradicional de verdad, esto es, la "correspondencia del conocimiento con su objeto" (KrV A58/B82). A pesar de ello, existe un debate largo y continuado en torno al grado de compromiso que la aceptación de tal definición implica respecto de una teoría de la verdad como correspondencia, o si acaso esta definición no tiene mayor relevancia⁸. En buena medida, este debate es alimentado por la caracterización que Kant hace de esta definición como una definición nominal⁹.

Así pues, ¿qué implica que 'la concordancia del conocimiento con su objeto' sea la definición nominal de la verdad? Que Kant admite esta definición se da por supuesto, no sólo por el pasaje en el que dice que tal definición "se concede y presupone", sino por las múltiples referencias que hace a esta noción como definición de verdad (por ejemplo: KrV A157/B196-197, A191/B236, A237/B296, A642/B670, Prol 4: 279, Log 9: 50, V-Lo/Wiener 24: 822, V-Met/Volckmann 28: 415, V-Met/Schön 28: 497)¹⁰. ¿Qué indica, entonces, su carácter nominal? En términos generales, una definición nominal se caracteriza, en oposición a una definición real, por no ofrecer la totalidad de la esencia de lo definido. Las definiciones reales muestran la posibilidad del objeto a partir de notas internas; son esenciales y contienen el concepto de la esencia (real) de la cosa (Log 9: 143; V-

⁵ Sin embargo, de ser correcta la interpretación que se llevará a cabo en este trabajo, hay otros pasajes en que es necesario leer 'verdad' en este sentido, por ejemplo: KrV A124-125, A128, A157-158/B196-197, A237/B296.

⁶ Aparece, en cambio, en algunas reflexiones y en algunas lecciones de metafísica (Refl 3765 17: 287, Refl 4806 18: 734, V-Met/Herder 28: 17, V-Met/Volckmann 28: 415, V-Met/Schön 28: 496-497, V-Met-L2/Pöhlitz 28: 556, V-Met/Dohna 28: 632, V-Met-K2/Heinze 28: 714, V-Met-K3E/Arnoldt 29: 989-990). Sin embargo, en estos pasajes es discutida más bien la acepción que le daban los manuales, y no el sentido en que Kant la toma en su doctrina crítica (ver siguiente nota).

⁷ Kant toma el término 'verdad trascendental' de la interpretación wolffiana de la doctrina escolástica de los trascendentales, de la que más tarde se distancia y a la que critica, como es patente en el §12 de la *Crítica* (KrV B113-116; ver también V-Met/Schön 28: 495-497). En aquella interpretación, la 'verdad trascendental' es tomada como el orden interno de las cosas (Wolff 1736: §495-502; cf. Baumgarten 1757: §89-90; Meier 1765: §90-91). Sobre la influencia de los predecesores de Kant –especialmente Wolff y Baumgarten– en la acuñación de dicho término, véase: Sgarbi 2011: 97-117; Rosales 2000: 44-46; Pieper 1974: 116-121; Albrecht 2006: 243-248.

⁸ En líneas generales, se pueden identificar tres posturas al respecto. En primer lugar, los intérpretes que sostienen que la definición que Kant ofrece le compromete con una teoría de la verdad como correspondencia. A este grupo pertenecen, entre otros, Heidegger (1979: 215), Hiltcher (1988), Höffe (2010: 185), Neiman (1994: 6-7) y Underwood (2003). En segundo lugar, quienes indican que el carácter nominal de la definición es un modo de trivializarla y, en última instancia, de rechazarla. Aquí destacan: Prauss (1969: 166-82), Walker (1983: 160), Esterhuysen (1972: 284-286) y Hofmeister (1972: 316-317). Y por último, quienes afirman que tal definición ofrece una explicación genuina del significado de 'verdad', pero no compromete con una teoría concreta, puesto que no da cuenta de todas las características de la misma, no implica una definición real ni un criterio de verdad ni, tampoco, un compromiso metafísico o epistemológico. En este tercer grupo podemos encontrar a Capozzi (2002: 503), Vanzo (2010: 166) Cicovacki (1995: 199), Nenon (1986: 19 ss) y Hanna (2000: 233-240).

⁹ Son contados los intérpretes que hacen un análisis pormenorizado de la noción de 'definición nominal' para dilucidar el sentido de la noción de verdad aceptada por Kant. Entre ellos destacan especialmente Nenon (1986: 19-38) y Vanzo (2010). Las consideraciones que se hacen a continuación deben mucho a estos dos trabajos.

¹⁰ Una notable excepción al acuerdo general de que Kant acepta esta definición (aunque sea sólo en su carácter nominal) es Gerold Prauss. Según él, cuando Kant dice que "se concede y se presupone aquí la definición nominal de verdad" (KrV A58/B82), con la palabra 'aquí' no se refiere a su propia doctrina. En realidad Kant se referiría a la situación en la que se le pregunta al lógico por la verdad. La situación a la que el lógico se ve abocado por aceptar tal definición (caer en un sofisma o aceptar la vanidad de su arte) llevaría a Kant –según Prauss–, a rechazarla (Prauss 1969: 167). No cabe hacer un análisis exhaustivo de esta interpretación. Basta de momento señalar que este argumento sólo es plausible en el marco del pasaje analizado, donde Kant hace referencia a los lógicos. Pero Kant ofrece la misma noción de verdad, sin problematizarla, en otros varios lugares (véase el paréntesis antes de esta nota). En contra de la interpretación de Prauss: Wagner (1977: 71-76), Nenon (1986: 40n).

Lo/Wiener 24: 919; V-Lo/Blomberg 24: 268). En este sentido, ofrecen la totalidad de las características (o notas) de aquello que definen y, con ello, exhiben además su posibilidad real (KrV A241-242 nota). Las definiciones nominales, en cambio, tienen como fin fijar el uso del nombre de un concepto: “la palabra, con las pocas notas ligadas a ella, es sólo una *denominación* de la cosa, y no un concepto de ella; y por tanto, la presunta definición no es otra cosa que una determinación de la palabra” (KrV A728/B756; cf. Log 9: 143; V-Lo/Wiener 24: 919; V-Lo/Blomberg 24: 268). Por ello, no necesitan ofrecer la totalidad de notas del concepto definido, sino solo aquellas que sirvan para distinguirlo de otros: “el término ‘definición nominal’ [indica] un cierto testimonio de la denominación de la cosa, para hacer claro el nombre de la cosa, pero no para comprender mejor la cosa misma. No comprende la esencia de la cosa en sí, sino solo la comparación de algunas marcas de diferenciación con otras” (V-Lo/Wiener 24: 919; cf. KrV A241-242 nota; Br 11: 36-37; ver: Capozzi 2002: 499-503; Cabrera 1995: 130-133). Así pues, las definiciones nominales no expresan la totalidad del concepto de un objeto, pero sí ofrecen una serie de notas que pertenecen realmente al objeto (Vanzo 2010: 156-159), y que permiten distinguirlo de otros conceptos.

Que la definición tradicional de verdad no sea una definición real implica que la noción de “correspondencia del conocimiento con su objeto” (Capozzi 2002: 503) no agota el concepto de verdad y, por ende, no constituye ni implica una teoría completa de la verdad. En contraste con los conceptos creados sintética y arbitrariamente mediante definiciones reales (por ejemplo, en el caso de las matemáticas), que por sí mismas expresan la posibilidad de su objeto, los conceptos presuntamente ‘dados’ (sean empíricos o metafísicos) implican la brecha entre sus cualidades objetivas y nuestro conocimiento subjetivo; por lo que, en primer lugar, puede ser que las notas especificadas para la definición nominal de una palabra determinada no sean suficientes para describir a la cosa misma y, en segundo lugar, también puede suceder que la palabra definida no se refiera, o no se pueda referir, a ninguna cosa real dada (Nenon 1986: 31).

No es posible, pues, como pretenden algunos intérpretes, deducir sólo de la aceptación de esta definición que Kant abraza una teoría de la verdad como correspondencia. Sin embargo, calificar esta definición como ‘nominal’ tampoco es un modo de restarle toda importancia. Si se acepta que esta es una definición nominal válida de verdad, entonces se acepta que la concordancia es una nota de la verdad. En palabras de Capozzi, “decir ‘verdad’ es decir ‘*adaequatio intellectus et rei*’ y si cambiase en cualquier modo el *definiens* se debe admitir estar hablando de algún otro concepto y, en sentido estricto, este último debe ser designado por otro nombre” (Capozzi 2002: 503; cf. Cicovacki 1995: 199-200, 2002: 16; Vanzo 2010: 166)¹¹.

La definición nominal de ‘verdad’ sirve, en efecto, para tener un concepto diferenciado que pueda ser usado de manera suficientemente válida. No explica totalmente qué es la verdad y mucho menos da cuenta de su posibilidad, pero ofrece notas características que nos permiten distinguir este concepto de otros; permite referirnos a él correctamente al dar cuenta del uso ordinario que se hace de la palabra ‘verdad’; e ilustra el significado del predicado ‘es verdadero’¹². Es decir: cuando se dice que un juicio es verdadero, se quiere decir que, en efecto, concuerda con su objeto, aunque el concepto de ‘verdad’ no se agote, necesariamente, en la correspondencia (cf. Vanzo 2010: 162-166). Y lo que es más, que la definición nominal de verdad sea la adecuación del conocimiento con su objeto implica que cualquier teoría filosóficamente respetable de la verdad debe dar cuenta de esta relación. Y es así que el mismo Kant, con su doctrina de la verdad trascendental, intenta dar un fundamento filosófico a la definición nominal de verdad: “[Las] reglas del entendimiento (...) son incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos” (KrV A237/B296, véase: Capozzi 2002: 427-428).

¹¹ Según indica Nenon, “las definiciones de conceptos de razón, como por ejemplo, el concepto de verdad, no son, para Kant, prescriptivas, sino descriptivas, y descriptivas en un sentido normativo: no describen lo que se piensa al escuchar una palabra, sino lo que se ha de pensar, pues pertenece a la cosa” (Nenon 1986: 30).

¹² En este sentido, Hanna describe la definición nominal de verdad como “estricta y analíticamente correcta, pero metafísica y epistémicamente neutral”. En tanto que esta definición da cuenta de notas adscribibles a la noción de verdad, es analíticamente correcta, provee un modo de identificar qué tipo de cosas pueden caer bajo tal concepto, y –piensa Hanna– compromete a Kant con una versión, al menos débil, de la teoría de la correspondencia. Sin embargo, es metafísicamente neutra en tanto que no da cuenta – como sí lo haría una definición real – de la posibilidad misma de la verdad, y epistémicamente neutra por no ser suficiente para conocerla según sus determinaciones internas y, en último término, por no ofrecer un criterio absoluto de diferenciación; esto es, por no constituir, a la vez, un criterio de verdad (Hanna 2000: 227, 233-234).

Así pues, reconocer que la definición que Kant acepta de verdad es nominal implica que, aunque tal definición ofrece notas características del concepto y con ello posibilita su uso, no da cuenta de la esencia real, la posibilidad, y todas las consecuencias de la verdad y, por tanto, tampoco compromete con una teoría concreta sobre la misma; pero nos obliga a dar cuenta de esa definición como una característica del concepto. En este sentido, aun cuando no contemos con una exposición sistemática del término ‘verdad trascendental’, podemos adelantar, dada la aceptación kantiana de la definición de verdad, que ha de consistir, en algún aspecto, en la correspondencia del conocimiento con su objeto.

Sin embargo, como anunciábamos líneas arriba, la noción de ‘verdad trascendental’ aparece explícitamente sólo en dos lugares de la *Crítica de la razón pura*:

Todos nuestros conocimientos, empero, residen en el conjunto de toda la experiencia posible; y en la universal referencia a ella consiste la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica, y la hace posible (KrV A146/B185).

[...] sólo en [el hecho de] que estos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en toda experiencia, se conoce la realidad objetiva de ellos, es decir, su verdad trascendental, y [se la conoce], por cierto, independientemente de la experiencia, pero no independientemente de toda referencia a la forma de una experiencia en general, y a la unidad sintética, sólo en la cual pueden ser conocidos empíricamente los objetos (KrV A221-222/B269).

En estos fragmentos, si bien Kant no ofrece una definición precisa de la expresión en cuestión, señala, en cambio, una serie de características sobre ella: precede y posibilita la verdad empírica; consiste en la referencia a la experiencia posible; se conoce independientemente de la experiencia pero no de toda referencia a la forma de la experiencia en general; y es identificada con la realidad objetiva. Como se hará evidente a lo largo de esta exposición, todas estas caracterizaciones están estrechamente vinculadas entre sí y, aunque con diferentes matices, apuntan precisamente a la correspondencia del conocimiento con el objeto. Por lo pronto, comenzaremos con la noción de ‘realidad objetiva’, que, como consta en los fragmentos citados, Kant equipara explícitamente con ‘verdad trascendental’.

‘Realidad objetiva’ (*objective Realität*) significa, en pocas palabras, referencia a un objeto¹³. Una representación cualquiera, por ejemplo, un concepto, tiene realidad objetiva si es posible referirlo a un objeto. Ahora bien, que se pueda establecer referencia a un objeto implica que tal objeto puede sernos dado, es decir, que es posible referir su representación a la experiencia (KrV A155-156/B194-195). Esta referencia puede cumplirse de distintos modos. El modo más inmediato consiste en la relación que los conceptos empíricos guardan con sus objetos. La realidad objetiva de estos conceptos no es problemática, pues tenemos a la mano la experiencia, que da cuenta de la legitimidad de tales conceptos (KrV A84/B116-117). Así, por ejemplo, teniendo frente a mí una mesa, compruebo inmediatamente que el concepto ‘mesa’ tiene efectivamente un objeto al que se dirige, que lo dota de sentido y de significación. Tal relación no es problemática porque, de hecho, tales conceptos se extraen de la experiencia. Así, en su propio origen, se cumple la exigencia de la relación con un objeto de experiencia: la ‘posibilidad’ de referir dichos conceptos a objetos es patente dado que, *de facto*, se dirigen a objetos. Sin embargo, esta misma exigencia es válida para los conceptos puros:

¹³ En la literatura kantiana suele distinguirse tradicionalmente entre validez objetiva (*objective Gültigkeit*) y realidad objetiva (*objective Realität*). En términos generales, la primera consistiría en la aplicabilidad de las categorías a objetos en general, y se demuestra en la necesidad de las categorías como condiciones de la experiencia (aunque Kant habla también de validez objetiva de tiempo y espacio: KrV A20/B44, A35/B52). La segunda, en cambio, concerniría a la relación de los conceptos con objetos efectivos. Sin embargo, no encuentro bases suficientes para esta distinción. No me es posible profundizar en esta discusión, pero basta señalar que, en general, Kant describe ambos términos como la referencia a la posibilidad de la experiencia (validez objetiva, e.g. KrV A93/B126, A156/B195; realidad objetiva, e.g. KrV A157/B197, A217/B264). Me interesa señalar, sobre todo, que ‘realidad objetiva’ no se puede entender como referencia a un objeto efectivo (*wirklich*): en el pasaje en que Kant identifica esta noción con verdad trascendental, dice que se conoce “independientemente de la experiencia, pero no independientemente de toda referencia a la forma de una experiencia en general” (KrV A221-222/B269). De modo similar, critica a Hume el confundir la referencia a la experiencia posible –identificada en el mismo pasaje con la realidad objetiva– con la experiencia efectiva (*wirkliche Erfahrung*) (cf. KrV A766/B794). En la *Crítica*, en algunos pasajes señala que se conoce la realidad objetiva en la referencia a la experiencia efectiva (KrV A84/B116-117, B291). Pero esto no significa que sólo en la experiencia efectiva se conozca la realidad objetiva. Es una *ratio cognoscendi*, pero no su *ratio essendi*. En cambio, se lee en varios pasajes que la realidad objetiva se *basa* en la referencia a la posibilidad de la experiencia (KrV A95, A156-157/B195-196, A217/B264, A221/B268, A221-222/B269). Howell provee evidencia textual relevante que muestra el uso intercambiable que Kant hace de realidad objetiva y validez objetiva (Howell 1992: 363n, 366n, también Rosales 2000: 121).

éstos son ‘conceptos vacíos’, ‘meras formas de pensamiento’ en tanto nuestra intuición no las dote de sentido y significado (KrV B148, B150, B288, A279/B335). De este modo, éstos exigen también poder ser referidos a objetos, si es que han de tener un uso legítimo. Sin embargo, dado que estos conceptos no son extraídos de la experiencia, es preciso probar la posibilidad de referirlos a objetos, tarea que Kant acomete, famosamente, a lo largo de la ‘Deducción trascendental’¹⁴. Ahí, Kant demuestra la posibilidad de referir estos conceptos a objetos de experiencia mostrando que la experiencia misma se basa en la síntesis efectuada por ellos (cf. KrV A156-157/B195-196)¹⁵. Así pues, en términos generales, es la relación con la experiencia, esto es, la posibilidad de referir a ella nuestras representaciones, donde se fundamenta la realidad objetiva de estas últimas: “la experiencia, como síntesis empírica, es, en su posibilidad, la única especie de conocimiento que le da realidad [Realität] a toda otra síntesis” (KrV A157/B196)¹⁶.

Ahora bien, aunque Kant utiliza el término ‘experiencia’ (*Erfahrung*) en sentidos diversos (cf. Gutiérrez 1985: 5-20), es preciso entenderla aquí –en tanto fundamento de la realidad objetiva de nuestras representaciones– en su sentido más técnico, es decir, como la relación de algo estrictamente empírico con las condiciones *a priori* del conocimiento (tanto sensible como intelectual). Esto es, es el material de las impresiones, dado según las formas puras de la sensibilidad, elaborado por el entendimiento puro (cf. KrV B12, A93-94/B125-126, A124-125, A126-128, B161, A146/B185, A156-157/B195-196, A176/B218; Prol 4: 300). Teniendo esto en cuenta, debe ser claro que al decir que un concepto –sea empírico o puro– adquiere realidad objetiva según su referencia a un objeto de experiencia, no cabe pensar en un objeto independiente de nuestro entendimiento, sino en uno constituido como objeto, precisamente, a través de las categorías y las formas puras de la sensibilidad. De igual modo, lo meramente dado –independientemente de la unidad que imponen las facultades cognitivas humanas– tampoco puede ser garantía de realidad objetiva, pues carece, precisamente, de objetividad (cf. KrV A120)¹⁷.

Ahora bien, en palabras de Kant, no es necesariamente la experiencia efectiva la que dota de referencia a un objeto, sino la experiencia en su posibilidad (cf. KrV A157/B196). Que la condición de la realidad objetiva sea la experiencia posible quiere decir, en última instancia, que la referencia a un objeto se cumple –como denotan los fragmentos antes citados respecto a la verdad trascendental– en la referencia a la forma de la experiencia en general; esto es, en las condiciones sensibles y conceptuales del conocimiento. Por esto, Kant puede decir que la realidad objetiva o verdad trascendental “se conoce independientemente de la experiencia pero no de toda referencia a la forma de la experiencia en general”. Por último, vale la pena anotar que la realidad objetiva de los conceptos empíricos, aunque –como se mencionaba líneas arriba– se prueba *de facto* en la referencia inmediata a la experiencia, reposa ultimadamente, según lo dicho, en la referencia a las condiciones que hacen posible esa experiencia¹⁸.

¹⁴ No pretendo, por cierto, analizar aquí este texto. De momento, sólo me interesa analizar la noción de ‘realidad objetiva’.

¹⁵ La realidad objetiva de los conceptos puros del entendimiento es probada en tanto que sólo mediante ellos es posible la experiencia. Así pues, ellos son ‘puras condiciones *a priori* para una experiencia posible’, y a la vez, sólo en tal experiencia “puede basarse la realidad objetiva de ellos” (KrV A95; cf. A310/B367). Kant expresa famosamente esta aparente circularidad en la ‘Doctrina del método’ a propósito del principio de causalidad –pero que vale para todas las condiciones *a priori* de la experiencia–, a saber, que es sólo válido en su referencia a la experiencia, y a la vez es el fundamento de ella; con lo que tiene “la propiedad particular de que ella misma hace posible, ante todo, el fundamento de su demostración, a saber, la experiencia, y siempre debe ser presupuesta en ésta” (KrV A737/B765. Ver también A93/B126 y A95). Al respecto, Rosales señala que, si bien las categorías posibilitan la verdad de la experiencia y de su objeto, sólo tras semejante posibilitación “pueden la experiencia y su objeto, en tanto ya fundadas, retrorreferirse a las categorías y concordar con ellas, es decir, hacerlas verdaderas. En ello no tiene lugar ningún recíproco fundarse circular entre la experiencia y el objeto, por un lado, y las categorías por el otro, sino las categorías posibilitan a la experiencia y su objeto y, por decirlo así, se posibilitan a través de ellos a sí mismas como objetivamente verdaderas” (Rosales 2000: 130).

¹⁶ Para ejemplificar el término ‘realidad objetiva’ he recurrido aquí a los conceptos, pero lo mismo es válido para las formas puras de la sensibilidad; por ejemplo: “[el espacio y sus determinaciones] tienen realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles, porque contienen en sí, *a priori*, la forma de la experiencia en general” (KrV A221/B268).

¹⁷ En efecto: lo absolutamente novedoso del planteamiento kantiano sobre el objeto consiste en que son las facultades del sujeto las que dotan de objetividad al objeto. Antes del giro copernicano, el objeto se había de entender como objeto en tanto que es independiente del sujeto que lo conoce: su objetividad radica en su ser una cosa en sí. En Kant, en cambio, es la acción activa del sujeto –en tanto que provee las formas según las que se conoce– la que logra hacer un objeto aquello a lo que se dirige, al dotarlo de unidad, y esa unidad puesta según cierta necesidad. Pero ningún objeto trascendente, correspondiente a cierta intuición, puede ser intuido como tal por la sensibilidad. Por ello, en Kant, la objetividad de un objeto depende de que se ajuste a las condiciones necesarias del modo específico de conocer del sujeto.

¹⁸ “El concepto puro de este objeto trascendental (...) es aquello que en todos nuestros conceptos empíricos puede suministrar, en general, referencia a un objeto, es decir, realidad objetiva” (cf. KrV A109).

Dicho todo esto, queda por aclarar de qué modo la expresión ‘verdad trascendental’ ha de equipararse con ‘realidad objetiva’ y, con ello, mostrar en qué sentido consiste ella en ‘la universal referencia al conjunto de toda la experiencia posible’. Un paso inevitable para dilucidar el sentido de la expresión que nos ocupa es recurrir a la definición nominal de verdad, esto es, ‘la concordancia del conocimiento con su objeto’. Si es verdad, como hemos sostenido antes, que la definición nominal –a pesar de constituir una descripción limitada del término– ofrece características que en efecto le pertenecen y, sobre todo, que una teoría de la verdad ha de dar cuenta de la relación que tal definición describe, entonces debe establecerse el modo en que la ‘verdad trascendental’ constituye una relación de concordancia entre el conocimiento y su objeto. Como enseguida veremos, es precisamente esta definición nominal la que aclara el sentido en que Kant puede asimilar ‘realidad objetiva’ y ‘verdad trascendental’.

Con esto último en mente, la trama de la relación entre ‘realidad objetiva’ y ‘verdad trascendental’ se descubre en un pasaje de la ‘Deducción trascendental’ de la primera edición¹⁹ que señala:

El concepto puro de este objeto trascendental (que efectivamente es siempre idéntico =X en todos nuestros conocimientos) es aquello que en todos nuestros conceptos empíricos puede suministrar, en general, referencia a un objeto, es decir, realidad objetiva. Ahora bien, este concepto no puede contener ninguna intuición determinada, y no concierne a nada más que a aquella unidad que debe encontrarse en un múltiple del conocimiento, en la medida en que tiene referencia a un objeto. Pero esa referencia no es otra cosa que la unidad necesaria de la conciencia, y por tanto también de la síntesis del múltiple [efectuado] por la función común de la mente, de enlazarlo en una representación. Ahora bien, como esta unidad debe ser considerada como necesaria *a priori* (pues de otro modo el conocimiento se quedaría sin objeto), la referencia a un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, se basará en la ley trascendental de que todos los fenómenos, en la medida en que mediante ellos han de ser dados objetos, deben estar bajo reglas *a priori* de la unidad sintética de ellos, sólo según las cuales es posible la relación de ellos en la intuición empírica, es decir, que ellos deben estar, en la experiencia, sometidos a condiciones de la unidad necesaria de la percepción, tal como en la mera intuición [deben estar sometidos] a las condiciones formales del espacio y del tiempo; y aún más: que [sólo] mediante aquella se hace posible, ante todo, cualquier conocimiento (KrV A109-110).

Si bien Kant –como vimos líneas arriba– fundamenta en varias ocasiones la realidad objetiva en función de la referencia a la experiencia en general (KrV A95, A156-157/B195-196, A217/B264, A221-222/B269, A310/B367), en este pasaje describe en dos ocasiones la realidad objetiva (del conocimiento empírico) como la referencia a un objeto: “[e]l concepto puro de este objeto trascendental (...) es aquello que en todos nuestros conceptos empíricos puede suministrar, en general, referencia a un objeto, es decir, realidad objetiva” y “(...) la referencia a un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico (...)”. Esto no debe sorprendernos si atendemos a la sentencia kantiana que indica que las condiciones de posibilidad de la experiencia son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos (KrV A158/B197). Lo que cabe destacar es que el objeto en el que se ha de cumplir la referencia es el “objeto trascendental”²⁰.

¹⁹ Aunque este pasaje no aparece en la segunda edición, es completamente coherente con ella. El concepto que a continuación se analiza (objeto trascendental) es el mismo que Kant define en la segunda edición de la siguiente manera: “Objeto, empero, es aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada. Ahora bien, toda unión de las representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. En consecuencia, la unidad de la conciencia es lo único que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, y por tanto, la validez objetiva de ellas, y en consecuencia, que ellas lleguen a ser conocimientos; y sobre ella, en consecuencia, reposa la posibilidad misma del entendimiento” (KrV B137). Las afirmaciones hechas en el pasaje de la primera edición que aquí refiero pueden encontrarse a lo largo de §17-§18 de la segunda edición (KrV B136-140).

²⁰ Estas afirmaciones suponen que no entiendo ‘objeto trascendental=X’, como hacen algunos intérpretes, como una referencia a la cosa en sí, sino al objeto en general, esto es, a la síntesis que ejercen las categorías sobre las formas puras de la intuición, haciendo abstracción de todo contenido empírico. Ciertamente, como reconocen la mayoría de los intérpretes, hay un uso ambiguo del término ‘objeto trascendental’, a veces entendido como la unidad de la síntesis categorial, a veces como una referencia a la cosa en sí. Sin embargo, los pasajes pertinentes en A105-110 no dejan lugar a dudas de que Kant busca tematizar un concepto abstracto y general de la unidad de lo múltiple en el conocimiento de un objeto. Por otra parte, cabría tomar este último sentido de ‘objeto trascendental’ como el origen (para nosotros) de la noción de una cosa en sí, sin identificarlo con ella: “(...) la percepción, y con ella, el pensar, precede a toda posible ordenación determinada de las representaciones. Por consiguiente pensamos algo en general, y lo determinamos, por un lado, sensiblemente, pero distinguimos el objeto en general, representado *in abstracto*, de esta manera de intuirlo; y entonces nos queda una manera de determinarlo meramente por el pensar, la cual es, por cierto, una mera forma lógica sin contenido, pero nos parece ser, sin embargo, una manera como el objeto existe en sí mismo (*noumenon*), sin considerar la intuición, que está limitada a nuestros sentidos” (KrV A289/B345-346). De este modo, la ambigüedad entre aquellos dos

Este objeto, como se indica en el pasaje citado, no contiene ninguna intuición determinada y no concierne más que a la unidad que subyace a cualquier objeto. Pero en la medida en que lo dado empíricamente se conforma con este concepto, es que adquiere realidad objetiva. Lo que en este pasaje se pone de relieve es que la experiencia, si se atiende sólo a lo que hay de empírico en ella, no tiene realidad objetiva. Ésta sólo se logra si lo dado puede articularse bajo la unidad que el concepto de un objeto impone. Sin la actividad sintética del entendimiento, lo dado empíricamente carece de objetividad; pero también carece de ella el concepto intelectualmente puro de un objeto, si no pudiese referirse a lo dado.

De este modo, lo propio de la referencia objetiva es la articulación de la unidad impuesta por el entendimiento con la posibilidad de la intuición de algo dado. Así, la referencia a un objeto (al objeto en general, objeto trascendental) designa la realización de la síntesis inscrita en el concepto de objeto atendiendo a la forma de nuestra intuición sensible –aunque sin tener en cuenta ninguna intuición empírica concreta–. Sólo en la medida en que los fenómenos estén sometidos a la unidad necesaria de la apercepción y a las condiciones formales del espacio y del tiempo es que –como subraya Kant– se hace posible, ante todo, cualquier conocimiento.

Todo lo que hemos apuntado ahora pretende poner al descubierto la pieza clave que faltaba para articular la identificación que Kant hace entre ‘realidad objetiva’ y ‘verdad trascendental’ mediante la definición de verdad como ‘concordancia entre objeto y conocimiento’. Esta pieza no es otra cosa que la noción de un objeto en general (o trascendental), tomado como la articulación de las condiciones sensibles y conceptuales del conocimiento²¹. Según todo esto, la verdad trascendental es aquella concordancia que se establece entre la totalidad de las condiciones de la objetividad (categorías y formas de la intuición) y nuestros conocimientos. De cara al pasaje recién citado, nuestros conocimientos empíricos tienen realidad objetiva –verdad trascendental– por su referencia a este objeto. Pero es también la referencia a este objeto, en la medida en que constituye a su vez la posibilidad de la experiencia, lo que dota de verdad a nuestros conocimientos *a priori*. La denominación de esta relación como un tipo de verdad es lo que permite a Kant decir que las categorías y el conocimiento *a priori* en general son verdaderos y hablar, en general, de verdad aún antes de toda experiencia²² (pero “no independientemente de toda referencia a la forma de una experiencia en general”) y, por tanto, antes de toda verdad empírica²³. Así pues, la experiencia empírica en general es verdadera –trascendentalmente–, porque concuerda con todas las condiciones *a priori* de la objetividad, esto es, con el objeto trascendental. Pero también todas las representaciones *a priori* que hacen posible la experiencia poseen verdad trascendental por la misma razón: concuerdan con este objeto en general, que no es otra cosa que el conjunto de condiciones de la objetividad. El objeto en general se adecúa a las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento; y el conocimiento empírico se ha de adecuar al objeto en general si es que ha de ser conocimiento para nosotros. Así pues, la noción de un objeto en general queda como un término medio entre las condiciones de posibilidad de la experiencia y la experiencia misma, definido y limitado por las primeras y definiendo y limitando a la segunda; realizando a las primeras y realizado por la segunda; y a la vez, y según esta definición, limitación y realización recíproca, dota de verdad a los términos con los que está en relación por ambas partes²⁴.

sentidos de “objeto trascendental” pueden interpretarse no como un equívoco, sino como un paso en la unificación sistemática del idealismo trascendental (cf. Beade 2009: 83–118).

²¹ Es preciso insistir en que no nos referimos a objeto concreto alguno. La identidad que Kant traza entre el objeto trascendental y las condiciones de posibilidad de la experiencia (mediante la relación de ambos con la expresión ‘realidad objetiva’) se puede entender comenzando con la experiencia, y retrotrayéndonos a sus condiciones: dado cualquier objeto empírico concreto, si abstraemos de él todo lo que es dado por la experiencia empírica (datos sensibles, notas conceptuales empíricas) al final no queda más que su definición como objeto según las categorías y su referencia al espacio y tiempo como formas de su intuición. Este objeto definido por las categorías, en referencia a tales formas, es precisamente el objeto trascendental=X, (idéntico para todo objeto empírico). Pero se descubre, a la vez, que sus elementos (categorías y formas puras de la intuición) son precisamente las condiciones de posibilidad de la experiencia.

²² Por ejemplo, en KrV A124–125, A128, A157–158/B196–197, KrV A236–237/B295–296.

²³ De este modo, si bien es cierto –como indica Arias– que “la verdad trascendental consiste en la necesaria concordancia de la objetividad de los objetos empíricos con los principios ontológicos del entendimiento”, esta verdad no se reduce a tal concordancia, pues abarca también aquella que se da entre todas las condiciones de posibilidad de la experiencia en general y el objeto trascendental, y que realizan y restringen, precisamente, a este último (Arias Albisu 2012: 19). La misma crítica vale para Palacios 2013: 133–135.

²⁴ Al hablar del objeto en general como un término medio no pretendo, en modo alguno, hacer de él una representación hipostática. Nuevamente, este objeto es sólo la condición de cognoscibilidad de los objetos. Al tratarlo aquí como un término medio, sólo

Al principio de esta sección señalábamos que las distintas caracterizaciones que Kant hace de la verdad trascendental apuntan a lo mismo: la identificación con la ‘realidad objetiva’, su descripción como la ‘referencia a la experiencia posible’ y el que se conozca “independientemente de la experiencia pero no de toda referencia a la forma de la experiencia en general”. El hilo conductor entre estas tres descripciones ha quedado claro al mostrar que Kant describe la realidad objetiva, en primera instancia, como la referencia a la experiencia posible. Pero, según vimos, en otras ocasiones Kant describe la realidad objetiva en función de su relación con el objeto trascendental. Aunque ya se ha señalado la equivalencia establecida entre las condiciones de posibilidad de la experiencia y las de los objetos (KrV A158/B197) como clave para resolver esta ambigüedad, es oportuno traer a colación un fragmento que nos ayudará ahora a esbozar una versión más acabada de este tema:

[P]uesto que la experiencia, como síntesis empírica, es, en su posibilidad, la única especie de conocimiento que le da realidad a toda otra síntesis, ésta, como conocimiento *a priori*, posee verdad (concordancia con el objeto) sólo porque no contiene nada más que lo que es necesario para la unidad sintética de la experiencia en general (KrV A157-158/B196-197).

Este pasaje aparece, precisamente, sólo un par de líneas antes de establecerse la equivalencia entre condiciones de posibilidad de experiencia y de objetos de experiencia. Pero lo que me interesa resaltar es, específicamente, la relación que Kant establece aquí entre ‘verdad’ y ‘experiencia’. Lo primero que cabe destacar es que la palabra ‘verdad’ debe interpretarse como ‘verdad trascendental’. Dado que Kant está hablando de la verdad de una síntesis como conocimiento *a priori*, es evidente que no puede referirse ni a la verdad formal (por ser síntesis) ni a la verdad empírica (por ser *a priori*). No sólo por eliminación se hace evidente esta conclusión: esta síntesis posee verdad porque contiene sólo lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general. Y es precisamente la referencia a la experiencia posible, como hemos visto hasta ahora, una de las características que Kant atribuye a la verdad trascendental.

En segundo lugar, es imposible pasar por alto que Kant ofrece expresamente una aclaración del término. ¿Por qué resulta relevante para Kant introducir aquí un paréntesis que aclare que la verdad es el acuerdo (*Einstimmung*) con el objeto? Nuevamente, es preciso señalar que al hablar de ‘objeto’ Kant no puede referirse aquí a un objeto empírico. Basta con señalar que, si se admite que ‘verdad’ en este contexto es ‘verdad trascendental’, se sigue necesariamente que ‘objeto’ se refiere aquí a un ‘objeto en general’, esto es, al concepto de objeto bajo las condiciones formales de la intuición²⁵. Sin alterar el sentido del pasaje podemos reformularlo así: “una síntesis *a priori* concuerda con el objeto en general (posee verdad trascendental) porque contiene sólo todo lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general”. Esto queda expresamente señalado por Kant cuando, líneas abajo, señala que los juicios sintéticos son posibles *a priori* “si referimos a un posible conocimiento de experiencia, en general, las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación, y la unidad necesaria de ella en una apercepción trascendental” (KrV 158/B197).

De este modo se hace explícito algo que señalábamos antes: la referencia al objeto en general es, efectivamente, la referencia del conocimiento a aquellas condiciones que hacen posible a la experiencia en general. Las condiciones de posibilidad de la experiencia establecen el campo de experiencia posible: delimitan el territorio en que es posible la experiencia y señalan sus límites. Pero este campo y sus límites se determinan, precisamente, estableciendo qué es lo que puede ser un objeto de experiencia. Así pues, es esta fórmula lo que permite a Kant, unas líneas después, tomar como equivalentes las condiciones de posibilidad de la experiencia y de los objetos de experiencia²⁶.

pretendo poner de manifiesto que, aún antes de la experiencia empírica, ya está definida la objetividad como tal. Aún sin haber objetos concretos, ya está por completo señalado qué significa ser objeto. La posibilidad de un objeto ya ha sido definida, limitada y realizada. Se hablará más con mayor detenimiento sobre esta limitación y realización en la última parte de este trabajo.

²⁵ Paek subraya el hecho de que Kant escriba que la verdad es el acuerdo con *el* objeto, y no –como es usual– con su objeto. Lo que está de fondo, sostiene Chong, es precisamente la determinación del objeto (Paek 2005: 156).

²⁶ En última instancia, la identidad de las condiciones de posibilidad de la experiencia con aquellas de los objetos se concreta en el juicio. En la medida en que los principios del entendimiento puro regulan el modo de enlazar mediante categorías lo dado en la intuición –y con ello expresan la articulación de las condiciones de posibilidad de toda experiencia–, guían todo enlace sintético judicativo. Según esto, Flamarique señala: “estos principios que subyacen a los juicios van a ser simultánea e inseparablemente principios del ser de los objetos, ya que es en el juicio donde se presentan los objetos al sujeto cognoscente; su presentarse en el enlace categorial es, al mismo tiempo, su constituirse como tales objetos” (Flamarique 1991: 128).

Con este pasaje se perfila, pues, con mucha más claridad la relación entre las nociones que habíamos expuesto: ‘verdad trascendental’, ‘realidad objetiva’ y ‘experiencia posible’. A la luz de la definición de verdad trascendental como la concordancia con las condiciones *a priori* de la objetividad (con el objeto trascendental) se hacen nítidas las razones por las cuales Kant puede identificar verdad trascendental y realidad objetiva; puesto que esta última es, precisamente, la referencia a un objeto. Del mismo modo, se hace patente como es que tanto la referencia a la experiencia y la referencia al objeto convergen a la vez en la noción de ‘realidad objetiva’. Sin embargo, veamos también que Kant caracterizaba a la verdad trascendental como aquella que “precede a toda verdad empírica, y la hace posible”. Si bien a lo largo de la exposición ya se ha dicho algo al respecto, se ilustrará esta cuestión con mayor claridad en las siguientes secciones al abordar el tema del criterio de verdad y la relación de la verdad trascendental con el conocimiento en general.

2. Criterios de verdad y conocimiento a priori

En la Introducción a la lógica trascendental, –en los mismos pasajes en que acepta la definición nominal de verdad– Kant niega la posibilidad de un criterio material y universal de verdad. En breves palabras, argumenta que un criterio, para ser universal, debe ser válido para todos los objetos y, por tanto, hacer abstracción de todo contenido de los objetos. Pero, para ser material, debe referirse, precisamente, a aquel contenido. Por ende, un criterio universal y material resulta, necesariamente, contradictorio (KrV A58-59/B83). Este planteamiento ha dado lugar también a discusión: hay autores que entienden que la imposibilidad de criterios universales y materiales es absoluta. Hay otros que, en cambio, sostienen que esta imposibilidad caracteriza sólo a la lógica general. La lógica trascendental sería, según ellos, precisamente la innovación kantiana que permite encontrar estos criterios, al ofrecer características que todo objeto debe compartir (categorías y formas de la intuición)²⁷.

Ahora bien: el argumento kantiano respecto a la imposibilidad de criterios materiales y universales está, en efecto, enmarcada en la caracterización de la lógica general. Esta discusión es utilizada, de hecho, para distinguir entre la analítica y la dialéctica de dicha lógica. En efecto: la lógica sí cuenta con ciertos criterios universales de verdad, pero estos no son otros que la forma del conocimiento. Es decir, estos criterios universales son, en última instancia, solo criterios formales, que todo conocimiento ha de cumplir, pero que no bastan para la determinación material de la verdad y, por ende, son criterios negativos. Son, en otras palabras, criterios *sine qua non* de la verdad. La parte de la lógica que estudia estas reglas universales es la analítica. Sin embargo, en la medida en que se pretende hacer uso material de estos criterios, determinando ilegítimamente la verdad del conocimiento de manera positiva, es que se hace uso dialéctico de la lógica (KrV A59-62/B83-86).

Por otra parte, dado que la lógica trascendental –al contrario que la lógica general– no hace abstracción de todo el contenido de los objetos, tiene ciertos criterios que, sin ser meramente formales, son universales (KrV A55-56/B79-80). Así pues, parecería en primera instancia que esta nueva lógica es capaz de proveer aquellos criterios universales y materiales de verdad que le son negados a la lógica general. Sin embargo, justo después de negar la posibilidad de utilizar de manera material los criterios formales de la lógica general, Kant hace una advertencia similar respecto de la lógica general, previniendo al señalar que “el uso de este conocimiento puro se basa en la condición siguiente: que se nos den en la intuición objetos a los que pueda aplicarse” (KrV A62/B87). Y acto seguido enfatiza:

Pero como es muy atractivo y seductor el servirse de estos conocimientos puros del entendimiento y de estos principios por sí solos, y aún más allá de los límites de la experiencia –que es, sin embargo, la única que nos puede suministrar la materia (objetos) a la que pueden ser aplicados aquellos conceptos puros del entendimiento (...) [S]e hace un uso indebido de ella [de la Analítica Trascendental] cuando se la hace valer como el organon de uso universal e ilimitado, y con el solo entendimiento puro se osa juzgar, afirmar y decidir sintéticamente acerca de objetos en general (KrV A63/B87-88).

²⁷ Entre quienes sostienen esta última postura podemos encontrar a Prauss (1969), Esterhuysen (1972: 284-285), Hofmeister (1972: 318) y Rosenkoetter (2009: 195). Sostienen, en cambio, que la imposibilidad de criterios universales y materiales suficientes aplica tanto para la lógica general como para la trascendental: Wagner (1977: 74), Nenon (1986: 55-56) y Schulz (1993: 129-132). Los autores que sostienen la primera postura han encontrado en el problema del criterio de verdad un rasgo de diferenciación entre la lógica general y lógica trascendental. Para una recapitulación sucinta de la discusión en torno al problema de la verdad como motivo para esta distinción, ver Vázquez Lobeiras (1998: 54-58).

Del mismo modo que la lógica general hace abstracción de todo contenido del conocimiento, la lógica trascendental, a pesar de conservar cierto contenido del conocimiento, hace abstracción del contenido empírico, esto es, de su referencia a la intuición (KrV A57/B81, A63/B87-88). Y precisamente, independientemente de la intuición, el entendimiento no tiene uso posible, por lo que la lógica trascendental no es capaz tampoco de operar como un criterio universal y material suficiente para determinar la verdad del conocimiento. En última instancia, la lógica trascendental también carece de los elementos necesarios para determinar el contenido veritativo del conocimiento en general.

Desde mi punto de vista, es precisamente la noción de ‘verdad trascendental’ la que permite dirimir adecuadamente esta controversia. Adelantando varios pasos, lo que Kant niega a la lógica trascendental es la posibilidad de determinar positivamente la verdad empírica del conocimiento (aunque, como veremos, es –como la lógica general– criterio negativo de esta verdad). Sin embargo sí nos ofrece, en cambio, garantía de la verdad (trascendental) de nuestro conocimiento *a priori*. Así, en un pasaje de la introducción a la ‘Analítica de los principios’, Kant habla explícitamente de criterios universales y suficientes de la concordancia de objetos con las categorías:

[La filosofía trascendental] se ocupa de conceptos que deben referirse *a priori* a sus objetos; por consiguiente, la validez objetiva de ella no puede ser establecida *a posteriori*; pues ello dejaría enteramente intacta aquella dignidad de ella, sino que a la vez debe exponer, mediante criterios²⁸ universales pero suficientes para su conocimiento, las condiciones para que puedan ser dados objetos en concordancia con aquellos conceptos; en caso contrario, carecerían de todo contenido, y por tanto, serían meras formas lógicas y no conceptos puros del entendimiento (KrV A136/B175).

No debe sorprendernos, según lo expuesto, que Kant hable aquí expresamente de criterios universales y suficientes de la concordancia con objetos. El contexto mismo de este pasaje indica ya de inicio a qué criterios se refiere aquí Kant. Este pasaje está en el marco de la introducción al esquematismo y al sistema de los principios puros. Y precisamente, en tanto que esquemas y principios puros son aquellos criterios que exponen las condiciones para que puedan ser dados objetos en concordancia con las categorías, son criterios de verdad (piensa así también Rosenkoetter 2009: 209-210). Pero hay que notar que aquí ‘criterios de verdad’ no es utilizado como convencionalmente lo hacemos. No son criterios para decidir si un conocimiento empírico dado es verdadero o falso. Esto es, no son criterios establecidos para dilucidar si, de hecho, existe ya una relación de concordancia entre nuestro conocimiento y un objeto determinado. Son, más bien, criterios que exponen las condiciones de tal relación, es decir, el modo en que se ha de trabar esa relación. Así pues, no prueban la verdad (si tomamos verdad en su acepción más común) de un conocimiento. Hacen posible la verdad del conocimiento en general²⁹. Son criterios que explican, pues, el modo en que se han de articular objetos dados con las categorías. Si bien se pone el acento en el entendimiento como uno de los extremos de la relación –puesto que se habla de las categorías–, es necesario reconocer a la sensibilidad en el otro extremo, puesto que se habla de las condiciones de dación de los objetos. Así pues, lo que estos criterios exponen es cómo es que se pueden dar en la intuición objetos, o lo que es lo mismo, cómo pueden las categorías sintetizar lo dado en la intuición, dando lugar a objetos. Así, en un pasaje casi al final de la deducción de la primera edición se expresa la misma idea aquí expuesta, haciendo, sin embargo, mención expresa de ambas facultades y de la imaginación como la guía de su articulación:

Los dos extremos, a saber, sensibilidad y entendimiento, deben articularse necesariamente por medio de esa función trascendental de la imaginación; pues de otro modo, aquella daría, ciertamente, fenómenos, pero no objetos de un conocimiento empírico, y por tanto [no daría] experiencia alguna (KrV A124).

²⁸ Caimi y Ribas traducen *Kennzeichen* por ‘características’. Esta traducción es correcta pero, dado que el término alemán conlleva el sentido de ‘distintivo’, ‘señal’ o ‘marca’, he preferido verterlo aquí como ‘criterio’, lo cual enfatiza, además, la relación de este pasaje con la discusión general de criterios universales y suficientes. Al hablar de ‘criterio universal y suficiente’, Kant emplea indistintamente *Kriterium* y *Kennzeichen*, como puede verse en los pasajes contenidos en KrV A57-59/B82-83 discutidos anteriormente en este trabajo.

²⁹ Con base en esto, Palacios identifica la verdad trascendental con la posibilidad real de un objeto de experiencia, y en consecuencia identifica el primer postulado del pensar empírico con el criterio de verdad trascendental (Palacios 2013: 128). Aunque esto es correcto, también es parcial, puesto que –como ya hemos adelantado, y trataremos con más detenimiento enseguida– la verdad trascendental no se predica exclusivamente del conocimiento empírico. Por esta razón creo que yerra cuando –páginas después– restringe el ámbito de la verdad trascendental a los juicios de experiencia y la identifica con la adecuación del objeto empírico a la forma de la experiencia en general (Palacios 2013: 133, 135 respectivamente).

La sensibilidad da fenómenos, pero sin intervención del entendimiento no hay aún objeto alguno de conocimiento empírico. Para esto hace falta –prosigue el pasaje– que los fenómenos estén sometidos a conceptos, “que hacen posible la unidad formal de la experiencia, y con ella toda validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico” (KrV A124-125; cf. Prol 4:375). En el fragmento anterior (nos referimos a KrV A136/B175) Kant enfatizaba que las categorías, si no fueran puestas en concordancia con objetos dados, no serían más que formas lógicas. En este último pasaje, en cambio, se pone el acento en la otra facultad: la sensibilidad, independientemente del entendimiento, tampoco puede dar cuenta de objetos. Así pues, los objetos, como tales, no son representaciones propias ni de la sensibilidad ni del entendimiento tomados independientemente. Sólo en la medida en que ambas facultades se articulan es que son posibles los objetos en general. En la medida en que principios puros y esquemas proveen la posibilidad y la guía de tal articulación, es que son criterios de la concordancia con el objeto. Es decir, son criterios de verdad trascendental. Sólo en razón de estos criterios –en la medida en que posibilitan la forma de la experiencia en general, esto es, al objeto en general– es que podemos decir que el conocimiento *a priori* es verdadero. Y además, como concluye este último pasaje, en virtud de esta articulación entre sensibilidad y entendimiento es que se hace posible la verdad del conocimiento empírico. Pero, precisamente, no se hace verdadero el conocimiento empírico, se hace ‘posible’ su verdad (cf. Paek 2005: 154-156).

Antes de abordar de lleno esta última cuestión, vale la pena volver una vez más al pasaje en que Kant señalaba que era imposible un criterio universal y suficiente de verdad. En aquel pasaje, Kant negaba la posibilidad de tal criterio dado que la universalidad del criterio implica hacer abstracción de todas las diferencias entre los objetos. Pero la verdad, en tanto que se determina según la concordancia del conocimiento con su objeto, ha de tener en cuenta tales diferencias. Es imposible un criterio universal y suficiente dado que ha de abstraer y no abstraer, a la vez, de toda diferencia entre los objetos. Aquel pasaje estaba a las puertas de la ‘Analítica trascendental’. Sólo tras la Analítica se muestra la posibilidad de dar cuenta de una noción de objeto que prescinde de las diferencias específicas de cada objeto particular, y que a la vez da cuenta del modo de ser objeto de todos aquellos objetos. Sólo este sentido de objeto hace posible comprender la noción de ‘verdad trascendental’. Es claro, por tanto, que la verdad a la que Kant se refiere al negar la posibilidad de un criterio suficiente y universal de verdad es la verdad empírica. Mientras que criterios universales y suficientes de verdad empírica son imposibles, tales criterios son posibles para la verdad trascendental, ya que el objeto con el que se ha de establecer la concordancia es siempre el mismo. Pero, aun así, ¿son realmente tan universales y suficientes estos criterios?

En la “Introducción a la lógica trascendental”, justo después de negar la posibilidad de un criterio universal y suficiente de verdad, Kant señala que, “en lo que concierne al conocimiento según la mera forma (dejando de lado todo contenido) está claro que una lógica, en la medida en que expone las reglas universales y necesarias del entendimiento, debe presentar en esas mismas reglas criterios de la verdad” (KrV A59/B83-84). Kant está introduciendo aquí la idea de la lógica general (o formal) como criterio de verdad negativo. Todo lo que no concuerde con las leyes de la lógica general no puede abrigar pretensiones de verdad. Pero dado que estas leyes hacen abstracción por completo del objeto, no son suficientes para dilucidar positivamente la verdad del conocimiento. Como ya señalábamos antes, la lógica trascendental guarda paralelismo, en este respecto, con la lógica general. Aunque la lógica trascendental se ocupa de la relación con el objeto en general, también prescinde de lo dado empíricamente y, por tanto, de las diferencias específicas de los objetos empíricos y de sus conocimientos respectivos. La lógica trascendental, por tanto, ofrece también criterios que todo conocimiento ha de satisfacer para ser verdadero –ya que, de hecho, prescribe las condiciones de posibilidad de concordancia con un objeto–, pero no brinda, en cambio, criterios para decidir si un conocimiento específico es verdadero o no; esto es, si hay o no verdad empírica. De este modo, la verdad trascendental precede y posibilita a la verdad empírica, pero sus criterios no son suficientes para la determinación de esta última³⁰. Los alcances y límites de estos criterios quedan expresados muy claramente por Kant en un pasaje de la “Doctrina del método”:

³⁰ En este sentido, Kant llega a decir que las categorías “no solamente son verdaderas *a priori*, sino que son incluso la fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con objetos, porque contienen en sí el fundamento de la posibilidad de la experiencia, como conjunto de todo el conocimiento en el que nos pueden ser dados objetos, [pero] aun así no nos parece suficiente que se enseñe que es verdadero, sino [que pretendemos que se nos enseñe] lo que uno apetece saber” (KrV A237/B296).

Que la luz de sol, que ilumina la cera, a la vez la funde, mientras que endurece la arcilla, [es algo que] ningún entendimiento podría adivinar, y aún menos podría inferir de acuerdo con una ley, a partir de conceptos que previamente tengamos de estas cosas; y sólo la experiencia puede enseñarnos tal ley. Por el contrario, en la lógica trascendental hemos visto que si bien nunca podemos ir *inmediatamente* más allá del contenido de un concepto que nos es dado, podemos sin embargo conocer, enteramente *a priori*, pero con referencia a un tercero, a saber, a la experiencia *posible*, y por tanto, en efecto, *a priori*, la ley de la conexión con otras cosas. Por consiguiente, si la cera que antes era sólida se funde, puedo conocer *a priori* que algo debe haber precedido (p. ej. el calor del sol), de lo cual esto se siguió de acuerdo con una ley constante, aunque yo, sin experiencia, no pueda conocer de manera determinada, *a priori* y sin ser instruido por la experiencia, ni la causa, a partir del efecto, no el efecto, a partir de la causa (KrV A765-766/B793-794).

La universalidad y suficiencia de los criterios de verdad trascendental son tan amplias como el papel que ellos mismos juegan en la constitución de la experiencia en general. Así pues, su aplicación es universal pues todo objeto de experiencia está constituido bajo condiciones impuestas *a priori* y, por ello, toda experiencia particular tendrá que poder responder, por ejemplo, al criterio de causa. Pero su suficiencia está también delimitada según esta misma función como constitución de la experiencia en general y, por tanto, no pueden dar cuenta de las peculiaridades de los objetos en específico, en tanto que tales peculiaridades, aunque se articulen (sean unificadas y sintetizadas) según nuestras facultades, no tienen su origen en estas últimas, pues nos son dadas. De este modo, las leyes de la lógica trascendental no son criterios que puedan ayudar a dilucidar la verdad de un conocimiento empírico. No son criterios útiles para saber si es verdad que la causa de que la cera se derrita es el sol. En cambio, son útiles para saber que, si la cera se ha derretido, debe haber una causa. En el ámbito de la experiencia empírica son, por tanto, criterios universales, pero no suficientes.

Pero, si esto es así, ¿por qué habla Kant entonces en el pasaje en cuestión (KrV A136/B175) de criterios ‘universales pero suficientes’ (*allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen*)? Para aclarar esto, nos habremos de valer nuevamente de una comparación con la lógica general. Aunque Kant es enfático en señalar que el principio de contradicción “es un criterio universal, pero sólo negativo, de toda verdad” (KrV A151/B190; cf. A59/B84), concede, sin embargo, que es posible hacer uso positivo de él; esto es, no sólo para excluir la falsedad y el error, sino también para conocer la verdad. Pero este uso se restringe a los juicios analíticos. Dado que la verdad de un juicio analítico se refiere meramente a la relación de las notas puestas en los conceptos del sujeto y del predicado, esta verdad se puede determinar sin alusión a un elemento externo al juicio mismo. Por ello podemos admitir “al principio de contradicción como el principio universal y enteramente suficiente [*allgemeine und völlig hinreichende Principium*] de todo conocimiento analítico; pero su autoridad y su utilidad no van tampoco más allá de [ser] un criterio suficiente de la verdad [*eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit*]” (KrV A151/B191). Así pues, Kant señala expresamente la suficiencia y universalidad del principio de contradicción como criterio de verdad; pero a la vez restringe esta suficiencia al ámbito del conocimiento analítico, esto es, de la verdad formal³¹.

Del mismo modo que establece un principio supremo del conocimiento analítico, Kant establece, para el conocimiento sintético, la referencia a las condiciones de la experiencia como su principio supremo: “todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible” (KrV A158/B197). Y, asimismo, la lógica trascendental corre un destino paralelo a la lógica general: tal como el principio de contradicción es condición ineludible de todo conocimiento, pero su validez como criterio positivo de verdad se constriñe al conocimiento analítico, así también los criterios de verdad trascendental deben cumplirse para que cualquier conocimiento sintético –*a priori* o de experiencia– pueda ser verdadero (pueda referirse a un objeto), pero sólo han de ser tomados como criterios positivos dentro de los límites de

³¹ Hanna construye su interpretación sobre tres diferentes criterios de verdad apoyándose en esta doctrina del criterio formal de la verdad. Entiende que podemos aplicar lo dicho sobre el conocimiento analítico a los otros tipos de conocimiento. De este modo, habría tres criterios de verdad, restringidos respectivamente a tres tipos de conocimiento: uno al conocimiento analítico, otro al conocimiento sintético *a priori*, y otro al conocimiento sintético *a posteriori* (Hanna 2000: 244-248). Aunque esta lectura reconoce acertadamente que existen tres sentidos distintos de verdad (formal, trascendental y empírica), reposa en buena medida en la interpretación de que la negativa de un criterio universal y suficiente ha de entenderse como la postulación de tres criterios (uno para cada tipo de verdad), y desestima el hecho de que, en el ámbito de la verdad empírica, las diferencias entre los objetos impiden la suficiencia de criterio alguno, que es lo que el argumento contra el criterio universal y suficiente señala. Por otra parte, si bien su descripción del criterio de verdad empírica se basa en algunos pasajes de la *Crítica* (KrV Bxli nota, A191/B236, A451/B479), tales pasajes no hablan de un criterio de verdad para conocimientos empíricos concretos, sino de la distinción entre la forma de la experiencia efectiva en general y la ilusión, por ejemplo, de un sueño.

lo *a priori*. No obstante, en la medida en que se restrinjan a estos límites, son criterios suficientes. En este sentido podemos decir que los juicios sintéticos *a priori*, así como las categorías o el espacio y el tiempo son verdaderos³²; pero, precisamente, sólo en función de su referencia al objeto en general. Esto es, son verdaderos ‘trascendentalmente’. Así, en la verdad trascendental se cumple plenamente la noción de verdad como ‘concordancia con un objeto’. Y no sólo eso, sino que en ella se fundamenta la posibilidad de toda concordancia con un objeto. Ella es el fundamento y fuente de toda verdad³³.

3. La cartografía de la verdad

Como señalábamos al inicio de este texto, no deja de ser llamativo que la revolución copernicana que Kant protagoniza estriba en la inversión de los términos de la relación de verdad, esto es, del conocimiento y el objeto. Pero es precisamente con la pregunta por la posibilidad de esta relación (y por ende, con la pregunta por la posibilidad de la verdad) con que la investigación crítica inicia, diez años antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura*. En su famosa carta a Herz, Kant emprende el camino hacia la filosofía crítica intentando dar cuenta de una ‘carencia esencial’ descuidada antes por él y por la filosofía en general, “y que de hecho contiene la clave del enigma, hasta ahora indescifrado incluso para ella misma, de la metafísica (...): ¿cuál es el fundamento sobre el que reposa la relación de la representación con el objeto?” (Br 10: 130). Kant se preguntaba, en esa carta, cómo es que el entendimiento podía formarse *a priori* conceptos que concordaran con las cosas, cómo podía proyectar principios reales sobre su posibilidad, que, además, concordaran con la experiencia sin provenir de ella; cuestiones que, escribía Kant: “dejan siempre una insuperable oscuridad en relación con nuestra facultad intelectual: de dónde puede venirle la concordancia con las cosas mismas” (Br 10:131).

Parte del camino crítico consistió en suspender la búsqueda de la concordancia con las ‘cosas mismas’³⁴. Pero, pagado este costo, la lógica trascendental ofrece una respuesta a estas

³² Véase KrV A128, A156-157/B195-196, A221/B268, A221-222/B269, A237/B296. (En algunos de estos pasajes, Kant no habla expresamente de verdad, sino de realidad objetiva.) Aunque la verdad se predica en primer lugar de los juicios (KrV A293/B350, Refl 2252 16: 286) y en consecuencia Kant dice que la verdad y el error no se pueden encontrar ni en los conceptos ni en las intuiciones (V-Lo/Blomberg 24: 83, V-Lo/Dohna 24: 720), en varios lugares de la *Crítica* afirma explícitamente que las categorías son verdaderas. Aunque la restricción de la verdad al juicio es estricta en el ámbito de la verdad empírica, la amplitud de la noción de ‘verdad trascendental’ y su conformidad con la ‘realidad objetiva’ permiten hablar de la verdad de las categorías y, en general, de las condiciones de posibilidad de la experiencia, contra interpretaciones que limitan la predicación de la verdad a juicios, por ejemplo Underwood (2003: 5), Hanna (2000: 228). A propósito de esto, Rosales apunta que es posible para Kant hablar de verdad en este sentido amplio (verdad de juicios, de conceptos o de intuiciones) al entenderla como la concordancia de la representación con su objeto. Esto es porque, en contra de la tradición escolástica y moderna, Kant concibe el conocimiento no sólo como juicio sino también como representación simple. Este es el desenlace de la investigación kantiana, a partir de mediados de la década de los 60, sobre el carácter y posibilidad de representaciones sintéticas *a priori*. Esta reflexión condujo a Kant –concluye Rosales– a considerar la realidad objetiva de tales representaciones también como una clase de verdad en tanto concordancia (Rosales 2000: 118-119).

³³ Decir que la verdad trascendental es fundamento y fuente de toda verdad significa que no sólo fundamenta y posibilita a la verdad empírica, sino también a la verdad formal. Esto resulta contraintuitivo, si se considera que la verdad formal es más abstracta y condición previa de la verdad trascendental: ningún juicio puede carecer de verdad formal y a la vez ser trascendentalmente verdadero, pero lo contrario sí puede suceder (en los juicios analíticos o en los juicios que expresan ilusiones dialécticas). Este tema merece un desarrollo que aquí solo se puede esbozar de manera muy incompleta. Mi hipótesis es que la verdad formal, en sentido estricto, sólo puede tener lugar como producto de una abstracción respecto de la verdad trascendental. Esto es así porque la forma lógica del juicio no antecede a la síntesis categorial: al contrario, aunque en el orden temporal Kant encuentra en la tabla de los juicios la clave para el descubrimiento de la tabla de las categorías, la precedencia lógica es inversa. Las categorías no son reflejo de las formas lógicas de los juicios; más bien la forma de los juicios está supeditada a las funciones de enlace designados por las categorías (por ejemplo, la forma lógica de un juicio categórico es la consideración formal de un enlace conforme a la categoría de substancia; la mera forma del sujeto es lo que queda al suprimir las determinaciones sensibles de la categoría de substancia. Cf. KrV A147/B186). De igual modo, cuando el objeto trascendental es considerado con independencia de todo contenido que enlazar, en él no encontramos más que la forma lógica de esos posibles enlaces. Mientras que la correspondencia con tal objeto es la verdad trascendental, la correspondencia con la forma lógica de esos enlaces es la verdad formal. En último término, si bien la lógica formal hace abstracción de los objetos, no puede deslindarse del hecho de que las estructuras judicativas lógico-formales se ordenen respecto a funciones de enlace objetivas, del mismo modo que la lógica trascendental, aunque haga abstracción del contenido intuitivo de los objetos, no puede hacer abstracción del hecho de que sus actos sintéticos se dirigen hacia ‘alguna’ intuición. Por eso es que las formas judicativas ya adelantan algo sobre los modos de síntesis. Así, la mera forma del pensar ya adelanta algo sobre el objeto en sentido propio. De igual modo, la verdad formal ‘adelanta’ algo de la referencia al objeto, aunque no se refiera a un objeto. Se dice, entonces, que un juicio es formalmente verdadero por analogía, pero sólo en la medida en que esa verdad se ordena a la verdad trascendental, del mismo modo que la verdad trascendental se ordena a la verdad empírica. Esto es así porque la forma lógica del juicio se ordena a la función de unidad ejercida por la categoría.

³⁴ Al contrario que el entendimiento divino –explica James Phillips– que es inmediato porque nada se entromete entre él y sus objetos, el conocimiento humano se da siempre a través de los universales. Nuestro entendimiento, para conocer, “debe

preguntas. Justo antes de acometer el giro crítico, en la *Dissertatio*, Kant explicaba que las representaciones sensibles representaban las cosas como nos aparecen, las intelectuales, como son (MSI 2:392). La concordancia de las representaciones sensibles con las cosas dependía de que éstas fueran causa de aquéllas. Pero, ¿cómo podía concordar la representación intelectual con su objeto, si tiene su origen en la mente? La respuesta en la *Crítica* es que la objetividad radica precisamente en la unidad que el entendimiento impone. Pero, además, se impone sobre lo sensible. De este modo, no hay ya dos fundamentos distintos de concordancia con el objeto, según la representación sea sensible o intelectual. La concordancia de las facultades con el objeto sólo es posible en la medida en que el objeto es tal por la articulación de ambas facultades. Asimismo, las leyes del entendimiento concuerdan con la experiencia porque ellos son las leyes que rigen sobre la experiencia. La experiencia empírica y los objetos empíricos pueden concordar con nuestras facultades cognoscitivas porque son determinados respecto a su forma por tales facultades. De este modo, la noción de ‘verdad trascendental’ se presenta como la formulación central de la respuesta a las preguntas en la carta a Herz. Y en efecto, solo unos años después de publicada la *Crítica*, señalaba, en una de sus lecciones de metafísica, que “se podría decir que la suma de la metafísica se logra al mostrar la posibilidad y el criterio de verdad (*Criterion der Wahrheit*) de todas las proposiciones sintéticas *a priori*” (V-Met/Mron 29:806). Los conceptos que el entendimiento se forma *a priori* coinciden con los objetos empíricos en la medida en que todos los objetos son constituidos según el modelo de un objeto trascendental, que es precisamente la expresión de la unidad de los actos del entendimiento a los que las categorías se refieren. La concordancia con este objeto, en la medida en que él a su vez es realizado y restringido (KrV A146/B186, A147/B187) según las condiciones de la intuición, garantiza la verdad de todas las representaciones *a priori* y, a la vez, posibilita la verdad de todas las representaciones *a posteriori*. Así es, pues, que la verdad trascendental precede y posibilita a la verdad empírica. La precede en tanto que las condiciones de la objetividad son dadas *a priori*. Y la posibilita en la medida en que todo conocimiento empírico, para ser conocimiento, ha de regirse según tales condiciones.

En consecuencia, todos nuestros conocimientos empíricos, para ser verdaderamente conocimientos, deben estar en concordancia con las condiciones formales de la experiencia. Por esto, incluso antes de decidir nada sobre su contenido empírico, sabemos ya que han de estar en concordancia con la representación de un objeto en general. En la medida en que se adecuen a éste, podemos afirmar que, independientemente de su contenido empírico, poseen ya verdad trascendental. Pero si la verdad trascendental es condición de toda verdad empírica, entonces la verdad trascendental señala los límites de la verdad empírica, esto es, delimita su territorio: el campo de la experiencia posible (*Feld möglicher Erfahrung*)³⁵. Este es, precisamente, el sentido del famoso pasaje sobre la isla de la verdad:

No solamente hemos recorrido ya la tierra del entendimiento puro, y examinado cuidadosamente cada parte de ella, sino que, además la hemos medido, y hemos determinado su lugar a cada cosa en ella. Pero esta tierra es una isla, y está encerrada por la naturaleza misma en límites inalterables. Es la tierra

paradójicamente dar la espalda a las cosas como son, o, más precisamente (...) debe renunciar a su siempre infundada pretensión de conocimiento inmediato” (Phillips 2008: 585-586).

³⁵ KrV A2-3/B7, A95, A227/B280, A248/B304-305, A395, A425/B453, A463/B491, A533/B561, A601/B629, A610/B638, A636/B664, A642/B670, A645/B673, A702/B730. El uso que hace Kant de esta expresión en la *Crítica de la razón pura* debe entenderse, aunque con cierta cautela, según la exposición que hará más tarde en la *Crítica del juicio* al respecto de las nociones de *Feld*, *Boden* y *Gebiet*: “Los conceptos, en cuanto se relacionan con objetos, y sin considerar si un conocimiento de los mismos es o no posible, tienen su campo [*Feld*], que se determina solamente según la relación que su objeto guarda con nuestra facultad de conocer [*Erkenntnißvermögen*] en general. La parte de ese campo en la cual un conocimiento es posible para nosotros es un territorio [*Boden*] (*territorium*) para esos conceptos y para la facultad de conocer requerida para ellos. La parte del territorio donde ellos son legisladores es el dominio [*Gebiet*] (*dictio*) de esos conceptos y de las facultades de conocer que les pertenecen” (KU:5:174). En lo que concierne a nuestro tema, dado que se precisa el *campo* en cuestión como el de la *experiencia posible*, ha de entenderse, precisamente, como la delimitación del campo (en general) que constituye el *territorio* de nuestro conocimiento posible. Finalmente, dado que la posibilidad del conocimiento se rige según las categorías, el territorio en que son posibles conocimientos de objetos es el *dominio* del entendimiento y sus conceptos puros. Así pues, el campo de la experiencia posible, el territorio de nuestro conocimiento objetivo y el dominio del entendimiento son coextensivos. Sin embargo, Kant también utiliza *Feld* en la *Crítica* de manera amplia –de acuerdo a la exposición de KU– como el ámbito de los conceptos referidos a objetos cuya posibilidad de conocimiento no está garantizada (p. ej.: KrV A89/B121, B128, B166 nota, A250, B410, A769/B797, A780/B808). Por otra parte, las instancias de “*Boden*” en KrV suelen designar –también acorde a KU– un ámbito que ofrece fundamento o base de apoyo al conocimiento (p. ej., KrV A3/B7, A236/B295, A319/B375, A630/B658, A689/B717, A756/784). Las pocas instancias de “*Gebiet*” (que traducimos como “dominio” y que es vertido por “esfera” en la traducción de García Morente) coinciden plenamente con el uso establecido en KU, si bien se refieren –salvo A255/B310– al dominio de la razón pura (KrV B425, A463/491, A796/824).

de la verdad (un nombre encantador), rodeada de un océano vasto y tempestuoso, que es el propio asiento de la apariencia ilusoria, en el que mucho banco de niebla, y mucho hielo que pronto se derrite, fingen 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 que queremos abandonar, y preguntar, en primer término, si no podríamos contentarnos con lo que ella contiene, o también, si no deberíamos contentarnos [con ello], por necesidad, si acaso no hubiera en parte alguna otro suelo sobre el que pudiéramos establecernos; en segundo término, cuál es el título que nos da la posesión de esta tierra misma, y por el que podemos tenernos por seguros frente a todas las pretensiones enemigas (KrV A236/B295).

En la “Analítica trascendental” –añade Kant acto seguido– se ha respondido de manera suficiente a estas últimas preguntas. Por ello, ya en la introducción a esta disciplina, le había concedido el título de “Lógica de la verdad” (KrV A62/B87). La “Analítica trascendental”, en la medida en que ha expuesto las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, y con ello ha marcado sus alcances y límites, es quien ha trazado el mapa con los contornos de la isla de la verdad, a la vez que ha justificado su posesión³⁶. Al descubrir los límites del ámbito de la verdad, no sólo se ha establecido el dominio (*Gebiet*) de la verdad trascendental sino que, en la misma medida, se ha delimitado el territorio (*Boden*) de la verdad empírica, dado que, cualquier conocimiento, para poder ser verdadero empíricamente, ha de cumplir ya las exigencias de la verdad trascendental³⁷.

Precisamente en este sentido Kant describe, en la “Doctrina del método”, la tarea crítica como una cartografía de la verdad. Si me represento la superficie de la Tierra como un plato, no puedo saber hasta dónde se extiende. Al avanzar en ella se aleja siempre el horizonte, con lo que se me hace patente que siempre podría avanzar más y, por tanto, que mi conocimiento de la Tierra, en cada ocasión, tiene limitaciones (*Schranken*). Pero no por eso conozco los límites (*Grenzen*)³⁸ de toda descripción posible de la Tierra. Al descubrirse que la Tierra es una esfera, es posible determinar *a priori* su diámetro, a partir de una pequeña porción de ella. Así, aún sin conocer propiamente nada sobre los objetos en la Tierra, conozco su extensión y sus límites (KrV A759/B787). Análogamente – dice Kant– la razón humana:

no es algo semejante a una llanura extendida en lejanías indeterminables, cuyos límites se conocieran sólo en general; sino que debe compararse más bien con una esfera, cuyo radio se puede calcular a partir de la curvatura del arco sobre la superficie de ella (a partir de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*), y a partir del cual luego se puede obtener con seguridad también el contenido y la delimitación de ella. Fuera de esta esfera (campo de la experiencia) nada es objeto para ella; y hasta las preguntas acerca de tales presuntos objetos atañen sólo a principios subjetivos de una determinación completa de las relaciones que pueden presentarse entre los conceptos del entendimiento dentro de esa esfera (KrV A762/B790).

³⁶ Con esta metáfora de la justificación del título de la posesión Kant alude a la función de la “Deducción trascendental”, presentada, precisamente, bajo esta terminología jurídica (KrV A84/B116), y con la que caracterizaba, ya desde *Träume*, a la metafísica: “un pequeño país tiene siempre muchas fronteras y, en general, también le importa más conocer y asegurar sus posesiones (...), esta ventaja [de la metafísica] es la más desconocida y, a la vez, la más importante” (TG 2:368).

³⁷ Aunque Kant define *Gebiet* y *Boden* en función de conceptos, y por tanto podría decirse que son los conceptos los que tienen dominio y territorio (cf. KU 5:174), me parece legítimo usar estos términos respecto a los sentidos de verdad. Si bien la verdad trascendental no legisla sobre el conocimiento empírico del modo en que lo hacen los conceptos puros, es la relación con un objeto en general lo que delimita el ámbito del conocimiento posible y, en este sentido, la verdad trascendental ejerce un papel rector en el trazado de los límites del conocimiento. La verdad empírica, de manera análoga a los conceptos empíricos, tiene suelo o territorio (*Boden*) entre tales límites, pero dado que no tiene función legislativa, sólo tiene residencia (*Aufenthalt/domicilium*) (cf. KU 5:174). A la verdad formal, por su parte, correspondería al campo (*Feld*) de lo inteligible, esto es, de todo lo que se pueda pensar.

³⁸ Las limitaciones (*Schranken*) son entendidas por Kant como ‘meras negaciones’, como el “conocimiento indeterminado de una ignorancia que no puede suprimirse por completo”, en tanto que indican que el conocimiento carece de totalidad absoluta. Mediante la constatación de que siempre nos queda algo por saber, puede conocerse *a posteriori* la limitación de la razón. Pero esto no indica nada acerca de la necesidad o contingencia de la ignorancia en cuestión. Los límites (*Grenzen*), en cambio, son determinaciones restrictivas, que señalan la ignorancia invencible respecto a todas las posibles cuestiones de cierta especie. El escepticismo podría describirse como una filosofía de las limitaciones, dado que constata continuamente las limitaciones de la razón. Pero, en la medida en que no asigna límites, deviene en desconfianza respecto a esta última, pues no produce conocimiento respecto a la ignorancia inevitable. La tarea crítica es propiamente la investigación de los límites y, en tanto que da lugar a cierto conocimiento –conocimiento de los límites según fundamentos *a priori*–, es ciencia (cf. KrV A758-769/B786-797; Prol 4:350-357).

De este modo, aún sin detenernos en el examen de los objetos contenidos en esta esfera³⁹, podemos conocer ya un límite respecto a estos objetos, y determinar *a priori* que todo “presunto objeto” fuera de tal esfera –es decir, que no cumpla las exigencias formales de la verdad trascendental– no puede dar lugar a conocimientos verdaderos. Todo conocimiento empírico verdadero ha de ser, pues, trascendentalmente verdadero. Pero de esto no se sigue que todo conocimiento verdadero trascendentalmente ha de ser empíricamente verdadero.

La verdad trascendental precede y posibilita la verdad empírica, pero no la determina. En tanto que establece la objetividad del conocimiento, lo que la verdad trascendental posibilita es la relación del conocimiento empírico con un objeto. Pero, dado que no tiene en cuenta el contenido empírico particular de cada conocimiento, no puede decidir nada aún sobre su verdad empírica. De este modo, la verdad trascendental precede y posibilita a la verdad empírica, pero en la misma medida hace posible también la falsedad empírica, entendida como la inadecuación del contenido empírico específico respecto al objeto al que se refiere. La falsedad empírica requiere, pues, también de realidad objetiva y, en este sentido, Kant señala que “un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere, aunque contenga algo que quizá pueda valer para otros objetos” (KrV A58/B83). Así pues, la verdad trascendental es una condición necesaria para que se le pueda asignar un valor de verdad a todo pretendido conocimiento empírico⁴⁰.

Según lo dicho en las secciones anteriores, no todo conocimiento trascendentalmente verdadero es también verdadero empíricamente. Pero, ¿qué sucede con los pretendidos conocimientos que no cumplen las condiciones de verdad trascendental? En la metáfora sobre la isla de la verdad, Kant describe a todo lo que rodea tal territorio con el nombre del ‘océano tempestuoso de la ilusión’. Precisamente, los presuntos conocimientos que han quedado fuera de estos límites son las ilusiones trascendentales, a las que Kant dedica la “Dialéctica trascendental”, a la que llama, con justicia, “lógica de la ilusión” (KrV A131/B170). Así pues, Kant llama ilusión trascendental (*transscendentalen Schein*) a las pretensiones de conocimiento que se dirigen más allá del campo de la experiencia posible, es decir, que sobrepasan los contornos delineados por la verdad trascendental, creando el espejismo de un ensanchamiento del entendimiento puro (cf. KrV A293-295/B349-352).

Kant atribuye el origen de las ilusiones trascendentales al uso objetivo de los principios meramente subjetivos de la razón humana, con lo cual se hace una hipótesis de las ideas de la razón

³⁹ Puede conducir a equívocos la traducción generalizada de *Gebiet* por ‘esfera’. *Gebiet* (dominio) es tomado del lenguaje jurídico y se refiere al papel legislativo de una facultad sobre sus objetos. En cambio, esfera (*Sphäre/Kügel*) es tomada en estos pasajes según las analogías geográficas de Kant y corresponde –como Kant indica– al campo (*Feld*) de la experiencia, esto es, al territorio (*Boden*) de nuestro conocimiento empírico.

⁴⁰ Con esto pretendo matizar la tesis, famosamente defendida por Prauss, de que todo conocimiento –no sólo el empírico– necesita de verdad trascendental para tener un valor de verdad. Prauss entiende que el objeto de la lógica trascendental no es la verdad (*Wahrheit*) como opuesta a la falsedad, sino la *Wahrheitsdifferenz*, esto es la ‘no-indiferencia’ respecto a la verdad; en otras palabras, la posibilidad de asignar un valor de verdad (verdadero o falso) a un conocimiento; e identifica la validez objetiva como la condición que permite asignar tal valor de verdad al conocimiento. Según esto, aquellos supuestos conocimientos que no tienen validez objetiva (verdad trascendental) no son falsos, pues no tienen un valor de verdad: son ilusiones trascendentales (Prauss 1971: 86 ss, 1969: 180-182). También señala que la verdad trascendental tiene dos significados para Kant: *Wahrheitsdifferenz* para los juicios empíricos, y verdad *a priori* para los principios del entendimiento (ibidem 68 nota 181). Esto último, sin embargo, es necesario matizarlo, pues para Kant ‘verdad trascendental’ significa exactamente lo mismo para ambos tipos de juicios: concordancia con la representación de un objeto en general. Pero es cierto que este sentido de verdad es propiamente el valor de verdad para el conocimiento sintético *a priori*, y posibilita la verdad empírica del *a posteriori*, como hemos visto hasta ahora. Por otra parte, me parece un punto débil el que Prauss distinga sólo entre *Wahrheitsdifferenz*-ilusión y verdad-falsedad. Según esto, lo que contradice a la lógica formal sería falso en el mismo sentido en que es falso el error empírico (ibidem 181). Stuhlmann-Laeisz, también en esta línea, señala que si Prauss tuviese razón, todos los juicios contradictorios serían trascendentalmente verdaderos: la verdad trascendental sería una condición necesaria para la contradicción. Pero Kant sostiene que la no contradicción es *conditio sine qua non* de toda verdad (Stuhlmann-Laeisz 1976: 51n). Por otra parte, Stuhlmann-Laeisz también señala, correctamente, que hay juicios que carecen de verdad trascendental y que, sin embargo, tienen valor de verdad. Por ejemplo, Kant dice que “el mundo es finito” y “el mundo es infinito” son falsas (ibidem 30). En todo caso, Stuhlmann-Laeisz desarrolla una interpretación distinta a la de Prauss pero de corte similar, distinguiendo entre juicios adecuados (*verträglich*) e inadecuados (*unverträglich*), según tengan o no validez objetiva. Los juicios empíricos son adecuados en la medida en tanto tienen verdad trascendental, aun cuando puedan ser verdaderos o falsos. Los juicios con pretensiones trascendentes serían inadecuados, pues no tienen referencia a objeto alguno (verdad trascendental), y en esa medida serían también falsos (ibidem 28 ss). Más recientemente, Vanzo ha argumentado también en contra de la lectura según la cual Kant concede valor de verdad sólo a los juicios con validez objetiva, mostrando, por una parte, evidencia textual de que Kant concede de hecho valor de verdad a juicios sin validez objetiva y, por otra parte, mostrando que aquella lectura es incongruente con el propósito kantiano de restringir el campo del conocimiento en favor de la fe (Vanzo 2012: 114-118). Coincido con Stuhlmann-Laeisz y con Vanzo en que Kant no identifica validez objetiva y posibilidad de tener valor de verdad. Pero contra Stuhlmann-Laeisz, y de acuerdo con Vanzo, me parece incorrecto sostener que la falta de validez objetiva implique para Kant, *ipso facto*, la falsedad de un conocimiento.

(alma, mundo y Dios), y se les concede, de forma igualmente ilusoria, realidad objetiva a sus correspondientes raciocinios (paralogismo, antinomia e ideal). Sin embargo, la ilusión trascendental no yace realmente en las ideas de la razón, sino en su uso trascendente, cuando habría de ser immanente. Tales ideas se ordenan a los intereses de la razón cuando son usados heurísticamente para la sistematización del conocimiento (KrV A663/B691, A666/B694; cf. Llano 2002: 111-119, Flamarique 1993: 16-19). Ahora bien, también podemos considerar dentro del ámbito de la ilusión trascendental (como opuestas a la verdad trascendental) la objetivación de aquellos conceptos que – sin ser productos de la natural tendencia de la razón a lo incondicionado– transgreden los límites de la experiencia (e.g. los conceptos de ‘sustancia inmaterial’ o de ‘clarividencia’)⁴¹.

La pregunta relevante es, ¿qué valor de verdad se les puede conceder a los juicios que incurren en este tipo error? Dado que no cumplen con las condiciones de verdad trascendental no pueden ser, desde luego, verdaderos empíricamente. Sin embargo, su falta de acuerdo con el objeto no es aquella que se da en la falsedad empírica: mientras que esta última apunta a un objeto –aunque da cuenta incorrecta de su contenido empírico– la falta de verdad trascendental significa que estos presuntos conocimientos no concuerdan con las condiciones generales de la objetividad y, por tanto, no apuntan a nada que pueda ser un objeto para nosotros⁴². Una aparente solución sería sostener que, dado que carecen de objeto, no hay un criterio para establecer si concuerdan o no con su objeto y, por ello, carecen de valor alguno de verdad (Prauss 1969: 180-181; Hanna 2000: 230; Höffe 2010: 59; Paek 2005: 157-158; Svendsen 2001: 848-849). Otra alternativa es dar a todos estos juicios por falsos, dado que, precisamente, no pueden concordar con su objeto, por no tener objeto (cf. Stuhlmann-Laeisz 1976: 28-30; Mohanty 1999: 208).

Es difícil atribuirle a Kant la opinión descrita en la primera alternativa, puesto que éste, de hecho, concede expresamente valor de verdad a juicios sin verdad trascendental. Por ejemplo, sostiene que todos los juicios analíticos que no incurren en contradicción son verdaderos; y afirma que las antinomias sobre la limitación del mundo que son ambas falsas (KrV A502-507/B530-535, cf. Vanzo 2012: 115, 2005: 505-531). La segunda alternativa, aunque a primera vista podría parecer más plausible –después de todo, nos enfrentamos a lo que Kant llama ‘ilusiones’ trascendentales–, se enfrenta con el mismo problema que la primera: los juicios analíticos son verdaderos. Pero hay aún más. Las ideas de un Ser Supremo y del alma no pueden ser refutadas, así que no podemos, en primera instancia, decir que son falsas: los mismos fundamentos por los que se niega a la razón la capacidad de afirmarlos, demuestran la imposibilidad de negarlos (KrV A640-641/B668-669; cf. KrV A672-674/B6700-702, A696-697/B6724-725, KU 5:400). Incluso, estas ideas son retomadas por la razón práctica como artículos de fe (existencia de Dios e inmortalidad del alma), y si bien aún ahí tampoco cabe conocimiento de ellas, son objeto de ‘certeza moral’ (KrV A828-829/B856-857). Y más aún, el concepto de libertad –carente de suelo (*Boden*) para la razón teórica pura– adquiere, sin embargo, realidad objetiva en el dominio de la razón práctica (KrV A802/B803, KpV 5:47, cf. KrV Bxxvi nota). Decir que estos presuntos conocimientos son ‘ilusiones’ no equivale tanto a afirmar su falsedad, sino a mostrar que dan la apariencia de conocimiento objetivo, cuando, en realidad, no conocen –en el sentido estricto de la palabra– nada. Pero esto último no sólo implica la imposibilidad de conocimiento positivo sobre estos ‘objetos’, sino que también nos advierte sobre la imposibilidad de negarlos absolutamente. Este movimiento es tan ilegítimo como su contrario: sostener la imposibilidad o inexistencia absoluta de estos conceptos por caer fuera del dominio de nuestro entendimiento significaría querer hacer de los principios de la posibilidad de la experiencia condiciones generales de las cosas en sí mismas, esto es, principios trascendentes (cf. Prol 4:351).

⁴¹ Kant atribuye a la “Dialéctica trascendental” la tarea de descubrir la ilusión de los principios ‘trascendentes’ (*transscendente Grundsätze*), es decir, de aquellos principios que pretenden sobrepasar los límites de la experiencia posible, en contraste con los immanentes (*imnente Grundsätze*), cuya aplicación se contiene dentro de tales límites. Si bien Kant distingue entre estos principios trascendentes y el uso –o abuso (*mißbrauch*)– trascendental (*transscendental*) de las categorías, ambos constituyen propiamente una transgresión a los límites y devienen igualmente en ilusiones trascendentales. Sin embargo, mientras que el uso trascendental de las categorías puede tomarse como un error puntual, los principios trascendentes, en cambio, incitan sistemáticamente a la eliminación de los límites. Por ello ellos son el objeto propio de la “Dialéctica Trascendental”.

⁴² Es necesario aclarar, sin embargo, que este tipo de conceptos podrían ser sujetos de juicios verdaderos, siempre y cuando estos juicios sean analíticos: “Dios es omnipotente”, “La clarividencia consiste en la facultad de intuir el futuro” son juicios analíticos verdaderos (cf. Vanzo 2012: 116). El problema en cuestión surge, en primer lugar, cuando se ponen como sujetos de juicios sintéticos (e.g. “Dios existe”), que son, precisamente, los que ‘extienden’ el conocimiento.

Esta última consideración es, a mi parecer, la razón sistemática más importante por la cual no cabe adjudicarle a Kant la posición de que la carencia de verdad trascendental indica la falsedad del juicio. Pero tampoco ha de significar, necesariamente, que tales juicios carecen de valor de verdad. De hecho, como hemos visto, hay juicios que carecen de verdad trascendental de los que podemos afirmar su verdad (juicios analíticos)⁴³, de otros podemos afirmar su falsedad (la negación de los principios del entendimiento puro, las antinomias sobre la limitación o ilimitación del mundo en el espacio y tiempo), y de otros, sencillamente no podemos decidirnos, no porque, en sí mismos, no les corresponda valor alguno, sino porque, precisamente, lo que son en sí mismos no es nada para nosotros: las condiciones que determinarían su verdad o falsedad trascienden nuestro conocimiento posible (KrV A750-751/B778-779).

Conclusiones

Que Kant no exponga sistemáticamente una doctrina de la verdad puede tomarse como una señal de que el filósofo no pretendió en ningún momento redefinir este concepto. La noción de ‘verdad trascendental’, tal como aparece en la doctrina kantiana, es muestra de ello. Aunque revela una profunda novedad en la manera de entender el acuerdo del conocimiento con su objeto, descansa en la definición nominal heredada de la tradición⁴⁴. Así, aunque la noción kantiana de ‘verdad trascendental’ supone una reinterpretación de la verdad, no es, en modo alguno, una redefinición. Al contrario: en ella está supuesta la concordancia con el objeto.

La verdad trascendental constituye para Kant –en consonancia con planteamientos filosóficos anteriores– la posibilidad misma de los objetos y fundamenta la relación de éstos con nuestro conocimiento. Pero su interpretación no recurre –como sucedía en la escolástica y en el racionalismo, respectivamente– a la verdad ontológica (concordancia con el entendimiento divino) ni a la unidad, orden y completitud de las determinaciones internas de las cosas para dar cuenta de su posibilidad interna y de la posibilidad de nuestro conocimiento de ellas. La verdad trascendental, como la entiende Kant, está desligada de las condiciones de posibilidad de las cosas mismas, y se refiere únicamente a las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de ellas. Esto es: se refiere a la forma de la experiencia en general o, lo que es lo mismo, desde otra perspectiva, a las condiciones por las que un objeto es, precisamente, objeto para nosotros. De este modo, ser objeto es tener verdad trascendental.

Entender la verdad trascendental como la concordancia con las condiciones *a priori* de la objetividad (en otras palabras, la concordancia con un objeto trascendental) permite dar cuenta de la posibilidad de establecer la verdad del conocimiento *a priori*. Las categorías, los principios del entendimiento puro, e incluso las formas puras del espacio y el tiempo son verdaderos porque, aun antes de toda experiencia, guardan conformidad con la representación de un objeto en general. Pero esto es así porque todas aquellas categorías, principios y formas son, a la vez, las condiciones de este objeto, en la medida en que son las condiciones de toda experiencia posible. De este modo, estas condiciones son, a la vez, las condiciones suficientes y necesarias de la verdad trascendental. Al ser condiciones *a priori*, y al no referirse a una multiplicidad de objetos, sino a las condiciones de objetividad, que son siempre únicas y las mismas, la lógica trascendental permite ofrecer criterios universales y suficientes de verdad trascendental. Estos mismos criterios son, a la vez, los criterios de posibilidad de los objetos; lo que permite entender también cómo todos los objetos de experiencia son ya trascendentalmente verdaderos, y cómo todos los juicios sobre ellos, aun cuando fueran erróneos, contienen ya también un grado de verdad. Así pues, la verdad trascendental posibilita la experiencia empírica y, en esa misma medida, precede y posibilita a la verdad empírica. Pero esto significa, a la vez, que limita el territorio de esa verdad. Nada que no sea trascendentalmente verdadero puede ser empíricamente verdadero, pero tampoco puede darse por empíricamente falso. Los pretendidos conocimientos que carecen de verdad trascendental, en tanto que tratan de objetos que nunca pueden

⁴³ Pero esta verdad sólo satisface un nivel lógico de objetividad. Tampoco es verdad en el mismo sentido que lo es el conocimiento empírico.

⁴⁴ Schulz dedica buena parte del cuarto capítulo de su estudio sobre la verdad en Santo Tomás y en Kant precisamente a mostrar la continuidad entre la postura kantiana y la tradición escolástica y clásica respecto a la verdad. Si bien esta autora deja de lado aspectos esenciales de la doctrina kantiana que habrían de matizar sus conclusiones (por ejemplo, la restricción del territorio de la verdad o el papel del objeto trascendental como punto de referencia de toda verdad), logra mostrar, con tino, que la noción kantiana de verdad tiene, en muchos aspectos, más en común con la doctrina clásica de la correspondencia que con teorías de la coherencia –contra Prauss, Kemp Smith o Rescher (Schulz 1993: 153 ss)–.

ser objetos para nosotros, quedan siempre velados tras el mar borrascoso que nos impide saber si, acaso, algún objeto les puede corresponder.

Bibliografía

- ALBRECHT, Michael: “Wahrheitsbegriffe von Descartes bis Kant” en ENDERS, M. y SZAIFF, J (eds.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlín, De Gruyter, 2006.
- ARIAS ALBISU, Martín: “Acerca del carácter ontológico del esquematismo trascendental”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 17 (2012) 7–25.
- BAUMGARTEN, Alexandri Gottlieb: *Metaphysica*, Halle-Magdeburgo, Karl Hermann Hemmerde, 1757 (4ª ed). Reproducido en: KANT, I: *Kant's gesammelte Schriften*, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-, Vol. 17.
- BEADE, Ileana P: “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”, *Tópicos* 36 (2009) 83–118.
- CABRERA, Isabel: “Conocimiento necesario en Kant”, *Diánoia* 41 (1995) 125–43.
- CAPOZZI, Mirella: *Kant e la lógica*, Napoli, Bibliopolis, 2002.
- CICOVACKI, Predrag: *Between Truth and Illusion: Kant at the Crossroads of Modernity*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.
- CICOVACKI, Predrag: “Kant on the Nature of Truth,” en ROBINSON H. (ed.): *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, Vol II.
- ESTERHUYSE, W. P.: “From Plato to Kant: The Problem of Truth” En BECK, L. W. (ed.): *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1972.
- FLAMARIQUE, Lourdes: *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1993.
- FLAMARIQUE, Lourdes: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*, Pamplona, EUNSA, 1991.
- GUTIÉRREZ, Carlos B: “La noción de experiencia en Kant”, *Ideas y Valores* 34 (1985) 5–20.
- HANNA, Robert: “Kant, Truth and Human Nature”, *British Journal for the History of Philosophy* 8 (2000) 225–50.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1979.
- HILTSCHER, Reinhard: *Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988.
- HÖFFE, Otfried: *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*, Dordrecht-London, Springer, 2010.
- HOFMEISTER, Heimo E.M: “The Problem of Truth in the ‘Critique of Pure Reason’”, en BECK, L. W. (ed.): *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1972.
- HOWELL, Robert: *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Georg Reimer, Walter de Gruyter & Co, 1900-. Los textos citados en castellano provienen de las traducciones realizadas por Mario Caimi: *Crítica de la razón pura*, México, Fondo de cultura económica, 2009 y por Manuel García Morente: *Crítica del juicio*, Traducido por. Madrid, Tecnos, 2007.
- LLANO, Alejandro: *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, EUNSA, 2002.
- MEIER, Georg Friedrich: *Metaphysik*, Halle, Johann Justinus Gebauer, 1765 (2ª ed.). Facsímil en: *Metaphysik*, Hildesheim, Olms, 2007.

- MOHANTY, J. N.: “Kant on ‘Truth’”, en *Logic, Truth and the Modalities. From a Phenomenological Perspective*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- NEIMAN, Susan, *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- NENON, Thomas J.: *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Freiburg, Alber, 1986.
- PAEK, Chong-Hyon: “Kant’s Theory of Transcendental Truth as Ontology”, *Kant-Studien* 96 (2005) 147–60.
- PALACIOS, Juan Miguel: *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad*, Madrid, Avarigani Editores, 2013 (2a ed.).
- PHILLIPS, James: “Truth, Knowledge and the Thing in Itself”, en ROHDEN, V et al (eds.): *Recht Und Frieden in Der Philosophie Kants: Akten Des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.
- PIEPER, Josef: “La verdad de las cosas. Una investigación sobre la antropología de la alta edad media,” en *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Ediciones Rialp, 1974.
- PRAUSS, Gerold: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der “Kritik der reinen Vernunft”*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971.
- PRAUSS, Gerold: “Zum Wahrheitsproblem bei Kant” *Kant-Studien* 60 (1969) 166–82.
- ROSALES, Alberto: *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.
- ROSENKOETTER, Timothy: “Truth Criteria and the Very Project of a Transcendental Logic”, *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 91 (2009) 193–236.
- SCHULZ, Gudrun: *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden, E.J. Brill, 1993.
- SGARBI, Marco: “The Historical Genesis of the Kantian Concept of Transcendental”, *Archiv Für Begriffsgeschichte* 53 (2011) 97–117.
- STUHLMANN-LAEISZ, Rainer: *Kants Logik. Eine Interpretation Auf Der Grundlage von Vorlesungen, Veröffentlichten Werken Und Nachlass*, Berlin, Walter de Gruyter, 1976.
- SVENDSEN, Lars: “Kant’s Theory of Empirical Truth”, en GERHARDT, V. et al (eds.) *Kant Und Die Berliner Aufklärung. Akten Des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.
- UNDERWOOD, Lori J.: *Kant’s Correspondence Theory of Truth*, New York, Peter Lang Publishing Inc, 2003.
- VANZO, Alberto: “Kant on the Nominal Definition of Truth”, *Kant-Studien* 101 (2010) 147–66.
- VANZO, Alberto: “Kant on Truth-Aptness”, *History and Philosophy of Logic* 33 (2012) 109–26.
- VANZO, Alberto: “Kant’s Treatment of the Mathematical Antinomies in the First Critique and in the Prolegomena: A Comparison”, *Croatian Journal of Philosophy*, no. 15 (2005) 505–31.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús: *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998.
- WAGNER, Hans: “Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal- und Transzendentallogik. Kritik der reinen Vernunft A 57-64/B 82-88”, *Kant-Studien* 68 (1977) 71–76.
- WALKER, Ralph C.S.: “Empirical Realism and Transcendental Anti-Realism II”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 57 (1983) 155–77.
- WOLFF, Christian: *Philosophia prima sive ontologia*, Frankfurt-Leipzig, Officina Libraria Rengeriana, 1736 (9ª ed.). Facsímil en: ÉCOLE, J. (ed.): WOLFF, *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Olms, 1962, Vol II, 3.

Una travesía kantiana a través del Escila constructivista y el Caribdis realista. Apuntes para un abordaje kantiano-constitutivista de las fuentes de la normatividad

MARTÍN FLEITAS GONZÁLEZ¹

Resumen

El artículo aborda el problema de las fuentes de la normatividad en el contexto de las contemporáneas disputas neokantianas. Señalando las limitaciones que muestran los enfoques constructivistas y realistas para reconstruir una lectura fiel y solvente de la ética kantiana, el trabajo sugiere una línea alternativa denominada *constitutivista*. Este enfoque propone una lectura performativa de los textos de Kant para defender la tesis de que las fuentes kantianas de la normatividad yacen en construcciones reflexivas de mandatos que implican, al mismo tiempo, la asunción realista del valor de la idea de libertad. La moral consistiría entonces, en autoconstituirse como agente.

Palabras clave: constitutivismo, constructivismo, fuentes de la normatividad, realismo.

A Kantian journey through the Constructivist Scylla and realist Charybdis. Notes for a Kantian-Constitutivist approach of sources of normativity

Abstract

The article addresses the problem of the sources of normativity in the context of contemporary neo-Kantian disputes. Noting the limitations that the Constructivists and Realistic approaches show to reconstruct a faithful and solvent reading of Kantian ethics, the paper suggests an alternative line called *constitutivist*. This approach proposes a performative reading of Kant's texts to defend the thesis that the Kantian normative sources lie in reflective constructions of mandates involving, at the same time, the realist assumption of the value of the idea of freedom. The moral would then stand in the self-constitution as an agent.

Key Words: constitutivism, constructivism, realism, sources of normativity.

Dios no quiere únicamente que seamos felices,
sino que debemos hacernos felices,
lo cual constituye la verdadera moralidad.

Immanuel Kant, *Lecciones de ética*

¹ Universidad de la República Oriental del Uruguay.

1. Introducción²

Hace un tiempo se libran acalorados debates acerca de cómo y por qué debemos recoger el legado de la ética kantiana. En particular, tanto seguidores de Kant como estudiosos de historia de la Filosofía, han edificado todo un tópico en torno a la pregunta de cuál es la postura más fiel, y al mismo tiempo, consistente, que Kant habría asumido acerca de las fuentes de la normatividad. Es evidente que este planteo ofrece muy poca claridad; pero esta poca claridad emana de la difusa forma en que debaten los neokantianos e historiadores de la Filosofía. Pero para apreciar esto, resulta oportuno introducimos en el debate no sin antes observar que existen allí algunas preguntas peligrosamente yuxtapuestas, que bien podrían contribuir a la confusión.

Por un lado, surge la pregunta histórico-filosófica acerca de cuál habría sido la postura de Kant acerca de las fuentes de la normatividad, tanto moral como no moral. Pero al mismo tiempo, dentro de las discusiones también hallamos otra que pregunta acerca de cuál sería la postura kantiana más consistente al respecto. Si bien tales preguntas son diferentes, parecen entremezclarse asiduamente en las discusiones actuales a causa de varios factores, siendo el principal de todos ellos el de la ‘extrañeza’ que presenta el lenguaje del problema de la normatividad frente al lenguaje utilizado por Kant.

Es esta extrañeza de la terminología de las fuentes de la normatividad la que ha llevado a los filósofos contemporáneos ha embanderarse en dos frentes, en apariencia irreconciliables: por un lado, un frente que sostiene que Kant habría defendido una teoría del valor ‘proyeccionista’, mientras por otro, un frente que entiende que Kant habría asumido un modelo ‘detectivista’. Sirviéndome de la bien conocida terminología de Langton, el enfoque ‘proyeccionista’ del valor ‘endorses the biconditional “something is good just in case it is an object of rational choice”, [by] giving “priority” (however we spell that out) to the right-hand side of the biconditional’ (Langton 2007: 172); desde esta perspectiva, X sería bueno en la medida en que haya sido objeto de elección racional. Mientras por su lado, el enfoque ‘detectivista’ pone su énfasis, o ‘prioridad’, en el extremo izquierdo del bicondicional, es decir, en el lado que afirma que X sería un objeto de elección racional en razón de que X es bueno.

El dilema de *Eutifrón* revive para dividir las aguas en torno a cómo comprender la ética kantiana, sus alcances y sus limitaciones: ¿es el agente el que atribuye bondad a posibles objetos de nuestra voluntad mediante su capacidad de establecer fines, o acaso los fines representan bondades que la capacidad racional del agente descubre durante su reflexión? Si bien parecen ser estos términos los que han delimitado la discusión, me temo que no hay razones convincentes para asumir aporramáticamente el dilema. Resulta evidente que la ética kantiana puede ser leída con ambos prismas, en virtud de que existe suficiente sustento textual como para sostener ambos enfoques. Si nos detenemos en la primera y segunda formulación del Imperativo Categórico (en adelante IC), seguramente podamos elaborar desde allí una versión procedimental de la moral y la justicia muy cercana a la de Rawls, O’Neill o Habermas. Esto implicaría una teoría proyeccionista del valor que en principio podría funcionar, y ser bastante convincente, pero que rápidamente se encontraría en problemas a la hora de justificar la incondicionalidad del valor de toda persona. El escollo podría resumirse como sigue: si todo fin es valioso en virtud de que ha sido determinado racionalmente (sea mediante IC o deliberación de todos los afectados) ¿por qué no sería racional degradar el valor de ciertas personas, o incluso la propia, durante una toma de decisión? Aquí es donde el enfoque detectivista asegura que son las incondicionalidades de los valores de la Humanidad, Autonomía, y del Reino de los Fines, las que se le imponen al agente durante su toma de decisión. Postura que, al mismo tiempo, nos lleva a asumir algún tipo de realismo axiológico que bien podría amenazar las innegables pretensiones cognitivas y universales de Kant.

Ciertamente, el constructivismo y el realismo han complejizado el debate, amén de considerar la posibilidad de que la terminología no haga justicia a la originalidad que Kant podría

² Gran parte de la redacción de este trabajo se ha visto incalculablemente favorecido por la asistencia que me han brindado Raluca y Ana Ciortea. Sirva esta nota para expresar mi profunda gratitud hacia ellas.
Nota del editor: artículo premiado con la segunda mención SEKLE.

haberle impreso a su ética. Pienso que, así como Platón pone en boca de Sócrates la solución al dilema de *Eutifrón*, es razonable sostener la idea de que el lenguaje proyeccionista y detectivista pudiera no capturar la singularidad de la ética kantiana, a causa de que esta última bien podría asumir una teoría del valor compuesta por elementos tanto atributivos, como receptivos.

En el presente trabajo me propongo convertir esta última sugerencia en una tesis fundamental. La argumentación que presentaré en su favor se conforma de cuatro partes: en primer lugar reconstruiré los enfoques constructivistas de Rawls y O'Neill con el objeto de identificar sus características más distintivas, al mismo tiempo que sus limitaciones a la hora de abordar la cuestión de las fuentes de la normatividad. Luego desarrollaré una tarea análoga sobre los enfoques realistas de Wood y Sensen, por entenderles los detectivistas más representativos. En tercer lugar abordaré el enfoque de Korsgaard, a quien no incluyo dentro de los constructivistas a pesar de sus explícitas declaraciones. Como veremos, su postura acerca de la relación que mantienen el agente, la ley y la identidad práctica, abriga tanto consecuencias constructivistas como realistas. Pero no deseo interpretar las ambigüedades de su enfoque como insuficiencias tan sólo teóricas, sino también como insuficiencias inherentes al lenguaje constructivista-realista para dar con la originalidad de la ética kantiana. En este contexto, es el análisis de la insuficiencia del lenguaje contemporáneamente utilizado el que me permitirá argumentar en favor de un modelo kantiano 'constitutivista' que entiendo más consistente. La tesis que defenderé es la de que tanto la construcción como la asunción de un valor absoluto, en particular el de la idea de libertad, se encuentran irrenunciablemente entrelazados en toda reflexión emprendida por el agente, una vez que este desea responder a la pregunta '¿qué debo hacer?' El principal argumento que desarrollaré en favor de tal tesis consistirá en iluminar las implicaciones performativas de la reflexión práctica inherentes al enfoque de la ética kantiana. Estas implicaciones performativas pondrán de relieve bases suficientes como para bocetar un modelo constitutivista de las fuentes kantianas de la normatividad, el cual, en pocas palabras, sostiene que las fuentes de la normatividad nacen de la reflexión que despliega el agente al elaborar una regla práctica que oriente su conducta; una reflexión que en modo alguno puede emprenderse si al mismo tiempo no se asume la realidad de un valor absoluto como el de la libertad. Estas implicaciones performativas de la reflexión práctica 'constituyen' al agente como agente, y en virtud de ello es que el modelo constitutivista aspira a absorber los aportes más valiosos del proyeccionismo y detectivismo.

2. El constructivismo neokantiano

El constructivismo neokantiano constituye una de las herencias kantianas más robustas de los siglos XX y XXI. Distinguidos filósofos se han afiliado a esta tradición: John Rawls, Onora O'Neill, Frederick Rauscher, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Carlos Nino, e incluso Christine Korsgaard (*vid.* Apel 1998; Habermas 1985; Nino 1989; Rauscher 2002). No obstante, planeo aquí concentrarme en los enfoques de Rawls y O'Neill en virtud de ser los más influyentes y fundantes del proyeccionismo actual, así como también de los términos de la discusión vigente. Es verdad que el enfoque de O'Neill es muy cercano al programa de justicia de Rawls, pero veremos que la originalidad de la filósofa consiste en imprimir sendas reformulaciones a la propuesta de este último, ganando con ello una mayor cercanía a Kant y a sus pretensiones universalistas.

2.1. John Rawls y la fundación del constructivismo neokantiano

Según O'Neill, el constructivismo de Rawls surge del esfuerzo por trazar un puente capaz de superar los embates del relativismo y del realismo (O'Neill 1989: cap. 2). Así es que Rawls introduce por primera vez el término 'constructivismo' con claras pretensiones anti-realistas, pues Rawls es anti-realista en la medida en que intenta mantenerse al margen de cualquier reclamación metafísica trascendente, para al mismo tiempo, evitar el relativismo inherente a las concepciones de vida buena mediante la determinación de principios de justicia susceptibles de aceptación por parte de todos aquellos que se vean afectados. En palabras de Rawls, su teoría "it specifies a particular conception of the person as an element in a reasonable procedure of construction, the outcome of which determines the content of the first principles of justice", pretendiendo con ello "to establish a suitable connection between a particular conception of the person and first principles of justice, by means of a procedure of construction" (Rawls 1980: 516) Rawls es cuidadoso en distinguir su declaración del

constructivismo kantiano de los propios puntos de vista de Kant: “Justice as fairness is not, plainly, Kant’s view, strictly speaking; it departs from his text at many points” (Rawls 1980: 517). Por su parte, Rawls llama ‘constructivo’ al modo de establecer una conexión entre una determinada concepción de persona y los principios fundamentales de justicia, dado que se supone que la conexión no se establecerá por medio de una:

search for moral truth interpreted as fixed by a prior and independent order of objects and relations, whether natural or divine, an order apart and distinct from how we conceive of ourselves (...) What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves (...) Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept (Rawls 1980: 519).

Una vez esbozados los rasgos básicos de su modalidad constructivista, Rawls elabora un novedoso conjunto de herramientas con el objetivo de conectar su concepción no metafísica de persona con los principios fundamentales de justicia. En particular, piensa que tales principios se pueden establecer por medio de un proceso de ‘equilibrio reflexivo’ desde dentro de una ‘posición original’, la cual se define por cierta restricción informacional, o ‘velo de la ignorancia’, que cae sobre los agentes. La idea básica de esta propuesta recae en que los principios fundamentales de justicia pueden construirse mediante la determinación de lo que los agentes elegirían luego de reflexionar desde detrás del velo de la ignorancia, acerca de su situación vigente y futura, sin saber ni quiénes serían ni cuáles sus deseos personales. Dado que el recurso del velo de la ignorancia descarta cualquier información específica de la cual dichos agentes puedan valerse para obtener una ventaja injusta, aún para ellos mismos, los principios que elegirían en tal situación tendrían que ser justos.

Sin embargo, el velo de la ignorancia no puede excluir toda la información y todos los deseos personales, puesto que en el caso de que los agentes participantes de la posición original no tengan ninguna orientación para la selección y elaboración de los principios, por extensión tampoco buscarían que los principios sean justos. Como resultado, Rawls parecería violar el velo de la ignorancia al permitir el conocimiento de la conveniencia universal de bienes primarios como los derechos, las libertades y la riqueza en la posición original. El permiso que Rawls le concede a esta selección informacional tiene el objetivo de ofrecer a los agentes de la posición original, los rudimentos reflexivos básicos y mínimos como para luego, a partir de ellos, poder construir los principios fundamentales de justicia.

Pero es justamente en este punto en donde O’Neill apuntala su principal objeción contra Rawls, preguntando por la justificación que posee la concepción de persona definida en su posición original. Evidentemente, a esta pregunta no se le puede hacer frente recurriendo a alguna antropología filosófica subyacente, puesto que esto implicaría de por sí un supuesto realista. Así es que Rawls, según O’Neill, “let alone the suspect Kantian account, of the metaphysics of the self” o, de forma más peyorativa, “obscure and panicky metaphysics” (O’Neill 1989: 210). En virtud de ello, en última instancia Rawls parecería favorecer la alternativa de admitir que “we are not trying to find a conception of justice suitable for all societies regardless of their particular social or historical circumstances” (Rawls 1980: 518). Sin embargo, como O’Neill observa acertadamente, “far from deriving a justification of democratic citizenship from metaphysical foundations, Rawls [can vindicate only] those deep principles of justice ‘we’ would discover in drawing on ‘our’ underlying conceptions of free and equal citizenship. This vindication of justice does not address others who, unlike ‘us’, do not start with such ideals of citizenship; it has nothing to say to those others. It is ‘our’ ideal, and ‘our’ justice” (O’Neill 1989: 211). Por lo que O’Neill concluye que el constructivismo rawlsiano no es, a pesar de todo, distinto del relativismo que intentaba superar.

Aún quedaría por verse el hecho de si realmente este tipo de objeción representa una controversia para el programa de Rawls, o en otras palabras, si la objeción de O’Neill constituye una razón determinante como para renunciar al programa rawlsiano. Puesto que en varias oportunidades la ‘superación’ del relativismo, por parte de Rawls, no implica eliminarlo sino más bien encontrar

puntos equidistantes a todo pluralismo inherente a una sociedad bien ordenada³, la objeción de O'Neill debería entenderse mejor desde el punto de vista del kantismo y su herencia universalizante. En pocas palabras, O'Neill parecería, en el fondo, objetarle a Rawls que con su versión reducida del constructivismo ha despojado a la herencia kantiana de toda su original pretensión universal hacia la humanidad. Así es que O'Neill se pregunta si Rawls no se ha desviado en algún punto. Dado que O'Neill se siente atraída por el constructivismo, es para ella crucial identificar y luego eliminar aquella característica del enfoque de Rawls que le impide ser satisfactoria; y esta característica deficiente, en opinión de O'Neill, sería su ideal de persona subyacente.

Según O'Neill, las dificultades de Rawls emanan casi por completo del ideal de persona subyacente a la posición original. En lugar de abstraer algunas características fundamentales del agente, Rawls defiende una idea de persona restringida a la democracias liberales: "(I)dealization masquerading as abstraction produces theories that may appear to apply widely, but in fact covertly exclude from their scope those who do not match a certain ideal. They privilege certain sorts of human agent and life by presenting their specific characteristics as universal ideals" (O'Neill 1989: 210). En consecuencia, una vez que Rawls ha idealizado agentes en la posición original como medio de justificación, restringe, al mismo tiempo, su aplicación para las sociedades democráticas occidentales (O'Neill 1989: 212).

2.2. El constructivismo neokantiano de Onora O'Neill

Si O'Neill está en lo cierto acerca del constructivismo de Rawls, por un lado se evidencia su objetivo de querer actualizar un kantismo universalista, mientras por otro quedan aún por determinarse los caminos para lograrlo. La estrategia de O'Neill en principio es simple: en lugar de invocar un velo de ignorancia que se ha incumplido de manera selectiva con el fin de permitir en la posición original un conjunto limitado de deseos, y cuya satisfacción ha de ser maximizada por la razón instrumental, lo que O'Neill sugiere es que el principio operativo de la construcción derive de responder a la pregunta modal "¿qué principios puede aceptar una pluralidad de agentes de racionalidad mínima y capacidades indeterminadas de independencia mutua?" (O'Neill 1989: 213, 1996: 52).

A diferencia del programa rawlsiano, los deseos no son el determinante fundamental dentro del procedimiento constructivista de O'Neill, así como tampoco lo es una racionalidad instrumental en conexión con los deseos. La noción fundamental para O'Neill es la posible agencia de una pluralidad de distintos, pero relacionados entre sí como seres racionales. Su propuesta puede generar principios normativos prácticos porque "there are certain constraints on the principles of action that could be adopted by all of a plurality of potentially interacting agents of whom we assume only minimal rationality and indeterminate mutual independence. Principles that cannot be acted on by all must be rejected by any plurality for whom the problem of justice arises" (O'Neill 1989: 215). Para ilustrar su idea, O'Neill muestra cómo los principios de la coerción, la violencia y el engaño evidencian violaciones de primer orden para los principios de la justicia, al implicar el hecho de que no se puede actuar ni aceptar una norma en nombre de todos los afectados por ella, ya que la coacción, la violencia y el engaño, socavan la agencia racional o el asentimiento de al menos algunos agentes, a saber, la de los que serían coaccionados, perjudicados o engañados por tales principios. En lugar de invocar la razón instrumental con el fin de satisfacer la mayor cantidad posible de un conjunto selectivo de deseos, la versión constructivista de O'Neill busca asegurarse de la posibilidad de que los agentes a tener en cuenta en su consentimiento, y acción, participen efectivamente en la elaboración de los principios prácticos que les involucren. Al comenzar con un conjunto de agentes que abstrae sus deseos, y al mismo tiempo dejando un resto de mínimos de racionalidad intacto para asegurar la acción-participación de todos estos agentes implicados, O'Neill asegura que su versión del constructivismo es significativamente distinto al de Rawls.

De acuerdo con esta descripción de la propuesta de O'Neill, el problema del relativismo parece ser evitado sin caer en ninguna afirmación metafísica inaceptable. Mientras que Rawls se vio

³ Recuérdese el caso de Lincoln, y su evocación al castigo divino en nombre de la abolición de la esclavitud, analizado por Rawls con el objetivo de mostrar la necesidad de conectar o anclar los principios de justicia en ideas de vida buena (Rawls 1996: 283-287).

obligado a aceptar aquel relativismo dentro del cual los principios resultantes de un procedimiento constructivista pudiesen ser aceptados, esto es, sólo por aquellos que comparten la concepción ideal de un agente integrado en su fundación, la propuesta de O'Neill se aplicaría a todos los agentes racionales con los que se pueda interactuar. Al mismo tiempo, ella no necesita apelar a trasfondos metafísicos controvertidos o ideales de persona justificados, lo cual le convence de que ha desarrollado una versión del constructivismo superior al de Rawls.

Sin embargo, precisamente porque su enfoque no idealiza en la forma en que Rawls lo hace, ella se enfrenta a un reto importante que Rawls evita desde el principio, a saber, el de ofrecer una explicación acerca de la fuerza normativa de los principios que se derivan del procedimiento constructivo. Mientras para este punto Rawls cuenta con la aceptación de los ideales de la sociedad occidental implícitos a la posición original, O'Neill debe acudir a otro recurso en la medida que rechaza estos ideales. Si los principios prácticos tienen fuerza normativa y estos principios son el resultado de procedimientos constructivos, a continuación, los procedimientos constructivos deberían ser responsables de la generación de la fuerza normativa. Sin embargo, los procedimientos constructivos no pueden generar fuerza normativa, si es que aún no poseen autoridad normativa. Al mismo tiempo, no está claro cómo un constructivista podría afirmar que los procedimientos constructivos tienen autoridad normativa intrínseca, si se basan simplemente en ciertos hechos morales generales.

Para responder a estas cuestiones O'Neill argumenta que el procedimiento constructivo puede producir la fuerza normativa de los principios resultantes mediante la aplicación de la siguiente línea de pensamiento (O'Neill 1989: caps. 1 y 2; 1996: cap. 2): 'si y solo si' el procedimiento constructivo se basa en la razón, entonces es razonable pensar que sus principios puedan tener fuerza normativa, en virtud de que la razón, y no el procedimiento, es la que posee la autoridad necesaria como para generar tal fuerza coercitiva. Pero al considerar si la razón tiene una autoridad normativa tal, surge naturalmente el siguiente dilema que enfrenta cualquier justificación de la autoridad de la razón: a diferencia de cualquier otra cosa, la razón que justifica la autoridad de sus construcciones también debe reivindicar su propia autoridad. Si se supone algo ajeno a la razón para justificar su autoridad, entonces también se interpondría en necesidad de reivindicación y no se habría hecho ningún progreso, pues siempre podríamos preguntarnos *ad infinitum* si ese factor en particular era racionalmente justificado. Esto hace que la simple apelación a la 'razón en sí' nos precipite hacia un desfondamiento en la argumentación: ¿cómo podría la razón justificar su propia autoridad? (O'Neill 1996: 48).

La propuesta de O'Neill gira en torno a su idea de racionalidad mínima, la cual se apoya sobre una cierta forma de interpretar al sujeto trascendental: un sujeto intersubjetivo que 'construye' el mundo al igual que las normas morales y públicas, por el hecho mismo de ser inevitable el compartir un 'mismo mundo'. Una construcción que asume como 'disciplina' de la razón aquellas máximas del uso público de la razón esbozadas por Kant en *¿Qué es la Ilustración?*: a) piensa por ti mismo, sírvete de tu propia razón, b) piensa desde el punto de vista de todos los demás, y c) siempre piensa consistentemente.

O'Neill responde a este dilema con el argumento de que la autoridad de la razón puede ser justificada sólo de forma recursiva y en un contexto público o político. Ella sugiere que deberíamos tomar en serio tanto la noción del uso público de la razón que Kant emplea en *¿Qué es la Ilustración?*, así como también las metáforas políticas dispersas en *Crítica de la Razón Pura*. Según O'Neill, el uso público de la razón no apela a ninguna autoridad externa, ninguna autoridad que no pueda ser aceptada por una pluralidad de agentes racionales. Por lo tanto, independientemente de qué tan extenso sea su público, la declaración de un sacerdote del altar no es pública en el sentido de O'Neill ya que el sacerdote habla desde el punto de vista de alguien que acepta una autoridad distinta de la razón, y frente a una audiencia limitada que acepta dicha autoridad. De este modo, la única autoridad a la que puede recurrirse durante el uso público de la razón es aquella que está implícita en, o interna a, los estándares del discurso público mismo.

Una justificación metafísica de la fuerza normativa de la razón se descarta sobre la base de su rechazo de la metafísica trascendente: "(T)here is no lofty position above the debate, as perhaps

there might be if human reason had a transcendent source” (O’Neill 1989: 46-47) Una justificación teológica se descarta dado el hecho de que los agentes son independientes y autónomos, y de hecho, cualquier tipo de justificación que no se base en las normas inherentes al debate público será desechada: “since the world at large accepts no common external authority, the only authority the communication can assume must be internal to the communication” (O’Neill 1989: 35). Por este motivo la razón no tiene ningún fundamento trascendente más que aquel que se basa en un cierto tipo de acuerdo. El mero acuerdo, si fuera posible, no tendría ninguna autoridad. Lo que empodera a un acuerdo de cierto tipo de autoridad es el hecho de que se basa en un acuerdo sobre los principios que cumplen su propia crítica, esto es, el hecho de ser acuerdos reflexivos (O’Neill 1989: 38). De ahí que sea la recursividad o reflexividad la clave justificatoria de la razón y, por lo tanto, de los principios prácticos basados en ella: recursividad patente en aquellas normas que puedan ser aceptadas por una pluralidad de agentes racionales que participen en el discurso público.

2.3. Limitaciones del constructivismo neokantiano

Es por demás evidente que el haberme enfocado en las solas posturas de Rawls y O’Neill violenta la diversidad de matices que podemos hallar dentro de la vertiente constructivista neokantiana. No obstante, presentaré algunas limitaciones que aquejan tanto a estos enfoques como al constructivismo en general. En primera instancia, me detendré en la bien conocida objeción que ha recibido la rígida distinción kantiana, luego asumida por muchos *scholarships*, entre inclinaciones y racionalidad.

En principio, la distinción que Kant intenta establecer tan fuertemente en el primer capítulo de su *Fundamentación*, entre inclinaciones y racionalidad moral, puede reformularse en términos de vida buena y moralidad. El problema sucintamente descrito sería el siguiente: si la racionalidad moral o de justicia sólo ha de restringirse a las razones universalizables, razonables y compartibles por otros, las cuestiones de vida buena o bien desaparecen, o bien son irracionales.

En su larga discusión con Habermas, Hilary Putnam formula esta objeción de forma bastante clara: si bien en Kant no está claro, sí es evidente que en muchos de sus seguidores se encuentra la explícita defensa de una idea de racionalidad que amenaza con diluir las cuestiones de vida buena en leyes universalizables, o con convertirlas en irracionales en virtud de que comúnmente son entendidas como personales y privadas, aun intersubjetivamente mediadas, pero a fin de cuentas no compartibles por definición (Putnam 2004: 133-158). Esta es una dura objeción que, si bien en el caso de Korsgaard es más vidrioso dado el ‘realismo procedimental’ que defiende en la tercera conferencia de sus *Kantian Lectures*, en el caso de la mayoría de las versiones constructivistas resulta algo estremecedor. Pues, si la autoridad de la razón es por definición pública, ¿qué *status* racional tienen las razones inherentes a la vida buena no compartibles? ¿Acaso los constructivistas comparten con Korsgaard la idea platónica acerca de que se requiere del imperio de la razón para poner en orden las partes irracionales del alma, de la ciudad, y en la actualidad, de la pluralidad de ideas del bien para procurar la convivencia universal? (Korsgaard 2000: 284).

Desde esta observación crítica hay tan sólo un paso hasta aquella que las feministas han forjado tan letalmente acerca del encubrimiento inherente a la racionalidad abstracta, ‘posconvencional’ del ‘otro generalizado’, que subyace: un ‘machismo’ filosófico que homologa la racionalidad con el rol público, hasta hace poco tan sólo desempeñado por los hombres. Filósofas como Seyla Benhabib (1986) y Marion Iris Young (1986) muestran que desde este punto de vista, las ‘éticas del cuidado’, los proyectos de felicidad y la vida privada pasarían tendenciosamente a ser consideradas como irracionales al no ser compartibles sus razones inherentes, excluyendo su tematización y reflexión de todo ámbito público, y con ello, ciertas formas generalizadas de proceder éticos tradicionalmente vinculados con la femeneidad.

Sin embargo, resulta por demás evidente que este tipo de objeciones nacen de las ya bien conocidas críticas que Hegel le realizara a Kant. En este caso, resulta oportuno tan sólo mencionar aquellos parágrafos en los que Hegel, incluso irónicamente, critica el modelo contractual del matrimonio de Kant. En § 75 y § 163 de su *Rechtsphilosophie*, el punto principal de la objeción radica en la tesis de que la percepción unilateral del matrimonio o de la familia, en cuanto relación jurídica meramente formal, incapacitaría a los individuos de participar en las prácticas comunicativas de

ayuda y cuidado mutuos⁴. Y en este sentido, algo similar sucede con la libertad moral: el distanciamiento que ha de asumir el agente frente al mundo de la vida que abriga las inclinaciones, pseudocosifica la idea de libertad de tal modo que amenaza con vaciar de normatividad al mismo IC (§ 135).

Por otro lado, y en conexión con esta tradicional objeción, deseo incorporar una segunda crítica que los constructivistas han padecido durante algún tiempo, especialmente luego de los '90, por parte de los realistas. Tal objeción recae en cómo determinar, desde la perspectiva constructivista, el valor de los demás como un fin en sí mismo, así como el valor propio. Usualmente los constructivistas suelen responder que todo aquello que constituye un valor, sea moral o no moral, depende de que efectivamente la razón lo haya vuelto tal, es decir, lo haya considerado como un bien. Teniendo en mente y de forma estricta aquellas líneas en las que Kant dice “(N)ihil appetimus, nisi sub ratione boni”⁵ [“Nada apeteceemos que no se halle bajo la razón de lo bueno”] (KpV 59), los constructivistas suelen defender la idea de que la racionalidad, esto es, ‘la capacidad de establecer fines’, es la única fuente de valor, lo que la convierte en la única cosa portadora de un valor incondicionado.

Aunque su enfoque sea ligeramente distinto al de Rawls y O’Neill, el caso de Barbara Herman también se alinea a este posicionamiento. La peculiaridad de Herman consiste en seguir al pie de la letra a Kant, cuando este afirma que lo único pensable en el mundo, cuyo valor sea incondicional, es la buena voluntad. Ella sostiene que ‘sólo’ una “(F)ull conformity to what pure practical reason requires” puede constituir un ‘valor’ moral fundamental, mientras la Fórmula de la Humanidad “adds no independent value content to the idea of conformity to the principles of practical rationality”. De esta manera es que, si bien su enfoque pretende ‘abandonar’ el deontologismo, Herman asume una teoría proyectacionista del valor (Herman 1993b: 216, incluyendo nota 17).

No obstante, varios realistas atacan este ‘valor moral fundamental’ como un punto ciego del constructivismo, pues, de la premisa ‘*R* es la fuente de valor de las cosas’ no se sigue ‘*R* es algo invaluable’, sino que por el contrario, parecería más bien seguirse que tal valor, absoluto al fin, constituye un valor pre-existente a la acción de valorar algo, dando lugar así al realismo (Wood 1999: 91-92; Hills 2008: 186)⁶. Un constructivista difícilmente diría que tal valor pre-existe al ejercicio de la racionalidad, sino que, por el contrario, constituye un valor porque ella se valoriza de tal forma a sí misma. De este modo la inviolabilidad de una persona recaería en su calidad de participante del discurso, sea en una posición original, situación ideal de habla, o deliberación sin más, puesto que allí la razón se identificaría a sí misma de forma recursiva, valorizándose a sí misma mediante el consenso.

Este tipo de argumentación constructivista parece, aún en su variedad de formulaciones, ser fiel a la metodología lógica que Kant utiliza para elaborar la forma adecuada del IC: la ley no debería dar lugar a un mundo en el cual la máxima que le ha forjado se destruya. El principio de no contradicción constituye la piedra angular de todo constructivismo en virtud de que parecería ser impensable, o más bien, ‘irracional’, el que la racionalidad pueda contradecirse y autodestruirse. Así es que la racionalidad práctica, debido a su cualidad de ‘fuente de valor’, ha de ser considerada por sí misma como algo inestimable, como la condición de posibilidad del ejercicio de la racionalidad misma.

Sin embargo, creo que lo más importante en este punto es que el constructivismo no contempla la posibilidad de que podría no ser así, calificando tal cosa como irracional, distorsionada y sin sentido, conectándonos con la objeción anterior. La racionalidad podría no considerarse como un bien inestimable, *conditio sine qua non* podríamos luego considerar ningún otro bien. Y ciertamente esto es lo que atrapa mi atención: ¿por qué alguien perdería su agencia moral si decidiese, autónomamente, renunciar a ejercer tal agencia moral en nombre de otra cosa que considera más

⁴ Véase el detallado análisis que Barbara Herman ha realizado acerca de la controversia entre Kant y Hegel en torno al matrimonio contractual (Herman 1993a).

⁵ Las traducciones de KpV, GMS y MAM que recojo aquí son las de Roberto R. Aramayo, presentes en *Kant*, tomo II, Madrid, Gredos, 2010.

⁶ Acerca de la discusión de los argumentos de regresión al infinito hablaré más adelante.

valiosa, como su felicidad? Pues porque Kant expresa claramente que esto sería imposible de ser deseado sin contradicción (GMS 423). Pero ¿en contradicción con qué? Con la voluntad, en virtud de que la voluntad es racionalidad práctica, y esta a su vez, la capacidad racional de establecer fines (GMS 427), puesto que todo bien deseado lo es porque es considerado racionalmente (cf. KpV 59).

Pero, parafraseando las célebres palabras con las que Albert Camus inicia *El mito de Sísifo*: sólo cuando nos preguntamos acerca de por qué no suicidarse es que comienza la Filosofía. Evidentemente, que alguien decida suspender su agencia racional no implica que sea irracional, más aún si utiliza su ‘capacidad racional de establecer fines’ para anteponer su felicidad al ejercicio de su agencia moral. Desde la rígida perspectiva constructivista neokantiana, las inclinaciones hacia la felicidad que bien podrían suspender o inhibir la agencia moral, caerían irremediabilmente en irracionalidad, sea por ejemplo el intento de otorgarle un sentido a la propia existencia racional. No estoy seguro de si el mismo Kant cae en esta homologación entre racionalidad y facultades morales⁷, pero sí me parece correcto afirmar que, a la luz de las observaciones precedentes, el suelo constructivista neokantiano aún siente vivamente los movimientos tectónicos de las viejas críticas que Hegel le realizara a Kant.

3. El realismo neokantiano

Si bien el realismo parece abrigar menor impacto en las discusiones vigentes acerca de las fuentes de la normatividad, lejos está de desvanecerse; más bien parece mostrar síntomas de muy buena salud.

En rasgos generales, los neokantianos realistas se han conformado alrededor de la tarea de responder a las críticas de rigorismo y formalismo que se le han realizado a la ética kantiana. Para responder a estas objeciones, usualmente implementan estrategias argumentales que les llevan por el camino de la pregunta acerca de por qué el ser humano posee una capacidad racional facultada de elaborar fines, o de fundar máximas en razones, o incluso, de por qué esta capacidad ha de ser digna de ser reverenciada. En este contexto reconstruiré dos tipos de realismo neokantiano que a mi juicio, si bien es relativo lo concerniente a sus influencias, ilustran las fortalezas y debilidades del realismo en general. Por un lado me concentraré en la influyente postura de Allen Wood, y por otro en la aguda propuesta de Oliver Sensen.

3.1. El Kant realista de Allen Wood

El objeto inicial de Wood es romper con la alianza que tradicionalmente se ha trazado entre la ‘buena voluntad’ y el ‘actuar por deber’, mostrando que la buena voluntad ciertamente posee momentos en los que se identifica con la acción por mor del deber, pero que al mismo tiempo posee instancias en las que esto no se sucede. Ejemplo de esto podrían significar las radicales diferencias que Kant encuentra entre la voluntad santa y la buena voluntad: mientras la voluntad santa se identifica con el deber, y por ello la obediencia a su propia ley no tiene cabida ni sentido, la buena voluntad requiere de ciertas disposiciones comportamentales que cooperen con el cumplimiento del deber. La veta por donde ingresa la tesis de Wood es aquella que abre Kant al preguntarse por la realidad empírica de la acción moral. Pasajes bien conocidos son aquellos en los que Kant confiesa que rara vez tiene lugar una acción moral en nuestra vida cotidiana, y que en definitiva, estas constituyen “acciones de las que quizás el mundo no ha dado todavía ejemplo alguno hasta la fecha” (GMS 408). Esto se debe a que Kant es consciente de nuestras limitaciones gnoseológicas, pues, a la luz de las conclusiones de KrV, no tenemos modo de *conocer* si los motivos que orientan las acciones de los demás y las propias, son auténticamente morales (GMS 407). En base a ello, Wood nos insta a liberarnos de la amalgama “buena voluntad-acción por deber”, que vacía el ‘valor’ de la acción moral al entenderla inexistente (Wood 1999: 22).

Wood considera que el valor moral aún condicionado de la acción de una buena voluntad no orientada por el deber podría ser el de actuar de ‘acuerdo al deber’. Lo que en sus palabras sería una

⁷ Algunos lectores del prólogo de la *Fundamentación* han confundido los recaudos heurísticos de Kant con omisiones de aspectos vitales irrenunciables de la vida humana. Al respecto es preciso tener en cuenta que en KpV 93, Kant enfatiza que el proceder analítico mediante el cual se identifican los componentes puros de la acción moral no implica en modo alguno “renunciar a las demandas de la felicidad”, sino tan solo en lo que atañe a su investigación filosófica.

“good will, but not acting from duty”. Sin embargo, esto parecería pasar por alto el escollo del mundo fenoménico y nouménico que siempre opera como trasfondo en las reflexiones kantianas. Evidentemente, aún con una educación orientada a adecuarse al cumplimiento del deber, los móviles de la acción abrigarían siempre en su seno un sustrato de ‘amor patológico’ que bien podría ser alimentado por alguna forma de fanatismo, perdiendo así el aporte más significativo que usualmente se le atribuye a la ética kantiana: el criterio de corrección.

Sobre este punto la posición de Wood es bien particular. Desde su perspectiva, Kant parecería no querer decir nada acerca de qué es una buena voluntad, ni de cómo reconocerla, dando lugar a la posibilidad de pensar que las acciones morales no ocurren por el sólo deber sino que para su realización requieren de aditivos prudenciales. Véase el ejemplo del comerciante que propone el mismo Kant: según Wood, el comerciante podría abrigar una máxima que tuviese como telos el aseguramiento, a través de un trato equitativo para con sus clientes, del logro de una buena reputación. Si uno pudiese preguntarle al comerciante ‘¿por qué haces eso?’, él podría respondernos: ‘hago todo lo posible para asegurarme una buena reputación de comerciante honesto’. El objetivo de Wood es mostrar que las inclinaciones y el deber se entremezclan para dar lugar a la buena voluntad y que solo en virtud de ello las inclinaciones pueden cobrar merecimiento (Wood 1999: 23). No obstante, al mismo tiempo que se realza esta ‘cooperación motivacional’, se dificulta el reconocimiento de la buena voluntad, lo que hace que se le acuse a Wood de prestar oídos sordos a la cuestión de la autodeterminación moral (Pippin 2000: 244-245).

El asunto es que Wood parte de la idea de que la racionalidad kantiana es “la facultad de los principios de la acción”, algo que aún los escépticos y naturalistas no pueden negar: que la posibilidad de las acciones no morales también depende del ‘deseo de independencia’, y de la necesidad de fundar las acciones en razones. De ahí que Wood entienda que en el caso de los imperativos hipotéticos, la libertad del agente se expresa mediante un principio de ‘adherencia’ inherente al sentirse atraído hacia cierto objeto. En caso de desear X, cuyo mejor medio para ser alcanzado es Y, y siendo Y algo aversivo para el agente, Wood sostiene que este puede tomarse la libertad, y por tanto la obligación, de crear un deseo W por Y fundado en un principio subyacente de ‘adherencia’ (Wood 1999: 52). Wood sostiene que las inclinaciones serán móviles de acción ‘si y sólo si’ son incorporadas a la máxima, esto es, consideradas como portadoras de razón, o autoridad suficiente como para orientar nuestra acción. De este modo, la decisión, en cuanto que expresión de la buena voluntad, se encontraría en la elección de los ‘bienes objetivos’ como fines (Wood 1999: 128-129).

Esta teoría de la acción moral encamina a Wood a sostener la tesis principal de que la razón es directamente práctica en los casos no morales, lo que desentierra la existencia de un ‘valor sustantivo’ subyacente a toda la ética kantiana, explícita en la humanidad o ‘capacidad racional de establecer fines’. Para el Kant de Wood, la vida moral consistiría en un conjunto indeterminado de expresiones de respeto, y evitación del irrespeto, hacia esta capacidad. Por ello es tan importante para Wood aprovechar el significado de esta ‘capacidad racional’. Su convicción es la de que existe un principio de ‘adherencia’ fundamental y superior, que constituye una especie de ‘bien objetivo’, y que mueve al sujeto a perseguir aquello que considere valioso. Así es que Wood intenta dar un paso en la defensa de que, aún en contra de los posicionamientos de Kant, es posible determinar un estilo de vida buena como un ‘bien objetivo’ para nuestra voluntad.

Pero esta interpretación de Wood no deja de lado la moralidad, puesto que su tesis intenta demostrar que la moralidad y cierto valor sustantivo se encuentran inextricablemente enlazados. Para ello nos llama la atención acerca de que tras la presentación de las dos primeras formulaciones del IC, Kant no explicita a cuál de ellas han de adecuarse las máximas, razón por la cual se pregunta sobre el significado de “adecuarse a la voluntad de un ser racional” (Wood 1999: 81). El sólo IC no nos brinda los elementos suficientes como para detectar por qué tal o cual ley debería ser buscada por nuestra voluntad. Sobre este asunto Wood arguye que el “worth of humanity provides us with an overriding reason grounding objective principles or categorical imperatives that is not dependent on our empirical desires but proceeds solely from our own rational faculties” (Wood 1999: 77). Según él, necesitamos este recurso reflexivo para poder completar la normatividad inherente a las formulaciones de la Universalidad y de la Naturaleza, por lo que el principio de la moralidad kantiana sería al mismo tiempo ‘categórico’ y un ‘valor objetivo’. Esta combinación implica abandonar la idea

de que tanto la primera como la segunda formulación ofrecen recursos suficientes para la deliberación moral (Wood 1999: 97), y aventurarse a defender la idea de que estas no constituyen nada más que versiones incompletas y preliminares de las fórmulas de la humanidad *cuil fin en sí mismo*, de la autonomía y del reino de los fines, entendidas como ‘valores objetivos’.

Este aventurarse a defender la idea de que la fórmula de la humanidad abriga un mandato categórico y un bien objetivo, constituye la estrategia distintiva del kantismo de Wood, y encuentra su evidencia textual en GMS 428: “Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica”.

No obstante, si por un lado tenemos en cuenta que el análisis del concepto de una acción exige atender al fin perseguido, y por otro, que una acción moral requiere de un fin en sí mismo cuyo valor sea inestimable, ¿cómo puede Kant demostrar que ‘exista’ algo de tal valor, y conectarlo con nuestro deber de respetarle? Según Wood, la ‘humanidad’ es la respuesta kantianamente disponible para la primera pregunta, entendida como “la capacidad racional para establecer fines”, mientras la llave argumental para responder la segunda recaería en una “inference from the objective goodness of the end to the unconditionally objective goodness of the capacity to set the end” (GMS 127).

El argumento que ofrece Wood para demostrar la objetividad del valor absoluto inherente a nuestra capacidad racional de establecer fines es una variante del argumento de regresión hacia el infinito que ya había defendido Korsgaard, y que abordaré más adelante. El argumento puede ser reconstruido en tres pasos: a) los objetos son deseados, buscados, y hacia ellos nos inclinamos en virtud de que previamente son investidos por cierta bondad mediante nuestra racionalidad. Así es que la razón sería la fuente de valor no moral de todos los objetos; b) sin embargo, la razón, siendo la fuente de valor de lo demás, no puede atribuirse valor a sí mismo de igual modo en virtud de que en principio, no es una cosa, sino una capacidad que sólo percibimos mediante su atribución de valor; c) en consecuencia, la racionalidad no constituye un valor sin más, sino un valor inestimable, un valor, al decir de Kant, sin ‘medida equivalente’. Esto es suficiente como para que Wood concluya que Kant “holds that the objectivity of the will’s prescriptions comes from the rational capacity to set ends having objective value” (GMS 129).

3.2. El Kant realista de Oliver Sensen

Del realismo de Sensen me gustaría reconstruir aquí uno de sus argumentos más distinguidos y solventes, acerca del cual no estoy completamente seguro de si ha sido recibido con justicia en las discusiones neokantianas. Como es bien sabido, el realismo de Sensen representa una de las versiones neokantianas más difíciles de golpear en razón de que su reconstrucción de los textos kantianos es muy cuidadosa e iluminadora. En esta oportunidad, me gustaría detenerme en la reconstrucción que Sensen ha desarrollado acerca de la idea de ‘valor interno’ (*inner value*) de Kant, conectando de este modo la KrV, GMS y KpV.

Dentro del nudo de si Kant es realista o constructivista, Sensen sostiene que una forma prometedora de resolver la discusión consiste en asumir que el punto ‘arquimédico’ de la fundamentación normativa recae en la sola idea de libertad, pero sin reconocer en ella un valor axiológico sino una *ratio essendi*. En esta línea, Sensen ofrece una lectura precisa de la idea de libertad kantiana que no la entiende como valor moral, sino más bien como un ‘valor interno’. La reconstrucción muestra, en primer lugar, que en ningún momento acude Kant a un realismo axiológico, sea moral o no moral, para fundar la validez moral del IC, sino que por el contrario lo funda en la sola idea de libertad:

el que la razón no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como ha de serlo el imperativo categórico) conforme a su necesidad absoluta, no es algo que suponga una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino más bien un reproche que habría de hacerse a la razón humana en general; el hecho de que no quiera hacer esto mediante una condición, o sea, por medio de algún interés colocado como fundamento, es algo que no puede serle afeado, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad (GMS 463)

Y en segundo lugar, Sensen también intenta mostrar que la idea de libertad no constituye un valor moral, sino más bien un ‘valor absoluto’ que ciertamente sirve como fundamento de lo moral.

Si atendemos a lo que Kant entiende como ‘intrínsecamente bueno’ podemos recordar sus palabras acerca de cómo debe concebirse la buena voluntad: como algo que “pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna”, cual brillo de una joya. En verdad, Kant no se refiere a la buena voluntad como una joya, sino que se detiene en su brillo, algo que percibimos pero que no comprendemos en el instante que surge, con lo que busca ilustrar “esta idea del valor absoluto de la simple voluntad”. Siguiendo de cerca las reflexiones de Sensen, podemos ver que la buena voluntad es un valor absoluto, más en ningún lugar Kant se refiere a ella como un valor moral, puesto que en ningún lugar Kant justifica la homologación que las lecturas neokantianas tradicionales han asumido apodadamente entre lo que es un valor en sí mismo y lo que es un valor moral.

Recordando que Kant comparte que “[l]a palabra *absoluto* se usa ahora con frecuencia para indicar simplemente que se atiende a algo en el sentido de que pertenece a una cosa *en sí misma*, algo que, en consecuencia, posee validez *intrínsecamente*” (KrV A 324/B 381)⁸, podemos observar que ‘absoluto’ e ‘intrínseco’ refieren a dos tipos de juicios que en común tienen el abstraer al objeto de todas sus determinaciones (Sensen 2009: 273; 2011: cap. 1). Justamente, es en estos términos que Kant comienza el primer capítulo de la *Fundamentación* enfatizando que lo intrínsecamente valioso de la buena voluntad consiste en su sólo ‘principio global del obrar’, concepto al cual sólo se accede por medio de la abstracción que debemos realizar al contemplar un concepto de voluntad ausente de determinaciones. Si esta conexión es acertada, el valor intrínseco de la buena voluntad no recae en su valor moral, sino más bien en su condición de valor incondicionado:

La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, *siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada en sí misma*, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado a favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas (GMS 394)⁹.

De este modo, parece sostenible la tesis de que la idea de libertad, en tanto valor absoluto o intrínseco no mantiene necesariamente una connotación moral. Si esto es así, y recordamos que páginas atrás también se ha afirmado que el IC, y por ende, el *factum* de la razón, nos revela la problemática ‘realidad’ de la idea de libertad ¿debemos concluir que la obligación inherente al deber no es moral?

Sensen piensa que para Kant, y su época, bastaba con referirse a la idea de valor absoluto, o incondicionado, para lograr conectar con éxito los usos teórico y práctico de la razón, o en otras palabras, para no continuar con la fundamentación del deber. Así es que también piensa que, a la luz de los contemporáneos desafíos y embates ofrecidos por los escépticos y naturalistas, es preciso trazar una argumentación acorde al pensamiento de Kant que trascienda el mero recurso argumental del valor absoluto. Un ejemplo de ello es su postura acerca de por qué hemos de respetar a los otros. El cognitivismo de Sensen es tan fuerte que incluso no necesita recurrir al valor del otro para encontrar allí razones. Él, sencilla y acertadamente, argumenta que “Kant does not ground the requirement to respect others on any value at all. Rather, one should respect others because it is commanded by the categorical imperative” (Sensen 2010: 103).

3.3. Limitaciones del realismo neokantiano

Con la presentación de estas dos lecturas realistas del kantismo caigo, nuevamente, en la injusticia de reunir todas sus tonalidades dentro de rudas esquematizaciones. Pero al igual que en IC, pretendo aquí esbozar las que a mi juicio representan sus principales limitaciones.

En el caso de Wood, en principio, podemos recoger su intento de mostrarnos cómo encajaría una atractiva teoría sustantiva del valor moral dentro de la arquitectónica kantiana. Sin

⁸ Traducción de Pedro Ribas en la edición de *Kant I*, Madrid, Gredos, 2014.

⁹ La cursiva ha sido agregada por el autor. Esta interpretación del ‘valor intrínseco’ es consistente con la definición que Kant ofrece de la dignidad (GMS 434) y el respeto (GMS 401, segunda nota al pie de Kant).

embargo, al mismo tiempo que la exposición de Wood es clara en este sentido, también parece ser evidente en cuanto a su limitación, en particular, en lo dificultoso que resulta determinar la bondad objetiva, con normatividad incluida, desde un enfoque que no dispone de recursos capaces de establecer cuál valor objetivo es mejor que otro (Pippin 2000: 255-256). En virtud de ello, la relatividad de la determinación de la bondad objetiva inherente al ‘para mí’ hace que su versión del kantismo sea difícilmente atribuible al propio Kant; a menos que el objetivo de Wood no haya sido el de construir una interpretación fiel de Kant, sino el de ofrecer una interpretación kantiana acorde a las necesidades actuales; algo que podemos conceder, pero difícilmente encontrar en su texto.

Sin embargo, creo que tal ausencia de criterios normativos es una consecuencia de la persuasión que abriga su argumento por regresión al infinito en favor del valor de la humanidad. En lugar de defender la idea constructivista de que la racionalidad práctica constituye un valor absoluto en virtud de que ella se valoriza de tal modo, su argumento concluye que la razón es portadora de un valor pre-existente a su ejercicio, descubierto y utilizado como recurso durante la reflexión práctica (v.t. Hills 2008: 186). Lo que a simple vista nos lleva hacia una versión no cognitivista, y casi intuicionista, del kantismo.

Consecuencias similares podemos recoger de las investigaciones de Paul Guyer, quien recurre a un temprano ensayo de Kant para defender la tesis de que durante toda su vida, el filósofo de Königsberg habría tenido en mente que la idea de libertad, en tanto valor absoluto indemostrable, constituye la fuente última de la moralidad. De aquel ensayo de 1764, titulado *Estudio sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, Guyer extrae el siguiente pasaje:

Only in our times has it begun to be understood that the faculty for representing the *true* is *cognition*, but that for sensing the *good* is *feeling*, and that these must not be confused with each other. Now just as there are unanalyzable concept of the true, (...) so there is also an unanalyzable feeling of the good (...). But if this (good) is simple, the judgement: this is good, is fully indemonstrable, and is an immediate effect of the consciousness of the feeling of pleasure with the representations of the object (...). Thus, if an action is immediately represented as good (...) then the necessity of this action is an indemonstrable material principle obligation (2: 299 *apud* Guyer 2000: 130).

Si bien Guyer no cita un texto maduro de Kant en el que vuelva a aparecer este tipo de afirmaciones, se convence lo suficiente como para sostener la tesis de que Kant habría basado todo su programa de fundamentación moral en la sola e indemostrable idea de libertad. A sabiendas del cambio metodológico de la *Fundamentación*, esto es, el intento de Kant de abordar lo moral desde el ‘sentido común’, Guyer puede contentarse con analizar el inicio de su primer capítulo a la luz de la premisa de que “recognition and acknowledgment for the binding force of the fundamental principle of morality is readily available every normal human being” (Guyer 1998: 28).

Pero esta interpretación padece de algunas asperezas. La más importante de ellas es la siguiente: si es verdad que durante la *Fundamentación* Kant tuvo en mente la indemostrabilidad de la idea de libertad como fundamento de su programa moral, entonces ¿cómo es posible que esta sea tan fácil de ser reconocida y conocida intersubjetivamente? Afirmar que la moralidad se funda en una idea indemostrable pero accesible para todo ser humano común en pos de la mutua atribución de libertad, excede el campo del apriorismo kantiano, y la vuelve una cuestión empírica irresoluble, en razón de que, parafraseando las palabras de Kant, desde el punto de vista de un observador toda evidencia de mutua atribución de libertad es dudosa de abrigar una acción conforme al deber.

En líneas generales, el objetivo del realismo neokantiano parece claro: determinar cuál es el valor sustantivo subyacente a la ética kantiana para así poder saber en qué nos desviamos cuando no actuamos conforme a nuestra racionalidad práctica. Pero durante la persecución de este objetivo, Wood y Guyer aún nos dejan con profundas cuestiones sin resolver: a) ¿por qué tal capacidad racional de establecer fines (o idea de libertad) es digna de respeto?; b) ¿cuál es la conexión entre el valor absoluto de nuestra capacidad racional de establecer fines (o idea de libertad) y nuestro deber de respetarle?, y más importante; c) ¿qué recurso tenemos a mano para dirimir entre diferentes bondades objetivas, entre las nocivas y saludables, entre las mejores y las peores?, en otras palabras ¿cómo saber cuándo nos desviamos de estos valores absolutos?

Por su lado, el caso de Sensen es bien diferente. En principio porque sus reconstrucciones asumen explícitamente el objetivo de elaborar la mejor interpretación del programa moral kantiano. Ciertamente, me ha llamado la atención que, al mismo tiempo que Sensen ha buscado elaborar la interpretación más fiel de Kant, ha logrado que este último se muestre más consistente que en las versiones neokantianas restantes. En otras palabras, parece casual que el Kant de Sensen sea, a mi juicio, uno de los neokantismos más sólidos de la contemporaneidad. Su idea exegéticamente elaborada de que la fundamentación de la moral kantiana se funda en una bicondicionalidad que comunica a la idea de libertad en un extremo con el IC del otro, resulta de las más esclarecedoras. No obstante, tengo alguna reserva acerca de su tesis del ‘valor interno’.

Mi principal reserva nace también de forma exegética, puesto que en sus *Lecciones de ética*, Kant también atribuye un valor interno al entendimiento: “Estimamos aquello que detenta un valor intrínseco y amamos o sentimos afecto hacia lo que guarda relación con algo valioso; así, por ejemplo, el entendimiento posee un valor intrínseco sin considerar aquello a lo que se aplique” (V-Mo/Collins 357)¹⁰. Si bien no poseo toda la evidencia textual que me gustaría, este pasaje me es suficiente como para sospechar que Kant atribuía un valor interno a todo aquello que fuese una condición a priori del sujeto trascendental, en especial, porque estaría por fuera del espacio-tiempo como para poder ser sometido a valoraciones ‘relativas’. Por añadidura, también tengo algunas reservas acerca de si el sólo ‘valor interno’ de la buena voluntad es suficiente como para volverle un valor moral, según lo sostiene Sensen¹¹. No obstante, más importante son mis dudas acerca de si Sensen logra responder a la pregunta de cómo pueden, la idea de libertad y el IC, conectar con el agente, esto es, cómo es que le presionan normativamente.

Si Sensen está en lo cierto, la idea de libertad opera como condición de posibilidad del IC, pero ¿cómo es esto posible? Pues, como *ratio essendi*, lo que en otras palabras podríamos denominar ‘razón de ser’ o ‘sentido’. Esto no desembocaría en un realismo no cognitivista puesto que el IC constituye la *ratio cognoscendi* de la idea de libertad, esto es, el modo en el cual podemos acceder a ella. Pero me temo que esta conexión deja en el vacío al sujeto, esto es, a la constricción de la propia voluntad que este siente mediante el deber, y la apertura de la posibilidad que la libertad le cede: el cumplirla o no. Como nota Hegel en § 14 y § 15 de su *Rechtsphilosophie*, si la libertad posibilita el deber moral, y en tanto ‘deber’, supone la posibilidad de que la acción no sea como ‘debe’, entonces es el libre arbitrio un momento judicativo superior que radica en el sujeto, en el yo. A pesar de que la bicondicionalidad ‘libertad-IC’ que reconstruye Sensen constituya un aporte significativo, opino que aún no se ha dilucidado cómo es que el sujeto, y su libre arbitrio, resuelven finalmente su relación con los extremos de tal bicondicionalidad. Para abordar este asunto de la relación entre el sujeto y la obligación moral resulta imperioso detenernos en la influyente tesis de la identidad práctica de Korsgaard.

4. El neokantismo de Christine Korsgaard

Korsgaard comparte con Kant la convicción de que el problema de la normatividad parece estar íntimamente conectado con la capacidad reflexiva del agente. Para mostrar esta conexión, en *Presunto comienzo de la Historia Humana* Kant nos invita a imaginar un escenario dentro del cual el desarrollo humano sólo le permite al hombre orientar su acción acorde al instinto. En tal estado podríamos saber, por ejemplo, qué alimentos debemos evitar con sólo olerlos, puesto que el sentido del olfato por sí mismo proporciona razón suficiente para evitar la comida, lo que muestra que sin reflexión no parece existir brecha entre el estímulo y la respuesta a la pregunta normativa que surge. Sin embargo, nuestra relación con el mundo sufre un radical e irreversible cambio cuando descubrimos dentro de nosotros una capacidad activa para elegir el curso de nuestro comportamiento: “[El hombre] Se encontró, por así decirlo, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos –que hasta ese entonces había consignado el instinto- se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad” (MAM 112).

¹⁰ Las traducciones de V-Mo/Collins que recojo aquí son las de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán Pandero, de la edición de Barcelona, Crítica, 2009.

¹¹ En la sección 4.3 abordaré en detalle este problema.

Tras el surgimiento de la reflexión el hombre no pierde su capacidad de oler la comida, ni este olor deja de abrigar una razón para evitarla, aunque sí deja de ser, esta razón, suficiente por sí misma. Por medio de la reflexión el sujeto llega a ser libre de ignorar los datos de los sentidos, o de buscar mejores razones más allá de sí. Sin embargo, renunciar a la inmediatez y autosuficiencia de las razones de los deseos desorienta al hombre al sumergirlo en una infinidad de posibles cursos de acción, angustiándole, y moviéndole a preguntarse por la posibilidad de recuperar, o al menos mantener, alguna certeza práctica semejante a la del hombre puramente natural.

Como lo entiende Kant, el mismo acto de someter a revisión aquellas razones inherentes a los deseos que se nos presentan a la consciencia prueba que estos deseos no poseen la suficiente autoridad como para orientar por sí solos nuestra acción. Sin embargo, podemos descubrir razones de autoridad, y por lo tanto, llevar el proceso de reflexión hacia una exitosa conclusión en la medida que seamos capaces de elaborar un punto desde el cual fundarla, aún sin saber cuál es este punto. Pero el problema que se nos presenta aquí es que tal reflexión no parece tener, a simple vista, un punto final, sino que la misma puede llevarse hasta el infinito una vez que exige la fundamentación de sus razones en otras razones. Y es justamente con motivo de atender este problema que las reflexiones de Christine Korsgaard buscan defender la tesis de que tal punto final lo constituye cierta identidad práctica, que enlaza a la consciencia y sus procesos reflexivos con los principios, reglas y razones que le presionan normativamente.

Según Korsgaard, la identidad práctica no es algo que se nos dé desde fuera del proceso de reflexión, sino que sólo puede surgir desde el interior de ella. Es en la fundamentación racional de un contenido particular de la conciencia que me revelo a mí mismo como un sujeto que irrenunciablemente debe elegir (Korsgaard 2000: 129). No puedo dejar de reconocer mis opciones, y de forma más fundamental, las razones que soportan las decisiones como expresión del *yo* que se manifiesta en toda reflexión (Korsgaard 2000:133). El punto neurálgico que Korsgaard desea instaurar aquí recae en la tesis de que no se puede fundar cualquier otra identidad práctica: me resultaría imposible fundar con razones tal o cual identidad práctica, sea esta mi identidad como hijo o hermano, profesor universitario o futbolista. Ciertamente puedo deliberar sobre lo que requieren estas identidades de mí, así como también acerca de si debo seguir actuando según las diferentes maneras que las sustentan, pero en modo alguno puedo ofrecer una fundamentación última de la necesidad de tener una identidad práctica. El sólo hecho de intentar buscar este trasfondo nos llevaría hacia un acto de reflexión al que por sí mismo le sería inherente el tipo de identidad práctica que se intenta fundar. En consecuencia, la reflexión alcanza su punto final en la identidad práctica, y es por eso que Korsgaard se muestra convencida de que sólo una identidad práctica de estas características es capaz de fundar las razones últimas de toda acción.

Korsgaard sostiene que la identidad práctica opera como fuente de nuestras obligaciones a través de lo que denomina 'rechazo reflexivo'. Nos experimentamos como sujetos obligados cuando, tras reflexionar sobre un posible curso de acción, alcanzamos la conclusión de que la acción es incompatible con el tipo de persona presente en un *yo* que se es. Para ilustrar este punto piénsese que mi identidad práctica sea el ser juez penal de un tribunal, de quien se espera que emita juicios fundados en la legislación vigente para determinar la resolución de los procesos, las penas y sus cuantías. Supóngase que ante una inmensa cantidad de casos a atender, me surge la idea de someter las resoluciones a sorteo en un bolillero, incluyendo las penas y sus cuantías, a modo de aligerar los procesos y obtener de esta forma menos trabajo. Desde el punto de vista de la identidad práctica, la idea de someter las resoluciones de los procesos al azar, considerada en tanto posible curso de acción, 'contradiría' la integridad de mi identidad práctica, destruyendo de esta forma mi *yo* en tanto juez que juzga y dictamina procesos fundados en una legislación positiva vigente. De esto se concluye que tal rechazo reflexivo se convierte en la fuente de normatividad de mis obligaciones.

La obligación es una cuestión de lo que Korsgaard llama 'integridad'. El acto de reflexión presenta un *yo* que debe ser una ley para sí mismo, es decir, que debe ser capaz de identificarse con los principios de sus propias decisiones. Para llevar adelante acciones que no puedo apoyar sobre razones es necesario que previamente tampoco exista una ley para mí. Si me identifico, por ejemplo, con los tipos de principios apropiados para la consciencia de un juez penal, no puedo, al mismo tiempo, identificarme con la idea de someter todas las resoluciones judiciales de los procesos al azar.

Tal acto me pondría en contradicción conmigo mismo, violentando la integridad que la reflexión exige de un 'yo' (Korsgaard 2000: 130-131).

De acuerdo a las reflexiones de Korsgaard, la obligación tiene un dominio sobre nosotros sólo a través de nuestras identidades prácticas. Esto es explicitado cuando escribe que “[u]na obligación siempre toma la forma de reacción contra una amenaza de pérdida de identidad” (Korsgaard 2000: 131). La necesidad de mantener la integridad de nuestras identidades prácticas constituye el elemento de restricción esencial para la experiencia de la obligación del deber. Este punto puede ser ilustrado con aquel ejemplo que Kant nos ofrece en KpV 28, el cual trata sobre la inmoralidad de la acción de apropiarse del depósito de un fallecido. En este caso no podemos encontrar algún tipo de restricción externa, sea este el miedo a la persecución, o a ser mal vistos por la sociedad, en virtud de que en la descripción del problema nadie más que yo sabe acerca del depósito. Sin embargo, podemos encontrar, al menos vagamente, una especie de coacción moral interna. Nuestra filósofa podría describir este sentimiento de restricción como el reconocimiento de la incompatibilidad entre la acción de apropiación del depósito y mi identidad práctica en tanto asegurador de depósitos, pues es evidente que el acto de mantener el depósito ‘amenaza’ mi identidad en tanto los demás dejarían de realizar depósitos. El perder la identidad, y más fundamentalmente, la integridad de la propia identidad, significaría ‘algo peor’ que la muerte para el agente que la porta, y en virtud de ello, aquella sensación de restricción inherente a la experiencia del deber tiene su origen en lo que es esencialmente una amenaza de muerte (Korsgaard 2000: 131).

Finalmente, Korsgaard se esfuerza por aumentar el alcance de la tesis sobre la necesidad de la identidad práctica a través de un argumento trascendental que, en particular, agrega a lo anterior su interés por demostrar la apodicticidad específica de la identidad práctica del agente en tanto ser humano, como un tipo de identidad práctica ‘profunda’ no contingente.

El primer paso de este argumento se apoya en la idea, establecida anteriormente, de que debemos tener razones para actuar. Los impulsos y deseos no son suficientes por sí solos para determinar las voluntades de seres como nosotros. Esas razones para la acción, deben lograr el ‘éxito reflexivo’ al compatibilizar con la integridad de nuestras identidades prácticas en tanto hijos, hermanos o jueces penales. Sin embargo, estas identidades prácticas son contingentes, y como tales, son incapaces de poner fin al proceso de reflexión, llevándolo hacia el infinito. Esto resulta evidente una vez que podemos acordar que la resolución azarosa de los procesos judiciales a través del sorteo destruye la integridad de la identidad práctica de un juez penal; pero aun así podemos preguntarnos: ¿por qué debería tener yo esa identidad y no otra? Esta pregunta se mantiene frente a las identidades prácticas y parece imposibilitar el punto final de la reflexión necesaria y suficiente capaz de hacer posible la acción racional, esto es, la necesidad de saber por qué debemos tener ‘tales o cuales’ identidades prácticas, aunque experimentemos la necesidad de tener una. Es aquí donde el argumento de Korsgaard busca volverse trascendental: a partir de su convicción respecto de que se requiere de razón para luego conferir valor a nuestros actos, Korsgaard observa que esas razones no reposan principalmente sobre una identidad práctica contingente sino más bien sobre una más ‘profunda’ presente en todos los seres humanos en tanto seres humanos. Esta identidad práctica profunda es encontrada por nuestra filósofa en la ley práctica de la humanidad formulada por Kant en su *Fundamentación*. Ser un ser humano significa ser la clase de ser que necesita razones para actuar, y en consecuencia, que debe poseer una identidad práctica que le permita identificarse a sí mismo a través de sus mandatos elaborados. Si constituye un hecho racional el que podamos constatar, a través de la reflexión, la consciencia de una obligación por asentir o no asentir racionalmente nuestros deseos e impulsos, entonces podemos afirmar que tal constatación sólo puede darse en la medida en que exista una identificación con aquella necesidad. De esto se concluye que la experiencia de presión moral, posibilitada por la identificación con la ley, constituye una característica constitutiva y exclusiva del ser humano. Así es que la identidad práctica profunda, la humana, y la obligación de la acción racional que le es inherente, son “ineludibles y omnipresentes” (Korsgaard 2000: 154), tanto frente a uno en cuanto que fin en sí mismo como frente a los demás en cuanto que reino de los fines.

4.1. Limitaciones del neokantismo de Korsgaard

Existe una extensa bibliografía crítica sobre la tesis de la identidad práctica de Korsgaard. Pero amén de no restarle importancia al resto de la discusión, me concentraré aquí en las dos objeciones que entiendo más acertadas: la primera de ellas pone en tela de juicio el status teórico de la identidad práctica, en particular, en su relación con la ley moral, mientras la segunda atañe más específicamente al foco de nuestro trabajo, a saber, las implicaciones realistas de una pretendida tesis radicalmente constructivista.

i) Entrando con cierto detalle en el argumento central que Korsgaard ofrece para demostrar que la identidad práctica constituye la fuente última de la normatividad, podemos encontrar afirmaciones controvertidas acerca de si el sujeto crea la ley, o la ley crea el sujeto. Estas afirmaciones, que se encuentran especialmente en las respuestas que Korsgaard presenta a las objeciones de Gerald Cohen, intentan dilucidar el tipo de autoridad que, en su opinión, el agente muestra frente a la ley.

Durante sus comentarios, Cohen presenta dudas acerca del alcance normativo de la identidad práctica korsgaardiana, pues es razonable pensar que si el sujeto creador de la ley muestra una autoridad normativa frente a ella por ser simplemente su creador, esto también implicaría que él tendría la misma autoridad para no cumplir tal ley. Cohen ilustra este caso con el monarca hobbesiano, quien crea leyes generales con la suficiente autoridad normativa sobre ellas como para no cumplirlas, sin que esto conlleve un daño para su identidad (Cohen 2000). La respuesta que Korsgaard ofrece a esta objeción tiene dos partes, de alguna manera entrelazadas: en primer lugar defiende la tesis de que mientras el monarca hobbesiano no crea la ley con un margen normativo de comprensión lo suficientemente general como para incluirse a sí mismo en él, la ley moral kantiana sí exige incluir al creador de la ley, pues de otro modo no calificaría como ley moral. Sin embargo, lejos de mostrar que la ley moral es sentida como una ley de la naturaleza, Korsgaard asiente respecto de la posibilidad de no cumplir la norma, puesto que en la posibilidad de no cumplirla recae la diferencia entre la buena voluntad humana y la ‘voluntad santa’.

Este último asentimiento de la filósofa estadounidense resulta algo extraño, en la medida en que, durante su tercera conferencia, había insistido en que la violación del deber moral significaría para el sujeto ‘algo peor que la muerte’. Pero la coherencia interna que mantienen sus afirmaciones acerca de la identidad práctica y su asentimiento de que es posible violar la ley moral sin destruir la subjetividad, es fuertemente subsidiaria de su particular concepción acerca de la relación mantenida entre la ley y la identidad práctica:

Me doy cuenta de que hay cierto tono de paradoja en lo que acabo de decir. ¿Quién (...) es el yo aparentemente efímero que tiene que unificarse a sí mismo en un agente o carácter que pueda persistir a lo largo de un conjunto de ocasiones que sean similares de manera pertinente, y por qué, si es de verdad efímero, tiene que hacerlo? La respuesta es que el yo efímero es el yo que reflexiona, el yo que ve su impulso desde cierta distancia reflexiva. Y la razón por la que tiene que unificarse en un agente que pueda persistir a lo largo de una serie de ocasiones que sean similares de manera pertinente (...) es más bien que la visión de sí mismo como activo conlleva *ahora* esencialmente una proyección de sí mismo en otras ocasiones (Korsgaard 2000: 282).

La respuesta de Korsgaard se sostiene sobre la idea de que es la ley moral la que crea la identidad práctica, pues la identidad práctica se construiría en la medida en que el *yo pensante* pueda elaborar la ley, y afectar al ‘yo’ actuante de algún modo no del todo claro¹². Pero el problema aquí parece ser inherente al lenguaje kantiano empleado. En primer lugar, Korsgaard no puede sostener que la identidad práctica subyace en la formulación de la ley, para luego reconocerla como propia, pues, además de coquetear con una *petitio principii*, sería esta una tesis realista en sentido fuerte, algo con lo cual no simpatiza demasiado. Y en segundo lugar, Korsgaard parece omitir por completo que el empleo de los términos ‘yo pensante’ y ‘yo actuante’ está preñado del insoluble problema de la comunicación entre los mundos nouménico y fenoménico, muy presente para el mismo Kant. Korsgaard interpreta el *factum* de la razón como una evidencia de la comunicación entre estos *yoes*

¹² “Los principios morales, para plantearlo en un lenguaje no platónico, son lo que da una *voluntad* al alma considerada como una entidad unificada (...) Como Platón, creo que ni las almas humanas ni las comunidades humanas se pueden mantener juntas, ni pueden ser unificadas, y por lo tanto no pueden *ser* realmente, a menos que sean (por lo menos en alguna medida) Repúblicas, y se sometan al gobierno de la ley. Y por eso pienso que la libertad y la autonomía requieren que nuestra voluntad se rija por una ley universal” (Korsgaard 2000: 284).

pensante y actuante, lo cual no necesariamente mostraría la posibilidad de la identidad práctica; y en caso de que lo haga, no lo sería de una identidad práctica construida, sino realista¹³. A efectos de establecer cierta reserva frente a esta argumentación, supongamos que, como dice Korsgaard, el 'yo' pensante formula una máxima que puede ser querida como ley universal. Según Kant, el *factum* de la razón nos manifiesta la presión del deber inherente a tal máxima en tanto que uno es un 'yo' actuante. La pregunta es: ¿la identidad práctica es aquí construida, o por el contrario ya estaba presente a modo de condición de posibilidad del *factum* de la razón? Aquí Korsgaard nos sugiere que la identidad práctica es producto de la unificación de los 'yoes' lograda por la ley moral. Pero si esto es así, aún quedaría sin explicación el efecto primitivo del *factum* en virtud de que ya no sería la identidad práctica la que posibilitaría el *factum*, pues aquella no existía antes de este. Uno puede pensar que existe una identificación o comunicación previa entre los 'yoes' pensante y actuante a modo de condición de posibilidad del *factum*, algo que en palabras de Kant sería un misterio para el entendimiento humano, pero que Korsgaard no admitiría. Como sea, si el *factum* precede a la identidad práctica, parecen aún faltar argumentos que den cuenta del origen de la normatividad primitiva del *factum* mismo, lo que pondría en tela de juicio la pretensión korsgaardiana de encontrar en su defendida identidad práctica la fuente última de la normatividad moral (Lueck 2009).

En virtud de las anteriores observaciones, podemos augurar dos posibles formas de interpretar su tesis: a) como defensa de la idea de que la identidad práctica es presupuesta a la hora de experimentar el *factum* de la razón, en virtud de lo cual, además de asumir cierto tipo de realismo, parecería no agregar nada más que una condición de posibilidad de tal *factum*, sumamente problemática a la luz de la conocida incomunicabilidad entre los mundos fenoménico y nouménico; b) como defensa de la idea de que, efectivamente, tal identidad práctica es construida a partir del *factum* del deber moral, lo cual nos llevaría a no depositar en tal identidad las fuentes de la normatividad, sino, más bien, en el *factum* mismo.

ii) Como puede suponerse, la segunda objeción nace como consecuencia de la primera, hundiendo sus raíces en la discusión acerca de la teoría del valor subyacente en la ética kantiana. En rasgos generales, sobre este punto Korsgaard se percibe una constructivista radical¹⁴. Pero como hemos visto, en el corazón de las propuestas constructivistas los realistas golpean en un punto ciego, lo que, en el caso de Korsgaard, iría en contra de su concepción del hombre en cuanto que fin en sí mismo, único fin moral en su opinión.

Siguiendo las reflexiones de Korsgaard, el valor moral inherente al ser humano en tanto tal, es dado o deducido a partir de la estructura reflexiva de su consciencia, la única capaz de fundar y validar las acciones en razones. Sin embargo, si bien los realistas podrían aceptar la premisa de que los valores morales y no morales son contruidos o justificados vía buena voluntad, o en términos de Korsgaard, vía rechazo reflexivo, los realistas no aceptarían el 'tipo' de conclusión que de allí se pretende extraer, a saber, que la misma buena voluntad, o en palabras de Korsgaard, el ser portador de reflexión, sea un valor en sí mismo. He aquí el tradicional problema de los límites de la autojustificación de la razón que ya se ha mencionado: del hecho de que R sea la fuente de valoración de las cosas no puede concluirse que R sea un 'valor en sí' mismo.

Como hemos visto, realistas como Wood sostienen que esta conclusión revela un valor objetivo inherente y preexistente al acto reflexivo, que es 'descubierto' por este. Pero los constructivistas optan por insistir en la vía de mostrar que la razón se autovalora a sí misma, y que he allí la fuente de su valor incondicional, lo cual por cierto, se acerca alarmantemente hacia un solipsismo que vuelve teóricamente insulsa a la capacidad racional misma de valorar y elaborar fines¹⁵.

Este conjunto de reservas acerca del éxito de las reflexiones de Korsgaard en torno al problema de las fuentes de la normatividad nos lleva, en principio, a no dar por saldada la discusión. Con este espíritu es que atribuyo a las reflexiones de Korsgaard un gran valor, aunque tal valor no sea

¹³ William J. FitzPatrick (2005) ha identificado ambigüedades realistas y constructivistas similares en varios textos de Korsgaard.

¹⁴ Aunque sus declaraciones de "realista procedimental" nos confundan bastante (Korsgaard 2000: 3.5, 3.6).

¹⁵ El supuesto de que la autovaloración racional es la fuente de toda valoración moral y no moral es determinante en los intentos de argumentación trascendental de Korsgaard (2000: 157).

iluminado desde la óptica de nuestra filósofa, sino más bien desde una óptica más modesta. Las evidentes ambivalencias (y no les llamo contradicciones) inherentes a la tesis de la identidad práctica de Korsgaard iluminan lo que pretendo mostrar a continuación: una vez abordada profundamente la ética kantiana desde los prismas constructivistas y realistas, podrá notarse que resulta imposible clasificarla en los solos y exclusivos términos proyeccionistas o detectivistas. Así es que en lo que sigue me abocaré a defender la tesis de que, o bien la singular ética de Kant es constructivista y realista al mismo tiempo, o bien no es ninguna de ambas.

5. Bases para una lectura constitutivista de la ética kantiana

En lo precedente he reconstruido las coordenadas más distinguidas de la contemporánea discusión kantiana acerca de las fuentes de la normatividad, y su teoría del valor subyacente. Tal discusión nos deja con la sensación de que no resulta del todo evidente el que pueda leerse a Kant bajo exclusivos lentes constructivistas o realistas. Motivado en parte por esta sensación, en lo que sigue argumentaré que la originalidad de la ética kantiana escapa a las rígidas determinaciones proyeccionistas y detectivistas al asumir un modelo constitutivista respecto de las fuentes de la normatividad. La ética kantiana puede ser abordada desde los prismas proyeccionistas y detectivistas porque es proyeccionista y realista, pero al mismo tiempo, y de forma insorteable. Esta tesis acerca de la indisociabilidad entre el proyeccionismo y detectivismo es la que dará lugar al modelo que aquí denominé constitutivista, el cual, en pocas palabras, entiende que las fuentes de la normatividad y el valor, son una construcción reflexiva del agente que implica, al mismo tiempo, y de forma performativa, asumir la libertad como un valor absoluto.

La principal llave argumental que utilizaré en mi razonamiento será la de la contradicción performativa, defendiendo la idea de que este recurso argumental puede ayudarnos a comprender el tipo de fundamentación moral implementado por Kant. Una vez asentado esto con cierta consistencia, podré mostrar por qué el modelo constitutivista representa el mejor camino para reconstruir la postura kantiana acerca de las fuentes de la normatividad y el valor.

5.1. La idea de libertad, el Imperativo Categórico, y la identidad práctica, conectadas mediante la contradicción performativa

Como lo he expresado durante el desarrollo de este trabajo, estoy convencido de que la bicondicionalidad 'libertad/IC' reconstruida por Sensen, y la tesis sobre la identidad práctica de Korsgaard, constituyen valiosos aportes para la discusión acerca de las fuentes de la normatividad. Sin embargo, habiendo señalado ya lo que entiendo como sus limitaciones, me dispondré a argumentar que es posible superar sus respectivas debilidades conectándolas mediante el recurso de la contradicción performativa. En lo que sigue, presentaré mi argumentación en cuatro instancias.

i) Siguiendo a Korsgaard, Kant parece tener en mente la convicción de que sólo por medio de la reflexión es que podemos construir y permitir la presión del deber sobre nosotros mismos, puesto que nos identificamos con la ley, y por tanto, nos reconocemos en ella como su creador. Sin embargo, a diferencia de Korsgaard, no creo que esta identidad práctica que surge en el corazón de la estructura reflexiva de la conciencia 'tan sólo' se reconozca en la ley, sino que hemos de agregar que al mismo tiempo se reconoce a sí misma como libre.

Mi sugerencia es que la bicondicionalidad identificada por Sensen sólo puede nacer al abrigo de la estructura reflexiva de la conciencia korsgaardiana, puesto que tal bicondicionalidad será capaz de presionar normativamente al sujeto 'si y sólo si' este puede reconocerse tanto en la ley, como en su calidad de libre. Cuando el agente se identifica con la ley en razón de que se asume como su creador, ha de asumir al mismo tiempo que durante su creación ha sido libre, de lo contrario la presión del deber sería considerada heterónoma. Así es que la identidad práctica operaría como un puente triádico entre el agente, la ley, y la idea de libertad del siguiente modo: la idea de libertad ha de ser entendida como la *ratio essendi* de la ley moral, a la cual accedo en la medida en que elaboro la ley; ley que, finalmente, representa algo 'para mí' en la medida en que me identifico con ella.

De esta forma podemos abordar lo que Sensen pasa por alto, esto es, la explicación acerca de cómo es posible que el deber afecte al agente. Por añadidura, la introducción de la idea de libertad completa lo que Korsgaard omite al enfocarse casi exclusivamente en la ley moral. Razón por la cual no creo que sea posible postular alguno de estos componentes como prioritario frente a los demás, y por ello ha de insistirse en que los tres surgen al mismo tiempo.

Para desarrollar tal tesis, sucintamente enunciada hasta el momento, he de presentar argumentaciones favorables en torno a las siguientes cuestiones: 1) ¿cómo es posible el surgimiento simultáneo de estos tres elementos?; 2) ¿en qué posición deja esta tesis a Kant respecto del valor: es constructivista o realista?; 3) ¿de qué evidencia textual dispone esta tesis?

ii) Para abordar la primera pregunta resulta sumamente útil recurrir al argumento de la contradicción performativa.

Como es bien sabido, en su *Metafísica* Aristóteles desarrolla un tipo de argumentación de lo más ingenioso, comúnmente conocida como ‘contradicción performativa’. Con el objetivo de refutar el escepticismo gnoseológico, en I 4 (1008b12-25) Aristóteles pregunta por los estándares de justificación epistémica que subyacen a la objeción escéptica: si bien el escéptico niega la posibilidad de todo conocimiento del mundo, en su práctica cotidiana se orienta pre-reflexivamente por distinciones como dulce, amargo, opinión profesional, opinión desinformada, y demás, sin una justificación particular. De este modo, se pone al descubierto que la duda escéptica necesita suponer un conjunto de conocimientos del mundo para luego ponerlos en duda, lo que implica una acción contradictoria.

Para nuestros intereses, es por demás razonable recurrir a este argumento en la medida en que podamos identificarla en la base de lo que Korsgaard entiende por ‘estructura reflexiva de la consciencia’. Mi sugerencia nace de observar que la estructura reflexiva de la consciencia es una interpretación ampliada de lo que la mayoría de los neokantianos entiende por racionalidad práctica, o ‘capacidad racional de establecer fines’. En este sentido, toda racionalidad práctica consistiría en una reflexión práctica que tendría por objetivo determinar la voluntad del agente mediante mandatos de habilidad, prudenciales o categóricos. Hechas estas aclaraciones, pretendo defender la idea de que toda reflexión práctica nos sumerge en una contradicción performativa que crea, cual emergente representacional en el agente, la tríada anteriormente descrita: idea de libertad, ley moral, e identidad práctica.

En otras palabras, los tres elementos descritos en el paso i), surgen al mismo tiempo en virtud de que durante la reflexión práctica el agente es capaz de verse así mismo como libre de crear un mandato con el cual podrá luego identificarse, y sentir el deber de cumplirlo. En caso de que el agente se piense como no libre durante su reflexión, esta última perdería sentido a sus ojos, lo que le movería a abandonar la tarea de querer determinar su voluntad¹⁶: “El concepto de un mundo inteligible sólo es, por lo tanto, un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica* (...) a no ser que deba negársele al hombre la conciencia de sí mismo como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa, o sea, como causa eficiente a través de la razón” (GMS 458). Esto no constituye una opción para el agente una vez lanzado hacia la reflexión, es decir, al ‘pensarse a sí misma como práctica’, sin importar que sea con arreglo a fines heterónomos o autónomos, puesto que, en virtud del alcance de la contradicción performativa, considero que aún durante la elaboración de mandatos de habilidad, el agente se percibe como no libre respecto al fin pero aun relativamente libre frente a los medios.

La simultaneidad del surgimiento de la tríada puede también ser deducida de las contrariedades inherentes a las implicaciones que cada componente contrae individualmente. Por el lado de la idea de libertad, pues ya Kant nos ha dejado claro que desde el punto de vista de un observador, tanto frente a las acciones de los demás como a uno mismo, no podemos ofrecer prueba

¹⁶ Soy consciente de que este recurso ha sido distinguidamente explotado por Apel (1985) y Habermas (1985). No obstante, mi propuesta, más bien ‘minimalista’, no pretende comprometerse con reglas del discurso y pretensiones de validez. En este sentido, mi propuesta guarda similitudes con los trabajos más recientes que Korsgaard ha desarrollado en torno a la autoconstitución del agente (Korsgaard 2009: 41-44).

alguna que atestigüe la existencia de una buena voluntad. Por ello es que sólo podemos acceder a esta idea mediante el *factum* de la razón. Sin embargo, nos es imposible comprender el sentido y origen de la ley moral si no postulamos la idea de libertad como su *ratio essendi*. *Ceteris paribus*, ambas surgen en la consciencia del agente de manera simultánea.

A esto se adhiere inexorablemente la identidad práctica. Esta entra en juego al notar que, en caso de que el agente no se identifique con ambas, nada más que normas extrañas y sin sentido serían para él. Esto significa que si no surge la identidad práctica el agente nunca podría sentir la presión de la norma sobre sus espaldas.

Así es que las fuentes de la normatividad encuentran su premisa fundamental en los supuestos epistémicos de la pregunta ‘¿qué debo hacer?’: durante la elaboración del mandato, las fuentes de la normatividad nacen de la estabilización representacional, a ojos del agente, de esta tríada. Y la evidencia textual de este punto puede encontrarse en GMS 457-458:

La causalidad de tales acciones está en él como inteligencia, así como en las leyes de los efectos y acciones con arreglo a los principios de un mundo inteligible, (...) sabiendo igualmente que, como en ese mundo él sólo es un auténtico yo en cuanto inteligencia (...), le corresponden inmediata y categóricamente, de suerte que aquello hacia lo cual le incitan inclinaciones e impulsos (...) no pueden causar quebranto alguno a las leyes de su querer en cuanto inteligencia, hasta el punto de que no se responsabiliza de esas inclinaciones e impulsos y no los imputa a su *auténtico yo*, esto es, a su *voluntad*, aunque sí se responsabilice de la indulgencia que pueda prodigar de ellas, cuando les otorga un influjo sobre sus máximas en detrimento de la ley racional de la voluntad. Al adentrarse en un mundo inteligible por medio del *pensar* la razón práctica no traspasa sus confines (...) Lo primero sólo es un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible, según el cual este último no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: que esa libertad, en cuanto determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, a la que nosotros llamamos una voluntad, capacidad para obrar de tal modo que el principio de las acciones sea conforme a la moralidad esencial de una causa racional, es decir, a la condición de que la validez universal de la máxima sea homologable con la de una ley.

La tesis de la realización performativa de aquella tríada representacional podría ser la explicación de por qué para Kant resulta imposible dar cuenta del simultáneo surgimiento de la consciencia de la libertad, y de la ley moral (KpV 46).

iii) La cuestión de si Kant es realista o constructivista puede reformularse, cambiando con ello ligera, pero provechosamente, el abordaje del problema. Acuerdo con Sensen en que, para Kant, lo único portador de un valor interno es la idea de libertad. Pero en principio no estoy de acuerdo con él respecto de que en sí misma, esta idea constituya un valor moral, pues, si bien esto podría haber sido algo impensable en el siglo XVIII, en la actualidad uno puede preguntarse por qué un valor absoluto es al mismo tiempo un valor moral. La lectura de Sensen enfatiza el componente cognitivo impreso en la ley moral: la ley moral me pone en conocimiento de la incondicionalidad del valor de la libertad en su sentido práctico. Pero interno, sin equivalente, podría no referir a un valor moral. Un valor absoluto bien podría ser ontológico, estético, cognitivo o moral. En virtud de ello es que para abordar el asunto me propongo defender la idea de que en principio, la incondicionalidad del valor de la libertad es indeterminada, es *no* normativa, aunque, ciertamente, capaz de volverse normativa durante la reflexión práctica.

Para explicarme mejor he de precisar aún más mi abordaje. Siguiendo a Alison Hills, la discusión neokantiana contemporánea puede sustituir la distinción entre constructivismo y realismo por aquella que distingue entre los modelos atributivistas y ‘constitutivistas’. Ella observa que mientras el constructivismo defiende un modelo de atribución de valor, alegando que la razón es la fuente de consideración axiológica de posibles objetos de nuestra voluntad, el realismo asume un modelo constitutivo al alegar que el acto reflexivo de deliberar expresa y realiza la subjetividad racional (Hills 2008: 187). En este marco, Hills sostiene que el ejercicio de la racionalidad práctica despliega la subjetividad racional que previamente ha de considerarse como un valor absoluto y moral, pre-existente al ejercicio mismo.

Pero a diferencia de Hills, y bajo el abrigo del argumento performativo, no creo que sea necesario concluir con la idea realista del valor moral de la racionalidad práctica. Por el contrario, entiendo que si en este preciso momento nos representamos la idea de libertad nos vendrá a la mente aquella que Kant describiera en la “Dialéctica” de KrV: la idea de una causalidad que se causa a sí misma, y que podría ser nuestra voluntad; y en este sentido, la idea de libertad es forzosamente no normativa. ‘Sólo si’ entramos en una reflexión práctica que, como he dicho, nos sumerge en la tríada descrita más arriba, ‘entonces’ la idea de libertad asume una evidente normatividad¹⁷. Si en lugar de entender la autoconstitución de la razón en el sentido de Hills, concebimos la libertad en términos de ‘valor interno’, es decir, en términos de un valor absoluto no normativo, podemos sostener la tesis de que la idea de libertad, en tanto *ratio essendi* del IC, es capaz de desdoblarse en este último fundando su normatividad inherente cual forma de ‘autoconstituir la dignidad’ del agente en cuanto que lo constituye como agente: en otras palabras, un valor ‘absoluto’ presente en la idea de libertad que se busca realizar a sí misma a través de la buena voluntad, dado que “el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma*” (GMS 396). Así es que la forma del IC, en tanto “voluntad que se toma por ley a sí misma”, se presenta como la fuente de la normatividad inherente al deber.

Sólo en esta relación triádica puede la libertad desplegar su rol práctico, y por tanto su normatividad:

Esta Analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica (...) y esto se demuestra mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros (...) Al mismo tiempo muestra que este *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de identificarse con ella, con lo cual la voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis cobra conciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas (...) si se nos atribuye libertad, ésta nos transfiere a un orden de cosas inteligible (KpV 42).

Desde esta perspectiva, la posibilidad de construcción, y por tanto, de atribución de valor, constituye la genuina expresión de un valor absoluto supuesto y asumido durante la construcción. En otras palabras: es imposible construir un mandato sin asumir realísticamente la idea de libertad. Llegados a esta instancia argumental, deseo diferenciar mi enfoque de los restantes insistiendo en que es crucial no olvidar que las diferentes formulaciones del IC constituyen ‘juicios sintéticos a priori’ (GMS 454), lo que significa que representan acciones del sujeto dentro del sentido interno de su yo, es decir, son acciones en el tiempo (KpV 97-98). Esto implica un movimiento de la idea de libertad que va desde su sentido ‘negativo’ hacia su sentido ‘positivo’, un transcurrir de la reflexión práctica mediante la que se construye el juicio, y en tanto acción, realiza el valor absoluto de la idea de libertad a través del deber y su presión sobre el agente. Es este movimiento, o acción del sujeto en el tiempo, el que presenta a ojos del agente un cambio cualitativo que va desde el rol gnoseológico hacia el normativo de la idea de libertad, una vez que esta se conecta con la ley moral y la identidad práctica¹⁸.

Este movimiento, en el cual la “voluntad se toma como ley a sí misma” (Schönecker 2013: 225-245), queda textualmente evidenciado en la modalidad argumental que Kant desarrolla en el segundo capítulo de la *Fundamentación*. Allí Kant sostiene que la fundamentación moral ha de poder trazarse entre una perspectiva deontológica y otra teleológica (GMS 437 nota de Kant)¹⁹, esto es, una modalidad argumental que además de contar con un momento de fundamentación moral, busque

¹⁷ Para la distinción entre los roles epistemológicos y morales de la ‘misma’ idea de libertad, *vid.* Allison 2006: 381-415, 1990: 243-245.

¹⁸ Enfatizar que la característica distintiva de los juicios sintéticos a priori recae en ser una acción del sujeto *en* el tiempo, destaca su componente más novedoso y consistente frente a las usuales objeciones. Pienso que comprender tales juicios desde la óptica de los mandatos ilustra mejor las pretensiones de Kant para con ellos que desde la óptica de los ejemplos geométricos y matemáticos, pues difícilmente alguien pretendería interpretar las formulaciones del IC como meras deducciones. Para estas observaciones me apoyo en Felix Grayeff (1951: 87) y Rainer Stuhlmann-Laeisz (1976).

¹⁹ *Vid.* Jesús Conill 1991: 64 ss, para una reconstrucción del uso kantiano de esta forma de fundamentación.

realizarse en el mundo²⁰. Este juego entre deón y thelos expresa el movimiento de la acción del sujeto en el tiempo, el momento en el cual el agente entra en una reflexión práctica que performativamente le imposibilita pensarse como no libre, una vez que se reconoce e identifica como autor de un mandato.

La idea de cotejo entre deón y thelos que tengo en mente busca eliminar la distinción entre medios y fines, reconociendo en su lugar movimientos de ‘realizaciones’ performativas. Piénsese en el caso de un individuo que, dada una prescripción médica, ‘debería’ andar en bicicleta para mejorar su salud cardíaca. Un modo heterónomo, y equivocado de abordar este caso sería interpretar la acción de andar en bicicleta como un medio para lograr el fin ‘salud’. Pero la relación deontológico-teleológica nos ofrece una perspectiva moral vinculante entre la ley y el agente, asumiendo, por ejemplo, que al andar en bicicleta se está ‘siendo’ saludable. Este ‘siendo’ sólo puede significar el movimiento realizatorio de un valor ineludible una vez que se entra en la reflexión práctica, pues de lo contrario el ‘deber’ de andar en bicicleta presionaría ‘heterónomamente’ al agente.

Por otro lado, la tríada performativa puede articular los modelos atributivo y receptivo de la razón al ofrecer un gozne entre ambos: la idea de libertad en un sentido no normativo. De esta forma es posible evitar la arbitrariedad realista de encontrar en la naturaleza racional un valor axiológico preexistente a la reflexión, así como también aquel solipsismo constructivista incapaz de autojustificarse. El papel que juega la identidad práctica de Korsgaard dentro de esta argumentación es fundamental, no para depositar en ella las fuentes de la normatividad, sino más bien para encontrar allí el nexo vinculante del ‘auténtico destino de la razón’: la realización de la libertad a través de una ley que el sujeto asume como expresión de su yo.

Finalmente, el modelo constitutivista también incorpora el modelo atributivo en otro sentido. La reflexión aquí también es concebida como la actividad consciente de fundar las acciones en razones, capaz de atribuir valor, moral y no moral a nuestras acciones. De hecho, es razonable pensar que la actividad de elegir y elaborar mandatos de habilidad, de prudencia y moralidad, expresada con diferentes ‘profundidades’, al decir de Korsgaard, lo que hace digno al agente: su naturaleza ‘problemáticamente’ libre (Hills 2008: 194 ss)²¹.

iv) En lo que sigue me abocaré a la tarea de alimentar el modelo constitutivista que he esbozado aquí, con evidencia textual. En particular, con pasajes en los que Kant se muestra convencido de que el valor absoluto de la Humanidad, esto es, su dignidad, no yace *per se* en el agente, sino que es susceptible de ser ‘perdido, realizado y mantenido’, lo que da cuenta de la conexión entre deón y thelos. Desde el presente enfoque esto no compromete a Kant con un proyeccionismo, ni tampoco con un detectivismo, sino con ambos.

De los pasajes que pueden encontrarse en sus *Lecciones de Ética*, resulta de mayor claridad aquel en el cual Kant afirma que “[q]uien carece de valor interno alguno ha degradado su persona y es incapaz de practicar cualquier otro deber” (V-Mo/Collins 344). Esta afirmación nos obliga a preguntarnos acerca de cómo es posible que un individuo carezca de valor interno. Como sugiere en V-Mo/Collins 343-344, el valor interno merece respeto en la medida que se ejerce y, por el contrario, menosprecio en la medida que no se ejerce:

Estos deberes [para con uno mismo] se basan en el hecho de que carecemos de una libertad ilimitada con respecto a nuestra persona e indican que hemos de respetar a la humanidad en nuestra propia persona, porque sin esa estima el hombre se convierte en objeto de menosprecio, en algo que es sumamente reprobable desde fuera y que carece de valor interno alguno en sí mismo.

Estos pasajes no pueden leerse en las solas claves realistas o constructivistas, puesto que el valor parecería conferirse desde la idea de humanidad hacia la persona del agente, mediante el correcto uso

²⁰ Si bien Christine Korsgaard analiza este mismo punto (Korsgaard 1986), no hace justicia a las implicancias constitutivistas que la reflexión conlleva para la formación de la agencia del sujeto. Pienso que su afán por adscribir al constructivismo le lleva a omitir las ventajas de un enfoque que incorpore cierto tipo de realismo.

²¹ Las reflexiones que Korsgaard (2008: 27-68) elabora en torno a la normatividad inherente a la racionalidad prudencial cobran nueva significación desde este enfoque, en la medida que tal normatividad instrumental podría interpretarse como un momento de libertad del agente.

de su libertad. Por ello Kant asegura que aquel que no se trata a sí mismo como un fin ‘carece’ de valor interno, lo que bien podría significar que el valor interno puede perderse, o desarrollarse.

No obstante, en la mayoría de los pasajes Kant se preocupa por las acciones que devienen en la pérdida de dignidad: “Mas quien ha contravenido los deberes para consigo mismo carece de valor alguno. La violación de los deberes para con uno mismo despoja al hombre de todo su valor en términos absolutos” (V-Mo/Collins 341). De hecho, todos los vicios que Kant denomina *crimina corporis*, implican una instrumentalización de sí mismo, dado que “[q]uien hace algo que le impida seguir siendo un fin se utiliza a sí mismo como un medio y hace de su persona una mera cosa” (V-Mo/Collins 343), lo que “rebaja la dignidad del género humano en su propia persona” (V-Mo/Collins 342), o más gravemente aún, le desposee “de su dignidad personal” (V-Mo/Collins 346). A la luz de ello, Kant insiste en que el agente debe alcanzar un ‘dominio sobre sí mismo’ que le permita dignificar su persona mediante el cumplimiento del deber:

tratándose de la moralidad no hemos de atender sino a lo que perfeccione nuestro valor interno y mantenga la dignidad de la condición humana con respecto a nuestra propia persona, para lo cual debemos someter a nuestro propio arbitrio de modo que nuestras acciones resulten adecuadas con los fines primordiales de la humanidad (V-Mo/Collins 363)

Esta adecuación a los fines de la primordiales de la humanidad depende de cuánto pueda el agente encauzar sus acciones hacia ellos, esto es, hacia el fin de crear una ley capaz de compatibilizar las libertades de todos los individuos: “[s]ólo aquellas condiciones bajo las cuales es posible el mayor uso de libertad, de modo que ésta pueda coincidir consigo misma, son los fines primordiales de la humanidad” (V-Mo/Collins 346).

Pero, cuando Kant desciende al ‘infierno de la casuística’, al decir de Roberto R. Aramayo, entiende que el hombre *per se* carece de las capacidades suficientes para dar cumplimiento a los fines primordiales de la humanidad, es decir, para la realización de la libertad mediante la ley moral. Y el problema consiste en que: “el dominio sobre nosotros mismos se ve todavía dificultado por el hecho de que la ley moral dispone de prescripciones, más no de móviles; (...) el dominio de uno mismo estriba en la fortaleza del sentimiento moral” (V-Mo/Collins 361).

Tal “fortaleza del sentimiento moral” requiere de disciplina (Pädagogik 442 ss; KpV 152), puesto que aunque uno “lo haya perdido todo, posee dentro de sí algo que detenta un valor intrínseco y se hace acreedor de nuestra compasión” (V-Mo/Collins 367-368). Kant asegura que el individuo tiene el deber de encauzar su libertad personal hacia la evitación del mal moral, y la realización de la libertad a través de la ley moral. En otras palabras: el hombre tiene el deber de ‘realizar’ la libertad, en virtud de que “[t]ales deberes, así como la dignidad del género humano, exigen que el hombre se despoje de toda pasión y afecto; ésta es la regla, pero otra cosa es que los hombres puedan llegar realmente tan lejos” (V-Mo/Collins 368). De este modo, Kant parecería afirmar que ‘si y sólo si’ el hombre logra forjarse un carácter favorable hacia los fines de la humanidad, ‘entonces’ podría hacerse acreedor de respeto:

Pero el hombre no ha de ser tanto digno de ser amado como digno de estimación y respeto. Un hombre recto y concienzudo, que no sea parcial y no admita regalo alguno, no es objeto de amor; al ser escrupuloso en lo que se acepta, pocas de sus acciones pueden deberse a la magnanimidad y al amor, con lo que no resulta digno de ser amado por los demás, su felicidad se cifra en ganarse la estima de los otros y la virtud constituye su auténtico valor interno (V-Mo/Collins 358).

Sólo la ‘virtud’ de cierta forma de vida, muy semejante a la estoica (V-Mo/Collins 367; KpV 84), puede permitirle al individuo asumir la Humanidad en su propia persona. Y esta ‘disposición de ánimo’ consiste en realizar la libertad a través de la reflexión.

Kant sostiene que el mal moral también es producto de la libertad, en razón de que “es peor obrar mal en base a máximas que hacerlo por inclinación, dado que las máximas son fruto de la reflexión” (V-Mo/Collins 368). La reflexión constituye el ámbito performativo realizativo de la libertad a causa de que “el buen comportamiento sólo puede derivarse de la adopción de ciertas máximas”. Esto explica por qué para él “[n]o hay nada más enojoso y aborrecible que inventarse así

una ley para esquivar la verdadera”: “Por muy a menudo que el hombre haya infringido la ley moral puede enmendarse todavía (...) Pero quien se ha fabricado una ley falsa y propicia detenta un principio para su maldad, y no cabe esperar que se enmiende” (V-Mo/Collins 359).

Los términos ‘inventarse’ y ‘fabricarse’ ciertamente refieren a la acción del agente de construir el mandato con el cual ha de determinar su voluntad. No obstante, la libertad necesita una regla que le permita ‘coincidir con ella misma’, y esta regla es el incipiente IC que hallamos en las *Lecciones de Ética*. Esta es la ley con la cual el agente ha de evaluar si es merecedor de estima o no, y la que augura la bicondicionalidad entre la idea de libertad y ley moral, descrita en la KrV²²:

En todos los deberes para con uno mismo subyace cierto pundonor, que consiste en la autoestima del hombre, en no aparecer como indigno ante sus propios ojos, en que sus acciones se compadezcan con el concepto de humanidad. El honor interno de ser dignos a los propios ojos, la valoración del asentimiento, es parte esencial de los deberes para con uno mismo (V-Mo/Collins 347).

Kant muestra la sensibilidad suficiente como para dar cuenta de que el hombre se haya de cara a un gran desafío moral: nada más y nada menos que el desafío de tener que ‘autoconstituirse’ racionalmente conforme al thelos de la libertad, manifiesto en las exigencias de su deón, es decir, del IC. La ‘apodicticidad’ del deber moral se le presenta al agente ‘ante sus propios ojos’ cada vez que asume la tarea de responder ‘¿qué debo hacer?’ Este foro interno de reflexión en el que emerge la realización performativa, le permite al agente sentir sobre sus hombros la presión de la ley; y en caso de que este se sacuda tal presión de sí, surgirá el peligro de destruir o desvirtuar las condiciones necesarias y suficientes de la reflexión que le hacen portador de dignidad: la idea de libertad, la ley moral, y la identidad práctica, hipotecando así su calidad de agente²³: “la observancia de la moralidad es algo sublime. Es preferible sacrificar la vida que desvirtuar la moralidad. Vivir no es algo necesario, pero sí lo es vivir dignamente; quien no puede vivir dignamente no es digno de la vida” (V-Mo/Collins 373)²⁴.

El juego de palabras final sugiere que es preciso constituir la propia agencia para luego volvernos dignos de vivir, algo que, ciertamente, sólo se puede realizar en vida. Tal obviedad revela la conexión ético-moral que traza Kant, y evidencia la conexión teleológico-deontológica anteriormente señalada en su *Fundamentación*. Una vez que esta conexión se pierde de vista corremos el peligro de caer en polarizaciones infundadas, dirimiendo excluyentemente entre lo ético y lo moral, entre el atribuir y descubrir valores, entre lo universal formal y lo particular concreto; y el modelo constitutivista desaparece.

6. Reflexiones finales

Luego de reconstruir los enfoques constructivistas y realistas más destacados, he intentado indicar sus limitaciones más importantes, y sugerir que las ambigüedades proyeccionistas y detectivistas de la postura de Korsgaard insinúan, cual síntoma, cierta falencia en las formas de debatir acerca de las fuentes kantianas de la normatividad²⁵. He considerado tales síntomas como señales de la injustificada forma de abordar los textos kantianos, para luego aventurarme a esbozar lo que entiendo como un mejor modo de comprenderlos.

Hacia el final he argumentado en favor de un modelo constitutivista que aspira a absorber las virtudes y los aportes del constructivismo y realismo con el objetivo de superar sus diferentes

²² Sobre la coherencia interna existente entre las *Lecciones de Ética*, la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Fundamentación*, vid. Roberto R. Aramayo 1986.

²³ Pienso que la constitución de la agencia del sujeto por medio de la reflexión ayuda a comprender la idea fundamental de libertad kantiana que podría subyacer a sus diferentes usos (libertad empírica, moral o autónoma, espontánea, trascendental y como postulado). Además de la tesis de Korsgaard, en este punto convergen los trabajos que Henry Allison (1996: 129-154) ha desarrollado.

²⁴ Sobre la base de estas afirmaciones puede echarse cierta luz sobre aquella convicción kantiana respecto de que la dignidad de ser felices precede al interés mismo por la felicidad: KpV 130 ss; GMS iv 393; KrV A 806-B834 / A 807-B835.

²⁵ Esta forma de reconstruir el debate entre neokantianos guarda similitudes con la que realiza Paul Formosa (2011). No obstante, nuestras propuestas en torno a cómo comprender las fuentes de la normatividad difieren radicalmente. Opino que el por demás interesante ‘constructivismo débil’ de Formosa, capaz de incorporar cierto tipo de realismo, no asume el paso definitivo hacia lo que aquí defiende, a saber, que en el caso kantiano, no puede sostenerse ninguno de los modelos sin presuponerse el otro.

limitaciones. Pienso que la conclusión más acorde al desarrollo de este trabajo sería la de afirmar que Kant, y su programa moral, es tanto constructivista como realista al mismo tiempo, puesto que es performativamente imposible abocarse a la tarea de elaborar un mandato sin asumir al mismo tiempo que se está realizando la subjetividad racional de forma libre. Esto también nos tienta a pensar en la posibilidad de que, a corto o mediano plazo, podamos arribar a la misma y radical conclusión que da fin al diálogo de *Eutifrón*: la de que el dilema entre atribución y recepción del valor es falso.

Bibliografía

- ALLISON, Henry E.: “Kant on freedom of the will”, en GUYER, P. (ed.): *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 381-415.
- ALLISON, Henry E.: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ALLISON, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- APEL, Karl-Otto: “La ética del discurso como la ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en APEL, K. O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1998, 147-184.
- APEL, Karl-Otto: “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética (1967)”, en APEL, K. O.: *La transformación de la filosofía*, (trad. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill), vol. 2, Madrid, Taurus, 1985, 341-413.
- BENHABIB, Seyla: “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, *Praxis International* 5, 4 (1986) 402-424.
- COHEN, G. A.: “Reason, Humanity, and The Moral Law”, en KORSGAARD, C. M.: *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, 1996, 207-234.
- CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
- FITZPATRICK, William J.: “The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity”, *Ethics* 115 (2005) 651-691.
- FORMOSA, Paul: “Is Kant a Moral Constructivist or a Moral Realist?”, *European Journal of Philosophy* 21, 2 (2011) 1-27.
- GRAYEFF, Felix: *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Hamburg, Felix Meiner, 1951.
- GUYER, Paul: *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- GUYER, Paul: “The Value of Reason and the Value of Freedom”, *Ethics* 109 (1998) 22-35.
- HABERMAS, Jürgen: “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, 57-134.
- HERMAN, Barbara: “Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?”, en ANTHONY, L. y WITT, Ch. (eds.): *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Westview Press, 1993a, 53-72.
- HERMAN, Barbara: *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Harvard University Press, 1993b.
- HILLS, Alison: “Kantian Value Realism”, *Ratio (new series)* 21, 2 (2008) 182-200.
- KORSGAARD, Christine M.: *Self-Constitution. Agency, Identity, Integrity*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- KORSGAARD, Christine M.: “The normativity of Instrumental Reason”, en KORSGAARD, C. M.: *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York, Oxford University Press, 2008, 27-68.

- KORSGAARD, Christine M.: "Aristotle and Kant on the Source of Value", *Ethics* 96, 3 (1986) 486-505.
- KORSGAARD, Christine M.: *Las Fuentes de la Normatividad*, México, UNAM, 2000.
- LANGTON, Rae: "Objective and Unconditioned Value", *Philosophical Review* 116, 2 (2007) 157-85.
- LUECK, Bryan: "Kant's fact of Reason as Source of Normativity", *Inquiry* 52, 6 (2009) 596-608.
- NINO, Carlos Santiago: *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- O'NEILL, Onora: *Towards Justice and Virtue*, England, Cambridge University Press, 1996.
- O'NEILL, Onora: *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, England, Cambridge University Press, 1989.
- PIPPIN, Robert B.: "Kant's Theory of Value: On Allen Wood's Kant's Ethical Thought", *Inquiry* 43, 2 (2000) 239-266.
- PUTNAM, Hilary: "Valores y normas", en PUTNAM, H.: *El desplome de la diccioma hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004, 133-158.
- R. ARAMAYO, Roberto: "La presencia de la 'Crítica de la Razón Práctica' en las 'Lecciones de Ética' de Kant", *Ágora* 7 (1986) 145-158.
- RAUSCHER, Frederick: "Kant's Moral Anti-Realism", *Journal of the History of Philosophy* 40 (2002) 477-499.
- RAWLS, John: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- RAWLS, John: "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980) 515-572.
- SCHÖNECKER, Dieter: "A free will and a will under moral law are the same", en SENSEN, O. (ed.): *Kant on Moral Autonomy*, New York, Cambridge University Press, 2013, 225-245.
- SENSEN, Oliver: *Kant on Human Dignity*, Berlín, Walter de Gruyter Gmbll & Co., 2011.
- SENSEN, Oliver: "Dignity and the Formula of Humanity", en TIMMERMANN, J. (ed.): *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals": A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 102-118.
- SENSEN, Oliver: "Kant's Conception of Inner Value", *European Journal of Philosophy* 19, 2 (2009) 262-280.
- STUHLMANN-LAEISZ, Rainer: *Kants Logik*, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1976.
- WOOD, Allen: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- YOUNG, Marion Iris: "The Ideal of Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory", *Praxis International* 5, 4 (1986) 381-401.

El malestar kantiano. Filosofía y ciencia al encuentro con la naturaleza

JUAN FELIPE GUEVARA¹

Resumen

La naturaleza constituye un concepto problemático en la filosofía crítica kantiana pues, por un lado, se trata de una entidad pasiva determinable mecánicamente mientras que, por otro, adquiere un carácter productivo que sólo puede ser aprehendido a través de la reflexión. Esta ambigüedad del concepto de naturaleza ha posibilitado la emergencia de recientes interpretaciones que encuentran en Kant algún tipo de empresa naturalista o que su filosofía es naturalizable. Sin embargo, en el presente artículo pretendo utilizar dicha ambigüedad para mostrar los problemas de las interpretaciones naturalistas/naturalizantes y alumbrar un sentido de naturaleza como terreno de encuentro entre filosofía y ciencia.

Palabras clave: fin natural, materia, naturaleza, teleología, vida.

The Kantian Discontent. Philosophy and Science Meet Nature

Abstract

The concept of nature is very problematic in Kant's critical philosophy because, on the one hand, it denotes a mechanically determinable passive entity that, on the other hand, introduces a productive character that may only be grasped through reflection. This ambiguity in the concept of nature has facilitated the emergence of recent interpretations that claim to find in Kant's philosophy some sort of naturalizing enterprise or that it is susceptible of being naturalized. However, it is my aim in the present article to use the said ambiguity to show the problems that arise when we take this kind of interpretations seriously and prepare the ground for a concept of nature that allows the encounter between philosophy and science.

Keywords: Life, Matter, Natural purpose, Nature, Teleology

Indagar por la naturaleza en ámbitos filosóficos se ha convertido en objeto de un reemplazo vertiginoso por formas de naturalismo y naturalización que, en lugar de formular la pregunta, asumen una visión dada de lo que es la naturaleza. Los matices en el panorama de los naturalismos y las naturalizaciones son muy diversos y variopintos, razón por la cual en el presente texto entenderemos, por un lado, a los naturalismos como tendencias que excluyen la posibilidad de que cualquier entidad o fuerza sobrenatural actúe en la realidad, lo cual no niega la acción de entidades cuya materialidad es aún tema de controversias, tales como el yo o la consciencia; por otro lado, las naturalizaciones, en mayor o menor grado herederas de la simiente de Quine (1969), reflejan tendencias cuyo hilo conductor es la investigación empírica y científica. En su afán por generalizar una determinada concepción de la naturaleza, el alcance de estas pretensiones filosóficas es tal que no sólo han servido de guía para una buena parte de la reflexión filosófica contemporánea, sino que también se han alzado como estándares de interpretación para la historia de la filosofía. El pensamiento de Immanuel Kant no ha sido ajeno a esta reorientación del quehacer filosófico. No obstante, la tesis que trataré de defender es que la lectura naturalista-naturalizante se ajusta al corpus de la filosofía crítica como un

¹ Universidad Autónoma de México.

Doy las gracias a Alfonso Arroyo Santos, Juan Manuel Garrido Wainer, David Velásquez Carvajal y Maricruz Galván Salgado por sus valiosos comentarios y aportes en referencia a una versión previa de este texto. De igual forma, agradezco a CONACyT por la beca para estudios de doctorado que ha posibilitado mi dedicación de tiempo completo a esta labor investigativa.

Nota del editor: artículo tercera mención SEKLE.

corsé que constriñe y asfixia no tanto las tentativas interpretaciones de Kant, como sí la posibilidad de pensar a la luz de sus reflexiones temas acuciantes para la filosofía contemporánea, como lo son el lugar de la naturaleza en la filosofía o el encuentro entre filosofía y ciencia.

Deshacer el nudo que mantiene al corsé fijo exige, pues, en primer lugar, describir las numerosas cintas con las cuales ha sido atado, es decir, bosquejar algunas de las diferentes propuestas filosóficas que han optado por ver en Kant algún tipo de naturalismo o la posibilidad de naturalizarlo. Cuatro han sido las propuestas escogidas para este apartado en virtud de sus filiaciones con otros proyectos filosóficos más amplios y ambiciosos: Maurizio Ferraris, el renegado discípulo de Vattimo, se ha convertido en uno de los máximos exponentes de la vuelta al realismo una vez que ya hemos pasado por más de un siglo de hermenéutica (*vid.* Ferraris 2012), además de estar asociado al heterogéneo grupo del Realismo Especulativo o de la Ontología Orientada a Objetos; Philippe Huneman, por su parte, ha tomado un creciente ímpetu en el campo de la filosofía e historia de las ciencias de la vida, abanderando un proyecto cuya dirección apunta a una hermenéutica de la naturaleza (*vid.* Huneman 2006a); en el campo de la historia de la filosofía, Eugenio Moya dedicó una buena parte de la década pasada a la publicación de numerosos artículos y libros en los cuales esgrimía la tesis de naturalizar toda la filosofía crítica kantiana, tomando como referencia los avances de la ciencia empírica actual, en particular a partir de la embriología y las ciencias cognitivas; y, por último, Matteo Mossio y Álvaro Moreno, en un terreno interdisciplinar que se mueve entre la filosofía, la biología y las ciencias cognitivas, han optado por llevar al extremo la noción de autonomía en el campo de lo vivo, de modo que su empresa, además de tomar como punto de partida a Kant (y en el proceso, naturalizarlo), se dirige hacia la naturalización de la fenomenología a través de las ciencias cognitivas (*vid.* Moreno, Mossio 2015). Como bien puede apreciarse, el grupo seleccionado, a pesar de concurrir en su interés por mostrar a la filosofía de Kant cerca de algún tipo de naturalismo o naturalización, es bastante dispar y con proyectos que se dispersan en múltiples rumbos.

En segundo lugar, y una vez desanudado el corsé, es necesario abrirle campo a la reflexión kantiana, que había sido ocultada, sobre la naturaleza y sus entes. Me interesa en este punto mostrar el amplio terreno sobre el cual se extiende la naturaleza en su filosofía pese a que la ciencia y el conocimiento, a la manera de la primera *Crítica*, no pueden abarcarlo por completo. En consecuencia, la idea central de este apartado es exponer la inexorable dualidad del sistema kantiano, debatido entre la necesidad de las leyes naturales y la libertad de la acción humana, de modo que la naturaleza no puede estudiarse de forma aislada, sin tener a un costado o en el trasfondo a la libertad. Por último, a la par que estas elucidaciones nos ofrecen claves de lectura que pueden iluminar ciertos pasajes de la obra kantiana, como ocurre con la antinomia del juicio teleológico, emerge la oportunidad de volcar la mirada, desde Kant, sobre un horizonte en el cual refulge la naturaleza libre tanto de los constreñimientos impuestos por concepciones que tratan garantizar un lugar privilegiado para las ciencias en la producción de conocimientos, como de los escrúpulos epistemológicos que nos exigen tomar distancia de ella, de la naturaleza, con el fin de garantizar una filosofía que limite sus propios desmanes metafísicos.

1. Desatando el corsé. Kant, naturalismos y naturalizaciones

Si el objetivo es desatar el corsé, se hace necesario identificar y seguir la ruta marcada por cada una de las cintas que lo amarran, hasta llegar al nudo y desajustarlo. Las propuestas seleccionadas, las cintas que sujetan el corsé, pueden ser reunidas en dos grupos. El primero a tratar es el conformado por aquellos que intentan encontrar un libreto naturalista en las discusiones filosóficas de Kant. Para empezar, Ferraris ha dicho recientemente que la filosofía trascendental se sostiene sobre la 'naturalización'² de la ciencia natural o física newtoniana que Kant ejecuta en la *Crítica de la razón pura* (KrV). Es uno de los pocos autores que, para bien o para mal, advierten explícitamente a qué se refiere con naturalización: se trata pues de un término de la jerga filosófica contemporánea que puede definirse como la articulación o reconducción del proyecto cultural de una época a los recursos

² El término es así empleado por Ferraris (2003, 2010). Este uso pone en entredicho una clara distinción entre 'naturalismo' y 'naturalización', resaltando el vínculo tan estrecho que hay entre los dos términos. Por lo tanto, para efectos de la discusión que sigue, 'naturalismo' se relacionará con las propuestas en las cuales Kant es quien sigue un proyecto naturalista de algún tipo; por su parte, la 'naturalización' implicaría que es la filosofía de Kant la que pretende ser naturalizada. En otras palabras, en la primera es Kant quien 'naturaliza'; en la segunda, es Kant quien 'es naturalizado'.

naturales que lo sostienen (Ferraris 2010: 128), es decir, a los conceptos utilizados en la ciencia para describir la naturaleza. En este sentido, “la tarea de la metafísica [en Kant] consistirá en la naturalización de la física, es decir, en mostrar que el modo en que se tiene ciencia es el mismo en que se tiene experiencia” (Ferraris 2003: 10). En la particular lectura de Ferraris, el movimiento inicial de la empresa crítica kantiana, la revolución copernicana, consiste en elevar la modalidad empírica de la experiencia en física a piedra de toque de la experiencia en general. A este emplazamiento de la experiencia de la física, Ferraris (2003, 2010) lo denominaría ‘Falacia trascendental’, pues no toda la experiencia sensible está cubierta por la forma particular de la ciencia natural, tal y como lo reconocería Kant en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (KU), cuando aborda el tema de la experiencia estética. Podemos afirmar, además, sobre el uso que hace Ferraris del término naturalización, que éste implica llevar un concepto filosófico del presente hacia el pasado de la filosofía.

Un autor que hace gala de sus conocimientos tanto de historia de la filosofía como de historia de la ciencia para asegurar que el proyecto kantiano contiene un elemento de ‘naturalización débil’ es Huneman. Sin embargo, a diferencia de Ferraris, la naturalización que él describe no corre de cuenta de la física sino de las ciencias de la vida. El núcleo de la argumentación de Huneman lo constituye el concepto de fin natural (*Naturzwecke*) que aparece en la KU y con el cual Kant se refiere a los seres organizados (organismos). Siguiendo su análisis, el punto realmente valioso es cómo la idea de un fin sin utilidad, como lo es el fin natural, permite pensar la teleología de forma independiente de la teología:

Neutralizar la utilidad implica que la finalidad no está ya comprometida con una visión demiúrgica de la creación –el fin ya no es aquél de un diseñador– y, en consecuencia, la teleología es ‘naturalizada’ en un sentido débil. La ‘idea de un todo’ es un principio necesario del conocimiento: esta necesidad convierte la finalidad en una realidad para los biólogos, pero, en tanto principio del conocimiento, su realidad es propuesta solo por el biólogo y no es un rasgo objetivo de la naturaleza, como sí lo son las leyes físicas (§65)” (Huneman 2006b: 657)³.

Elevar la idea de todo y de finalidad a la categoría de principio necesario parece comprometer a Huneman con un tipo de naturalismo cercano al propuesto por Heinrich Rickert (1899/1943), para quien el método naturalista consiste en elaborar juicios generalizados sobre las entidades de la naturaleza, de forma tal que los principios usados para elaborar dichos juicios no pueden ser más que necesarios⁴. Esta finalidad naturalizada marca la diferencia entre el tratamiento de la teleología en la KrV y aquél de la KU: en el primero, la teleología, arraigada al ideal de la razón pura, se encontraba inexorablemente unida a la idea de Dios; en cambio, en el segundo, el concepto de fin natural ya se ha deslindado del de un diseñador, razón por la cual la analogía entre arte y naturaleza, la idea de una naturaleza técnica, es insuficiente para explicar la formación y mantenimiento de los organismos, donde la única alternativa para comprender dicho fenómeno es mediante una analogía con la vida (Huneman 2007). Es así como fin natural y teleología quedan confinados al dominio del juicio reflexionante. La naturalización de la que nos habla Huneman conlleva la eliminación de elementos trascendentes en la discusión sobre entidades de la naturaleza.

Pasemos ahora al segundo grupo. Sus integrantes comparten la idea de que la totalidad o una parte de la empresa kantiana es susceptible de ser naturalizada. Sus objetivos bien pueden ser cobijados por la caracterización que ofrece John Zammito:

Se puede interpretar al naturalismo como una pregunta recurrente a lo largo de la historia que indaga por el lugar propio de la filosofía entre las disciplinas que investigan lo humano. El naturalismo sostiene que *la investigación empírica es inevitable*, es decir, la certeza se encuentra lejos de nuestras aspiraciones y, de manera enfática, no es posible una fundamentación sobre la base de una ‘filosofía primera’. El naturalismo refleja, en breve, una visión *desmoralizada* –algunos dirían “silenciosa” o incluso “desesperanzada”– del proyecto tradicional de la filosofía (...) Una característica decisiva de nuestro naturalismo es el rechazo a apoyarse en una ‘filosofía primera’ o en principios *a priori* (2008: 532-533).

³ Todas las citas incluidas en español de textos que fueron publicados en otros idiomas corresponden a traducciones libres del autor.

⁴ Con el ánimo de complementar la propuesta de Rickert, al método naturalista se le opone el método histórico, cuyo núcleo son los casos particulares y su desarrollo en el tiempo, en otras palabras, lo contingente.

De la definición anterior se desprende que la naturalización se compromete enérgicamente con la primacía de la experiencia empírica sobre cualquier otro modo de acceso al conocimiento, lo cual se refleja en la íntima relación que mantiene con la ciencia para fundamentar su proyecto filosófico, o incluso supeditarlos a los resultados de la empresa científica, en caso de ser tentados por el extremismo de Quine. Las dos vertientes de esta pretensión de naturalizar a Kant van de la mano de ‘hallazgos empíricos’ que abarcan desde el siglo XIX hasta el XXI.

La más notoria de estas campañas naturalizantes es la emprendida por Moya quien defiende la posibilidad de una ‘naturalización débil’ de la totalidad del proyecto crítico. Para ello, Moya (2005a) se propone tanto reconstruir una teoría de la mente kantiana como rastrear la influencia de las investigaciones embriológicas del XVIII en las soluciones ofrecidas por Kant a ciertos problemas epistemológicos, a saber, la posibilidad de lo *a priori*, con el fin de demostrar que “[l]o ‘a priori’ no es sino un conjunto de especializaciones hereditarias del sistema nervioso central que han sido adquiridas filogenéticamente en la evolución de las especies y que determinan disposiciones congénitas” (Moya 2005b: 64), fundiendo los *a priori* kantianos –intuiciones y categorías– con una visión modularista de la mente humana. Esta aproximación parte de dos premisas: en primer lugar, que los seres humanos somos entidades naturales y que interactuamos con otras entidades naturales que son estudiadas por las ciencias; en segundo lugar, que los resultados de las investigaciones científicas son cruciales y pertinentes para el desarrollo de la epistemología (Moya 2004: 117, 2008: 43). La justificación de estas premisas es bastante controvertible: “Kant *siempre pensó* que los problemas epistémicos podían ser vistos como una extensión de los problemas que se plantean los embriólogos al preguntarse por la morfogénesis y funcionamiento de los organismos vivos” (Moya 2005b: 66; énfasis añadido). La afirmación anterior adolece, por un lado, de querer imponer una cierta intencionalidad y direccionalidad a los textos comandada, según el fraseo del texto, por el mismo Kant –situación que no es, por cierto, excepcional entre intérpretes/exégetas kantianos–, y, por otro, de querer fundar la equivalencia entre epistemología y práctica científica, convirtiéndose en un auténtico heredero de Quine y poniendo en entredicho la pretendida ‘debilidad’ de su ‘naturalización’.

La otra forma de naturalización de este grupo va por cuenta de Mossio y Moreno. Con tintes muy similares a los de Moya, pero con un alcance mucho más estrecho, Mossio y Moreno pretenden mostrar que el estado actual de las investigaciones empíricas en torno a la auto-organización pueden dar cuenta de todas las propiedades descritas por Kant en su conceptualización de los seres organizados como fines naturales. Su corolario es, entonces, la ‘naturalización’ de la teleología. Para ellos el avance fundamental de Kant no es haber sacado a Dios del terreno teleológico –como sí lo fue para Huneman⁵, sino proponer a la organización como el rasgo esencial de los organismos (Mossio, Moreno 2010, 2015). Siguiendo el contraste con Huneman, para quien la ‘naturalización’ era ‘débil’ en tanto que sólo eliminaba ciertos elementos trascendentes, Mossio y Moreno pretenden ser mucho más audaces y afirman que naturalizar la teleología implica legitimar y validar la causalidad circular o teleológica en el ámbito de la ciencia natural (Mossio, Bich 2014; Moreno, Mossio 2015); en otras palabras, la teleología no sólo pertenece al ámbito del juicio reflexionante y los principios regulativos, sino que puede ser usada como parte de juicios determinantes o como principio constitutivo de la ciencia.

De esta breve exposición podemos rescatar algunos elementos para la discusión posterior. A pesar de que las cuatro posturas difieren en una buena parte de sus detalles y argumentos, queda claro que en todos el punto de partida es el vínculo entre la filosofía trascendental y la ciencia. El tipo de discurso científico, así como la parte de la filosofía trascendental que relacionan con la naturalización, es lo que me interesa para elaborar la siguiente sección con el fin de ilustrar de qué manera estas posturas son parciales, aunque complementarias, y cómo se les puede responder atendiendo a los aspectos que no toman en cuenta de la propia filosofía de Kant.

2. Retirando el corsé. Re-encausar el curso de lo trascendental

Al retirar el corsé, las inhalaciones empiezan a llegar hasta lugares más profundos de los pulmones, ampliando su volumen, y las exhalaciones traen consigo aires remotos: la filosofía crítica kantiana,

⁵ Por supuesto que la discusión teórica sobre la organización y aquella metafísica sobre Dios van de la mano en la caracterización de los seres organizados en Kant; no obstante, lo que me interesa señalar aquí es como distintos autores le dan un peso diferente a elementos que forman parte de la misma unidad argumentativa.

libre de las imposiciones naturalistas, se expande y podemos encontrar los elementos con los cuales desafiar el regreso del corsé a su lugar. Partamos entonces de la idea central de Ferraris: Kant ejecuta una forma de naturalización al hacer de la experiencia de la ciencia natural el parangón de la experiencia en general. En otras palabras, la modalidad empírica de la ciencia natural es la que define el camino a seguir en la investigación trascendental. Este punto es particularmente cercano a la respuesta que intenta ofrecer Kant al escepticismo de Hume. Sin embargo, es válido preguntarse: ¿fue la física la única rama de investigación empírica que inspiró y contribuyó a la fundamentación de la filosofía trascendental de Kant? A lo largo de las últimas dos décadas, los estudios kantianos han visto una explosión de publicaciones y discusiones en torno al lugar ocupado por las ciencias de la vida en los estadios tempranos de la empresa trascendental (KrV), no sólo en los tardíos (KU), siendo algunos de los esfuerzos más elaborados y profundos los de Susan Meld Shell (1996), Phillip Sloan (2002) y Jennifer Mensch (2013).

¿Cómo, partiendo de la crítica a la noción de causalidad de Hume, llegamos a las ciencias de la vida en el discurso kantiano? Es innegable la enorme influencia del pensamiento de Hume en el de Kant, particularmente para salir de su sueño dogmático, como lo atestigua en los *Prolegómenos*, y entrar en la era crítica alumbrada por el pensamiento empírico. Al respecto, Kant toma de Hume casi todo su análisis de la causalidad, excepto la conclusión, a saber, que ella es el producto de la conjunción constata de dos eventos en el mismo orden temporal cada vez que se presentan, convirtiendo a la causalidad en un derivado del hábito y la imaginación. La causalidad, en el análisis eminentemente empírico de Hume, es posible únicamente a través de la experiencia. Esta concepción es insatisfactoria para Kant pues no da cuenta de la absoluta necesidad y universalidad requerida de la causalidad para poder ser uno de los sustentos principales de la ciencia natural, en tanto que su tarea es desentrañar las leyes de la naturaleza. Es importante señalar que la diferencia entre Hume y Kant, a pesar de enfocarse ambos en la física de Newton, estriba en la forma como cada uno asume la labor del físico: para Hume lo importante es entender las leyes de la física como hechos derivados de forma inductiva a partir de la experiencia; por su parte, Kant se concentró en las demostraciones matemáticas de Newton y la idea de una deducción a partir de los fenómenos (De Pierris, Friedman 2013). El estatus de la causalidad condicionada por la experiencia, de acuerdo con Kant, se mantenía como un problema en espera de una solución. Esta última llegaría de la mano de la noción de *a priori*, particularmente a través de la fundamentación de los juicios sintéticos *a priori*, de donde derivaría la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia. Esta secuencia se encuentra en la sección VI de la introducción a la segunda edición de la KrV (B19-24): ella abre con la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, a la cual le sigue la pregunta por la posibilidad de las matemáticas puras y de la ciencia natural pura, acompañada a continuación de la pregunta por la posibilidad de la metafísica como predisposición natural, hasta concluir con la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia.

La progresión descrita marca un punto de divergencia importante con respecto a la primera edición de la KrV y los *Prolegómenos*. En estas obras (KrV Avii-xxii; Prol 266-275), el interrogante principal que guiaría a la filosofía trascendental no sería la posibilidad de la metafísica como ciencia, sino la posibilidad de la metafísica en general. Este cambio de pauta es esencial para comprender la relación de la empresa crítica temprana con la ciencia, tanto con la física como con las ciencias de la vida. La idea central ya podía entresacarse en la primera edición de la KrV, particularmente en el siguiente pasaje al inicio de la analítica de los conceptos: “Por consiguiente, perseguiremos los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes [*Keimen*] y disposiciones [*Anlagen*] en el entendimiento humano, en el que yacen preparados hasta que finalmente, con ocasión de la experiencia, se desarrollan y, liberados de las condiciones empíricas inherentes a ellos, son expuestos en su pureza por el mismo entendimiento” (KrV A66/B91; traducción modificada). El léxico de gérmenes [*Keimen*] y disposiciones [*Anlagen*] proviene de las discusiones embriológicas de la segunda mitad del XVIII, ambos ligados ampliamente al debate entre preformación y epigénesis (Sloan 2002)⁶. En la segunda edición de la *KrV* la conexión con estos temas sería aún más explícita, pues, por un lado,

⁶ En la literatura concerniente a este tema, se ha vuelto ya costumbre que cada autor trate de mostrar si Kant era preformacionista o epigenetista, o si sus ideas al respecto del tema se fueron modificando a lo largo de las décadas de 1770-80 (*vid.* Cohen 2006; Galfione 2014; Lerussi 2013; Sloan 2002; Zammito 2007). Para la presente discusión, afirmar una postura particular en Kant no es relevante; de hecho, he de reconocer que el uso tanto de gérmenes y predisposiciones como de epigénesis es sumamente heterodoxo en Kant, de modo que tratar de vincularlo directamente a la controversia entre embriólogos puede resultar poco provechoso e incluso oscurecer, en lugar de aclarar, algunos aspectos de su propuesta filosófica.

Kant utiliza el término ‘disposición natural’ [*Naturanlage*] para referirse a la posibilidad de la metafísica en general (KrV B21-22) y, por otro, al final de la deducción trascendental de las categorías, Kant compara su sistema de la razón con la epigénesis: “En consecuencia sólo queda lo segundo (por decirlo así, un sistema de la *epigénesis* de la razón pura); a saber; que las categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general” (KrV B167). Que la metafísica se nos presente como una disposición natural de la razón humana implica que la pregunta por su posibilidad en general no es importante; de hecho, dado que la metafísica es una disposición humana, queda explicada entonces aquella ominosa sentencia con que abre el prefacio a la primera edición de la KrV: “la razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana” (KrV Avii). Lo realmente importante, en el tratamiento ofrecido en la introducción a la segunda edición de la KrV, es si la metafísica puede ser una ciencia en el mismo sentido en que la ciencia natural lo es, es decir, si puede apelar a leyes universales y necesarias que no dependan de la experiencia para dar cuenta de su funcionamiento, así como imponer restricciones sobre sus propios alcances; en otras palabras, si la metafísica contiene juicios sintéticos *a priori*. En consecuencia, la embriología provee el marco para situar a la metafísica dentro del rango de posibilidades que le son propias a la razón humana, al tiempo que funge como analogía para comprender la forma en que la experiencia se desarrolla a partir de los conceptos puros del entendimiento. La física, por su parte, se posiciona como el estándar a imitar, o el objetivo a alcanzar, por parte de la metafísica. El resultado de esta primera parte es, entonces, que la física sienta las bases del problema a resolver; la solución estaría mediada por las constantes analogías con las ciencias de la vida.

Jennifer Mensch, recientemente, ha explotado de forma bastante fructífera las analogías entre la filosofía crítica y las ciencias de la vida. En su amplio y detallado estudio dedicado a dicha interconexión, Mensch (2013) ofrece numerosas exégesis de pasajes de la obra kantiana, aunados a una minuciosa reconstrucción contextual e histórica, en las que el concepto de ‘organismo’ ocupa el lugar central –de ahí que su libro lleve por nombre *El Organicismo de Kant*–. La comparación de la razón con un organismo cuyas partes (las facultades, los conceptos y las intuiciones) están siempre en función del todo o de la unidad (el *Yo pienso*, la unidad de la apercepción); la descripción de la historia de la razón como el paso de la infancia (dogmatismo) a la juventud (escepticismo) y posteriormente a la madurez (la crítica); y el despliegue de la arquitectónica de la razón como algo que ocurre desde el interior de la misma (*per intus susceptionem*) y no desde el exterior o por yuxtaposición (*per appositionem*)⁷, son usados por Mensch como sus mayores aliados para ilustrar hasta qué grado la filosofía trascendental se nutrió de las ciencias de la vida. En efecto, para Mensch la relación no es exclusivamente metafórica “pues el uso del modelo orgánico por parte de Kant tuvo un impacto metodológico profundo en lo relacionado con el sistema crítico; de hecho, el sistema mismo fue concebido, en respuesta a este modelo, bajo la forma de una unidad orgánica cuyo *curso télico* de desarrollo podría ser descrito como una historia natural de la razón” (2013: 144; énfasis añadido). En esta cita se expone una de las principales convergencias entre el modelo orgánico y el sistema de la razón: su carácter teleológico. En el caso de los seres organizados, o fines naturales, la conexión con la teleología es directa. La discusión que de ellos realiza Kant en la KU se encuentra dentro del apartado dedicado a la crítica del juicio teleológico (KU 369-381), en la cual se despliega la exposición sobre cada uno de los puntos que Mensch identifica en su ‘organicismo’. No obstante, la lectura que ella ofrece sobre la teleología parece pasar por alto el manejo que Kant hace de dicho concepto en el “Apéndice a la dialéctica trascendental”, en la KrV.

Resulta interesante preguntarnos, en este punto, lo siguiente: ¿por qué es necesario atender a los dos momentos de la teleología en la obra kantiana si ellos parecen tan disímiles en sus usos, el primero ligado al Ideal de la razón pura y el segundo a la posibilidad de hacer inteligible nuestra experiencia de los seres organizados? La primera razón, derivada de la exhaustiva y fecunda

⁷ La idea de que el desarrollo es impulsado desde el interior del organismo es un claro reflejo del impacto de la epigénesis en la filosofía de Kant. Helmut Müller-Sievers (1997) ha mostrado de qué manera la idea de epigénesis como un proceso por el cual se explica la generación sin depender de causas externas, ya sean divinas o mecánicas, sino atendiendo a la interacción de las partes que componen un todo (un organismo), tuvo un fuerte impacto sobre numerosos pensadores alemanes de finales del XVIII, convirtiéndose en la idea que potenció no sólo la crítica de Kant, sino también desarrollos posteriores entre idealistas y románticos en la primera mitad del XIX.

interpretación que Hermann Cohen realiza de la KrV en su *Kants Theorie der Erfahrung*, establece como fundamento de la transición de la teleología entre la primera y la tercera *Críticas* el reconocimiento de que los seres organizados son también parte de la naturaleza y, por ende, *deberían* ser explicados de forma científica. De acuerdo con Cohen (1918/2001), todo lo concerniente a las intuiciones de la sensibilidad pura y las categorías puras del entendimiento posibilitan la experiencia de la naturaleza para la ciencia natural, es decir, sus entidades se reducen a puntos que se mueven en el espacio obedeciendo leyes dadas *a priori* en el entendimiento. Sin embargo, los seres organizados no caben en este marco teórico pues lo realmente importante en ellos es la diversidad de formas, su desbordante heterogeneidad; por tanto, la discusión posterior en torno a las Ideas y al Ideal de la razón pura resultan cruciales para darle cabida en el sistema crítico a esta diversidad que no puede ser reducida a una unidad que homogeniza todo lo que cobija. Cohen, fiel al hilo eminentemente epistemológico de su interpretación y al lugar privilegiado que le concede a las ciencias empíricas en tanto que justificación del despliegue de la empresa crítica de Kant, conecta los dos momentos de la teleología en respuesta a la imperiosa necesidad de justificar los procedimientos de las ciencias de la vida.

No obstante, existe otra razón por la cual es necesario prestar atención a los usos de la teleología en la primera y tercera *Críticas* con el fin de enriquecer y reforzar el argumento en curso. Se trata, pues, de la función de la teleología dentro del sistema crítico kantiano como puente entre naturaleza y libertad. Desde la KrV, la teleología ya aparece vinculada al uso regulativo de la razón, situación que no cambiaría en la KU, aunque sí tomaría un itinerario diferente. Dicho carácter regulativo se encuentra ligado a las Ideas y al Ideal de la razón pura, es decir, no concierne tanto al carácter especulativo o teórico de la razón, como sí al práctico. Más interesante aún: estas Ideas (el alma inmortal, Dios y el mundo), que serían posteriormente desarrolladas en la *Crítica de la razón práctica* (KpV), se convierten en el fundamento incondicionado que posibilita a la experiencia empírica. Dado que esta última aparece siempre mediada por la sensibilidad, en la forma de las intuiciones, y el entendimiento, en la forma de los conceptos puros, la experiencia empírica, y el conocimiento que de ella se deriva, son necesariamente condicionados y, por ende, no pueden ser fundamento de sí mismos (KrV A307/B364-A338/B396). El fundamento, lo incondicionado, no puede encontrarse en la experiencia empírica debido a su propia naturaleza; lo incondicionado pertenece, entonces, al dominio de lo no empírico, al reino de lo nouménico y no de lo fenoménico (KrV A235/B294-A260/B315), al terreno de la razón práctica y no de la especulativa. De esta manera se hace explícita la relación ineludible entre teleología y razón práctica, misma que pasaremos a analizar a continuación en referencia a las formas de naturalización restantes.

El caso de Huneman ofrece un excelente punto de entrada para este tema. Según su argumentación, el concepto de fin natural implica una naturalización débil de la teleología en tanto que permite tomar distancia de la teleología. Pese a ello, Huneman reconoce que la idea de Dios no queda por fuera del sistema kantiano: el tratamiento de la teleología en la KrV ilustra la forma en la que la Idea de Dios, sin intervenir directamente sobre los asuntos de la naturaleza, se convierte en el garante de la sistematicidad y unidad de sus leyes —parte del fundamento incondicionado de lo condicionado—. Se hace claro, entonces, que el argumento de Huneman no va en contra de la teleología en general sino de la teleología natural en particular (2007: 88). Además, señala Huneman, los fines pasan de ser Ideas de la razón, en la KrV, a convertirse en un concepto de la facultad de juzgar reflexionante, en la KU. Este cambio aparece mediado por el estatus que alcanza la teleología en la última de las críticas: en la primera, teleología y finalidad sólo son términos derivados de un lenguaje conveniente para que un intelecto discursivo, como el nuestro, describiera la sistematicidad de las leyes de la naturaleza; en la tercera, se convierten en conceptos —lo cual implica un cierto grado de relación con la experiencia empírica— que emergen del juicio reflexionante para describir ciertas entidades del mundo, a saber, los fines naturales (Huneman 2007: 87). Pese a que la narrativa precedente dispone de más elementos de discusión, como son considerar distintos momentos de la empresa crítica, ampliar el enfoque a las ciencias de la vida y reconocer su inexorable fundamento en el juicio reflexionante, uno de los grandes temas de la empresa crítica, la libertad, permanece en un segundo plano. Se hace necesario indagar por la relación entre libertad y fines naturales. Para ello recurriremos a otra visión de los fines naturales.

Hannah Ginsborg ofrece una caracterización del concepto de fin natural que bien nos puede llevar por la senda que hemos abierto. Dicha estipulación parte de un interrogante muy específico: “si

las regularidades biológicas deben ser vistas como contingentes a la luz de las leyes fundamentales de la naturaleza inorgánica, ¿cómo podemos, entonces, asirlas bajo la legalidad y necesidad requerida por la investigación biológica?” (Ginsborg 2001: 246). De este modo, Ginsborg (1997, 2001) interpreta el concepto de fin natural desde una perspectiva prescriptiva, bajo la cual las regularidades de los organismos pueden ser entendidas a la manera de leyes naturales sin entrar en conflicto con su contingencia al compararlas con las leyes de la naturaleza⁸, revelando así que su carácter no es universal y necesario –no pueden establecer lo que siempre ocurre o debe ocurrir–; el concepto de fin apela a lo que podría ocurrir bajo la forma de un ‘debería’, lo que de hecho ocurriría si todo marchara como ‘debería’ marchar, dejando espacio para las desviaciones con respecto al estándar, donde los fenómenos teratológicos ilustran la manifestación extrema de esta situación. De esta manera, los organismos de una especie no son todos iguales, aun cuando hay un tipo general (ideal) de fondo, y durante su proceso de desarrollo es posible que aparezcan malformaciones (formas no contempladas en el ideal de la especie). En este sentido, los fines naturales como conceptos de carácter prescriptivo no sólo posibilitan la comprensión del desarrollo y funcionamiento de los seres organizados, sino que también dan cuenta de la inmensa diversidad que puede haber dentro de un mismo tipo. Más allá de los beneficios que pueda reportar esta interpretación de los fines naturales para la legitimación epistemológica de una disciplina como la biología, me interesa resaltar el arraigado paralelo entre los fines naturales y los fines prácticos. Contraria a la necesidad de las leyes naturales, donde siempre va a ocurrir lo mismo, invariablemente, una y otra vez, las leyes morales o imperativos tienen el carácter de la ‘coacción’⁹:

Sin embargo, para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un imperativo, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción [*Nötigung*] objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla (KpV 20).

La coacción señala, así, hacia lo que ‘debería’ ser pero puede llegar a ser de otras formas, a menos que la razón, en virtud de su autonomía, se imponga dicho imperativo y lo eleve al carácter de ley. Lo interesante, en consecuencia, es que la coacción está vinculada a un tipo de causalidad que es interna, contrario a la necesidad de las leyes de la ciencia natural, cuya causalidad asociada es externa. Ésta es precisamente la característica que nos permite hacer inteligibles a los seres organizados a partir de una hibridación entre naturaleza y libertad, mediada por el arte o experiencia técnica:

Pero el concepto de un ente organizado es el siguiente, a saber, el de un ente material que sólo es posible mediante la relación de todo aquello que está contenido *en él* recíprocamente como medio y fin (también todo anatomista, en tanto que fisiólogo, parte efectivamente de este concepto). Una fuerza fundamental, mediante la cual se efectuaría una organización, tiene que ser pensada, por tanto, como una causa eficiente según *fines* y, además, de manera que estos fines tienen que ser dispuestos como fundamento de la posibilidad del efecto. Nosotros conocemos, empero, mediante la experiencia causas semejantes *según su fundamento de determinación* solamente *en nosotros mismos*, a saber, en nuestro entendimiento y voluntad, como una causa de la posibilidad de ciertos productos organizados enteramente según fines, a saber, las *obras de arte*. Entendimiento y voluntad son en nosotros fuerzas fundamentales, de las que la última, en la medida en que está determinada por el primero, es una facultad para producir *algo con arreglo a una Idea* que es llamada fin (ÜGTP 181).

En otras palabras, los organismos exaltan, dentro de nuestra experiencia, la visión doble de la naturaleza: teórica y práctica (Guyer 2001). La única posibilidad de que disponemos los seres humanos, según Kant, para asir la finalidad que creemos experimentar en los seres organizados detenta como elemento esencial y articulador la experiencia que tenemos de la realización de nuestras

⁸ Los aportes de Eduardo Molina Cantó (2007, 2013) nos ayudan también a elucidar de qué manera el concepto de ‘conformidad a fin’ [*Zweckmäßigkeit*] es tomado en la KU como el principio de inteligibilidad de la legalidad de lo contingente. La conformidad a fin es uno de los ejes centrales de las dos introducciones a la KU, pues en dicho concepto se condensan las ideas de Kant en torno a la posibilidad de que la experiencia forme un sistema para nuestra razón aun cuando las leyes particulares de la naturaleza, como lo son las leyes que regulan la formación y clasificación de los organismos, sean contingentes, distinto del carácter necesario y universal de las leyes de la física. A través del concepto de conformidad a fin, dichas leyes particulares adquieren un halo de necesidad en virtud de su relación con un intelecto o razón para el cual su regularidad tiene un sentido específico. La necesidad de estas leyes, en consecuencia, viene dada por la naturaleza del sujeto racional, y no como algo que pueda atribuirse a las cosas.

⁹ En su traducción al inglés de la KpV, Werner Pluhar (2002) vierte este término como *necessitation* aludiendo a que Kant en la *Metafísica de las costumbres* usa el verbo *nötigen* como equivalente del verbo *necessitieren*, estableciendo así la relación de los dos términos con respecto al concepto de necesidad. En este sentido, *Nötigung* expresa la tendencia de los imperativos a ‘llegar a ser necesarios’.

propias ideas como fines u objetivos. La naturaleza comienza a tomar el cariz de reflejo en un espejo en el cual nos miramos.

Sin embargo, los fines naturales poseen, por otro lado, cualidades distintas a las de los fines prácticos (Ginsborg 1997; Molina Cantó 2010). La realización de un fin práctico implica la acción de una voluntad deliberativa y reflexiva, capaz de imponerse fines a sí misma. Por tanto, los fines prácticos sólo son posibles para seres racionales, para seres humanos (o divinos). En el caso de los fines naturales, no es posible apelar a un ser racional, a un diseñador o arquitecto, a cuyos deseos y voluntad respondan la miriada de formas que encontramos entre los seres organizados (KU 381-384). Hay entonces una analogía entre fines prácticos y fines naturales, entre arte y naturaleza, cuyo límite se revela con la pregunta por el artífice o diseñador, por la consciencia que ejecuta un plan (Butts 1990). Dado que en los fines naturales no contamos con una racionalidad tal, no queda otro recurso que encontrar un sustituto en el terreno de las ciencias. La respuesta no es otra que la epigénesis, la misma que había ocupado nuestra atención unos párrafos atrás. En este caso, la causalidad interna que no recae sobre una voluntad, está mediada por la acción conjunta de ‘gérmenes’ y ‘disposiciones’ y una fuerza orgánica propia de los seres organizados. Los gérmenes y disposiciones cumplen el papel de la coacción, de restringir y guiar el desarrollo de los organismos por la senda propia de su especie, tal y como lo establece Kant en la tercera parte de su recensión a la obra de Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*:

Por una parte, [Herder] pretende rechazar el sistema de la evolución [preformación], mas, por otro lado, rechaza también el mero influjo mecánico de las causas externas, como sendos fundamentos de explicación claramente insuficientes, admitiendo un principio vital que se modifique internamente *a sí mismo* conforme a la diversidad de las circunstancias exteriores al adecuarse a las mismas, algo en lo que quien suscribe coincide plenamente, con una salvedad: si la causa que organiza *desde dentro* estuviera limitada por su Naturaleza a un cierto número y grado de diferencias en el desarrollo de su criatura (organización según la cual dicha causa no sería libre para modelar conforme a otro patrón en caso de modificarse las circunstancias), podría denominarse a esta determinación natural de la Naturaleza configuradora "gérmenes" o "[pre]disposiciones originarias", sin considerar por ello a los primeros como dispositivos colocados en un principio que sólo se despliegan por casualidad y aisladamente cual capullos (como en el sistema de la evolución), sino como meras limitaciones inexplicables de una facultad autoconfiguradora que tampoco podríamos explicar o hacer comprensible (RezHerder 62-63).

La coacción aparece en la forma de ‘limitaciones inexplicables’ que Kant concede a los gérmenes y predisposiciones. Por su parte, el ‘principio vital que se modifique internamente’, ‘la causa que organiza desde dentro’, sería posteriormente asociada por Kant a la *Bildungstrieb* de Johann F. Blumenbach:

Con respecto a esta teoría de la epigénesis, tanto en pro de su demostración como también en pro de los genuinos principios de su aplicación, en parte gracias a haber limitado el uso desmedido de los mismos, nadie ha conseguido tanto como el concejero áulico de la corte Sr. Blumenbach. Él hace arrancar de la materia organizada todo tipo de explicación física de esas formaciones. Pues declara con toda justicia como contrario a la razón el que la materia bruta se haya formado originariamente a sí misma según leyes mecánicas, que a partir de la naturaleza de lo falto de vida haya surgido la vida, así como que la materia haya podido ensamblarse por sí misma en la forma de una finalidad que se autoconserva: sin embargo, al mismo tiempo, bajo ese *principio* inescrutable para nosotros de una *organización* originaria concede al mecanismo natural una participación indeterminable, pero a la vez también innegable, denominando *impulso configurador* [Bildungstrieb] (a diferencia de la *fuerza configuradora* [Bildungskraft] simplemente mecánica que se presenta universalmente a partir de la materia) a la capacidad de la materia en un cuerpo organizado (que por decirlo así se halla bajo la superior dirección e instrucción del mentado principio) (KU 424).

Es la *Bildungstrieb* quien impulsa el desarrollo, llevándolo hasta los límites impuestos por los gérmenes y las predisposiciones. En cualquier caso, ni los gérmenes y predisposiciones ni la *Bildungstrieb* pueden ser equiparados con la voluntad. Su acción, aunque teleológica, no es racional; pero es susceptible de ser reconstruida racionalmente. He aquí uno de los puntos centrales de la teleología derivada del juicio reflexionante: por un lado, lo que tienen de diferente fines prácticos y fines naturales, nos obliga a ver la base de la analogía de manera netamente subjetiva y, por ende, sólo es válida para nuestra forma de razonar; por otro, librado este obstáculo con la distinción entre juicios determinantes y reflexionantes, es posible especular acerca del curso de los acontecimientos en el

terreno de los fines naturales, conservando siempre las buenas maneras que dicta el uso heurístico de los principios regulativos:

Así pues, el concepto de una cosa como fin en sí de la naturaleza no es un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero sí puede ser un concepto regulativo para el discernimiento [juicio] reflexionante, un concepto que guía la investigación sobre objetos de esta índole según una remota analogía con nuestra causalidad conforme a fines, para guiar la investigación sobre objetos de este tipo en general y para meditar sobre su fundamento más supremo; desde luego, esto último no a efectos del conocimiento de la naturaleza o de su profundamento, sino más bien de cara a esa capacidad práctica de la razón que hay en nosotros y en analogía con la cual consideramos la causa de aquella finalidad (KU 375).

A manera de síntesis y con el fin de encausar la discusión hacia el siguiente tema, no escatimaré palabras para citar, en toda su extensión, un pasaje de Kant, ya bastante conocido, que indica además el parteaguas entre la mera labor interpretativa de sus textos y la indagación por la naturaleza en su filosofía:

Cuando se califica a la naturaleza como un *análogo del arte* se dice muy poco de la naturaleza y de su capacidad en los productos organizados, pues en tal caso se piensa al artista (un ser racional) fuera de ella. La naturaleza se organiza más bien a sí misma y en cada especie de sus productos organizados siguiendo globalmente un mismo modelo, pero también con las oportunas divergencias que exige su propia conservación según las circunstancias. Quizás se aproxime uno más a esa insondable propiedad calificándola como un *análogo de la vida* (...) Hablando con propiedad, la organización de la naturaleza no guarda analogía alguna con ninguna de las causalidades que conocemos. La belleza de la naturaleza puede llamarse justificadamente un análogo del arte, porque dicha belleza sólo se atribuye a los objetos en relación con la reflexión sobre la intuición *externa* de los mismos y, por tanto, sólo por mor de la forma superficial. Mas la *perfección interna de la naturaleza*, tal como la poseen aquellas cosas que sólo son posibles como *fines de la naturaleza* y se denominan por ello seres organizados, no resulta explicable ni tan siquiera pensable conforme a ninguna analogía física, o sea, potencia natural, que nos sea conocida e incluso, como nosotros mismos formamos parte de la naturaleza en su sentido más lato, tampoco resulta explicable ni pensable mediante una analogía que se corresponda con el arte humano (KU 374-5).

La ‘vida’: he aquí uno de los conceptos fugitivos de la empresa crítica y, curiosamente, el menos atendido por quienes hablan de naturalismos en relación a Kant. La pregunta inicial es, entonces: ¿por qué afirma Kant que la naturaleza, entendida como fines naturales, se aproxima más a un análogo de la vida? ¿Acaso la vida no es parte de la naturaleza? De manera contraintuitiva, el concepto de fin natural que Kant aplica a los seres organizados (organismos) no es equivalente al de vida; de hecho, el primero es mucho más amplio que el segundo (Zammito 2006: 763): un fin natural se define en relación a sus propiedades auto-organizativas, lo cual incluye tanto propagación como generación, de modo que este concepto abarca tanto a seres humanos como a animales, plantas, hongos, microorganismos, etc., siendo el ejemplo paradigmático un árbol (KU 369-372); la vida, por su parte, se define en relación a la voluntad y al deseo, razón por la cual sólo podemos afirmar que hay vida en los seres humanos (y tal vez en los animales gracias a la presencia de los instintos). Las evidencias las encontramos principalmente en dos obras. En primer lugar, en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, donde Kant afirma que la esencia de la materia (inorgánica) es la inercia, es decir, la ausencia de vida, pues “[s]e llama vida a la facultad de una sustancia para determinarse a sí misma a actuar a partir de un principio interno –de una sustancia finita para determinarse al cambio– de una sustancia material para determinarse al movimiento o al reposo, como cambio de su estado”; en consecuencia, “toda la materia, en tanto que tal, es carente de vida” (MAN 544). En segundo lugar, en la KpV, donde el énfasis no recae en la contraposición entre vida y materia e inercia, sino en su vinculación al deseo y a la voluntad, en tanto que “vida es la facultad de un ser para actuar según leyes de la facultad de desear” (KpV 9).

La consecuencia inmediata de este desfase entre fin natural y vida, que a su vez es reflejo de la distinción entre fines prácticos y fines naturales, es que reconocer la auto-organización de un sistema no es suficiente para aseverar que está vivo. Lo cual no es conmutativo con la proposición “la ausencia de voluntad es equivalente a ser un no-vivo”. De cierta manera, el límite que está demarcando Kant no señala la existencia de un dominio exclusivo de la vida, como propiedad que sólo puede ser atribuida a cierto tipo de seres organizados, sino al desdoblamiento del concepto de vida en los dos ámbitos o reinos que componen su sistema: el de la naturaleza y el de la libertad; en otras palabras, la vida puede ser entendida en sentido teórico y en sentido práctico. Más aún, hay

vida fenoménica y hay vida nouménica. Es así como queda al descubierto el principal artilugio de Kant en lo tocante a su relación con las ciencias de la vida y que sustenta el desarrollo de la “Crítica del juicio teleológico”. Cuando Kant dirige la empresa crítica hacia los seres organizados, y en general hacia la naturaleza productiva o técnica, no lo hace por mor de toda la diversidad de organismos que pueblan la Tierra, sino por uno en particular: el ser humano, pues “sin los hombres la creación entera sería un mero erial gratuito y sin final” (KU 442). La prueba fehaciente se encuentra en los tres textos que Kant le dedicara a la elucidación del problema de las razas humanas (“De las distintas razas de hombres” 1775-7), “Determinación del concepto de raza humana” 1785 y “Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía” 1788), pues ellos atestiguan la elaboración y reconfiguración constante de sus ideas sobre la generación y es donde aparecen los ‘gérmenes’ y ‘disposiciones’ ligados a una concepción teleológica de la naturaleza. Estas irrupciones de Kant en los terrenos de la embriología y las ciencias de la vida no son un mero capricho desgajado del espíritu enciclopedista de la Ilustración; antes bien, una teoría sobre el origen común de la humanidad y su desarrollo es necesaria para propiciar una empresa filosófica cuyo fin es justificar una cierta visión de la naturaleza humana fundamentada en el examen crítico y trascendental de la razón (Cohen 2006), pues no podemos olvidar que las famosas tres preguntas kantianas –¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué podría esperar?– son sintetizadas en la pregunta ¿qué es el hombre? (Log 25). En consecuencia, la distinción entre vida y fin natural sólo es posible en tanto que hay un ser en el cual los dos conceptos se fusionan, un ser capaz de concebirse a sí mismo como ente natural, como fenómeno, y al mismo tiempo con la capacidad de pensarse como ser en sí mismo, como noumeno. Esta propiedad pone de manifiesto, a su vez, la peculiaridad de los seres humanos con respecto del resto de seres de la naturaleza: con la razón se abre la posibilidad de pertenecer simultáneamente a los dos reinos, al de la naturaleza y al de la libertad.

Es este nexo entre naturaleza y libertad el que, a mi modo de ver, es ignorado o aminorado por quienes se enfocan exclusivamente en las aristas naturalistas del proyecto crítico kantiano, o que pretenden naturalizar toda o una parte de su filosofía. En el caso de la naturalización de la teleología, la distinción entre fin natural y vida no se asume ni indaga; simplemente se deja de lado y se parte de la idea de que el elemento central de la teleología es la auto-organización y su conexión exclusiva con la naturaleza y sus formas causales. En el caso mucho más temerario de quienes quisieran naturalizar la totalidad de la empresa crítica, se da una situación similar a la anterior, con el agravante de que, al desconocer la potencia crítica de la doble concepción del hombre como ser natural y como fin en sí mismo, se asume una continuidad entre naturaleza y libertad absolutamente ilícita en el marco de la propia filosofía kantiana. Moya (2004, 2005a, 2005b) asume el reto alegando que Kant ya presuponia la idea de ‘emergencia’, dado que el ser humano es un ser ‘transbiológico’, es decir, que en él se reúnen principios materiales e inmateriales. Sin embargo, él parece haber tomado en préstamo el concepto de emergencia, tan en boga hoy gracias a las ciencias de la complejidad, sin el más mínimo recato a considerar, como lo hiciera su sujeto de estudio, Kant, la procedencia y el extenso lastre metafísico que lleva consigo hablar de propiedades emergentes. De hecho, al paso de Kant por el mundo de la embriología, parece ser mucho más acertado aplicar las conclusiones del elegante y detallado análisis de Shirley Roe (1981) sobre el debate Wolff-Haller (epigénesis/preformacionismo), en el cual los compromisos metafísicos, las creencias teóricas y las observaciones empíricas se entretejen en las prácticas científicas; esto mismo podríamos decirlo de la reflexión filosófica.

3. ¡Fuera el corsé! Afinando el ritmo entre ciencia y filosofía

Ahora que el corsé está en el suelo y las cintas han sido desperdigadas por la alcoba, ¿qué hacemos con ellas? ¿Las destruimos? ¿Las tiramos? ¿Las archivamos? ¿Las ignoramos? O ¿dejamos de prestarle atención al corsé y nos dirigimos al *corpus* descubierto? Si nuestro interés continuara en el corsé, podría pensarse que la conclusión pertinente para el presente análisis fuera la emisión de un juicio ‘definitivo’ sobre las interpretaciones naturalistas o los intentos de naturalización del proyecto filosófico de Kant. Quedarse ahí sería una salida fácil y un tanto superflua, casi como caer en la trampa de una pregunta retórica; dicho recurso sólo podría constatar el avance febril de la tendencia naturalista en la filosofía contemporánea y oponérsele con un analgésico¹⁰. En realidad, me interesa

¹⁰ A quien le llame la atención un juicio de tal calibre, le invito a leer a Zammito (2003, 2006, 2008), quien manifiesta abiertamente que la filosofía contemporánea debería seguir el camino de la naturalización y que, por ende, la filosofía trascendental kantiana no constituye más que en un obstáculo en dicha empresa. También tenemos el análisis de Mensch (2015),

extraer el tipo de supuestos y conceptos con que se asume el encuentro de la filosofía y la ciencia con la naturaleza, que en últimas desembocan en el ‘malestar kantiano’.

Comencemos entonces por la lectura naturalista de Ferraris, cuyo eje central es la imposición por parte de Kant de la experiencia empírica de la física como el paradigma de la experiencia en general. Para Ferraris esta estrategia es equivalente a la famosa revolución copernicana, razón por la cual afirma que tras nueve años de vida, la revolución llegó a su fin, gracias al surgimiento de la KU y el reconocimiento por parte de Kant de una forma de experiencia distinta de la empírica: la estética (Ferraris 2010: 135). Esta acepción de naturalización le permite también a Ferraris acuñar el término ‘falacia trascendental’, según la cual la entera filosofía trascendental de Kant se sostiene sobre la naturalización de la física, siendo este paso el resultado de un constreñimiento histórico: si Kant hubiese vivido en tiempos de Darwin, opina Ferraris, no hubiese tenido que abordar el problema de las categorías *a priori* y los esquemas conceptuales pues, gracias a la teoría de la evolución por selección natural, “somos lo que somos porque hemos evolucionado en un mundo que es el que es” (2003: 39). Como vimos en la sección anterior, aunque Kant no vivió para ver el surgimiento del darwinismo y las teorías evolutivas, sí se mantuvo en contacto con las ciencias de la vida de su época. Ferraris circunscribe el naturalismo kantiano a la física pues fue a través de ella que se planteó y articuló el problema del conocimiento y la necesidad de lo *a priori*; no obstante, Kant recurre a numerosos conceptos y teorías de la embriología para dar cuenta, o tratar de aclarar, su sistema trascendental. En este sentido, el restringido retrato que pinta Ferraris del intercambio de Kant con la ciencia no parece ser del todo convincente. Además, al dejar de lado las múltiples intersecciones entre trascendentalismo y embriología, se pierde de vista el núcleo de la revolución copernicana; de nuevo, la interpretación de Ferraris resulta reducida –si no es que definitivamente reduccionista–, en cuanto a los alcances de dicho giro en el proyecto filosófico kantiano. La constante indagación por la vida y el carácter natural de los seres humanos, así como los límites que Kant le impone al entendimiento de los procesos biológicos, devela que a la base de la revolución copernicana se encuentra la libertad moral, no el conocimiento teórico (Shell 1996; Vuillemin 1954), es decir, el ser humano es el punto de partida y la meta de la odisea trascendental.

El trayecto de Huneman guarda cierto paralelismo con el anterior. Su forma de naturalismo apuntaba a la teleología con el fin de limitar los alcances de las discusiones teológicas en lo concerniente a la generación de los seres organizados. Su proyecto, aunque no de la misma forma en que hiciera Ferraris, también tiene que ver con Darwin y la teoría de la evolución. De hecho, el tipo de naturalismo al que alude Huneman se encausa más del lado de la historia de la ciencia, que del lado de la historia de la filosofía: si es posible mostrar, como en efecto lo procura, que entre Kant y Darwin hay un vínculo histórico –mediado, en su caso, por la morfología de Goethe y la anatomía comparada de Cuvier (Huneman 2006b)–, entonces la teoría de la evolución emerge casi de forma natural del suelo de una disciplina que ya no lidia con el argumento del diseño y la teología natural, aun cuando la sociedad victoriana de mediados del XIX siguiera enfrascada en dicha controversia. Más aún, esta vertiente histórica, aunada al rescate de los elementos kantianos relacionados con los seres organizados y su estudio, permiten la legitimación de la biología como un modo de hacer ciencia autónomo, diferente de la física, que cuenta con sus propias preguntas y métodos de indagación, así como con presupuestos ontológicos y metafísicos independientes (Huneman 2007). Bajo esta luz, Kant es incorporado a las largas filas de esbirros que se encuentran a disposición de la filosofía de la biología para continuar su infatigable lucha por la autonomía epistemológica de la disciplina científica que cobija (y vigila). No obstante, con esta visión parcial que somete a la filosofía crítica a los problemas de la filosofía de la biología, dice Iain H. Grant (2000: 45), se pierde la posibilidad de examinar a la naturaleza *in toto*, junto con la metafísica que la acompaña, a través del análisis filosófico de los fines naturales.

Por último teníamos a quienes se aventuraban a naturalizar la filosofía trascendental –una proposición que no puede evitar tener ecos de oxímoron–. El principal aliado de esta rama lo constituyen los avances y resultados empíricos de las ciencias actuales. En el caso de Moya, la filosofía trascendental es naturalizable pues su base es la epigénesis, misma que se ha erigido hoy como la teoría reinante en los estudios sobre el desarrollo embriológico; en consecuencia, el presente

cuya conclusión se encamina a negar la posibilidad de naturalizar la teoría de la mente de Kant (inmersa en el análisis trascendental de la razón) como si se tratara de un nativista o innatista.

legítima al pasado. Ya he dicho algo al respecto de lo inapropiada que puede resultar esta lectura, pero no puedo dejar pasar el momento para enfatizar que la visión de la historia con la cual Moya justifica su proyecto es lineal y progresiva, en la cual las ideas filosóficas son legitimadas por la evidencia científica y, por ende, subsumidas a esta última. En el caso de la auto-organización, las apuestas se verían mucho más moderadas, si no fuera por el pequeño desliz que implica, según lo dictado por la ciencia empírica actual, que la auto-organización no es sólo una propiedad de los sistemas vivos, sino también de los no vivos: la barrera entre vida y materia inerte, entre orgánico e inorgánico, se difumina, de modo que hay una continuidad entre las dos y aparece dentro del discurso científico ese momento originario –el ‘principio inescrutable’ así denominado por Kant– en el cual la vida emerge de la mera materia sin vida, mismo que, como el santo Grial, no deja de mantenerse entre sombras y secretos. Barrer con esta distinción es echar por el suelo todo el edificio kantiano.

Pareciera que aún no he soltado ni el corsé ni las cintas, pero era necesario un último contacto para hacer más evidente el ‘malestar kantiano’. No puedo ocultar las resonancias de esta expresión con aquella de la obra de Sigmund Freud aparecida en 1930, *El malestar en la cultura*. En ella, Freud se lanza a defender la tesis de que la agresividad es connatural a los seres humanos, desatando un sinnúmero de consecuencias, en particular la emergencia de la culpa a partir de la dinámica entre cultura y libertad individual mediada por la estructura trinitaria del yo, el ello y el super yo. Invitar a Freud a esta discusión puede dar pie a la rocambolesca idea de acostar en el diván a Kant o a los otros filósofos mencionados en este texto con el fin de entender el influjo de la economía libidinal en los proyectos naturalistas y naturalizantes. Pero Freud no ha sido invocado como analista en busca de un diagnóstico; su presencia se instala desde la provocación de una analogía. En el malestar de la cultura, esta última funge como corsé que constriñe la libertad de los individuos; de esa coacción nace la culpa, pues el individuo va a tender a realizar acciones que la cultura no legitima. De igual manera, en el ‘malestar kantiano’ los corsés interpretativos con que se ajusta al corpus filosófico de dicho autor, ya sean naturalista, naturalizantes, o incluso de otros tipos, nos fuerzan a verlo desde algún tipo de culpa, ya sea que se le achaque a Kant la culpabilidad de haber apuntalado un tipo de reflexión filosófica incapaz de ralentizar el curso desbocado de la humanidad sobre los límites de la resistencia de la naturaleza y la violencia, o a que algunos de sus simpatizantes se sientan culpables por no estar a la altura de las tendencias filosóficas en boga. No obstante, la debilidad de la culpa, para utilizar las palabras de Isabelle Stengers referidas a las imputaciones de herejía sobre ciertos filósofos, “se encuentra en la monotonía de la acusación y de la perspectiva a la que induce: cada autor se ve interpelado a rendir cuentas ahí mismo donde había tomado el riesgo de crear” (1997: 54n)¹¹. En el caso de Kant, es la culpa la que moviliza las arremetidas en contra de su filosofía o los intentos de metamorfosearla, evadiendo el acto creativo en el cual se forjó; exhortándolo a deshacer lo trascendental, su creación conceptual; ahogando la voz de un autor que sin viajar en el tiempo, situado en su propia época, tiene aún algo que decirnos.

El malestar repercute, además, sobre el ritmo con que naturaleza, ciencia y filosofía se orquestran. A pesar de la diversidad de estrategias con las que los distintos autores consultados emprenden sus esfuerzos naturalistas, o los descubren en Kant, hay una constante ligada al vínculo entre ciencia y filosofía que requiere esta perspectiva: todos apuntan principalmente hacia los argumentos esgrimidos por Kant en cuanto al uso teórico de la razón y su aplicación al estudio de la naturaleza. El término mismo naturalización pareciera exigir tal demanda. Lo interesante del caso Kant es que, a pesar de la escisión, naturaleza y libertad no se pueden entender de manera aislada; antes bien, el estudio filosófico de la una requiere ir acompañado del estudio de la otra, pues, atendiendo a las exigencias de la revolución copernicana, toda reflexión parte del sujeto humano, el único donde naturaleza y libertad conviven de forma armoniosa, y que, asimismo, puede reconciliar a los dos reinos en el mundo. Al final, entonces, las exigencias de la naturalización oscurecen el vasto campo de reflexión kantiana que circula entre la libertad, la moral y la historia¹². Al eclipsar la filosofía práctica de Kant, sólo se está asumiendo la perspectiva epistemológica de la filosofía trascendental, sin cuestionar la base ontológica sobre la que se sostiene: la escisión entre materia y

¹¹ Vale la pena agregar que en el pasaje del cual proviene la cita, Stengers pone a Kant del lado de los acusadores por “lanzarse a la búsqueda de un fundamento capaz de relegar al olvido el ‘hábito’ humano” (1997: 54n). De acusador a acusado sólo hay una interpretación de por medio.

¹² Un ejemplo formidable de cómo entretejer estos distintos elementos, haciendo un especial énfasis en las repercusiones de las teorías de la generación para la concepción de la historia de Kant, y que no apela a forma alguna de naturalización, se encuentra en Sánchez Madrid (2007).

vida. Veamos la antinomia del juicio teleológico para extraer algunas reflexiones a modo de conclusión y perspectiva:

La primera máxima de tal reflexión es la *tesis*: Toda producción de cosas materiales y de sus formas ha de enjuiciarse como posible según leyes meramente mecánicas.

La segunda máxima es la *antítesis*: algunos productos de la naturaleza material no pueden enjuiciarse como posibles según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento exige una ley totalmente distinta de la de causalidad, cual es la de las causas finales).

Si esos principios regulativos para la investigación se transformaran ahora en principios constitutivos de la posibilidad de los objetos mismos rezarían entonces así:

Tesis: Toda la producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas.

Antítesis: Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes meramente mecánicas (KU 387).

Pese a su formulación, la antinomia es para Kant una apariencia o ilusión que confunde el fundamento reflexionante de la teleología con el determinante de la mecánica (KU 389). La controversia se zanja atendiendo a los distintos modos de que dispone la facultad de juzgar – determinante o reflexionante–, cuando, en realidad, la antinomia radica en los usos discordantes que hace Kant del concepto de materia: el problema tanto en la tesis como en la antítesis de la antinomia, ya sea en su versión de principios regulativos o constitutivos, no es la disputa entre una visión mecánica y una teleológica, pues bien ha tenido Kant en separarlas y construir con cada una un polo, sino que en ellas se incluya, de forma irrestricta y por igual en ambos extremos, a la materia. Ya había declarado párrafos atrás que ‘vida’ es uno de los conceptos fugitivos de la empresa crítica; pues bien, el de materia también lo es. De hecho, vida y materia van de la mano a lo largo de toda la estructura trascendental. El abismo entre materia y vida es el pivote sobre el que oscilan la pléthora de díadas que se replican en cada bifurcación del árbol kantiano: libertad y naturaleza, sujeto y objeto, consciencia y mundo, praxis y teoría, arte y naturaleza, estética y teleología, incondicionado y condicionado, historia y ciencia, deber y necesidad, noúmeno y fenómeno. La naturaleza, articulada en torno a la tensa relación de materia y vida, irradia múltiples líneas de reflexión que Kant trata de reunir, ya no en la unidad sintética de la apercepción –tema de una buena parte de la KrV–, sino en la unidad sistemática de la razón –tema de la parte final de la KrV y de la casi totalidad de la KU–. Si Kant tiene éxito en dicha empresa es una discusión que requiere de otro ensayo. No obstante, lo que se ha dicho hasta ahora sí nos permite afirmar que en Kant el estudio de la naturaleza no es agotado por la ciencia y el conocimiento de ella derivado: si la tensión entre materia y vida no puede ser resuelta en la unidad de la apercepción, base fundamental de toda experiencia posible y, por ende, de la ciencia, sino en la unidad sistemática de la razón, entonces la naturaleza excede también el ámbito de la experiencia posible, siempre y cuando tengamos presente que el terreno allende a la experiencia posible es ya jurisdicción del juicio reflexionante y los principios regulativos.

¿Cómo salir al encuentro de la naturaleza? ¿Qué queda entonces para la filosofía y qué para la ciencia? Si partimos del Kant históricamente contextualizado, no es difícil afirmar que cada una de estas disciplinas o saberes debería continuar su camino por separado: la ciencia se dedicaría al estudio de la naturaleza posibilitado por la experiencia empírica; la filosofía al estudio de las condiciones de posibilidad, *a priori*, que dan lugar a la ciencia y a otras formas discursivas supeditadas al uso regulativo de la razón, ya sea la filosofía práctica, la historia, la estética o la teleología. A partir de esta misma división se orienta el curso de ciencia y filosofía en los naturalismos y naturalizaciones explorados en páginas anteriores. Saltar dicha barrera requería soltar ese corsé y para ello era necesario poner en evidencia el lugar del organismo como gozne de aquellos dos modos de pensamiento, ciencia y filosofía –así como naturaleza y libertad–; así, reconocemos que en Kant el concepto de fin natural bosqueja la frontera evanescente entre ciencia y filosofía, pues lo que denominamos ciencias de la vida no calificaba como ciencia de acuerdo con los criterios que él extrajera de la física newtoniana. Más bien, las ciencias de la vida estaban más próximas a la metafísica pues requieren del concurso de conceptos derivados del uso práctico de la razón para darle sentido a las entidades que estudia. Dicha proximidad fundaba, además, la posibilidad de realizar analogías entre organismo y razón. Bajo la cálida sombra de los organismos, la naturaleza se muestra, entonces, como la arena en la cual tanto ciencia como filosofía se mueven y desarrollan, al tiempo que gesta sus encuentros y desengaños. Así, la ciencia no puede reclamar como exclusivamente suyo

dicho terreno, relegando a la filosofía la labor de determinar los criterios de certeza de su conocimiento y de limitar el empuje metafísico que nos lleva más allá de la experiencia posible. Esto último suena contradictorio si consideramos lo que el propio Kant anuncia al inicio de su proyecto crítico en la KrV; sin embargo, y es parte de lo que he tratado de mostrar brevemente, de la mano del recurso a las analogías con los organismos y la generación viaja una tonada sutil pero constante que resuena en cada movimiento de la crítica y de la filosofía trascendental: no podemos olvidar que el ser humano es un ser natural y que, con él, la naturaleza se filtra también al interior de las preocupaciones críticas.

Es sobre esta arena, sobre esta forma de salir al encuentro con la naturaleza, donde la mirada desde el presente toma relevancia, no ya como un juez que sanciona la validez de las reflexiones kantianas a la luz de nuestro conocimiento actual, sino como una forma de cuestionar al presente a partir del estudio del pasado. Me refiero específicamente a indagar por la labor de la filosofía de la ciencia, rama que tradicionalmente se ha debatido entre la mera descripción y la temeraria prescripción del quehacer científico, además de elaborar hipótesis sobre el presunto funcionamiento de la racionalidad científica y sus múltiples relaciones con otras esferas de la vida humana. Pese a ello, la barrera entre filosofía y ciencia se ha mantenido. El llamado, lanzado en este caso desde el estudio de la filosofía de Kant, consiste en reconfigurar la dinámica entre ciencia y filosofía a la luz de su interés común en la naturaleza, de modo que la ciencia no sólo se interese en la filosofía por la legitimación epistémica que pueda encontrar en ella, ni que la filosofía se interese en la ciencia por ser una más de las actividades realizadas por seres humanos, o que la una pretenda subsumir a la otra, como en la naturalización extrema: la relación exclusivamente formal es insuficiente; hace falta reconocer sus contenidos y propiciar su mutua repercusión, optando por encuentros solidarios que trasciendan la relación entre el sujeto y su objeto de estudio o el discurso del meta-análisis.

Bibliografía

- BUTTS, Robert E.: "Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment", *Noûs* 24, 1 (1990) 1-16.
- COHEN, Alix: "Kant on Epigenesis, Monogenesis and Human Nature: The Biological Premises of Anthropology", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37, 4 (2006) 675-93.
- COHEN, Hermann: *La Théorie Kantienne de l'Expérience* (Trad. Éric Dufour y Julien Servois) París, Les Éditions du CERF, 1918/2001.
- DE PIERRIS, Graciela y FRIEDMAN, Michael: "Kant and Hume on Causality", en ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition) <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/kant-hume-causality/>>.
- FERRARIS, Maurizio: "La Ontología de Kant como Naturalización de la Física" (Trad. Moisés Barroso Ramos), *Laguna* 13 (2003) 9-39.
- FERRARIS, Maurizio: *Goodbye Kant! Cosa Resta Oggi della Critica della Ragion Pura*, Milán, Tascabili Bompiani, 2010.
- FERRARIS, Maurizio: *Manifiesto del Nuevo Realismo* (Trad. José Blanco Jiménez), Santiago, Ariadna Ediciones, 2012.
- GALFIONE, María Verónica: "La intervención kantiana en el debate de las razas de finales del siglo XVIII", *Scientiae Studia* 12, 1 (2014) 11-43.
- GINSBORG, Hannah: "Kant on Aesthetic and Biological Purposiveness", en REATH, A., HERMAN, B. y KORSGAARD, C. R. (eds.): *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 329-360.
- GINSBORG, Hannah: "Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes", en WATKINS, E. (ed.): *Kant and the Sciences*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, 231-258.

- GRANT, Iain Hamilton: "Kant After Geophilosophy: The Physics of Analogy and the Metaphysics of Nature", en REHBERG, A. y JONES, R. (ed.): *The Matter of Critique. Readings in Kant's Philosophy*, Manchester, Clinamen Press, 2000, 37-60.
- GUYER, Paul: "Organisms and the Unity of Science", en WATKINS, E. (ed.): *Kant and the Sciences*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, 259-281.
- HUNEMAN, Philippe: "From the Critique of judgment to the hermeneutics of nature: Sketching the fate of philosophy of nature after Kant", *Continental Philosophy Review* 39, 1 (2006a) 1-34.
- HUNEMAN, Philippe: "Naturalising Purpose: From Comparative Anatomy to the 'Adventure of Reason'", *Studies in History and Philosophy of Science Part C* 37, 4 (2006b) 649-674.
- HUNEMAN, Philippe: "Reflexive Judgment and Wolffian Embryology. Kant's Shift between the First and the Third Critiques" en HUNEMAN, P. (ed.): *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, Rochester, University of Rochester Press, 2007, 75-100.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura* (Trad. Mario Caimi), México, FCE, 2009.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la Razón Práctica* (Trad. Dulce María Granja Castro), México, FCE, 2005.
- KANT, Immanuel: *Critique of Practical Reason* (Trad. Werner Pluhar), Indianápolis, Hackett Publishing Company, 2002.
- KANT, Immanuel: *Crítica del Discernimiento* (Trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Madrid, Antonio Machado Libros, 2003.
- KANT, Immanuel: *Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder considerarse como Ciencia* (Trad. Mario Caimi), Madrid, Istmo, 1999.
- KANT, Immanuel: *Primeros Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* (Trad. Samuel Nemirovsky), México, IIF-UNAM, 1993.
- KANT, Immanuel: "Recensiones sobre la obra de Herder Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" (Trad. Concha Roldán Panadero y Roberto R. Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre historia*, Madrid, Tecnos, 1987, 25-56.
- KANT, Immanuel: "Sobre el Uso de Principios Teleológicos en Filosofía" (Trad. Nuria Sánchez Madrid), *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 37 (2004) 7-47.
- LERUSSI, Natalia Andrea: "La teoría kantiana de las razas y el origen de la epigénesis", *Studia Kantiana* 15 (2013) 85-102.
- MENSCH, Jennifer: *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- MENSCH, Jennifer: "Genealogy and Critique in Kant's Organic History of Reason", *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 1 (2015) 178-196.
- MOLINA CANTÓ, Eduardo: "Juicio, Ley y Aplicación en Kant. Un Problema Central de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*", *Anuario Filosófico* 40, 3 (2007) 673-695.
- MOLINA CANTÓ, Eduardo: "Kant and the Concept of Life", *CR: The New Centennial Review* 10, 3 (2010) 21-36.
- MOLINA CANTÓ, Eduardo: "Finalidad y Contingencia: La Concepción Kantiana de los Organismos", *Anuario Filosófico* 46, 3 (2013) 523-541.
- MORENO, Álvaro y MOSSIO, Matteo: *Biological Autonomy. A Philosophical and Theoretical Inquiry*, Dordrecht, Springer, 2015.
- MOSSIO, Matteo y MORENO, Álvaro: "Organisational Closure in Biological Organisms", *History and Philosophy of the Life Sciences* 32, 2-3 (2010) 269-288.
- MOSSIO, Matteo y BICH, Leonardo: "What Makes Biological Organisation Teleological?", *Synthese* (2014) 1-26.
- MOYA, Eugenio: "Epigénesis y Razón (Embriología y Conocimiento en Kant)", *Teorema* 23, 1-3 (2004) 117-140.

- MOYA, Eugenio: “Epigénesis y Validez: El papel de la embriología en el programa Transcendental de Kant”, *Theoria* 53 (2005a) 143-166.
- MOYA, Eugenio: “Apriorismo, Epigénesis y Evolución en el Transcendentalismo Kantiano”, *Revista de Filosofía* 30, 2 (2005b) 61-88.
- MOYA, Eugenio: *Kant y las ciencias de la vida. Naturlehre y filosofía crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- MÜLLER SIEVERS, Helmut: *Self-Generation. Biology, Philosophy, and Literature around 1800*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- QUINE, Willard Van Orman: “Epistemology Naturalized”, en *Ontological Relativity, and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969, 69-90.
- RICKERT, Henrich: *Ciencia cultural y ciencia natural* (Trad. Manuel G. Morente), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1899/1943.
- ROE, Shirley: *Matter, Life, and Generation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria: “Kant y la Expulsión del Demiurgo. Estatuto y Alcance de la Antropología desde un Punto de Vista Fisiológico”, *Revista de Filosofía* 42, viii (2007) 157-74.
- SHELL, Susan M.: *The Embodiment of Reason. Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- SLOAN, Phillip R.: “Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant’s A Priori.” *Journal of the History of Philosophy* 40.2 (2002): 229–253.
- STENGERS, Isabelle: *La guerre des sciences. Cosmopolitiques I*. París, La Découverte/Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1997.
- VUILLEMIN, Jules: *L’Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne*. París, Presses Universitaires de France, 1954.
- ZAMMITO, John H.: “‘This Inscrutable Principle of an Original Organization’: Epigenesis and ‘Looseness of Fit’ in Kant’s Philosophy of Science”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 34, 1 (2003) 73-109.
- ZAMMITO, John H.: “Teleology Then and Now: The Question of Kant’s Relevance for Contemporary Controversies over Function in Biology”, *Studies in History and Philosophy of Science Part C* 37, 4 (2006) 748-770.
- ZAMMITO, John H.: “Kant’s Persistent Ambivalence Towards Epigenesis, 1764-1790”, en HUNEMAN, P. (ed.): *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, Rochester, University of Rochester Press, 2007, 51-74.
- ZAMMITO, John H.: “Kant and Naturalism Reconsidered”, *Inquiry* 51, 5 (2008) 532-558.

¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas*

NURIA SÁNCHEZ MADRID¹

Resumen

La intención del presente trabajo es indagar si resulta viable considerar al pensamiento de Kant como uno de los inspiradores del discurso contemporáneo sobre los derechos humanos, con atención a recientes discusiones sobre el tema. En primer lugar, me ocuparé de presentar una lectura de lo que Kant entiende y denomina como «derecho de la humanidad», que debe ponerse necesariamente en relación con la libertad como «único derecho innato», tal y como se formula en la *Doctrina del Derecho*. En segundo lugar, someteré a debate algunas lecturas recientes del alcance que las tesis kantianas sobre el carácter jurídico del cosmopolitismo y sobre la posesión común originaria de la Tierra podrían tener para una comprensión cabal de lo que cabe identificar en su obra como proto-discusión acerca de lo que hoy en día denominamos derechos humanos. Por último, concluyo que los fundamentos metafísicos que se encuentran a la base de las frecuentes apelaciones kantianas al derecho sacrosanto de los hombres impiden establecer una transición entre el planteamiento de Kant y la concepción radicalmente individualista en que se apoya el discurso de los derechos humanos desde el siglo XX.

Palabras clave: cosmopolitismo, derecho, derechos humanos, Kant, libertad, posesión común originaria.

There may be any Kantian Foundation of Human Rights? Some Critical Remarks

Abstract

This paper mainly aims at clarifying whether Kant's thought might provide a sound basis for human rights contemporary discourses, focusing on recent discussions about this issue. First I shall attempt to display the meaning of Kant's expression "right of humanity", which should be linked to freedom as the "unique innate right" according to the *Doctrine of Right*. Second I will discuss some recent readings about the scope of Kant's claims regarding the juridical character of cosmopolitanism and the original common possession of the earth, which could justify to see Kant as a proto-founder of what we understand as human rights in our times. Third I will claim that the metaphysical groundings of Kant's usual hints to the sacred right of humanity prevent to argue for a transition between his argumentation and the clearly individual agent-based conception of human rights from the XXth Century.

Key words: Cosmopolitanism, Freedom, Human Rights, Kant, Original Common Possession, Right.

La intención principal del presente trabajo es proporcionar argumentos en contra de la viabilidad de considerar el pensamiento de Kant como uno de los inspiradores del discurso contemporáneo sobre los derechos humanos, con atención a recientes discusiones sobre el tema, en las que destacaremos especialmente algunas perspectivas críticas (O'Neill, Flikschuh y Sangiovanni) y dos aproximaciones

* Este trabajo procede de una investigación resultante de los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad (III)*. *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el Ministerio de Cultura del Gobierno de España. Agradezco a la Universidad Complutense la concesión de una licencia de estudios en julio de 2016, que me ha permitido elaborar el presente trabajo en el *Kant Archiv* de la Universidad Philipps de Marburgo. También estoy en deuda con los profesores Gerhard Schröder y Werner Stark por su generosidad intelectual y calurosa recepción en aquella universidad, tan ligada al estudio de la obra de Kant.

¹ Universidad Complutense de Madrid.

más optimistas (Huber y Pinheiro Walla) acerca de la posibilidad de considerar a Kant un proto-fundador de la teorización de tales derechos básicos. Se trata de una de las cuestiones de mayor actualidad de la obra de Kant y de uno de los puntos más directamente relacionados con la discusión contemporánea sobre las bases y alcance de la justicia global, que autores como Pogge han remitido sin reticencias a Kant como uno de sus referentes clásicos, especialmente al hilo de su ya dilatada polémica con Rawls². Mi propuesta de lectura estará articulada en torno a los siguientes apartados. En primer lugar, me ocuparé de presentar una lectura de lo que Kant entiende y denomina como ‘derecho de la humanidad’, que debe ponerse necesariamente en relación con la libertad como ‘único derecho innato’ según la *Doctrina del Derecho*. Intentaré fundamentar mi valoración positiva de propuestas recientes realizadas por algunos de los especialistas mencionados para considerar tal mención del derecho en Kant como una idea trascendente, que estaría más destinada a orientar el juicio de los gobernantes que a imponer a los representantes legítimos de la soberanía estatal tareas y fines concretos. En segundo lugar, someteré a discusión algunas lecturas recientes del alcance que las tesis kantianas sobre el carácter jurídico del cosmopolitismo y sobre la posesión común originaria de la Tierra podrían tener para una comprensión cabal de lo que cabe identificar en su obra como proto-discusión acerca de lo que hoy en día denominamos derechos humanos. Por último, intentaré sostener que los fundamentos metafísicos que se encuentran a la base de las frecuentes apelaciones kantianas al derecho sacrosanto de los hombres impide establecer una armoniosa transición entre la postura de Kant y la concepción radicalmente individualista en que se apoya el discurso de los derechos humanos en el siglo XX. En este sentido, quizás con excepción de Hannah Arendt (1949, 1951/2006), no podría afirmarse sin caer en un arriesgado anacronismo un solapamiento fructífero de intereses entre las afirmaciones de Kant y las realizadas por autores como Beitz (2003, 2009) o Tasioulas (2010), lo que a mi entender rebaja considerablemente el optimismo que la investigación sobre justicia global ha mostrado a menudo ante al cuerpo doctrinal suministrado por uno de los pensadores clave de la Ilustración europea³. Será recomendable tener en cuenta, en un planteamiento como el que pretendemos abordar, la observación siguiente de Kleingeld sobre el uso plural del término cosmopolitismo en Kant:

En la discusión intelectual de finales del siglo XVIII la terminología del ‘cosmopolitismo’ (y expresiones relacionadas) tenía un sentido coloquial y otros más específicos, y todos están representados en la obra de Kant, que usa el término ‘ciudadano del mundo’ coloquialmente para referir a una persona de mente amplia (no cerrada) y benevolente, ‘amiga de la humanidad’ (V-Mo/Phil, AA 2:448; V-Mo/Mrong, AA 27:1550). Pero también usa el lenguaje del cosmopolitismo en un sentido más específico. Le confiere un significado literal en el contexto de su filosofía legal y política, pero lo usa metafóricamente en su filosofía moral (Kleingeld 2016: 14).

Participo de las sospechas que algunos especialistas han expresado a propósito de la facilidad con que teóricos del cosmopolitismo vinculado a las teorías sobre la justicia global consideran a Kant una fuente inspiradora de sus propios discursos⁴, aunque por supuesto no querría

² Vid. Pogge (2014: xviii): “Kant ha pensado intensamente problemas (...) referidos a los medios por los que puede alcanzarse una sociedad justa a partir de un *status quo* imperfecto, al modo en que el progreso moral ha aparecido y puede hacerlo en la historia y a la interacción entre progreso e instituciones sociales y progreso de las disposiciones morales”. Todas las traducciones al español de los pasajes citados son mías.

³ Sobre la crítica de este optimismo –e incluso entusiasmo, desde la crítica de las posiciones de Applbaum– puede acudirse a Flikschuh (2016: 282-283): “Buena parte del pensamiento cosmopolita actual parece contener elevadas cargas de emocionalidad. Hasta cierto punto es comprensible; los retos morales son elevados y la necesidad de acción, urgente. Muchos pensadores actuales del cosmopolitismo se consideran inspirados por Kant; Applbaum entre ellos. (...) A este propósito, las observaciones dispersas por Kant en la *Doctrina del Derecho* sirven de antídoto crítico. Mientras que los primeros escritos cosmopolitas de Kant con frecuencia dejan entrever el fervor moral en cierto modo reflejado en la mayor parte de la teorización cosmopolita actual, la distinción del último texto de Kant entre tres formas interdependientes de derecho público esboza un marco institucional posible para el pensamiento cosmopolita, que puede funcionar como contrapeso de formas excesivamente entusiastas de cosmopolitismo”.

⁴ Me refiero por ejemplo al comentario siguiente de Cavallar (2015: 165): “Incluso si Kant es habitualmente la referencia clave del nuevo cosmopolitismo, permanece con frecuencia confuso cuál ha sido su contribución o qué es lo que defiende. Hay a menudo referencias a “la perspectiva kantiana”, “el legado kantiano”, “la tradición kantiana” o al cosmopolitismo “en sentido kantiano”, pero no hay consenso acerca de lo que estas expresiones implican”.

silenciar en modo alguno que esa misma línea de investigación cuenta con teóricos que no perciben como algo necesario la referencia a este autor. Considero que esta tendencia constatable bibliográficamente no suministra pruebas suficientes que acrediten la legitimidad de hacer de Kant un fundamento evidente de tales teorías contemporáneas del cosmopolitismo⁵. Más bien, sería deseable reconocer que la consideración de que los escritos de Kant hayan podido inspirar teorías actuales sobre la dignidad y la protección de los seres humanos a escala global ha desembocado en algunos errores metodológicos importantes, que como señalaba antes, lindan con la práctica del anacronismo en el análisis conceptual.⁶ Con el propósito de evitar tales problemas será de utilidad tomar también en consideración el siguiente pasaje de Cavallar:

Kant no preconiza un sistema internacional que discrimine frente a estados no republicanos o no liberales, puesto que suscribe el principio de autodeterminación política. Declara la no intervención como una norma básica de la ley internacional, al postular que los Estados que establecen condiciones legales deben ser considerados personas jurídicas (Cavallar 2015: 174).

El pasaje apunta a una cuestión esencial para proceder a una comprensión cabal de la idea kantiana de derecho cosmopolita –elemento de diálogo fundamental entre Kant y la tradición teórica de los derechos humanos–, toda vez que recuerda la aporía que Flikschuh calificara en un trabajo publicado en 2010 como ‘el dilema de la soberanía de Kant’, consistente básicamente en el desequilibrio que la doctrina kantiana del derecho establece entre el reconocimiento de legitimidad que concede a la forma estado y el margen de agencia política que cabe asignar a instituciones de carácter internacional. Conceder al Estado republicano, es decir, al Estado de derecho en su acepción kantiana, un estatuto dotado de tamaña centralidad en el marco jurídico-político, obliga a discrepar de posiciones que proclaman la viabilidad de una defensa de la intervención de unos Estados en la política interna de otras naciones con fines civilizatorios, defendida por Hruschka y Byrd en su célebre comentario de la *Doctrina del derecho*⁷ y en varios artículos por Bernstein (2014: 244).⁸ Se trata de una tesis que, por otra parte, puede considerarse inspirada por Kant, pero no representada, sino en todo caso abiertamente condenada por sus textos, como es el caso del artículo preliminar quinto de *La paz perpetua*, que conduciría a los defensores de la vigencia del derecho internacional esbozado por Kant a uno de los principales *cul-de-sac* a los que se ven abocados, a saber, la inexistencia en Kant de un proyecto de extensión cosmopolita del orden republicano hasta convertirlo en orden mundial⁹. Por el contrario, en los textos de las obras a que nos referimos se señalan instrumentos que dejan insatisfechos a tales intérpretes, por su carácter regulativo y no constitutivo, como la emulación y el ejemplo, esto es, medios vinculados a la educación, que a ojos de Kant pueden conducir a hacer de la experiencia revolucionaria francesa una ocasión para la reforma política y el progreso civilizatorio en el resto de naciones, como veremos un poco más adelante. A

⁵ Junto con la reciente monografía de Cavallar (2015), la dedicada por Kleingeld (2011) a la procedencia histórica y justificación del cosmopolitismo en Kant sigue siendo la referencia clave para cualquier estudio sistemático sobre este tema.

⁶ En este sentido estamos en deuda con el valiente estudio de Oliver Sensen (2011), que ha supuesto un auténtico punto de inflexión en el estudio de la razón práctica kantiana a nivel internacional y ha recibido sugerentes objeciones en la sección “Berichte und Diskussionen” del volumen 106/1 (2015) de la revista *Kant Studien*.

⁷ Nos parece problemático el siguiente comentario de Byrd/Hruschka (2010: 195), pues parece extender la coacción autorizada por el postulado del derecho público en la *Doctrina del derecho* (§42) a las relaciones entre distintos Estados o entre Estados constituidos y naciones sin Estado: “Kant sostiene que los Estados tienen un derecho en el estado de naturaleza a obligar coactivamente a las naciones vecinas a ingresar en un Estado de Estados jurídicos. Si sus vecinos no quieren ingresar en un estado jurídico, el Estado puede declarar la guerra para obligar coactivamente a sus vecinos a hacerlo. Una guerra declarada para “establecer un Estado que aproxime al estado jurídico” (MS, RL, § 55, AA 06: 344) debe permitirse, toda vez que se exige a los Estados abandonar el estado de naturaleza e ingresar en un estado jurídico”.

⁸ Bernstein sostiene en este artículo una posición más matizada que en su trabajo anterior (2008: 93). *Vid.* también Tasioulas (2010).

⁹ Sobre estas dificultades para rastrear en Kant un derecho a la intervención militar con fines civilizatorios, que Kant tanto tacha como uno de los peores vicios de la humanidad en su crítica al colonialismo, puede acudir a mis trabajos (Sánchez Madrid 2015b: 51-55, 2016). Una crítica de la convicción kantiana de que la soberanía estatal es indivisible, por lo que no puede compartirse ni distribuirse entre Estados –tampoco con fines civilizatorios y de aproximación a un estado jurídico público a nivel global–, se encuentra en Pogge (2005).

falta de instrumentos coactivos, que estima ilegítimos racionalmente, Kant muestra su confianza en que la mimesis cuente con cierta eficacia en el ámbito de las relaciones internacionales entre los Estados¹⁰, funcionando así de modo similar al obstáculo interno que la hipocresía impone a tantos gobernantes con respecto a la transgresión de los principios del derecho (ZeF AA 08: 375-376). Así pues, con arreglo a los textos ante la percepción del sufrimiento de otros pueblos los Estados republicanos pueden ejercer todas las presiones posibles, con excepción de la acción militar. La reticencia de Kant a reconocer a un Estado como enemigo injusto en la *Doctrina del Derecho* es muy sintomática a este respecto. Allí afirma que, aunque la sistemática violación de los pactos públicos por parte de un Estado pusiera en peligro la libertad de los demás, de suerte que estos se vieran obligados a unirse y arrebatarle el poder, ello nunca podría acontecer con la intención de “repartirse el país” (MS, RL, § 60, AA 06: 349), pues ello significaría arrebatar a un pueblo su legítimo derecho a dotarse a sí mismo de una constitución.

El estatismo en torno al que se construye el cuerpo doctrinal de la teoría racional del derecho ha sido matizado por otros reconocidos especialistas en el pensamiento político-jurídico de Kant –como Williams–, singularizando el punto de vista de la vertiente cosmopolita que atraviesa ese mismo pensamiento, hasta el punto de referirse a la viabilidad de un “régimen legal internacional” (Williams 2014: 24), promovido por la presencia en Kant de una multiplicidad de niveles en el planteamiento de la ley y los derechos. Ahora bien, a nuestro juicio debería subrayarse suficientemente el hecho de que todas las exhortaciones a la extensión de la legalidad republicana y sus mecanismos de garantía a la totalidad del planeta no pueden servirse del recurso a la coacción (*vid.* Sánchez Madrid 2015a: 60-65). En el trabajo anteriormente citado el propio Williams alude justamente a las ventajas derivadas de la clara conexión entre consenso y derecho en la teoría kantiana de la federación, toda vez que confirma que las naciones que se avienen a conformar una entidad internacional dotada de autoridad política han alcanzado una plena madurez política, mientras que las que deben ser aún interpeladas y exhortadas a hacerlo demuestran con su conducta no estar “preparadas para un conjunto de relaciones completamente legales con otros estados” (Williams 2014: 25). Kleingeld, por su parte, ha situado –con mayor acierto que en el caso de Williams a nuestro entender– en el concepto de patriotismo el gozne de efectiva unión entre el derecho político estatal y el derecho cosmopolita, sosteniendo que la culminación de la constitución republicana se encuentra vinculada en Kant con la ampliación de los límites del derecho y la progresiva conversión de todos “los hijos de la Tierra” en ciudadanos del mundo¹¹. La línea argumentativa del presente trabajo comparte con esta destacada intérprete que la madurez estatal es la principal evidencia reconocida por Kant que nos permite confiar en que la unión pacífica cosmopolita sea el único destino posible para los distintos pueblos¹². Ahora bien, el camino hacia ese estado de madurez no puede protagonizarlo nadie más que el pueblo que debe transitarlo, sin que el derecho cosmopolita o la invocación de unos discutibles ‘derechos humanos’ puedan poner en solfa esta profunda convicción kantiana.

¹⁰ Véase la lúcida observación Sangiovanni sobre este punto (2015: 679): “[e]l derecho innato y sus corolarios no pueden suministrar la base para un instrumento con autoridad regional en el ámbito de los derechos humanos. Como mucho, si queremos permanecer dentro del marco kantiano, podríamos considerar un cuerpo internacional que proporcione meras opiniones cuyo objetivo fuera asesorar. Tal cuerpo podría emitir recomendaciones a los Estados sobre cómo mejorar su protección del derecho innato (y el sistema recíproco de libertad que manda tal derecho), pero esto no podría imponer obligaciones genuinas ni exigir coactivamente el cumplimiento de sus juicios *de ninguna manera*. Esto queda muy lejos de los tipos de derechos humanos por los que nuestros contemporáneos abogan y por los que los expertos consideran estar luchando”.

¹¹ *Vid.* Kleingeld (2016: 19): “Kant sostiene que los deberes cosmopolitas y patrióticos son compatibles, por cuanto ambos están orientados a la realización del derecho. Pues si la república es ella misma requerida como parte de la empresa de producir una ‘condición cosmopolita’ del derecho, cumplir con el deber propio como ciudadano de una república está en la misma línea que el deber cosmopolita que le compete (Kleingeld 2000). Al basarse este argumento en la noción de república, no implica que los sujetos de un estado ‘despótico’ tengan un deber patriótico similar”.

¹² Merece la pena profundizar en la crítica de las prácticas coloniales elaborada por Kant y su proyección en la actualidad, de lo que se han ocupado Ajei/Flikschuh (2014: 223): “Kant puede haber estado en condiciones de reconocer el –entonces incipiente– problema de la mentalidad colonialista. Tenía los recursos teóricos para ello. Tales recursos remiten al formalismo de Kant, más específicamente, a su formalismo jurídico”.

1. Una visión trascendente de los derechos humanos

Un número relevante de afirmaciones de Kant sobre la condición cosmopolita de los Estados ofrecen un aspecto inequívocamente conservador, si las comparamos con las expectativas de especialistas en justicia global como Pogge, Risse o Ronzoni¹³, toda vez que juicios y consideraciones políticas palmariamente razonables –y con toda probabilidad indiscutibles para cualquier ciudadano de una democracia deliberativa actual, no estarían en condiciones de vulnerar ni un ápice la autonomía política de los Estados, sancionada en la *Doctrina del derecho*–.¹⁴ Como si de la contracara de semejante parecer se tratase, es cierto que Kant pondera, como recordábamos antes, la capacidad de una joven república europea –la derivada de la Revolución francesa– como un foco en condiciones de impulsar el progreso de la Ilustración en la historia humana. Pero la fuerza del argumento estriba en la facultad que se adscribe a tal república para actuar como modelo a emular por otras naciones, que advertirán paulatinamente la necesidad de su coordinación federal con vistas a suprimir la guerra, fuente principal del mal en la historia:

Nosotros podemos hacernos una idea de cómo se puede realizar esta idea de una federación, podemos imaginarnos su realidad objetiva, que ha de extenderse paulatinamente a todos los Estados y conducir así a la paz perpetua: si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado se transforme en una república (la cual debe tender, por su propia naturaleza, a la paz perpetua), esa república puede convertirse en el núcleo de la unión federativa con otros Estados, que se unirían a ella, garantizando así un estado de libertad de conformidad con la idea de derecho internacional y que se iría ampliando poco a poco con más adhesiones de este tipo (Z&F AA 08: 356)¹⁵.

Esta opción por la emulación como una de las puntas de lanza del derecho cosmopolita kantiano dificulta asimismo fundamentar deberes jurídicos destinados a proteger la agencia individual alrededor del mundo, toda vez que son los Estados los que, distributiva y no colectivamente, están llamados a ofrecer a los sujetos la promoción al estatuto de ciudadano, esto es, a volver efectiva su libertad como único derecho innato. Y la constitución de una autoridad política estatal impide a los agentes individuales realizar una suerte de revisión regular de la legitimidad de sus respectivos Estados, que pudiera justificar un presunto derecho de resistencia a aquella suprema autoridad político-jurídica. Por el contrario, semejante itinerario incitador a la rebeldía frente a la única autoridad pública legítima debería declararse sencillamente como fuera de la ley. Todo en la argumentación de Kant está articulado de manera que el poder se destruya a sí mismo en caso de que no se respete la consistencia interna de la comunidad política¹⁶, que, a diferencia de lo que caracteriza a una sociedad, procede de una subordinación sin paliativos de los ciudadanos al legislador. De acuerdo con mi lectura de la célebre exhortación de Kant al hecho de que la injusticia surgida en un rincón de la tierra no puede sino sentirse en cualquier otro (Z&F AA 08: 360), la condición básica para su interpretación cabal no pasa por ver en ella la apelación a fundar una unión política internacional, destinada a proteger a todos los seres humanos que habitan la tierra. Por el contrario, tiendo a pensar

¹³ Sobre la dificultad para cohonestrar las líneas de argumentación de estos autores con los escritos kantianos, puede acudirse a mi trabajo (Sánchez Madrid 2014).

¹⁴ MS, RL, AA 06: 320: “La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido, lo cual es contradictorio”. Traducción de J. Conill y A. Cortina. Las obras de Kant aparecen citadas según la edición de la Academia de las Ciencias de Berlín, con arreglo a las indicaciones de la *Kant Forschungsstelle* de la Univ. de Mainz: http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen_neu.pdf

¹⁵ Traducción de Joaquín Abellán.

¹⁶ Cf. la visión negativa de la ‘consistencia interna’ de la noción kantiana de soberanía política en Meckstroth (2013: 37): “[i]ncluso en el caso doméstico, son necesarios juicios empíricos entre potenciales candidatos a la soberanía de un territorio y de unos ciudadanos dados. Sin embargo, Kant no proporciona nunca una explicación por principios del modo en que tales juicios puedan defenderse o de quién tenga el derecho a hacerlos en casos de conflicto político”.

que los Estados son a juicio de Kant el único espacio político posible en el que la violación del derecho podría sentirse y recibir consiguientemente una contundente réplica. Todo parece indicar en los textos –podemos restringir nuestra mirada a *La paz perpetua*– que los Estados dotados de una genuina constitución republicana producen su propia comunidad global, en el bien entendido de que el elemento que fomenta tal federación no es externo, sino interno a la unión civil constituida por cada pueblo o nación, como ocurre en la formación de las galaxias en el cosmos.¹⁷ Es más, la comunidad cosmopolita está supeditada en Kant a la promoción de la agencia política estatal, que confirma que la comunidad ideal funciona aquí más como un objetivo ideal que como una efectiva autoridad política supraestatal.

Así pues, la teoría kantiana del Estado de Derecho asigna un alcance regulativo a la unión federal, que está llamada a fortalecer las condiciones pacíficas en la Tierra. Comparto en este sentido con Flikschuh su impresión de que nada en la *Doctrina del Derecho* exige fundamentar derechos humanos específicos, lo que sin embargo no implica la exclusión como principio reflexivo y regulativo de todo principio similar al menos a lo que hoy en día consideramos como derechos humanos.¹⁸ En efecto, las alusiones habituales en Kant a los derechos de la humanidad como un asunto sagrado recuerda al comandante supremo de una nación que debe cumplir con un compromiso elevado, hasta el punto de resultar coherente considerarlo como una tarea directamente concedida al gobernante por el mismo Dios. El siguiente pasaje de una nota a veces postergada de *La paz perpetua* puede servirnos de botón de muestra de este parecer:

Los elevados tratamientos que se han dado a los gobernantes han sido tachados de vulgar adulación («ungido de Dios», «administrador de la voluntad divina en la tierra» y «representante de Dios»), pero me parece que estos reproches no tienen fundamento. —Es una gran equivocación decir que este tratamiento haga al gobernante arrogante, pues más bien debe abatirle su espíritu, si tiene entendimiento —algo que hay que presuponer— y piensa que ha recibido un cargo demasiado grande para un hombre, concretamente administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el *derecho de los hombres*, y que tiene que estar constantemente preocupado por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios (ZeF AA 08: 353, nota)¹⁹.

El pasaje recuerda también la preocupación manifestada por Kant en la proposición VI de *Idea de una historia desde un punto de vista cosmopolita*, a propósito de la dificultad que entrañan tanto el arte de gobierno como el de educar, desde el momento que es siempre un ser humano el que ejerce de jefe de otro ser humano, sin poder apelar a una hechura más elevada que invite a otorgarle el mandato. Se trata asimismo de un pasaje útil para distinguir entre una constitución republicana y la democrática, donde la última carece –como es bien sabido– de instrumentos de representación. El recordatorio teológico de Kant desempeña sin duda alguna una función metafórica, y, por tanto, retórica –como las menciones a la Providencia de la Naturaleza en este mismo escrito kantiano–, pero en su retoricidad no deja de señalar que en la tarea de representación política hay siempre un exceso que no puede rebajarse totalmente ni traducirse a términos mecánicos e inmanentes. Un exceso sin el que la teoría kantiana de la política podría reducirse a un modelo mecánico como el de Hobbes. En

¹⁷ Una imagen que Kant maneja metafóricamente en su obra jurídico-política como suma expresión de organicidad y autonomía. La obra primordial para reconocer el alcance político de tal imagen es *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755). Vid. Sánchez Madrid (2009).

¹⁸ Flikschuh (2015: 665-666): “Diría que nada de lo afirmado en la *Doctrina del derecho* requiere recurrir al concepto de derechos humanos como fundamento necesario para la reivindicación práctica de una ley positiva. El concepto de derechos humanos es, según mi lectura, diferente del de derecho innato, que es indispensable para la justificación moral de las exigencias de propiedad sustantivas de las personas. Por otra parte, concedo que no hay tampoco nada en la *Doctrina del derecho* que excluya concebir la idea de los derechos humanos como un concepto trascendente relativo al dominio de la elaboración de leyes positivas. En particular, en la medida en que la idea no sea tratada como suministradora de una premisa fundante para legitimar moralmente cierta legislación, nada habla en contra de su posible estatus como una idea reflexiva subjetivamente necesaria que surge del mismo proceso de producción de leyes públicas”.

¹⁹ Vid. también O’Neill (2005) y Dorsey (2005).

todo caso, no se abre con ello una vía de trabajo que pueda arrojar esperanzas a los interesados en poner a Kant en diálogo con las preocupaciones de los teóricos de los derechos humanos en la actualidad. Frente a tales expectativas, mi propuesta sería tomar en consideración, a partir fundamentalmente de la lectura de Flikschuh, las siguientes tres tesis:

- i) La teoría kantiana del Estado de derecho no desemboca en un conflicto de legitimidad entre la autoridad estatal y la federal.
- ii) La apelación a los derechos de los seres humanos coincide con el punto de vista que Dios o la Providencia dirigen a los asuntos humanos.
- iii) No hay rastro en el pensamiento de Kant de una concepción en clave subjetiva de los derechos humanos, en tanto que derechos asignados a los agentes individuales por encima de su pertenencia a un Estado.

A mi juicio, el tercer punto es la clave para comprender debidamente los dos primeros, dado que explica por qué Kant no considera la agencia individual, sino más bien al punto de vista de una divinidad de corte deísta encarnada en la Providencia como Sabiduría suprema, como instancia suprema desde la que plantear la cuestión de los derechos de la humanidad. La referencia explícita a esta clase de derechos puede rastrearse en escritos de Kant como *La paz perpetua y Teoría y práctica*. Aparte del pasaje reproducido de *La paz perpetua*, el trabajo preparatorio de este mismo escrito sostiene, por ejemplo, que la constitución republicana se caracteriza por su correspondencia con el “derecho de la humanidad” (VAZeF AA 23: 164), es decir, por su cumplimiento de los principios de libertad e igualdad y su disparidad con respecto a la configuración despótica del Estado. Asimismo, *La paz perpetua* recoge en la parte final de su tercer artículo definitivo la consideración del derecho cosmopolita como una parte constituyente del sistema del derecho público, concretamente en los términos del “complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho internacional para un derecho político de los hombres como tales” (ZeF 8: 360; trad. de Joaquín Abellán), encargado de actuar de manera positiva en la aproximación a una pacificación progresiva de los distintos Estados. Finalmente, el escrito sobre el *Gemeinspruch* sostiene que de la confianza en un progreso constante del género humano hacia lo mejor depende la victoria sobre “una premeditada violación recíproca de los más sacrosantos derechos del hombre” (TP AA 08: 307; trad. de Roberto R. Aramayo). Pero ¿cuál es el lugar teórico al que remiten todas estas alusiones a un derecho de los hombres que ningún interés parcial, por legítimo que sea, puede transgredir? La perspectiva interpretativa adoptada por autores como Onora O’Neill, Katrin Flikschuh y, con una radicalidad que no puedo compartir, Andrea Sangiovanni, son de ayuda –como esperamos haber mostrado– para abordar esta primera tarea, optando por la hermenéutica de la expresión como una suerte de corolario trascendente de la hechura racional del derecho en Kant, cuyo baricentro es indefectiblemente estatal.

Como intentaré probar en el segundo apartado, Kant muestra en su teoría del derecho tener una conciencia clara acerca de las consecuencias que la posesión común originaria de la Tierra y la esfericidad de nuestro planeta generan en el plano jurídico, de suerte que este hecho empírico se vea dotado de una función política regulativa. Pero hay otro elemento esencial para sostener que en Kant la protección de cualquier vida humana sobre la Tierra compete a la autoridad estatal. Nos referimos a la necesidad de que la protección de los sujetos y, por tanto, el respeto de su derecho innato a la libertad, se corresponda con un control suficiente por parte de la autoridad pública de los recursos materiales y del territorio del que se trate en cada caso. Se apunta con ello al frecuente reproche a los derechos humanos –véase Arendt (1949, 1951/2006)– por su abstracción con respecto a las condiciones fácticas concretas sin las que no pueden considerarse dotados de eficacia legal. La siguiente observación de Flikschuh me parece sumamente dilucidadora con respecto al vínculo

kantiano entre las condiciones materiales de la soberanía estatal y el respeto efectivo de esos derechos:

No tengo conocimiento de que la mayor parte de los estados establecidos hayan llegado de manera característica a la garantía de la provisión de servicios centrales público –saneamiento, educación, servicios de salud– sobre la base de compromisos explícitos con los derechos humanos. Por el contrario, la preocupación sería por lo habitual mejorar la capacidad soberana, esto es, garantizar el ejercicio efectivo y legítimo de la autoridad coactiva a través de la asunción parcial de responsabilidad pública. (...) Así pues, hasta que no reconozcamos un vínculo entre el cumplimiento de los derechos humanos y la competencia soberana, por un lado, y entre la competencia soberana y el suministro de bienes públicos, por el otro, puede haber razón para pensar que la mejor ruta hacia los derechos humanos consista en el fortalecimiento de la competencia soberana, especialmente en el nivel del suministro de bienes públicos (Flikschuh 2011: 34-35)²⁰.

El texto no tiene el propósito de justificar la corrupción de tantos sedicentes Estados de derecho en tantas regiones de la Tierra, sino más el de enfocar algunas dificultades que la mayor parte de los Estados postcoloniales encuentran cuando pretenden desempeñar una verdadera agencia política. Flikschuh, como anteriormente O'Neill (2005), anima a los intérpretes del cosmopolitismo kantiano, entre los que se encuentra, a no olvidar el nexo existente entre la autoridad estatal y el compromiso con la protección política efectiva de un territorio y una sociedad, tarea que comporta el control de los recursos naturales y manufacturas del país. Por el contrario, la historia transmite que el control que algunos gobiernos tienen sobre sus propios bienes y recursos es realmente escaso, hecho que necesariamente debe ser tomado en consideración en una lectura de la actualidad de la teoría kantiana del Estado de derecho, es decir, de su modelo republicano.

2. El alcance de la posesión común originaria de la Tierra para una fundamentación de los derechos humanos en clave kantiana

A pesar de que mi posición ante el uso habitual que se realiza de los textos de Kant en buena parte de las discusiones actuales sobre los derechos humanos es escéptica, me parece asimismo desenfocado optar –como es el caso de Sangiovanni– por el camino radicalmente contrario al que venimos de criticar. A mi juicio, no sería sostenible desconectar enteramente la fórmula de la humanidad, tal y como queda expresada en la Fundamentación, el concepto kantiano de dignidad y el principio universal del derecho²¹. Por el contrario, considero que debe destacarse la presencia en la *Doctrina del derecho* de pasajes clave acerca de un derecho universal de los seres humanos a desplazarse libremente por la tierra, imposible de fundamentar sin recurrir a conceptos tales como el de dignidad humana y a la consideración del ser humano como un fin en sí mismo en virtud de su libertad. En esta línea, cabría sostener que la posesión común originaria de la Tierra que todos los seres humanos comparten de manera indefectible será esencial para visibilizar el nivel de lo regulativo en el propio cuerpo del derecho racional y calibrar así debidamente la estructura sistemática que lo jurídico posee en Kant:

Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad). Esta posesión (*possessio*), que difiere de la residencia (*sedes*) como posesión voluntaria y, por tanto, adquirida y *duradera*, es una posesión *común*, dada la unidad de todos los

²⁰ Cf. Ajei/Flikschuh 2014: 238-244; O'Neill 2005, *passim*; Dorsey 2005, *passim*.

²¹ Sangiovanni (2015: 689): “[s]i la concepción de la dignidad de Kant y la Fórmula de la Humanidad no son ni necesarios ni suficientes para reconstruir la teoría del derecho de Kant, entonces no es posible derivar una teoría de auténticos derechos humanos kantianos tomando únicamente esta base. Aunque alguien pueda reinventar el concepto de dignidad de Kant para otros usos, esto le llevaría más allá de lo que una auténtica teoría kantiana podría autorizar”.

lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica: porque, si fuera un plano infinito, los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí, por tanto, esta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra (MS, RL, § 13, AA 06: 262, trad. citada).

El pasaje citado enfoca con toda intensidad el alcance que las ideas de la razón, como la de comunidad originaria del suelo, poseen en el interior de la propia teoría jurídica kantiana, que no en vano se reivindica racional y no inspirada por la práctica de los juristas. Lo que reclama el texto es que ninguna autoridad pública menosprecie ni ponga en riesgo una realidad fáctica que sencillamente no es materia de elección, sino consecuencia de una hechura física, como es el hecho de que todos los seres humanos comparten una misma Tierra de la que no pueden escapar y en la que, llegado el caso, han de poder quedar resguardados de las inclemencias de la naturaleza y de las agresiones de otros individuos. En definitiva, la comunidad originaria de la Tierra comparece en la doctrina racional del derecho como la expresión más acabada de la *lex iusti* que debe inspirar los esfuerzos de toda sociedad por salir del estado de naturaleza, es decir, de barbarie (MS, RL, AA 06: 236-237). Recientes publicaciones de Pinheiro Walla y de Huber se han ocupado precisamente de esclarecer el estatuto conceptual de afirmaciones de Kant como la anteriormente citada, abriendo nuevas vías de interpretación en clave regulativa del derecho kantiano. Parece fuera de toda duda que Kant alude en pasajes como el precedente a una fuente de normatividad jurídica –o proto-jurídica–, pero la cuestión sería determinar de qué tipo de normatividad debería hablarse a este propósito. Por de pronto, es preciso señalar que el texto sirve de base para que en las consideraciones kantianas sobre el derecho cosmopolita cada sujeto vea reconocido su derecho a visitar –de manera voluntaria, como comerciante, o involuntaria, cuando se trata de un naufragio, por poner dos ejemplos distintos– distintas regiones de la Tierra –naciones o no–, de las que ni es oriundo ni ciudadano. Recordemos que, como es bien sabido, el derecho cosmopolita, una versión del actual derecho internacional privado en definitiva, no reconoce al individuo ningún derecho de residencia en el territorio en que recalca, sino más bien un derecho de visita o de auxilio provisional, en el caso de que su voluntad o accidentes naturales le hayan conducido hasta allí. Considero que en este contexto de análisis, Pinheiro Walla ha apuntado muy razonablemente a la conveniencia de considerar el derecho cosmopolita como signo de una normatividad que la *lex iusti* exige de manera continuada en un mundo dominado por autoridades de nivel estatal:

A pesar de que se trata de un desarrollo positivo en la transición de la *lex iusti*, a través de la *lex iuridica*, a la *lex iustitiae distributivae* en la condición civil, la *lex iusti* no se vuelve superflua en la condición civil, sino que sigue siendo la fuente de la normatividad y, consiguientemente, de la *legitimidad*, de los ulteriores desarrollos del derecho. La necesidad de mantener la compatibilidad del desarrollo del derecho con su fuente normativa a priori es lo que origina el derecho cosmopolita. En este sentido, derecho cosmopolita tiene una función en la teoría de Kant similar al derecho de necesidad en Grocio y a los derechos imperfectos en la teoría de Pufendorf (Pinheiro Walla 2016: 17).

Encuentro acertado y participo de la idea de que las tareas y fines impuestos a la humanidad por el respecto de lo recogido bajo la *lex iusti* no desaparecen con el advenimiento de la condición civil, al no poder solaparse enteramente con la constitución de un Estado republicano. También comparto la propuesta de comparar los principios racionales inspiradores del cosmopolitismo kantiano con lo que teóricos del derecho natural, como Grocio y Pufendorf consideraron derecho de necesidad o derechos imperfectos, cuya miopía con respecto a las bases racionales del derecho, sin embargo, Kant critica con dureza en el curso *Naturrecht Feyerabend*. Podría decirse que Kant procede a una reformulación en clave inmanente y racional del *ius necessitatis* de los teóricos del derecho natural. Estamos de acuerdo en la tesis de que los fines de la *lex iusti* van mucho más allá de los consumados por la *lex iustitiae distributivae*, iluminando el fondo racional que sostiene la entera normatividad jurídica en Kant. En este contexto, y reconociendo el provecho extraído de la apuesta de

Pinheiro Walla, mi propuesta sería más bien considerar la alusión de Kant a una posesión común originaria de la Tierra como una tesis de naturaleza pre-jurídica –y pre-política– que impone a los Estados y naciones el respeto de un *factum* originario que ninguna unión civil estaría legitimada para obviar²². Sin embargo, no me atrevería con ello a declarar que el valor concedido por Kant a este principio pre-jurídico justifique su consideración como el esbozo de una teoría de los derechos humanos. A pesar de que Pinheiro Walla no desemboca expresamente en tal asociación, sus conclusiones me parecen menos escépticas que las mías en relación con el asunto que nos ocupa. Recuperando la argumentación de Flikschuh acerca de la presencia de estos derechos en Kant como una suerte de resto trascendente para toda tarea legislativa y de gobierno, creo que el principio aludido forma parte de la satisfacción de los fines impuestos por el “único derecho innato” en la *Doctrina del derecho* (MS, RL, AA: 237-238), pero no se convierte con ello en elemento de diálogo posible con las teorías sobre la justicia global. No me atrevo tampoco a ir tan lejos como Huber en la valoración de tales exigencias racionales en la doctrina racional del derecho, por cuanto ve aceptable una suerte de ampliación de la noción de la política en Kant, en caso de atender debidamente a pasajes como el del citado §13 de la *Doctrina del derecho*:

La concepción kantiana va más allá de la perspectiva “política” al no reducir lo “político” a relaciones verticales entre el gobernante y los gobernados, sino al concebirlo de manera más amplia, describiéndolo como un tipo particular de relación moral entre todos los individuos. El razonamiento defendido es así bidimensional: por un lado, concuerda con las explicaciones ortodoxas de que los derechos humanos son principios horizontales frente a todos los individuos. Sin embargo, la diferencia crucial estriba en que esta exigencia de derechos ya contiene una implicación política, puesto que solo bajo una autoridad política es posible el ejercicio consistente de la capacidad de cada cual de elegir y actuar. Por otro lado, en un nivel vertical (una vez que nos encontramos en la condición política) el derecho innato describe una exigencia válida frente a la autoridad política para ser tratados como iguales ante la ley y, así, constituye un criterio racional para toda posible ley legítima. (...) Lo que Kant capta –y lo que hace de él un verdadero pensador republicano– es que las relaciones “políticas” no se reducen solo a las existentes entre los gobernados y el gobernante. Las relaciones “políticas” son un tipo particular de relaciones morales que tenemos con otros individuos –a saber, unas relaciones que requieren coordinación y arbitraje a través de las autoridades políticas– (vid. Huber 2013: 137, 140).

La propuesta interpretativa de Huber puede resultar sugerente. En efecto, lo es, en la medida en que contribuye –como vimos con Flikschuh y Pinheiro Walla– a destacar la función desempeñada por lo regulativo en la doctrina kantiana del derecho. El cosmopolitismo kantiano comporta una intensa conciencia del alcance metafísico y político del hecho de que el conjunto de los seres humanos compartan un mismo espacio finito. Sin embargo, no me parece que semejante paso pueda conducir fácilmente a una ampliación de la noción que Kant sostiene acerca de la autoridad jurídico-política, que los habitantes de la Tierra solo conocerán en caso de convertirse en ciudadanos de un Estado. El proto-derecho reconocido a todo ser humano para tener un lugar que visitar o donde resguardarse allí donde recale en la Tierra no cuenta con el valor de un derecho fundamental que guíe un listado de derechos subsiguiente, esto es, no podemos encajarlo en el principio de división jurídica de la *Doctrina del derecho*, donde la libertad para coexistir con cualquier otro según una ley universal señala en dirección a la fundación de un Estado republicano, no a una instancia internacional encargada de velar por los derechos del hombre y del ciudadano. Frente a la última expectativa, la adquisición llevada a cabo por cada sujeto encarna y da contenido al proto-derecho mencionado, que no conserva nada más, pero tampoco nada menos, que una función regulativa sobre el derecho

²² Es de interés tener a la vista igualmente la reflexión de Huber (2013: 138): “Cuando hablamos de un “proto”-derecho, debemos tener en cuenta que *no* se trata del único derecho fundamental (no justificable en sí mismo), que justificaría en ese caso el resto de derechos. Esto conduciría a una suerte de realismo moral con el que la filosofía crítica de Kant tiene problemas. Todo lo que podemos decir es simplemente que tener derecho es una exigencia válida”. Sobre esta valoración de la posesión común originaria del suelo véase también Byrd/Hruschka (2010: 128).

público²³.

Recordemos a este respecto la insistencia de Kant en que la unión civil no constituye ninguna sociedad, toda vez que el *pactum subiectionis* es la operación definitoria del derecho sancionado públicamente. La llamada de atención sobre el hecho de que “el soberano (*imperans*) y el súbdito (*subditus*) (...) no son compañeros, sino que están *subordinados* uno a otro, no *coordinados*” (MS, RL, § 41, AA 06: 306-307) plantea una objeción elocuente a la observación de Huber, según la cual las relaciones políticas no se reducen en Kant a las existentes entre gobernante y gobernados. Precisamente la definición de la unión civil como una estructura jerárquica limita considerablemente las expectativas de ampliar sustancialmente el campo de acción político en términos horizontales.

Mi principal objeción a los planteamientos expuestos radica en que la condición impuesta a los Estados por el derecho cosmopolita, que les arrebatara la facultad para coaccionarse recíprocamente, sería el *pendant* de la dimensión trascendente y regulativa que caracteriza a esta parte del derecho racional. Esto se advierte en la formulación kantiana en términos radicalmente formales de lo que la tradición ortodoxa sobre las presuntas causas y virtudes del colonialismo había reconocido como *doux commerce*, de manera que, si bien el derecho innato a la libertad no se solapa sin más con el advenimiento de una propiedad privada reconocida públicamente, no por ello el argumento del derecho innato que todo ser humano tiene para visitar el mundo debería traducirse en un presunto derecho de residencia (MS, RL, § 62, AA 06: 353 y ZeF, AA 08: 358). Teniendo en cuenta la literalidad de los pasajes de Kant sobre el hecho de que pertenecemos a una comunidad cosmopolita, considero que este ‘punto de vista global’ no podría ofrecer bases sólidas para un concepto presuntamente fundado de justicia global, dado que su efecto inmediato parece ser el de recordar a todos los Estados que deben acatar el derecho universal con vistas a sus desplazamientos. Ahora bien, el derecho cosmopolita no exige ninguna retirada del Estado de sus fronteras políticas legítimas, una exigencia que investigadores especializados en justicia global como Ronzoni (2009) han defendido en varias ocasiones. Investigadores como Huber defienden una visión más optimista de la concepción kantiana de la comunidad cosmopolita, pero a mi entender no del todo fiel a la sistemática kantiana. El pasaje siguiente podrá ayudarnos a aclarar este punto:

Pensarse a uno mismo como un habitante de la Tierra es pensarse a sí mismo como participante en una comunidad cosmopolita de individuos, cuyos destinos están, en un sentido importante, inevitablemente unidos entre sí, pero que al mismo tiempo tienen la capacidad de relacionarse críticamente unos a otros y con las instituciones contingentes, fronteras y lealtades que les separan (...) El cosmopolitismo de Kant no es el de unos seres nouménicos unidos en su humanidad compartida, ni el mundo actual de ciudadanos que comparten una política global. Se trata más bien de un cosmopolitismo de los habitantes de la Tierra: agentes racionales dotados de cuerpo en confrontación física directa con otros agentes iguales a ellos, con los que tienen que compartir el planeta que tienen en común. Se trata de un cosmopolitismo que no ofrece en sí mismo una sencilla guía institucional para un mundo justo, pero que con todo ofrece a los agentes una especie de punto de vista global desde el que pensar y actuar (Huber 2016: 24).

A la luz de mi lectura de las obras fuente citadas, Kant no reconoce ningún derecho a

²³ Me parece muy acertada la siguiente observación de Pinheiro Walla, crítica con la interpretación de Flikschuh acerca de la relación que mantienen derecho innato y adquirido en Kant. Véase (2016: 177): “[n]o hay por qué pensar, como ha sostenido Flikschuh, que Kant parte “del hecho de la adquisición individual para llegar a la idea de la posesión común originaria” y que, por tanto, ha “invertido” la secuencia de la ley natural desde la posesión común a la adquisición individual. Esto significaría tomar la comunidad originaria como constituida por hechos dados empíricamente. Kant es suficientemente claro a propósito de que la comunidad originaria es una *idea de la razón* y no una comunidad que haya sido “instituida” (*gestiftete Gemeinschaft*). Esta incapacidad para entender el carácter racional (esto es, *originario*) de la idea de comunidad de la Tierra es precisamente lo que Kant considera un error de la “comunidad primitiva” (*uranfängliche Gemeinschaft, communio primaeva*) de Grocio y Pufendorfs. El que Kant tome como punto de partida la teoría de la ley natural no consiste en una “inversión” de la secuencia de ideas, sino en una *redefinición* de conceptos centrales de la ley natural en términos de libertad externa”.

encontrarse en un lugar si este no se ve acompañado por la pertenencia a un Estado como miembro activo. Es más, aquel derecho surge como un derecho de movimiento transitorio que refleja la posesión originaria de la Tierra sin desdibujar la gramática estatista de Kant, simplemente porque el primero es regulativo, mientras que la segunda es constituyente de la libertad sagrada de los seres humanos. Como se ha afirmado antes, mi impresión es que los textos de Kant no ofrecen los resultados deseados por los teóricos de la justicia global y cierta parte de la investigación actual en Kant. Naturalmente, esto no significa que nuestro autor no haya considerado suficientemente las consecuencias procedentes de la comunidad espacial que los seres humanos despliegan sobre el mundo, sino más bien que esta explicación forma parte más del ámbito regulativo de las ideas racionales que de las dimensiones constituyentes del Estado de derecho. En definitiva, los principios regulativos y trascendentales carecen en Kant de capacidad para coaccionar ninguna acción, lo que no significa –como implica su propia denominación– que no deban orientar de manera productiva la agenda de los respectivos Estados.

3. Conclusión

La aproximación propuesta a la cuestión de los derechos humanos y la consideración de Kant como uno de sus inspirados clásicos ha pretendido adoptar un tono intermedio en una discusión en la que suele predominar la radicalidad de las posiciones. No pretendo sostener que el valor interno de la humanidad no juegue papel alguno en la obra política de Kant, sino más bien señalar que precisamente los derechos de la humanidad, tan apreciados por este pensador, no tienen un carácter subjetivo y, además, encuentran su principal paladín en la autoridad estatal. En esta secuencia de razones, la alusión kantiana en la *Doctrina del derecho* a la posesión común que todos los seres humanos tienen sobre la Tierra parece un resultado demasiado pobre a los ojos de los discursos contemporáneos sobre la justicia global y la defensa a esa escala de los derechos básicos de todos los seres humanos. El ‘derecho a la membresía’ acuñado por Benhabib (2008), heredero del ‘derecho a tener derechos’ de Arendt, no parece aceptable por el cuerpo doctrinal levantado por Kant a propósito de su teoría de la justicia, toda vez que se mantiene por debajo de la línea de flotación de la pertenencia ciudadana a un Estado. Kant percibe a los mismos visitantes a los que imagina accediendo a otras tierras de las que no son oriundos como ciudadanos de Estados a los que representan, ya sea desde un punto de vista político o como agentes económicos. La otra posibilidad que explicaría la migración la referimos antes, a saber, los incidentes como el naufragio que obliga a recalar en un territorio extranjero.

Si bien Kant no incurre en los excesos de tantos clásicos del derecho de gentes, algo especialmente notable si se atiende al juicio que le merecerá el colonialismo europeo en América, África y Asia a finales de los años 90, tampoco cabe reconocer en sus escritos una defensa de la protección internacional de los individuos, con independencia de su pertenencia o no a un Estado. Su sistema jurídico no permite localizar instancias jurídicas constitutivas y dotadas de legitimidad de acción a escala global y supraestatal, a pesar de que el conjunto de los Estados se vean beneficiados si se contemplan a la luz de un horizonte federal asintótico, que les devuelve la promesa de la paz perpetua, el único fin final del derecho²⁴. Justamente por ello he intentado abogar en este trabajo a favor del carácter regulativo de la mayoría de las tesis y afirmaciones kantianas generalmente asumidas como reivindicaciones de los derechos del hombre, de suerte que su función parece consistir en contribuir a que los Estados asuman el significado y límites del control que ejercen sobre sus

²⁴ MS, RL, “Conclusión”, AA 06: 355: “Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye solo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho dentro de los límites de la mera razón; porque el estado de paz es el único en el que están garantizados mediante *leyes* lo mío y lo tuyo, en un conjunto de seres humanos vecinos entre sí, por tanto, que están reunidos en una constitución”. Trad. citada.

propios territorios²⁵, por cuanto la posesión común que originariamente todos los seres humanos tienen sobre el planeta debería suponer en todo caso –especialmente en casos límite– una ‘razón’ suficiente para abrir sus fronteras a la visita de extranjeros, sin declararles de antemano hostilidad alguna. De ese modo, la consistencia cosmopolita del mundo se encargará de recordar constantemente a los poderosos señores de la Tierra que su poder territorial no demarca ninguna frontera definitiva sobre el planeta, pues es más bien la finitud del mismo el único límite extremo que cabe reconocer en él. A mi entender –y con ello me distancio de propuestas sugerentes como la de Huber– Kant no revisa en ningún momento, ni tampoco da pie para ello en sus textos, la estructura del derecho político, para adaptarlo al punto de vista de los hijos de la Tierra (*Erdensohn*), como se denominara a sí mismo Kant en una carta a Hamann en abril de 1774, a pesar de que algunos de sus escritos demarquen un espacio jurídico más amplio que el cubierto por los respectivos Estados, coincidente justamente con el espacio físico en que los seres humanos han de poder circular con libertad, sin necesitar de autorización alguna para proponer establecer relaciones comerciales con individuos de otros pueblos.

Esta evidencia obliga a distinguir con cuidado la concepción fundamentalmente moral que Kant tiene de la dignidad humana con respecto al paradigma manejado por los teóricos contemporáneos de los derechos humanos, para los que basta con atender a semejante concepto para comprender que hay toda una lista de derechos que deben ser cuidadosamente protegidos por los Estados, siendo tutelado tal proceso por organismos internacionales.²⁶ Frente a ello, no hay signos en Kant de una enmienda al punto de vista estatal como el supremo a efectos de agencia política en el campo del derecho. La presencia de los habitantes de la Tierra que circulan por ella debe producir en el gobernante un sentido de la responsabilidad que le obliga a mirar más allá del territorio que debe administrar y gobernar, poniéndose en el lugar de cualquier otro, que Kant considera siempre como la estructura más básica de toda reflexión y, así pues, de todo uso de la razón. Dicho de otra manera, el derecho cosmopolita señala a los gobernantes que no están solos en el mundo, junto a la ciudadanía que les reconoce como soberanos legítimos, sino que deben comportarse con respeto hacia las necesidades de otros seres humanos, especialmente en situaciones críticas para estos, ofreciéndoles auxilio y protección, a pesar de que nada les obligue a proporcionarles asilo y residencia. Pero esto no comporta que una idea racional como la federación internacional pueda reclamar un derecho a hacerse cargo en todos los sentidos de los seres humanos no protegidos por ningún Estado. Basta recordar que la idea kantiana de federación no afecta, al menos expresamente, a la protección de ningún individuo aislado o en grupo, sino a la relación jurídica que los distintos Estados están llamados a mantener unos con otros, dejando a un lado el vínculo salvaje de la guerra. Tampoco pudo conocer Kant lo que hoy en día calificamos como ‘catástrofes humanitarias’, esto es, crisis de tal intensidad que invitaran a revisar la centralidad política de la autoridad estatal.

De la misma manera que la exigencia kantiana de respetar a otros seres humanos procede de la ley moral que cada sujeto escucha en su interior, esto es, de la autonomía de su propia razón, el derecho cosmopolita debería considerarse en Kant como una suerte de corolario del derecho público, que aspira a cubrir progresivamente la totalidad del mundo²⁷. Así, aunque el gobernante de un Estado

²⁵ En esta línea de actualización del cosmopolitismo kantiano ha avanzado de manera consistente Ypi (2014), cuyas conclusiones deberían contrastarse con las solventes críticas de Pinheiro Walla (2014).

²⁶ Es de justicia señalar que la mayor parte de los trabajos reunidos por Follesdal y Maliks (2014) no encuentran las mismas dificultades que yo a propósito de las virtualidades del pensamiento kantiano para promover una fundación de los derechos humanos, por lo que en ellos encontrará provechosas pautas el lector interesado en esta dirección.

²⁷ Las dificultades para acuñar una expresión del tipo ‘cosmopolitismo moral’ en Kant han sido expuestas con rigor por Kleingeld (2016: 15): ‘La mayor parte de los lectores (...) asociarán el cosmopolitismo moral kantiano con su tesis de que debemos contemplarnos a nosotros mismos y a los demás como miembros de un ‘reino de los fines’ moral. Sin embargo, el lenguaje de una ‘ciudadanía’ (mundial) está manifiestamente ausente de su discusión en la *Crítica de la razón pura* del ‘mundo moral’, en el que los agentes morales viven juntos bajo leyes (A808/B836). Kant hace claramente un uso metafórico de un modelo político para evocar el ideal de una comunidad moral mundial de agentes, si bien raramente se refiere a los agentes morales como ‘ciudadanos’

no esté obligado a cumplir una ley que imponga proteger efectivamente al conjunto de los seres humanos, la certeza de que la transgresión de la justicia en cualquier rincón de la Tierra se deja sentir en cualquier otro es subrayada por el propio Kant, pero no como una evidencia que traiga consigo la exigencia de establecer nuevas instancias jurídicas, supraestatales, sino más bien con vistas a fortalecer y extender precisamente el régimen republicano estatal sobre el planeta. Pues la realidad efectiva de lo regulativo, como el mismo Kant indica en el *Apéndice a la dialéctica trascendental* de la primera *Crítica*, procede siempre de lo que el entendimiento y el Juicio sean capaces de realizar contando con esos exigentes ideales (KrV A657/B685). Asimismo, la idea de una constitución política perfecta no debe desaparecer nunca de la agenda de los soberanos, pero no por ello cabe esperar que ninguno la encarne a la perfección (KrV A316/B372). Merecería así la pena profundizar en la importancia que Kant concede a lo regulativo, a los principios no coactivos y al sentimiento en el interior de lo que entiende como una parte del sistema jurídico, pues ahí encontraremos el nivel de discurso más armonioso con los fines que actualmente se propone la reflexión sobre la justicia global. No debería rebajarse la importancia de tales principios ‘blandos’, por así decir, o ‘vagos’ – término que Kant emplea también en la primera *Crítica* (A680/B708)–, puesto que la perspectiva que adoptan es la de nuestra condición finita y corpórea, sino que lo metodológicamente fructífero sería distinguir con rigor su estatuto con respecto al tipo de subjetividad y de justificación indispensable para hacerse cargo de la complejidad de las concepciones contemporáneas de los derechos humanos.²⁸

Bibliografía

- AJEL, M. y FLIKSCHUH, K: “Colonial Mentality: Kant’s Hospitality Right Then and Now”, en FLIKSCHUH, K. y YPI, L. (eds): *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 221-250.
- ARENDDT, Hannah: “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht”, *Die Wandlung* 4 (1949), 754-770.
- ARENDDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, traducción de Pedro Bravo, 2006.
- BEITZ, C.: *The Idea of Human Rights*, New York, Oxford University Press, 2009.
- BEITZ, C.: “What Human Rights Mean”, *Daedalus*, 32, 39, (2003), 36-46.
- BENHABIB, S.: *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford U.P., 2008.
- BERSTEIN, A.: “The Right of States, the Rule of Law, and Coercion: Reflections on Pauline Kleingeld’s *Kant and Cosmopolitanism*”, *Kantian Review* 19/2 (2014), 233-249.
- BERSTEIN, A.: “Kant on Rights and Coercion in International Law: Implications for Humanitarian Military Intervention”, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16 (2008), 57-100.
- BYRDM B. S. y HRUSCHKA, J.: *Kant’s Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge U.P., 2010.
- CAVALLAR, G.: *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Educations for World Citizens*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2015.
- CRUFT, R., MATTHEW LIAO, S. y RENZO, M. (eds): *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford U.P., 2015.
- DORSEY, D.: “Global Justice and the Limits of Human Rights”, *Philosophical Quarterly* 55 (2005), 562-581.
- FLIKSCHUH, K.: “Human Rights in Kantian Mode: A Sketch”, en CRUFT, R., MATTHEW LIAO, S. y RENZO, M. (eds): *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford U.P., 2015, 653-670.

del mundo en semejante mundo moral”.

²⁸ Una exposición y discusión sistemática de la complejidad a las que nos referimos puede consultarse en Cruft/Matthew Liao/Renzo (2015).

- FLIKSCHUCH, K.: “Enthusiastic Cosmopolitanism”, en COHEN, A. (ed.), *Kant on Emotion and Value*, London, Palgrave MacMillan, 2014, 265-283.
- FLIKSCHUCH, K.: “On the Cogency of Human Rights”, *Jurisprudence* 2/1 (2011), 17-36.
- FLIKSCHUCH, K.: “Kant’s Sovereignty Dilemma”, *The Journal of Political Philosophy*, 18/4 (2010), 469-493.
- FOLLESDAL, A. y MALIKS, R. (eds.): *Kantian Theory and Human Rights*, London, Routledge, 2014.
- HUBER, J.: “Cosmopolitanism for Earth Dwellers: Kant on the Right to be Somewhere”, *Kantian Review* (2016), en imprenta.
- HUBER, J.: “What Makes Human Rights Political? A Kantian Critique”, *Zeitschrift für Menschenrechte/Journal for Human Rights* 2 (2013), 127-140.
- KLEINGELD, P.: *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- KLEINGELD, P.: “Kant’s Moral and Political Cosmopolitanism”, *Philosophy Compass* 11/1 (2016), 14-23.
- KLEINGELD, P.: “Kantian Patriotism”, *Philosophy and Public Affairs* 29/4 (2000), 313-341.
- MECKSTROTH, C.: “Could Kant Support Human Rights? Kant’s Arguments and Their Contemporary Relevance”, *APSA Annual Meeting Paper* (acceso el 13 de mayo de 2016). <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2301504>
- PINHEIRO WALLA, A.: “Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right”, *Kant Studien*, 107/1 (2016), 160-178.
- PINHEIRO WALLA, A.: “A Commentary on Anna Stilz, ‘Nations, States, and Territory’ and Lea Ypi, ‘A Permissive Theory of Territorial Rights’”, en CARA, Nine (ed.): *Territory and Justice Symposia*, 2014 (acceso el 15 de junio de 2016). <<http://eis.bris.ac.uk/~plcdib/territory.html>>
- O’NEILL, O.: “The Dark Side of Human Rights”, *International Affairs* 81/2 (2005), 427-439.
- POGGE, T.: “Foreword”, en FOLLESDAL, A. y MALIKS, R. (eds.): *Kantian Theory and Human Rights*, London, Routledge, 2014, xv-xx.
- POGGE, T.: “Kant’s Vision: Europe, and a Global Federation”, en MERLE, J.-C. (ed.): *Globale Gerechtigkeit*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2005, 500-518.
- RONZONI, M.: “Global Order: A Case of Background Injustice?”, *Philosophy and Public Affairs* 37/3 (2009), 229-256.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria: “L’entrecroisement de la théologie et de l’idée de système dans l’«Histoire générale de la nature et théorie du ciel»: la genèse d’une réflexion athéologique sur le cosmos”, en VV.AA., *Kant avant la «Critique de la raison pure»*, Paris, Vrin, 2009, 129-136.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria: “Kant’s Juridical Cosmopolitanism from the Standpoint of some Recent Global Justice Theories”, *Studia Philosophica Kantiana* 2 (2014), pp. 18-31.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria: “Duty and Coercion in Kant’s Republican Cosmopolitanism”, *Kantovski Sbornik. Kant Studies Journal* (2015a), pp. 57-69.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria: “Algunas aporías del derecho kantiano. Reforma social y republicanismos cosmopolita”, *Fragmentos de Filosofía*, 13 (2015b), 43-57.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria: “El carácter jurídico del cosmopolitismo kantiano: las condiciones de la extensión del derecho a escala global”, en NAVARRO CORDÓN, J. M., ORDEN, R. y ROVIRA, R.: *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, 207-220.
- SANGIOVANNI, A.: “Why there Cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights”, en CRUFT, R., MATTHEW LIAO, S. y RENZO, M. (eds): *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford U.P., 2015, 671-689.
- SENSEN, O.: *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2011.
- TASIOULAS, J.: “Taking Rights out of Human Rights”, *Ethics* 120 (2010), 647-678.
- YPI, Lea: “A Permissive Theory of Territorial Rights”, *European Journal of Philosophy* 22 (2014), 288-312.
- WILLIAMS, H.: “Kantian Underpinnings for a Theory of Multirights”, en FOLLESDAL, A. y

MALIKS, R. (eds.): *Kantian Theory and Human Rights*, London, Routledge, 2014, 8-26.



Semblanza

El pensamiento filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla

GUSTAVO ALBERTO SARMIENTO¹

Nacido en Maracaibo el 3 de septiembre de 1925 y fallecido en Caracas el 25 de diciembre de 2015, Ernesto Mayz Vallenilla fue uno de los venezolanos más destacados de este tiempo. Maestro de varias generaciones de intelectuales, las instruyó en problemas y autores principales de la filosofía, así como enseñó a discípulos y alumnos los métodos del pensamiento riguroso, estimulando una pléyade de vocaciones. Autor de valiosos trabajos hermenéuticos sobre temas y pensadores de la filosofía occidental, Mayz Vallenilla se movió, de modo inusual en nuestro medio, más allá de la interpretación filosófica hacia un pensamiento propio, el cual encuentra su mayor realización en su obra capital, los *Fundamentos de la meta-técnica*, cuya primera edición data de 1990. Como maestro, intérprete y filósofo original, Ernesto Mayz Vallenilla dio una contribución primordial a la normalización de la actividad filosófica en Venezuela.

En tanto hombre de acción, obró en el progreso o en la misma forja de muchas instituciones académicas. Mencionemos aquí a la *Universidad Central de Venezuela*, la *Universidad Simón Bolívar*, el *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA)* o la *Sociedad Venezolana de Filosofía*. En la *Universidad Central de Venezuela*, su *alma mater*, Mayz llevó a cabo una dilatada labor docente y su entusiasmo se hizo sentir de diversas maneras en la *Escuela de Filosofía*, en el *Instituto de Filosofía* y en instancias más elevadas, como la *Comisión Universitaria* nombrada a la caída de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez. El trabajo fundacional de Mayz en la *Universidad Simón Bolívar* de Caracas es tal vez la causa primordial de la calidad que ha tenido esa institución, la cual todavía conserva el modo de ser en ella sembrado por él. En *IDEA*, este maestro dirigió la unidad de filosofía, cobijando el desarrollo de las carreras de jóvenes investigadores quienes hoy en día dan clases en universidades venezolanas y de otros países.

Logros sobresalientes como estos revelan una voluntad decidida. En el hombre, la voluntad obra a partir de la representación de aquello cuya existencia este quiere, moviéndolo a efectuar las acciones que han de favorecer o producir la realidad de lo que al inicio era sólo representación. Para poder ser eficiente, el querer, la voluntad, tiene que contar con recursos en los cuales apoyarse. En Ernesto Mayz Vallenilla destacaron sus innegables dotes de pensador y escritor, su inteligencia y originalidad. En su carácter hubo firmeza, pero igualmente generosidad, hubo decisión y fortaleza, entusiasmo y humor, autoconciencia y también, por qué no decirlo, ambición. No se puede hacer cosas importantes sin ambición –más aún: hay que cuidarse de quienes nada ambicionan–. Pido que se me entienda bien, la ambición a la que me refiero se justifica cuando los logros, importantes como sean, no lo son para la persona, sino para la comunidad. Es esta, tal vez, la ambición que hace a quien trabaja por el bien de las instituciones. Por otra parte, el agudo sentido práctico de Ernesto Mayz Vallenilla no es común en quienes se dedican a los estudios teóricos. Entre estos, no muchos, más bien pocos, tienen dotes para la acción, condición necesaria de una praxis eficiente. En aquellos que las poseen, el estudio de la filosofía puede ser notoriamente útil para orientar y lograr un actuar productivo. Tal es, me parece, el caso de Mayz Vallenilla, incluso se podría decir que por ser filósofo fue tan eficiente como constructor de instituciones.

Siendo su obra extensa y abarcadora de diversos temas y preocupaciones, exponerla plantea un reto difícil de cumplir a cabalidad. Con todo, intentaré presentar sus principales trabajos y contribuciones, en unos casos de manera general y en otro con más detalle.

¹ Universidad Simón Bolívar.

La Idea de la Estructura Psíquica en Dilthey fue, en 1949, el primer libro publicado por Mayz. Más adelante, en su tesis doctoral, titulada *Fenomenología del Conocimiento*, publicada en 1956 y reeditada en 1976, abordó el problema de la constitución del objeto real en el campo de la conciencia. Este trabajo es una importante obra de consulta para quien quiera aproximarse al estudio e interpretación de la problemática de la constitución del objeto en la fenomenología de Edmund Husserl. En *La Ontología del Conocimiento* de 1960 encontramos una investigación ontológica-existencial del conocimiento basada en el pensamiento de Martin Heidegger.

En 1965 apareció *El Problema de la Nada en Kant*. En este libro, Mayz Vallenilla toma como punto de referencia para centrar su análisis el tratamiento de la noción de la nada que se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura*. *El Problema de la Nada en Kant* constituye, sin duda, una interpretación original de este tema, en la cual se intenta descubrir a la nada en su ‘originariedad’ absoluta. Sin embargo, la tentativa de pensar la nada a partir de Kant produce una tensión entre el pensamiento del intérprete y el del autor, la cual surge de la oposición en que se encuentran la concepción de la nada como algo originario y el punto de vista de la misma como algo en cierto modo derivado. Kant no consideró a la nada como originaria, de manera que el intento de Mayz Vallenilla sólo puede tener éxito si sale de los límites del pensamiento de Kant. Para ello toma como precedentes ciertos aspectos del pensamiento heideggeriano. Sin embargo, él no piensa a la nada de la misma manera que Heidegger, como ya lo sugiere el hecho de que toma como punto de partida el análisis kantiano. Al hacer esto, también busca ir más allá de los horizontes del pensamiento de Heidegger. Mayz Vallenilla intenta pensar a la nada desde el tiempo, a fin de revelar la ‘temporalidad’ propia de la ‘nada’, a la cual considera diferente de la del ‘ser’. Para fundamentar esta tentativa se apoya en el marco de la reflexión kantiana (en particular la doctrina de los esquemas), tratando de aclarar aquellos puntos de la misma susceptibles de crítica, con la finalidad de analizar a partir de ella el ‘esquematismo’ –diferente al de las categorías positivas– que los conceptos kantianos de la nada han de tener, y a partir del cual se podrá aprehender la conexión entre el ‘tiempo’ propio de la nada y la ‘nada’ misma. Con esto quiere comprender al tiempo desde el horizonte de la propia nada y a partir de la zona fronteriza entre ella y los entes donde, a la luz de la ‘diferencia ontológica’, la nada logra manifestar su ‘negatividad positiva, originaria y absoluta’ (Mayz Vallenilla 1965: 45).

Mayz está consciente de las dificultades que salen al paso del intento de pensar la ‘nada’ (Mayz Vallenilla 1965: 13 ss). La principal proviene del lenguaje, pues este contiene de manera implícita una serie de categorías cuyo supuesto ontológico es el ser. El lenguaje se funda en una comprensión del ser, que, sin embargo, no es satisfactoria ya que en ella no prevalece la ‘diferencia ontológica’, lo cual ha mostrado Heidegger (Mayz Vallenilla 1965: 16-17). Surge entonces la duda de si el lenguaje es realmente el instrumento idóneo para expresar una noción de la nada que pone en cuestión los propios supuestos ontológicos del lenguaje. Otra dificultad para la expresión de la nada reside en la manera en que ésta ha sido pensada en el pasado (Mayz Vallenilla 1965: 32). Mayz Vallenilla señala que la tradición, ya desde los griegos, se ha aproximado a la nada a partir del ser, como negación del mismo. La nada ha sido pensada en relación con conceptos como ‘comienzo, origen, fundamento’, etc., tratados por la tradición a partir de conceptos del ser como los de ‘causa, potencia, acto’, etc., a los cuales se añade una negación, con la finalidad de transformar al ser (o su respectiva determinación) en un no-ser. Pero esta manera de comprender la nada es insatisfactoria, pues el resultado de ella es que la nada no es aprehendida en su originariedad, sino que su aprehensión es entorpecida y desnaturalizada por el empleo subrepticio de los conceptos del ser. La comprensión de la nada que así resulta es parcial y dependiente de la del ser, pues la negación –o la privación– es meramente negación de algo. De esta manera, la nada es dada solamente con relación a lo que es. Para encontrar a la nada en sí misma hay que hacer algo más que negar o suprimir el ser. Por ello, el problema fundamental para la investigación de Mayz Vallenilla es descubrir y aclarar una vía que permita aprehender a la nada en cuanto tal (Mayz Vallenilla 1965: 35). Aquí se vuelve importante el pensamiento de Heidegger, que ha puesto de relieve al tiempo como horizonte de sentido del ser. Apoyándose en este precedente, Mayz trata de pensar a la nada desde la perspectiva del tiempo, en tanto horizonte de la misma. De esta manera, la principal cuestión que estudia es la ‘temporalidad de la nada’.

Para Mayz, las nociones kantianas de la nada tienen especial significado en el intento de aclarar la conexión entre el tiempo y la nada, pues ellas están ligadas a los cuatro grupos de

categorías, a las cuales corresponde un esquematismo que les da su sentido temporal (Mayz Vallenilla 1965: 43-44). Es por ello que examina los conceptos de la nada expuestos en la KrV. Sin embargo, el esquematismo de estos conceptos no puede ser el mismo expuesto por Kant para la aplicación de las categorías a las intuiciones. La temporalidad originaria de la nada indagada por Mayz Vallenilla habrá de consistir más bien en un esquematismo puramente negativo, de signo contrario al de Kant, y por lo tanto de un 'sentido' temporal y estructura diferentes. Teniendo esto en cuenta, para arribar a la temporalidad de la nada, Mayz Vallenilla se ocupa primero del *ens rationis* (Mayz Vallenilla 1965: 51 ss).

La primera determinación que Kant adscribe a la noción de la nada es la de ser semejante a un 'noúmeno' (*ens rationis*). En cuanto tal, la nada es un concepto al cual no corresponde ninguna intuición sensible; por esto se trata de un concepto vacío sin objeto. Debido a eso, la nada no puede ser contada entre las posibilidades. Pero tampoco es algo imposible, ya que ella asume la apariencia de un mero ente de razón, al igual que el noúmeno. De acuerdo con su intento de mostrar la nada en su negatividad positiva, originaria y absoluta, a Mayz le interesa demostrar y explicar la posibilidad de que la nada sea producto de la actividad aniquiladora de la 'categoría' de ninguno sobre las intuiciones. Si esto es así, se requiere de un esquema productor de la negatividad a partir de la susodicha 'categoría' de ninguno, el cual haga posible su aplicación a las intuiciones, si bien para suprimirlas (Mayz Vallenilla 1965: 62-63). En consecuencia, ha de haber un horizonte temporal que defina su sentido. Al abordar la demostración y explicación de la posibilidad de que la nada sea producto de una actividad 'categorial' aniquiladora del concepto de ninguno, Mayz Vallenilla aspira a poder comprender, más allá del pensamiento expreso de Kant, por qué el filósofo de Königsberg creyó poder equiparar a la nada con un noúmeno, y hacer transparente cómo la nada, teniendo una 'realidad objetiva' negativa, posee también una estructura temporal arraigada en el sentido del propio esquematismo, que posibilita la síntesis de la intuición con la correspondiente categoría (Mayz Vallenilla 1965: 66-67).

De acuerdo con la KrV el esquema puro de las magnitudes positivas es el 'número', que consiste en la adición sucesiva de unidades homogéneas en el tiempo (KrV A 142-3/B 182). De acuerdo con Mayz Vallenilla, el número negativo también expresa una condición temporal, pero el tiempo que ha de estar a la base del esquema de la magnitud negativa debe tener un horizonte "ontológico" determinado por la negatividad de la nada, y por lo tanto diferente al del tiempo corriente perteneciente a la cantidad positiva. Ese tiempo se comprende desde la nada y sus esquemas la hacen patente (Mayz Vallenilla 1965: 66-70 ss). Cuando el concepto de 'ninguno' es referido a lo múltiple dado en la intuición, su esquema temporal suprime lo positivo, produciendo su opuesto, una realidad negativa que se enfrenta a la realidad positiva de la intuición y da lugar al surgimiento de una nada que es representada numéricamente con el cero. Tal es la función que ejerce dicho concepto a través de su esquema. Lo hasta aquí dicho indica que la nada en cuanto noúmeno tiene una temporalidad característica.

En tanto función meramente inteligible de la razón pura, la apercepción trascendental parece exhibir una evidente atemporalidad. En el mismo sentido, también el noúmeno parece ser atemporal. Sin embargo, Mayz Vallenilla no cree que el 'yo trascendental' sea atemporal, sino que no exhibe las mismas características temporales del yo empírico y real. La determinación que lo caracteriza como permanente no define una 'ausencia absoluta' de tiempo, sino que expresa su 'presencia absoluta', que en cuanto presencia es temporal, en medio del flujo cambiante de la conciencia empírica (Mayz Vallenilla 1965: 83). Estos razonamientos intentan confirmar la temporalidad del 'yo' y por lo tanto de la 'apercepción trascendental', lo cual tiene consecuencias importantes para el problema del noúmeno y la nada concebida en cuanto noúmeno. En este momento es importante señalar que Mayz Vallenilla no está tratando de identificar sin más al noúmeno con la 'apercepción trascendental' o la razón pura. Al insistir en la temporalidad de la razón y de la apercepción trascendental, lo que él quiere destacar es que si bien las mismas son estructuras meramente inteligibles, no son atemporales. En esta línea de pensamiento, también al noúmeno habría que imputarle una temporalidad (Mayz Vallenilla 1965: 85).

Para Kant, el *nihil privativum* es el objeto vacío de un 'concepto'. La noción kantiana de la nada como *nihil privativum* proviene de una privación, de la cual resulta la carencia o ausencia de

cualidades positivas en el objeto. En la KrV, a las categorías de la cualidad no puede corresponder una negación absoluta en el campo fenoménico. En este punto Mayz Vallenilla se separa de Kant (Mayz Vallenilla 1965: 96 ss), en tanto somete a crítica el presupuesto según el cual los conceptos a priori de la 'cualidad' son 'categorías ontológicas'. Lo que él busca es mostrar que la negación es también una 'categoría de la nada' (Mayz Vallenilla 1965: 101). Mayz Vallenilla intenta comprender a la nada en sí misma y por sí misma, y no a partir del ser; en consecuencia, tiene que pensarla como negatividad absoluta y no condicionada por el ser (como algo que resulta de la negación de las cualidades positivas del ser o de los entes). Pero en la KrV no se concibe a la nada de esta manera, por lo cual el fin perseguido por Mayz hace fuerza al pensamiento kantiano y lo obliga a ir más allá del mismo. La clave de esto es mostrar la existencia de 'cualidades negativas' y acotar su sentido (Mayz Vallenilla 1965: 107 ss). Mas esas cualidades negativas no pueden consistir en sensaciones disminuidas, pues la negatividad buscada por Mayz es la del vacío absoluto de toda sensación. Dentro de la concepción kantiana es imposible aprehender este vacío de sensaciones, por lo cual Mayz Vallenilla se apoya en ciertas situaciones en las cuales es posible experimentar directamente un vacío de sensaciones. La primera de estas situaciones es el sueño profundo: el vacío de sensaciones del sueño no revela una ausencia de cualidades positivas, sino la presencia de 'cualidades' de la propia nada. También en la vigilia existen fenómenos que dan fe de la presencia de la nada. Tal es, nos dice Mayz Vallenilla, la experiencia de la 'angustia', descrita existencialmente por Heidegger², en la cual se hace patente la nada (Mayz Vallenilla 1965: 111 ss). Dicha patencia ocurre porque a la existencia le es dada la presencia de la nada. Mayz Vallenilla se refiere al fenómeno del 'anonadamiento' (*die Nichtung*), posibilitado por la angustia, y en el cual la nada se vuelve patente como lo absolutamente 'otro' y opuesto a lo que 'es'. Con esto Mayz Vallenilla ha puesto de relieve a la nada como 'fenómeno', pero queda por indagar cual es la estructura de semejante 'fenómeno', y para ello hay que acotar la temporalidad de la nada.

En *El Problema de la Nada en Kant* se delimitan dos sentidos de la negación. El primer sentido le corresponde en tanto 'negación ontológica', mientras que el segundo le pertenece como 'negación absoluta' (Mayz Vallenilla 1965: 114). Mayz Vallenilla afirma que la temporalidad es el sentido de ambas nociones, de manera que es necesario elucidar la estructura de la misma, y esto conduce al problema del esquematismo (Mayz Vallenilla 1965: 114). ¿Cuál ha de ser el esquematismo que corresponda a la negatividad absoluta, si es que ella es aplicable a los fenómenos? Desde la perspectiva de la comprensión natural del ser, el tiempo es un ente entre los entes, que se presenta como un ente 'a la mano' y 'ante los ojos', y se muestra como una sucesión de instantes donde se dan los demás entes. Pero esto no es lo que acontece cuando se manifiesta la nada (Mayz Vallenilla 1965: 125). En las formas de revelarse la nada estudiadas por Mayz Vallenilla, el anonadamiento y el sueño profundo, se da una especie de pérdida o desvanecimiento del modo real y cotidiano del tiempo, pero con ello no desaparece el tiempo (Mayz Vallenilla 1965: 129). El anonadamiento o el sueño profundo se dan también en el tiempo. No implican su desaparición absoluta, pero sí hacen desaparecer su aspecto instrumental, propiciando la aparición de otro aspecto del tiempo, en el cual hay un 'vacío' de 'contenidos reales' y surge una 'presencia' de 'contenidos negativos' (Mayz Vallenilla 1965: 126-127). Tales contenidos constituyen, de acuerdo con Mayz, la 'abseidad'³, la nada en su pura negatividad. Así pues, el tiempo del anonadamiento o del sueño profundo no presenta nada, o mejor: 'presenta' la nada.

En tanto *ens imaginarium*, Kant explicaba a la nada como una 'intuición vacía sin objeto'. Por su parte, al tratar al *ens imaginarium*, Mayz Vallenilla busca primero esclarecer la condición del espacio y el tiempo en tanto 'imágenes puras', después trata de precisar la función del tiempo (en cuanto 'sentido interno') en su papel de esquema, y finalmente intenta establecer su función, como esquema, en relación con la nada como 'imagen pura' (Mayz Vallenilla 1965: 146). Mayz ya había indicado que había que avizorar a la nada sobre la base de la 'negatividad absoluta' (dicha tesis es

² Vid. *Was ist Metaphysik?*, 111 ss.

³ En el sueño profundo y el anonadamiento tenemos la 'experiencia' de la posibilidad de la inexistencia del mundo real, del Yo y de todo posible correlato de la conciencia; inexistencia que revela a la nada sin ir contra el ser. En virtud de esa 'experiencia', el ser se muestra como lo que es, a la par que se vislumbran las "evanescentes fronteras de la *abseidad*" (Mayz Vallenilla 1965: 110). El concepto de 'abseidad' es originario de Mayz Vallenilla y no hay que confundirlo con el significado del término "aseidad", que la tradición ha entendido, de manera diferente, como la existencia por sí mismo, o por necesidad de su propia naturaleza, de un ente (Dios).

central para *El Problema de la Nada en Kant*, Mayz Vallenilla 1965: II, 91 ss). Esta es la única manera de poder exhibir su estructura temporal y de aprehender un tiempo que, sin dejar de ser una ‘imagen pura’, pueda mostrar la patencia de la propia nada y no la de una mera privación del ser. El camino para ello es, en un primer esbozo, abolir las categorías ontológicas, con su esquematismo correspondiente, e indagar y deducir trascendentalmente la posibilidad de las categorías de la nada y su respectivo esquematismo (Mayz Vallenilla 1965: 195).

Kant caracteriza a la nada en tanto *nihil negativum* como un ‘objeto vacío sin concepto’, que se distingue del *ens rationis* porque, a diferencia de aquel, es opuesto a la posibilidad lógica, al ser el objeto de un concepto que se contradice a sí mismo. La nada del *nihil negativum* surge de vulnerar el principio de no-contradicción. Lo imposible es nada porque dicho imposible es auto contradictorio. Frente al punto de vista kantiano, en *El Problema de la Nada en Kant* Mayz Vallenilla trata de mostrar que el *nihil negativum* no es una nada meramente lógica, sino que la imposibilidad que expresa es también una imposibilidad real (Mayz Vallenilla 1965: 202-206). Si Mayz Vallenilla tiene razón, ha transformado la noción de posibilidad, que ahora tendría una índole ontológica, a la cual se refiere originariamente el *nihil negativum*. Este es imposible lógicamente en tanto es fundamentalmente imposible ontológicamente (Mayz Vallenilla 1965: 219).

Por otra parte, de acuerdo con Mayz Vallenilla, un supuesto fundamental de la doctrina de Kant es que ser y tiempo se suponen e implican mutuamente (Mayz Vallenilla 1965: 253-254). Entre ambos prevalece un círculo de recíproca irradiación, a partir del cual se establecen el sentido ontológico-temporal de lo posible y lo imposible, y el significado de los *Postulados del Pensamiento Empírico* en su relación con el esquematismo (Mayz Vallenilla 1965: 252). Sin embargo, frente a esta perspectiva, Mayz Vallenilla trata de mostrar la posibilidad de que a partir de la “experiencia” radical de la nada pueda hacerse patente una ‘temporalidad’ de signo diferente, no ontológico, que actúa como sentido del no-ser. Dicha ‘temporalidad’ debe originarse en la comprensión de la nada, tal como se revela en fenómenos como la angustia y el sueño profundo, y por ello no habrá de estar estructurada mediante ‘ahoras’ o ‘instantes’, como la temporalidad ontológica. El ‘tiempo de la nada’ es ‘un tiempo sin presencias’, que revela una ‘ausencia’, la cual es la patencia de la nada. No se trata de la desaparición del tiempo ontológico, sino de una temporalidad peculiar. Así pues, la patencia de la nada no se da en ausencia del tiempo, sino que en la misma “‘hay’ tiempo, así como ‘hay’ Nada” (Mayz Vallenilla 1965: 255). Pero ese tiempo presenta una estructura muy diferente a la del tiempo ontológico. Ahora bien, Mayz Vallenilla afirma que en el ámbito de la pura razón, abolido el nexo con los fenómenos y por lo tanto con las condiciones que limitan la posibilidad de la experiencia, lo imposible desde el punto de vista empírico se convierte en lo posible trascendental, *ens extramundanum*, que es sinónimo de algo imposible, *nihil negativum*, cuya negatividad no indica tan sólo una negación ontológica, sino que muestra la positiva negatividad de la ‘razón’ (Mayz Vallenilla 1965: 263-264). Lo posible trascendental así manifiesto tiene una ‘posibilidad’ que va más allá de la sola posibilidad ontológica y cuyo ‘ser’ trasciende el mundo fenoménico. Con ello, al lado del ‘logos’ de la experiencia se exhibe un ‘logos’ de la pura razón, distinto y opuesto al primero. Este ‘logos’ permite trascender –pero no transgredir– las leyes del mundo sensible, en tanto descubre la faz de lo inteligible en su positiva negatividad (Mayz Vallenilla 1965: 265). Esa negatividad pura, manifestada por la razón pura, testimonia que la nada, entendida como distinta y opuesta al no-ser, se hace patente en ella. De esta manera, la ‘temporalidad’ de la nada rebasa y trasciende a la temporalidad meramente ontológica –entendida como horizonte de sentido del ser y del no-ser–.⁴ Finalmente, solo cuando se note la patencia de la ‘imposibilidad absoluta’ –contrapuesta a la imposibilidad ontológica– puede presentarse la nada, junto con la ‘temporalidad’ que le da ‘sentido’ en el dominio de la negatividad absoluta. Esa nada ya no puede ser vista como un no-ser, mera negación del ser, sino como la esencial ‘otredad’ del ser.

Con esto concluyo esta presentación de las principales tesis expuestas por Ernesto Mayz Vallenilla en *El Problema de la Nada en Kant*, obra que se caracteriza porque su autor trata de comprender la nada en su originariedad absoluta, independiente del ser. Como tal, *El Problema de la*

⁴ “Constituyendo la negatividad absoluta de la Razón una dimensión que rehúsa por principio la legalidad ontológica, el “sentido” de su peculiar “Temporalidad” debe buscarse a partir de una “comprensión” arraigada en la dimensión que inaugura la propia Nada como *ens extramundanum*. De tal manera, el reino de la pura Razón no es *a-temporal*, sino que revela una “Temporalidad” de signo diferente a la que da y cobra sentido a partir del mundo fenoménico” (Mayz Vallenilla 1965: 266).

Nada en Kant representa un intento original de mostrar un camino hacia la aprehensión de la nada, el cual no es directo, porque la herramienta de la investigación filosófica, el pensar y los conceptos con los cuales el mismo opera, tienen como horizonte de referencia al ser o al ente en cuanto tales, lo cual conduce a una extensa reflexión acerca del pensar, sus supuestos y sus limitaciones. Así, Mayz Vallenilla afirma que en la intelección de lo imposible, el *nihil negativum* en tanto *ens extramundanum*, el pensar ontológico fracasa por una imposibilidad esencial para “encararse –desde los supuestos que lo sostienen y nutren– con un problema que desborda y niega sus propias bases” (Mayz Vallenilla 1965: 267). Sin embargo, desde dicho fracaso y el conocimiento de su razón, es posible avizorar la nada, aunque ésta no sea aprehensible ni explicable a partir de dicho pensar.

El problema de la educación, particularmente el de la universidad y la validez que esta institución pueda conservar en el mundo contemporáneo es otro de los temas que Mayz Vallenilla ha considerado central y al cual ha aplicado su pensamiento. Son muchos los escritos en los cuales se ocupó de este asunto durante medio siglo. Entre los mismos es fundamental *El Ocaso de las Universidades*, aparecido en 1984, trabajo en el cual, partiendo de una meditación acerca de la *ratio technica* y sus efectos en la organización de la universidad contemporánea, Mayz propone una superación de la noción tradicional de universidad y de los fundamentos de la misma. *El Ocaso de las Universidades* es una reflexión acerca de los fundamentos que articulan a la universidad, con el objeto de resaltar las condiciones necesarias para una reforma de esta institución. Mayz Vallenilla pone de relieve el mayor problema de los sistemas universitarios contemporáneos y en particular del venezolano, el cual consiste en que las instancias del mundo actual no son aprehendidas en ellos y se desconoce el gran desarrollo alcanzado por la ciencia y la técnica. Para Mayz, la misión más importante de la universidad estriba en develar al hombre el complejo y articulado mundo en el cual ha de insertar su propia acción. Se trata de constituir un conocimiento teórico no disociado de la práctica. Siguiendo este proyecto, en la universidad se ha de forjar una idea del mundo para que la acción humana encuentre las mejores condiciones de inserción. El diseño de reforma del sistema educativo propuesto por Mayz Vallenilla debe ser enmarcado dentro de esta perspectiva. La misma es una reforma que busca remediar el sueño quebrantado de una institución autosuficiente, autónoma y democrática, asfixiada por una progresiva burocratización y por el control de los partidos políticos. De no llevarse a cabo esta tarea, la universidad quedaría marginada, condenándose a su propio ocaso.

Otra preocupación de Ernesto Mayz Vallenilla fue la de las condiciones para la elaboración de un pensamiento filosófico original de América Latina. Aquí es fundamental *El Problema de América* de 1959. Como respuesta al problema de la falta de originalidad del pensamiento latinoamericano, Mayz Vallenilla sostiene que el único recurso al que pueden recurrir los latinoamericanos para ser originales y originarios es entregarse a vivir lo más auténticamente posible su propio modo de ser. Ese modo de ser es el de ‘habitantes de un Nuevo Mundo’. Ahora bien, alcanzar la *originariedad* del propio ser como hombres del ‘Nuevo Mundo’ sólo es posible siendo fieles a una auténtica conciencia histórica de ser habitantes de un ‘Nuevo Mundo’. Para ello hay que apropiarse de tal conciencia de manera radical y sin traicionarse a sí mismos. En relación con esto, hay que subrayar que para Mayz Vallenilla, el ser americano es un modo de ser histórico y como tal sólo puede revelarse en el transcurrir del tiempo y en la historia. De lo cual se sigue que los intentos programáticos de descubrir América o reconquistar un pasado que no le pertenece, para fijar allí la ‘originariedad’ de los latinoamericanos, son, en vez de originales, ilusorios y equivocados. Con base en esta crítica, Mayz Vallenilla los denuncia y hace un llamado para que los latinoamericanos dejen que Latinoamérica se manifieste, desde sí mismos y por sí misma, en su ‘originariedad’. De esta manera, la experiencia del modo de ser latinoamericano se dará a través del tiempo en la historia, en vez de ser algo establecido programáticamente. Para él, esto no implica una suerte de quietismo ni una actitud meramente receptiva, sino, al contrario, una acción, intelectual y práctica, eminente y necesariamente creadora. La actitud que propone Mayz Vallenilla es la siguiente: “por ser americanos, ya en nuestro ‘ser’ nos está dada la comprensión original de América”. *El Problema de América* propone, pues, una hermenéutica existencial del ser americanos como hombres del ‘Nuevo Mundo’. Esto se basa en que la búsqueda de una comprensión auténtica de América debe fundarse en el *factum* de que el ‘ser’ de los americanos tiene ya, en cada caso, una *comprensión originaria* de América en la que se halla implícita el sentido de ser nuevo –‘original’– del ‘Nuevo Mundo’.

Mayz Vallenilla comienza a tratar el tema de la ciencia y la técnica en *Del Hombre y su Alienación*, de 1966, donde confronta las concepciones de Marx y Heidegger sobre la *alienación*. Varios escritos preparatorios de una “Crítica de la Razón Técnica”, con sus correspondientes nuevas categorías y principios, que Mayz enfrenta a la *Crítica de la Razón Pura* kantiana, constituyeron el *Esbozo de una Crítica de la Razón Técnica*, aparecido en 1974. El tema del afán de poder está estrechamente relacionado con el de la técnica. Mayz Vallenilla ve a dicho ‘afán de poder como raíz de la técnica’. Dentro de esta línea de pensamiento, en 1982 apareció *El Dominio del Poder*, un esfuerzo por delinear una ética universal frente a los vicios y excesos del ‘afán de poder’, que resultan del uso incontrolado e incontrolable por parte del hombre de los instrumentos cada vez más complejos y potentes de la técnica. En la misma línea de preocupación intelectual está *La Ratio Technica* de 1983, trabajo en el cual se completa la crítica de la razón técnica. Una tesis de Mayz es que el ‘logos técnico’ es el principio ductor y organizativo de nuestro tiempo.

Llegamos finalmente a la obra fundamental de Ernesto Mayz Vallenilla, los *Fundamentos de la Meta-Técnica*, publicados en 1990. El término ‘meta-técnica’ fue acuñado en los años 80 y utilizado por primera vez en el Congreso Mundial de Filosofía de Brighton. Con el mismo, Mayz Vallenilla designa una nueva modalidad de la técnica, en la cual se superan las características antropomórficas, antropocéntricas y geocéntricas que hasta ese momento habían prevalecido en la técnica tradicional, tanto en lo referente a su *ars operandi*, como en lo relativo a la índole y funciones de sus propios instrumentos. Ahora bien, de acuerdo con Mayz, esta superación de la noción tradicional de la técnica implica una transformación y transmutación radicales de la razón y la racionalidad que habían sustentado a la técnica como expresión del afán de poder del hombre.

Él piensa que desde un punto de vista filosófico, la *razón* y la racionalidad, desde sus inicios en los Presocráticos y Parménides, hasta Husserl, Heidegger y todos sus epígonos actuales, ha sido identificada (etimológica y filosóficamente) con un ‘ver’, ya sea dicho ‘ver’ de modalidad sensible y empírica o eidética e inteligible. De esto se sigue que la verdad racional sea en sí misma comprendida como expresión de una ‘evidencia’, el cual es un término de raigambre ‘óptica lumínica’ por su procedencia del latín *videre*, que significa ‘ver’, trátase de que tal verdad racional se funde en una evidencia empírica y/o intelectual. En tanto la razón es sinónima de un ‘ver’, para cumplir su función, ese ‘ver’ debe alimentarse y utilizar ingénitamente la ‘luz visible’, adueñándose, captando y procesando aquel tipo de ondas del espectro electromagnético que, por su longitud y frecuencia, se adaptan a las capacidades aprehensivas y receptoras del ojo humano como tal. Encontramos aquí uno de los aspectos primordiales que la *Meta-técnica* intenta superar frente a la técnica tradicional. Mayz Vallenilla apunta que en realidad ya lo ha hecho en nuestro tiempo. Con esto se refiere a la elaboración de nuevos instrumentos que son capaces de aprehender la alteridad y sus manifestaciones de una forma incomparablemente más amplia, rica y radicalmente diversa que la tradicional. La manera tradicional es, de acuerdo con él, óptica y lumínica, por lo tanto, estricta y limitadamente humana, tanto en sus fundamentos como en sus límites.

En cambio, hoy en día, se aprehende a la alteridad mediante otros instrumentos. Por ejemplo: mediante ondas sónicas o ultrasónicas, ya sea con el radar y el sonar, o mediante la ayuda de otros artefactos más complejos y sofisticados que proporcionan ecosonogramas de aquella alteridad; mediante estímulos térmicos, verbigracia, en los sensores utilizados para guiar misiles y proyectiles balísticos; mediante ondas de radio en los radio-telescopios; mediante rayos infrarrojos en satélites-telescopios precisamente diseñados para este fin; mediante resonancia magnética nuclear, en diversos instrumentos, como el SQUID (Superconducting Quantum Interference Device) que puede captar campos magnéticos utilizados para registrar el funcionamiento de las neuronas, la MRI (Magnetic Resonance Imaging) o la MRS (Magnetic Resonance Spectroscopy) que suministra el funcionamiento de la química cerebral en actividades tales como el aprendizaje, la memoria, las emociones y la propia visión; y otros muchos instrumentos. De acuerdo con la interpretación de Mayz, todos estos medios dan lugar a un nuevo logos meta-técnico, gracias al cual es posible ordenar y dar sintaxis al espacio y al tiempo, bases fundamentales de la organización de la alteridad, en virtud de códigos completamente diferentes a los tradicionales. La transformación radical que esto representa para los ordenamientos espacio-temporales de la alteridad afecta directamente a los conceptos y nociones epistemológicos y ontológicos de la tradición filosófica. Es decir, a conceptos como el ser y la nada, la afirmación y la negación, la conciencia y el conocimiento. También afecta y

modifica las bases y fundamentos que constituyen supuestos tácitos en otras disciplinas esenciales, como la lógica, la geometría y las matemáticas. Con ello modifica la idea de naturaleza (*physis*) y la estructura y finalidades de las instituciones humanas fundadas sobre esas bases y nociones superadas por la meta-técnica, instituciones tales como el lenguaje, la ética y la política. Desde allí, las transformaciones se extienden hasta las bases y presupuestos de la biología, la antropología y la antropogonía (nacer/origen). Ernesto Mayz Vallenilla piensa que bajo el ámbito de la transformación que está produciendo la revolución meta-técnica, el propio ser humano puede ser sujeto de transformación o transmutación en su *physis* (naturaleza) ingénita y, por lo tanto, en sus congénitos límites somáticos y psicofísicos, con secuelas y consecuencias que no son difíciles de imaginar, en todos los sentidos, especialmente los axiológicos, como actualmente lo escuchamos y presenciamos entre las noticias del normal amanecer de cada día.

Así pues, la razón y la racionalidad humanas, cuya genealogía y límites óptico-lumínicos han dominado hasta nuestros propios días, se ven hoy radicalmente modificadas y sustituidas por un logos trans-óptico, trans-lumínico y trans-humano, diseñado y construido por el propio hombre con la ayuda de instrumentos técnicos que, a su vez, trascienden y modifican los límites antropomórficos, antropocéntricos y geocéntricos que ostentaban la razón y la racionalidad humanas tradicionales, tanto en lo relativo a sus principios como en sus categorías. Esta radical modificación, afecta y transmuta paralelamente tanto a los fundamentos de las ciencias, como a los de todas las instituciones creadas por el hombre con la ayuda de su innata razón y su correspondiente racionalidad tradicional, incluidos los fundamentos del lenguaje humano y sus sintaxis, como sustentáculos o bases de las creaciones, obras e instituciones humanas. Finalmente, Mayz Vallenilla señala que de esto surge la propuesta de una *Nootechnia* como disciplina y/o procedimiento traductor de la vieja a la nueva racionalidad y a sus correspondientes categorías, instrumentos y creaciones.

Bibliografía

- MAYZ VALLENILLA, Ernesto: *El Problema de la Nada en Kant*, 2ª Edición, Caracas, Monte Ávila, 1992.
- MAYZ VALLENILLA, Ernesto: *El Problema de la Nada en Kant*, 1ª Edición, Revista de Occidente, 1965.



Recensiones

Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe y Marcos Thisted (eds.) *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hildesheim, Olms, 2015, 460 pp. ISBN: 978-3-487-15237-0

ALBA JIMÉNEZ RODRÍGUEZ¹

El presente volumen, en el que se rinde un cumplido homenaje a la caudalosa trayectoria académica del Prof. Mario Caimi, recoge contribuciones de veinticinco reconocidos expertos del ámbito de la investigación sobre Kant, procedentes de Alemania, España, Francia, Italia, Brasil y Argentina. A lo largo del libro puede entreverse un fecundo diálogo con algunos de los problemas a los que Caimi dirigió su investigación tales como la deducción de las categorías y la doctrina del esquematismo trascendental, el complejo estatuto del tiempo en la filosofía de Kant o el concepto de metafísica en el ámbito de los *Fortschritte*.

El trabajo de Manfred Baum, titulado “Praktische Erkenntnis *a priori* in Kants Kritik der praktischen Vernunft”, comienza recuperando alguna de las tesis de Hermann Andreas Pistorius sobre la fundamentación kantiana de la moral. Se trata de un autor que, a pesar de haber recibido una atención escasa en el ámbito de la *Kant-Forschung*, resulta crucial para entender algunos problemas morales así como cuestiones de enorme calado teórico entre los que se encuentran las transformaciones del concepto de metafísica a lo largo del corpus kantiano. En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant había establecido el hecho paradójico de que aquello que denominamos bueno o malo no debe ser determinado con anterioridad a la ley moral, sino solo de acuerdo a ella y por medio de ella. Por tanto, lo bueno y lo malo, frente a lo que ocurría en la tradición ética desde Platón y Aristóteles, nada tienen que ver con aquello que nos resulta agradable (*Wohl*) o doloroso (*Weh*) o con un mal físico (*Übel*). Por el contrario, como señala el autor, “nur durch Einstimmung oder Widerstreit mit einem moralischen Gesetz für das Wollen von Handlungen entschieden werden kann” (Jáuregui *et al.* 2015: 14). Por tanto, el peculiar tipo de objeto que constituye el ámbito de lo práctico (no serían de hecho propiamente objetos, sino acciones de la determinación racional del querer de un sujeto imputable), depende de la legislación universal de la razón sobre nuestra voluntad, entendida como una capacidad de comenzar una serie causal de fenómenos en el mundo.

Lo bueno y lo malo serían en última instancia *modi* de la categoría de causalidad, como ya se anticipaba en la tercera antinomia de la primera *Crítica*, con la distinción entre una causalidad eficiente y prolongable infinitamente, que regulaba el mundo sensible, frente a una causa libre concebida como un fundamento de los fenómenos de atribución de responsabilidades morales. El artículo examina asimismo las categorías de la libertad. Según la cantidad un sujeto determina su acción conforme a máximas, preceptos que rigen para una pluralidad o principios *a priori* de la libertad que vinculan a todo sujeto posible. Según la cualidad contamos con reglas prácticas *praeceptive* o susceptibles de ponerse en obra, reglas prácticas *prohibitivae* o de omisión y reglas prácticas *exceptivae* que incluyen principios de determinación, los cuales suponen una excepción frente a otra regla de conducta. Según la relación, ponemos en común todo principio de determinación

¹ Universidad Autónoma de Madrid.

de nuestro arbitrio con la personalidad, con el estado de la persona o con la acción recíproca de los estados de diversas personas entre sí. Y, según la modalidad, distinguimos lo lícito de lo ilícito, el deber y lo contrario a deber y los deberes perfectos de los deberes imperfectos. El autor concluye con la idea de que las categorías de la libertad harían ahora prescindible los tradicionales predicados de lo bueno y lo malo pues, conforme a ellas, todas las acciones posibles del libre arbitrio son determinadas como actos de una causalidad racional bajo principios prácticos *a priori*.

El capítulo “Ontología, epistemología y semántica: sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objetual del mundo”, de Juan A. Bonaccini, emprende la sugerente tarea de interpretar la Analítica Trascendental como una ontología, en el sentido de una teoría *a priori* o trascendental de los objetos, en la que el objeto —éste, junto con el uso del concepto de categoría esquematizada y su identificación con los principios del entendimiento puro es quizá el escollo argumentativo de la propuesta más difícil de superar— se define de antemano como una estructura formal del conocimiento. Desde esta interpretación, las categorías mismas se presentan como objetos *a priori*, y la epistemología, así como la semántica, se presentan como enfoques derivados de la propia ontología. Frente a ciertas lecturas que habían hecho de la filosofía de Kant fundamentalmente una epistemología y hasta una precursora de la filosofía analítica, la propuesta de Bonaccini tiene la perspicacia de devolver la problemática cuestión de la ontología al lugar central que había ocupado en las discusiones de Kant con sus contemporáneos en su intento por esbozar un constructivismo crítico diferenciado del dogmatismo wolffiano. A pesar del conocido distanciamiento de Kant respecto de la ontología tradicional que se arrogaba la tarea doctrinal de erigir un sistema a partir de un conocimiento sintético *a priori* de cosas en general, Kant imprime un nuevo sentido a la ontología como analítica del entendimiento puro, asociada ahora como puede apreciarse en la reflexión 5936 comentada por el autor, con la filosofía trascendental. Por lo demás, en KU, Kant presenta los predicados ontológicos, entendidos como las únicas condiciones bajo las cuales las cosas pueden convertirse en objetos de conocimiento. Además de proporcionar una visión muy luminosa sobre la distinción entre la Deducción Metafísica y la Deducción Trascendental al hilo de su consideración de la Analítica como ontología, el texto tiene la virtud de dar una salida teórica a la atribución frecuente —en el marco de las investigaciones sobre Kant— de un carácter regulativo al principio del entendimiento puro de relación, esto es, a las Analogías de la experiencia; atribución justificada usualmente en virtud del carácter dinámico del principio. Ciertamente los principios del entendimiento puro completan la operación de aplicación de las categorías a casos particulares del fenómeno (*auf besondere Fälle der Erscheinung*) (KrV A159 B199). Y, en concreto, los *Grundsätze* dinámicos, como tales, tendrían un carácter meramente regulativo o heurístico. Sin embargo, cada esquema trascendental, con independencia de su vínculo respectivo con categorías matemáticas o dinámicas, cumple ya de hecho esa función referencial de subsunción o aplicación de los conceptos puros a los fenómenos y lo hace en principio con pleno carácter constitutivo. La solución que proporciona Bonaccini al respecto —apelando a la definición que da el propio Kant en la Dialéctica trascendental, cuando afirma que las leyes dinámicas también pueden tenerse por constitutivas en tanto que hacen posibles *a priori* los conceptos, sin los cuales no tiene lugar experiencia alguna (A664/B692) —es sostener que el carácter regulativo de las analogías puede predicarse sólo en un plano ‘metalingüístico’— (Jáuregui *et al.* 2015: 40).

El trabajo de Christian Bonnet rescata algunos debates apasionantes del neokantismo, partiendo de la tesis de Friedrich Albert Lange que, frente al materialismo reduccionista, había presentado una interpretación fisiológica de Kant desde la que confiere un nuevo estatuto a las formas *a priori* de la sensibilidad o a la problemática distinción entre sensibilidad y entendimiento. El autor hace visible el contexto en el que surge la *Geschichte des Materialismus* de Lange cuya estrategia teórica inicial consiste en circunscribir la legitimidad del materialismo al ámbito de investigación científica, de modo que dicha tarea científica ponga de manifiesto los límites del propio materialismo.

Como Salomon Maimon había hecho, Lange a su vez trae a discusión un momento muy controvertido de la filosofía de Kant visible fundamentalmente a propósito del problema de la cosa en sí, en virtud de la definición que proporciona del concepto de sensación en el principio de las Anticipaciones de la percepción y de su teoría de las facultades. Como Lange observa, causas diferentes pueden provocar una misma sensación y una misma causa puede dar lugar a sensaciones diferentes. No menos problemática resulta la caracterización de la relación de la cosa en sí con los elementos del mundo fenoménico en términos causales, habida cuenta de que la causalidad es ya por definición una estructura eminentemente fenoménica. El autor aborda dos propuestas fundamentales de Lambert: que el mundo de los sentidos es un producto de nuestra organización y que nuestros órganos corporales no son sino imágenes de un objeto desconocido (Jáuregui *et al.* 2015: 52). El planteamiento de Lange permite visitar el problema del dualismo aportando nuevas perspectivas para interpretar la división originaria kantiana entre la receptividad y la espontaneidad concebidas ahora como las dos caras de una misma moneda. Por su parte, el recorrido presentado por Bonnet permite asomarse al corazón del trascendentalismo kantiano al introducirnos en el punto álgido de la recusación de las tesis de Kant: el hecho de que los elementos *a priori* del conocimiento puedan tener un origen empírico y, simultáneamente tener validez objetiva. Esta revisión psicologista de Kant tendrá también profundas consecuencias por lo que atañe al problema de la libertad y de la ley moral a la que de nuevo considera “un élément empirique (...) qui détermine le cours de mes pensées” (Jáuregui *et al.* 2015: 58).

El texto de Daniel Brauer ofrece una revisión pormenorizada de la recepción hegeliana de la concepción de espacio y tiempo en la estética trascendental kantiana a partir de la cual puede apreciarse cómo la posición de Hegel estaría mucho más próxima a una relectura del papel del tiempo, ligado a la apercepción trascendental o a los procedimientos de síntesis figurativas de la imaginación que a la concepción de espacio y tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. Respecto a la concepción kantiana circunscrita a las formas puras de la Estética trascendental, Hegel no aceptará ni su condición de intuiciones formales, ni el hecho de que constituyan condiciones de posibilidad para la construcción de juicios matemáticos. En la misma línea, tampoco aceptará su carácter de formas de ordenación sinóptica de la multiplicidad sensible capaces de subsistir con independencia de las propiedades ontológicas de los objetos mismos. Para desarrollar este análisis toma en cuenta las tesis hegelianas vertidas en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la *Filosofía Real de Jena* o *Creer y saber*. Frente a las tesis heideggerianas de *Ser y Tiempo* y de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* que, en el marco de su crítica a la concepción vulgar, vinculan la propuesta hegeliana a la tradición de la definición aristotélica del tiempo de la *Física* como el número del movimiento, el autor subraya la pertinencia de evaluar la interpretación hegeliana desde o frente a presupuestos kantianos y newtonianos. Brauer recorre las concepciones del espacio y del tiempo de Hegel en relación con la geometría y la aritmética, así como la definición de los mismos como momentos del movimiento, como ‘el concepto mismo’, o como ‘lo sensible-no sensible’, pergeñando algunas líneas maestras muy sugerentes para esbozar una filosofía de la matemática (Jáuregui *et al.* 2015: 66 ss).

En el trabajo de Wolfgang Carl se ponen en común las reflexiones de Kant en torno al problema de la autoconciencia en las *Lecciones de Antropología* y en el *Apéndice a la Paz Perpetua* con las reflexiones actuales en el ámbito, no sólo de la filosofía, sino de la psicología y la neurociencia. La autoconciencia, ligada a la posesión del sentido interno, queda definida como marca diferencial del hombre frente a los animales. El artículo tiene la enorme virtud de traducir los problemas del contexto semántico y teórico propio de Kant a un ámbito de reflexión que, como los de T. Burge o Ned Block, parte de presupuestos filosóficos muy diferentes.

La contribución de Bernd Dörflinger, “Diskrete und kontinuierliche Zeit. Ein verborgener Widerstreit bei Kant”, resulta de especial interés para trazar las continuidades con uno de los campos de la investigación kantiana en el que la contribución del Profesor Caimi ha resultado muy significativa: el análisis del tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*. Frente al lugar común por el cual la concepción del tiempo en Kant suele limitarse a su definición en la Estética como forma *a priori* de la sensibilidad, las investigaciones de Caimi han resultado de enorme valía para sacar a la luz la importancia que cobra el tiempo como determinación trascendental en el contexto de la analítica de los conceptos y de los Principios y, en concreto, en la doctrina del esquematismo. El privilegio del tiempo en detrimento del espacio por su condición de forma del sentido interno, ya sugerido en la Estética trascendental, se visibiliza tanto más en la deducción de las categorías con el desarrollo del concepto de la unidad trascendental de la apercepción así como en el *Schematismuskapitel* en el marco del cual –junto a las definiciones de esquema como procedimiento de la imaginación para proporcionar una imagen a los conceptos puro, intuición sensible, procesos de aplicación de los conceptos a las intuiciones formales, etc.– el esquema se presenta fundamentalmente como una determinación trascendental del tiempo o, como Caimi traduce con mucho acierto, como una determinación trascendental temporal. De la mano de las reflexiones de Gerold Prauss, que a lo largo de su vida ha estudiado profusamente el problema del continuo en el contexto de las determinaciones temporales kantianas, esta contribución supone un punto de partida muy fructífero para elaborar una reconstrucción de la teoría del continuo en Kant (Jáuregui *et al.* 2015: 96). Precisamente en los principios del entendimiento puro correspondientes a los esquemas de la cantidad y de la cualidad, se pone de manifiesto que el tiempo viene determinado por un orden en el que momentos homogéneos de tiempo se extienden *partes extra partes* pero, simultáneamente, el tiempo goza de una intensión que proporciona la cualidad o la *realitas* de los fenómenos y cuya variación puede cifrarse en incrementos gradientes y continuos.

En “El tiempo en Kant: de la Disertación a la Estética trascendental” Jorge E. Dotti lleva a cabo un recorrido muy lúcido sobre las transformaciones del concepto de tiempo en el tránsito a la etapa crítica, tomando como referencia tres hitos fundamentales: la carta a Herz de 1772, las reflexiones del Legado Duisburg y la Estética trascendental de KrV. Es en 1770 cuando espacio y tiempo comienzan a definirse como principios formales de la intuición y cuando el tiempo empieza a conceptualizarse como un fundamento formal del conocimiento que posee cierta preeminencia respecto del espacio. De hecho, la idea de sucesión vinculada al número, aparece ya como condición de inteligibilidad del espacio mismo. Como explica Dotti, este es un momento crucial del desarrollo de la filosofía crítica porque Kant plantea con claridad por primera vez un problema tan antiguo como el platonismo, que hará fortuna en su formulación más perfecta en el capítulo de la deducción trascendental de las categorías de KrV: ¿cómo hacer ciencia –por tanto eidética– sobre realidades cambiantes y generadas como aquellas de las cuales se ocupa la física? o ¿cómo garantizar que funciones lógicas no extraídas de la experiencia puedan sin embargo aplicarse a ésta cabalmente proporcionando conocimiento objetivo? El texto de Dotti permite trazar un cuadro de aquellos rasgos del concepto de tiempo que permanecen sin modificaciones sustanciales entre los años 1770 y 1781 y, sobre todo, de los rasgos divergentes entre ambos. A lo largo de este desarrollo, Dotti da cuenta del proceso de pérdida de autonomía de la sensibilidad a medida que el tiempo va definiéndose como forma del sentido interno y mostrando su vínculo con la apercepción; desarrollo que guarda una apreciable deuda con las críticas que Schultz, Lambert, Mendelssohn o Sulzer habían realizado a Kant a propósito de la publicación del *Habilitationschrift* (Jáuregui *et al.* 2015: 117).

El texto de Klaus Düsing. “Zeit und Substanz in Kant Kritik der reinen Vernunft”, toma como punto de partida la profunda transformación que sufre el concepto de tiempo en Kant frente a otros filósofos de la tradición como Aristóteles o Wolff en el marco de una nueva ontología crítica. El trabajo ofrece una rigurosa interpretación del significado de los conceptos de sustancia y de tiempo en

la teoría del conocimiento kantiana. El concepto de sustancia, como toda función lógica de la tabla categorial, recibe su estructura formal de las funciones judicativas las cuales reciben a su vez su fundamento de la unidad sintética de la apercepción. El autor explica el papel del esquema de la permanencia como determinación trascendental temporal de relación en su carácter de *tertium quid* homogéneo tanto con la categoría como con las formas *a priori* de la intuición para concluir con una original evaluación del problema de la permanencia en el conocimiento específico de los objetos de la naturaleza y en la autodeterminación del yo empírico (Jáuregui *et al.* 2015: 162).

El artículo de Dietmar H. Heidemann, “Zwei Formen der Identität in Lockes Theorie der Person”, estudia la respuesta de Locke al problema de la identidad personal a través del recurso teórico de la autoconciencia. El trabajo de Heidemann pone de manifiesto cómo la teoría lockeana se construye en forma de diálogo con la tradición que arranca en Platón, según la cual la respuesta al problema de la identidad se debate entre dos opciones fundamentales: dar cuenta de la identidad bien a partir de la identidad del alma bien de la identidad del cuerpo. El texto se articula en torno a una división establecida por Locke entre diferentes concepciones de la identidad marcadas por respectivas determinaciones temporales. El respecto retrospectivo de la identidad da lugar a una identidad del recuerdo que permite atribuir conductas del pasado relevantes desde el punto de vista jurídico y moral. El respecto prospectivo da lugar a una identidad a futuro a partir de la cual pueden imputarse conductas morales y jurídicas que nos hacen merecedores de castigos y recompensas en virtud de nuestras acciones pasadas (Jáuregui *et al.* 2015: 165). El trabajo alumbró uno de los presupuestos fundamentales de la solución de Locke al problema de la identidad personal. Y es que, frente a otros autores, el problema de la identidad no es un problema estrictamente gnoseológico que involucre la cuestión de la permanencia de la sustancia como entidad ontológica, sino un problema práctico tan relevante como el problema de la imputación.

El texto de N. Hinske, titulado “Kants Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, ofrece una perspectiva muy novedosa sobre la distinción formulada por Kant entre el uso público y el uso privado de la razón, a partir de una de las *cruces philosophorum* de la filosofía kantiana: la isomorfía lógico-estructural entre la política, el derecho y la religión. El artículo visibiliza el contexto en el que se formula la famosa pregunta de la *Berlinische Monatsschrift* aludiendo a la contribución de Ernst Ferdinand Klein *Über Denk- und Druckfreiheit an Fürsten, Minister und Schriftsteller* que anticipa la distinción kantiana entre el uso público y el uso privado de la razón y muestra las líneas de continuidad con las anotaciones de *Naturrecht Feyerabend* correspondiente a las lecciones del semestre de verano precisamente del año 1784.

El trabajo de Claudia Jáuregui, titulado “Kant y Hume: sobre los alcances de la demostración del principio de la segunda analogía de la experiencia”, despliega una cuidada y rigurosa argumentación que pone de manifiesto cómo, por un lado, los problemas encerrados en la crítica a la noción de causalidad de Hume no pueden ser resueltos con las herramientas teóricas empleadas por Kant en la demostración de la segunda analogía de la experiencia y, simultáneamente, las observaciones de Kant al hilo de dicho principio puro del entendimiento desbordan el marco teórico establecido por Hume a propósito del problema de la causalidad. Jáuregui distingue cuatro principios de la propuesta kantiana, de los cuales, los dos primeros (la ley de la sensibilidad según la cual el tiempo anterior determina necesariamente al siguiente y todo lo que ocurre presupone algo a lo cual sigue según una regla) son desatendidos por el análisis humeano, mientras que los dos últimos (que la forma de las leyes causales particulares impone que ciertos fenómenos son la causa de otro tipo de fenómenos y que a causas similares le siguen efectos similares) son el verdadero objeto de análisis de Hume consagrado a la justificación de estas leyes (Jáuregui *et al.* 2015: 184 ss). La necesidad de demostrar leyes empíricas particulares desborda el ámbito de la segunda analogía e implica la remisión a principios regulativos de los cuales Kant no da cuenta sino en la *Crítica del Juicio*.

El trabajo de Heiner F. Klemme, “Kants Rezension von Johann Heinrich Schulz. Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterscheid der Religionen”, analiza un aspecto muy novedoso de la recensión kantiana sobre el texto de Schulz titulado *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterscheid der Religionen*, a saber: la deducción del concepto de libertad en conexión con los planteamientos de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Frente a la idea avalada también por las lecturas clásicas de la tercera antinomia de KrV las cuales consideran que el fundamento de la idea de una voluntad libre reside en el carácter inteligible y el uso teórico de la razón, Klemme subraya la importancia de un “unmittelbar praktischen Gebrauch” de la idea de libertad (Jáuregi *et al.* 2015: 199).

La contribución de Claudio La Rocca sobre “L’archittonica nella Methodenlehre della Critica della ragion pura” da continuidad a cierta línea de trabajo emprendida con el objetivo de recuperar la importancia de la Doctrina trascendental del método, frente a la desatención sufrida en el marco de las investigaciones kantianas o de su reducción a una consideración de la misma como forma de la argumentación trascendental. El texto recupera y arroja nueva luz sobre la división de la filosofía trascendental en crítica, disciplina, canon y arquitectónica reiterada en una reflexión de los años 1775 y 1778 y en una carta a Marcus Herz de 1776.

El artículo de Daniel Leserre, “La función semántica del lenguaje en la deducción trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*”, establece un fecundo diálogo con una de las tesis fundamentales establecidas por Mario Caimi en su obra *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison Pure*: la idea de que la deducción trascendental provee un fundamento a la función semántica entendida como capacidad de significar o referir objetos, no sólo de los conceptos puros, sino también del lenguaje en general. El texto de Caimi tenía como objetivo prioritario subrayar el papel desempeñado por la apercepción, demostrar que las categorías no son conceptos vacíos, es decir, que se aplican a objetos empíricos y explicar el método sintético de exposición de la argumentación kantiana. El texto articula la tesis a partir de los siguientes pasos argumentales. En primer lugar, establece la idea de que la *Bedeutung* concierne a los objetos y debe proceder a través de una deducción. En segundo lugar, que algunos conceptos puros pueden tener un uso *a priori* y que dicho uso requiere siempre de una deducción. En tercer lugar, que la función de la deducción trascendental consiste precisamente en explicar cómo dichos conceptos pueden referirse *a priori* a objetos no extraídos de la experiencia, por tanto, en determinar el significado *a priori* de los conceptos puros. De aquí puede concluirse que la deducción proporciona una fundamentación a la función semántica de las categorías y por extensión al lenguaje en general, abriendo una línea de interpretación de la primera crítica muy fecunda en el campo de la filosofía del lenguaje (Jáuregi *et al.* 2015: 240 ss).

El artículo de Bernd Ludwig, “Notwendigkeit ist nichts als jene Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist”, ofrece una interesante perspectiva sobre la influencia de la tesis leibniziana acerca del argumento ontológico y la corrección que hace a la prueba cartesiana sobre la existencia de Dios en tres textos: *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* y *De Synthesi et Analysisi universali seu ars inveniendi et judicandi*. Es conocida la crítica kantiana al argumento ontológico por la cual afirma que el ser no es un predicado real. Frente al uso lógico del ‘es’ como estructura copulativa que permite conectar un sujeto y un predicado, la existencia designa la posición absoluta de una cosa y por tanto no es una propiedad de los objetos que caen bajo un concepto, sino una propiedad de los objetos mismos. La necesidad de los objetos trascendentales no radica en su existencia como objetos, sino en su necesaria representabilidad por la razón. La causa libre no puede ser conocida, pues se trata precisamente de una entidad no sujeta a la conexión fenoménica temporal sobre la cual puedan operar

sinópticamente las formas *a priori* de la sensibilidad y ser subsumidas bajo conceptos, pero sí es necesaria en sentido práctico, si queremos atribuir responsabilidad jurídico-moral a los sujetos por sus acciones. Frente a Leibniz y en general a la tradición escolar alemana, Kant establece una diferencia fundamental entre la realidad objetiva de las ideas trascendentales y la necesidad de los objetos.

La contribución de Macarena Marey, “El rol sistemático de los fines en la metafísica de las costumbres”, alumbra las implicaciones del hecho de que las líneas fundamentales de la filosofía jurídico-política de Kant, como prueban algunas de sus reflexiones ya desde 1764, se establecieron con anterioridad a la fijación del lugar sistemático que debía ocupar el derecho en el marco más amplio de su filosofía práctica. A juicio de la autora, el papel del concepto de fin resulta fundamental para cifrar esta localización sistemática por cuanto desarrolla la tarea de guiar la diferenciación del método respectivo de las doctrinas de la virtud y del derecho en que se divide la *Metafísica de las Costumbres*. El rechazo del teleologismo en su versión perfeccionista y eudemonista resulta además fundamental para la gestación de la revisión kantiana del iusnaturalismo moderno.

En el artículo “Nöthigung, necessitatio, necesidad. Sobre el significado de un concepto kantiano de la filosofía práctica”, Fernando Moledo lleva a cabo un estudio sobre las derivas filológicas del término *necessitatio* que permite reevaluar el significado filosófico del problema de la obligación en la filosofía práctica kantiana. El autor toma como referencia de partida la definición que proporciona del término *Nöthigung* el *Diccionario para el uso sencillo de los escritos kantianos* de Schmid, el cual identifica la obligación con los sentidos restringidos de obligación moral y obligación práctica, con el *Diccionario Enciclopédico de términos kantianos* de Mellin que lo define en conexión con el imperativo categórico, la traducción al latín de J. Ch. Zwanziger por el término *necessitatio*, y la puesta en común de F.G. Born de la *Nöthigung* con la *coactio*. Moledo retrotrae el uso de este concepto a la *Metafísica* de Baumgarten donde éste introduce el término para referirse al cambio de una sustancia de lo contingente a lo necesario, recogiendo a su vez el uso que Leibniz hiciera del vocablo *necessitatio* para distinguir entre el carácter libre o prestablecido de las sustancias. De igual modo que en la antítesis de la tercera antinomia, Kant reconoce que la serie de efectos subalternos debe recibir su fundamento de un tipo especial de causalidad que corte esta concatenación infinita de causas, por su parte, Leibniz había afirmado anteriormente que el principio de razón suficiente tiene que tener su término en un intelecto divino. Pero ya Leibniz se planteaba entonces cómo hacer compatible dicha determinación inexorable de los planes divinos con la existencia de acciones libres por parte del entendimiento finito. La *necessitatio* es para Leibniz justamente el tipo de necesidad que se da en las sustancias cuando son libres. En continuidad con esta definición, la *Nöthigung* indica para Kant el tipo de necesidad que se establece para los seres finitos contingentes en los que la coincidencia de su voluntad con los fundamentos objetivos de determinación del obrar puede darse o no darse, en la medida en que el ser humano se ve condicionado por *Triebfedern* o motores impulsores de carácter sensible que pueden dar lugar a máximas que no coincidan con los principios de la moralidad. El deber impone una necesidad ante hechos que son contingentes, en el sentido de que es posible libremente elegir o no elegir observar los principios que la sustentan. En el caso de la voluntad santa, por el contrario, el único motivo impulsor es el respeto mismo hacia la ley. El autor establece una triple caracterización de la *Nöthigung* en correspondencia con los tres tipos de imperativos (morales, técnicos o pragmáticos) lo que le sirve para refutar la identificación de Schmid entre la *moralische Nöthigung* y la *praktische Nöthigung*, poniendo de manifiesto que la obligación moral es sólo un tipo de la obligación práctica. Para terminar, frente a la identificación de Born entre *necessitatio* y coacción, Moledo muestra que la coacción para Kant no es sino un tipo específico de *necessitatio* (Jáuregui *et al.* 2015: 305).

La contribución de Hernán Pringe, “Metafísica, lógica y probabilidad cuánticas”, proporciona una respuesta audaz a la pregunta por la posibilidad de establecer principios metafísicos

en sentido kantiano para la metafísica cuántica. El argumento de Pringe toma como punto de partida la aplicación de la distinción kantiana entre lo constitutivo y lo regulativo a la distinción correlativa entre la parte general y la parte especial de la metafísica de la naturaleza. El autor comienza demostrando que no es posible dar con principios constitutivos de la naturaleza de modo que obtengamos a partir de ellos principios metafísicos de la física cuántica. Los objetos cuánticos no poseen validez constitutiva, pero sí regulativa, en tanto que deben concebirse –no como objetos de la experiencia posible– sino objetos metacontextuales. Esto se explica porque la verificación de los fenómenos cuánticos no puede tener lugar en todo contexto, pero dado un fenómeno cuántico determinado, podemos establecer la probabilidad de cualquier otro fenómeno a través de una regla de unificación (Jáuregi *et al.* 2015: 312).

El texto de Alberto Rosales, “La teoría de la apercepción en el capítulo de los paralogismos”, retoma la cuestión de la circularidad de la autoconciencia. El debate atiende a dos posiciones fundamentales: una que afirma la imposibilidad de la autoconciencia por su caída en un regreso al infinito y la otra, representada paradigmáticamente por Düsing, según la cual dicha tesis implica una concepción errónea de la autoconciencia. El artículo aborda las críticas de Kant a la psicología racional y concluye que el presunto círculo de la autoconciencia no se refiere al hecho de que ésta se presuponga a sí misma, sino más bien al hecho de tener conciencia de la actividad unificadora de la propia conciencia.

El trabajo de Jacinto Rivera de Rosales, “Kant: gusto y reflexión. La presencia del concepto en la experiencia estética”, da cuenta exquisitamente del papel que juega el concepto en la estética kantiana. El autor explica la especificidad de los juicios estéticos frente a los juicios lógicos. Frente a los juicios lógicos en los que subsumimos los objetos empíricos bajo conceptos en virtud de una finalidad concreta para poner lo real a disposición del pensar y de nuestros intereses morales y prácticos, el juicio estético no descansa en conceptos, sino en el sentimiento de placer que propicia el libre juego de la imaginación, ya no entendida, tal como sucede en la *Análisis de los principios*, como una facultad mecánica que hace posible los procedimientos de subsunción de las intuiciones formales bajo las funciones lógicas, sino como un movimiento que procura la mediación entre lo sensible y lo inteligible en virtud de un particular juego entre lo prerreflexivo y lo reflexivo. Lejos de lo que sugieren ciertas interpretaciones de Kant, lo estético requiere de la trama categorial con la que habitualmente nos pertrechamos de los supuestos teóricos que nos permiten comprender el mundo, pero, precisamente para suspenderlo y posibilitar un singular cambio de mirada despojado de todo interés pragmático (Jáuregi *et al.* 2015: 346).

El artículo de M. Ruffing, “Gedanke, Sprache, Ton – Bemerkungen zu Kants Sprachkritik”, expone algunos elementos sobre las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento. Para Kant todas las lenguas son signos del pensamiento. La contribución de Ruffing parte de las consideraciones sobre la concepción instrumentalista del lenguaje de la *Antropología en sentido pragmático*. La autocomprensión humana y la comunicación exitosa llevan implícita una idea de comunidad que a su vez está presupuesta en la idea de una razón práctica. Kant lleva a cabo una crítica lingüística orientada fundamentalmente a los filósofos profesionales. Entre los intérpretes de Kant, prevalece la idea de que Kant en su filosofía teórica no hizo justicia a la importancia del lenguaje y que por tanto no tiene una teoría propia al respecto. A partir del siglo XX, sin embargo, hubo una recuperación de la filosofía del lenguaje en relación con la semiótica trascendental. En esta rehabilitación de la filosofía del lenguaje kantiana lo importante son las reflexiones sobre el mismo en el ámbito de la filosofía moral. Se postula entonces una suerte de concepción normativa del lenguaje que permite distinguir un empleo adecuado o inadecuado de este. Este uso debe ser adecuado a la capacidad moral del hombre. El mencionado uso normativo del lenguaje está presidido por el mandato de veracidad y su transgresión implica la pérdida de nuestra condición de hombres. Lo que propone en su doctrina de

la virtud es una relación libre del sujeto hablante con las cosas en el mundo. El lenguaje conlleva una cierta autocomprensión moral. El hombre se convierte en una *Sprachmaschine* cuando no obedece este mandato (Jáuregi *et al.* 2015: 364). El filósofo contrae una obligación especial en lo que se refiere al trato con el lenguaje y, sin embargo, a menudo falla en la transmisión veraz de los pensamientos; tiene pues un riesgo profesional de carácter moral debido a su tono. El tono implica precisamente presentarse al mundo con autoconfianza; provoca una disposición que afecta al ánimo del que lee. El uso práctico moral de la razón puede determinar el tono. A través de un cierto tono distinguido los filósofos encubren la falta de comunicabilidad de sus reflexiones filosóficas o bien directamente diseminan errores traicionando su compromiso con la verdad.

En “Transformações na filosofia da história kantiana na década de 1780” Ricardo Terra pone la mirada en la fascinante confluencia filosófica producida en el año 1784, momento en el que concluye el manuscrito de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, las lecciones de derecho natural (*Naturrecht Feyerabend*) y *Moral Mrongovius II*, las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y *¿Qué es la Ilustración?* Dicho año supone un momento clave en el desarrollo de la concepción teológico-crítica de la historia y de la distinción entre derecho y ética. En el texto se dan cita asimismo algunas consideraciones sobre la cuestión de las razas a propósito de *Las diferentes razas humanas* publicado en 1775 como anuncio del curso de geografía física, *Determinación del concepto de una raza humana* de 1785 y *Sobre el uso de principios teológicos en teología*, donde Kant responde a las críticas de Forster tratando de resolver problemas como la distinción entre los conceptos de raza, variedad y especie. El autor considera con Bordoni que la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, así como *Naturrecht Feyerabend* y *Moral Mrongovius II* publicados en el volumen XXVII de la Academia constituyen “drei Variationen eines desselben Gedankes” y subraya también la necesidad de poner en común sus reflexiones con *Idee* donde acaban de formularse conceptos centrales para la filosofía jurídica de Kant (Jáuregi *et al.* 2015: 382). Los textos de estos años realizan contribuciones tan importantes como anticipar la distinción entre ética y derecho tal y como será perfilada posteriormente en 1797.

El trabajo de Marcos A. Thisted sobre “La Weisheitslehre en los Fortschritte der Metaphysik” recobra una tesis fundamental de Caimi según la cual la *Weisheitslehre* ocupa el lugar que había dejado vacante la metafísica dogmática leibnizo-wolffiana. El artículo estudia las implicaciones de la aparición del término en la *Crítica de la Razón Práctica* y su desarrollo sistemático en *Los Progresos de la Metafísica*. La nueva definición de la metafísica proyectada en esta obra opera como principio de organización sistemática constituido en tres estadios de la razón pura (el de lo sensible, el del tránsito de lo sensible a lo suprasensible y el de lo suprasensible) correlativos a la doctrina de la ciencia, la doctrina de la duda y la doctrina de la sabiduría, la cual tiene su principio de articulación en el bien supremo y comprendería una teología moral que sustituiría a la teología racional, una teleología moral que sustituiría a la cosmología racional y una psicología moral que reemplazaría a una psicología racional.

La excelente contribución de María Jesús López Lobeiras parte del análisis de las definiciones de juicio en la deducción de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, así como en algunos pasajes de los *Prolegómenos a toda metafísica futura*. El artículo tiene como punto clave el desarrollo de la tesis de que entre la exposición de la deducción de las categorías en la primera y la segunda edición se produce un salto de la noción de objeto a la noción de objetividad, vehiculado por la relación que establece Kant entre el juicio y la apercepción en la segunda versión de la Deducción.

Husserl se había referido a Kant como al ‘profundador’ de una filosofía de nuevo cuño, a la filosofía moderna como a aquella cuya su secreta aspiración era la fenomenología y al sistema

kantiano como el primer ensayo de alcanzar una filosofía universal con el carácter de ciencia estricta. El libro se cierra pues, de la mano de Roberto J. Walton, abordando una interesantísima cuestión como es “La articulación kantiana de la fenomenología de Husserl” que, en la línea de las demás contribuciones, corresponde al rigor con que el homenajeado ha abordado los problemas de la filosofía kantiana en su dilatada carrera.

Fernando Moledo: *Los años silenciosos de Kant: Aspectos de la génesis de la Deducción Trascendental en la década de 1770. Seguido de la traducción del Legado de Duisburg (ca. 1775)*. Buenos Aires, Prometeo, 2014, 192 pp. ISBN: 978-987-574-667-1.

PABLO MOSCÓN¹

Fernando Moledo sostiene que el propósito de su obra es “contribuir a la formación de una idea más clara del camino que condujo a Kant a resolver lo que se presenta como la pregunta fundamental de la *KrV* por la posibilidad de la metafísica, centrándonos para ello en la génesis de algunos de los aspectos involucrados en el desarrollo de la sección más importante de esta obra: la Deducción trascendental” (Moledo 2014: 21). Con ello, si bien Moledo se adscribe a una ya larga tradición de investigadores que abordan el pensamiento de Kant desde una perspectiva histórico-evolutiva,² introduce una novedad respecto de la literatura escrita en lengua castellana. Frente a la escasa atención que ella ha dirigido sobre los textos del llamado *Handschriftliche Nachlass*, en esta obra, en particular, Moledo hace un examen minucioso de ellos, e incluso, en el caso del *Duisburg Nachlass*, se encarga de traducirlos por vez primera a dicha lengua.

Retomando la descripción que Moledo hace de su libro *Los años silenciosos de Kant* en el pasaje citado más arriba, debe notarse que en ella no logra describirse con total exactitud. Esta obra, en verdad, no se limita a esclarecer, de forma exclusiva, la evolución del pensamiento de Kant en lo que respecta al desarrollo de la Deducción trascendental de las categorías, sino que alcanza un resultado más amplio: ella arroja luz sobre la elaboración de las líneas fundamentales del pensamiento de Kant que lo conducirán a la formación definitiva de su Lógica trascendental.

En principio, antes de emprender la tarea propuesta para su estudio, Moledo presenta, en la “Introducción”, el problema que acompaña la investigación kantiana durante la década de 1770 (‘los años silenciosos de Kant’) y que acabará dándole forma a su *KrV*, y en particular, a su lógica trascendental. La preocupación de Kant durante este período residiría –según Moledo– en poder establecer, frente a los intentos infructuosos del pasado, una verdadera propedéutica para la metafísica que pueda depurarla de los errores que la acechan como simples prejuicios y que pueda justificar todo el conocimiento que ella sea capaz de brindar y sobre el cual todo otro conocimiento posible se funda.

En continuidad con ello, en su primer capítulo, Moledo explora las causas por las cuales –según el propio Kant– surge el problema de una crítica de la razón pura; se trata aquí del análisis del así llamado ‘despertar del sueño dogmático’. Este despertar es descrito por Moledo como el ‘resultado benéfico’ de la aplicación del método escéptico a las afirmaciones de la metafísica dogmática (cf. Moledo 2014: 34). Ocurre que, si bien de esta aplicación sobreviene el rechazo sumario a la posibilidad de erigir una metafísica construida según el método matemático, ello no sería –para Moledo– totalmente negativo para la metafísica; más bien, con ello la metafísica lograría recobrar de sus ensoñaciones para emprender el tránsito del ‘dogmatismo’ a la ‘crítica de la razón pura’.

Este primer capítulo culmina con el análisis de la equívoca descripción que Kant hace de este despertar, y que tanto ha dividido a los intérpretes: mientras en *Prolegómenos* afirma que fue Hume quien lo despertó del sueño dogmático, en una carta a Garve de 1798, en cambio, sostiene que

¹ Universidad de Buenos Aires.

² Para considerar la importancia y antigüedad de esta tradición téngase en cuenta los estudios kantianos de grandes autores clásicos como Kuno Fischer (1824-1907), Benno Erdmann (1851-1921), Erich Adickes (1866-1928), entre otros, así como las contribuciones más recientes de autores como Herman Jean de Vleeschauwer (1899-1986), Giorgio Tonelli (1928-1978) o Norbert Hinske (1931).

la causa de este despertar fue la “Antinomia de la razón pura”³. Frente a ello, Moledo señala que, en verdad, ambos despertares refieren a un mismo *proceso* acontecido en la década de 1760; y que aunque este proceso único sea inicialmente originado por la advertencia de Hume sobre el problema de la causalidad, alcanza su consumación una vez que se pasa al examen crítico de la razón, originado por el problema antinómico.

En el segundo capítulo, Moledo investiga el significado del concepto de metafísica en la *Dissertatio* de 1770. Moledo explica que en esta obra Kant entiende por metafísica el “sistema de la razón pura”. Ello representa –de acuerdo con él– un alejamiento respecto del concepto de metafísica de la época, influenciada por la tradición wolffiana, según el cual ella es “la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano”. Esta redefinición kantiana del concepto de metafísica –según Moledo– es resultado del análisis que Kant hace en la *Dissertatio* de las facultades de conocimiento en vistas de dar solución a la llamada ‘antinomia cosmológica’, esto es, el conflicto entre el concepto de mundo pensado por la razón en términos de totalidad infinita de partes y el concepto de mundo representado por los sentidos en cuanto ‘sucesión’ infinita de partes. Ese análisis –indica– pone de manifiesto la necesidad de distinguir entre dos fuentes subjetivas de conocimiento heterogéneas: la sensibilidad y el entendimiento; y en paralelo, entre dos clases distintas de conocimiento: el conocimiento sensible de los fenómenos y el conocimiento puramente intelectual de las cosas reales tal como existen en sí mismas, propio de la ontología como primera parte de la metafísica. Moledo señala que con ello logra resolverse la antinomia cosmológica, pues al determinarse que ambos conceptos de mundo, en apariencia contradictorios, corresponden a facultades diversas, se demuestra que ambos, como conocimiento de objetos diversos, no se hallan en conflicto alguno. Y –según afirma– ello explica también la redefinición kantiana de la metafísica: debido a la distinción entre el conocimiento intelectual y el sensible establecida en este marco propedéutico a la metafísica como la clave para la resolución de todos sus problemas, cualquier contenido empírico fundado en la sensibilidad es desterrado del campo estrictamente intelectual de dicha metafísica, que ahora no puede más que ser ‘el sistema de la razón pura’.

El tercer capítulo examina el avance de la teoría sobre la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento para comienzos de la década de 1770. Moledo señala que la novedad presentada en la *Dissertatio*, según la cual los conceptos de objeto en general, propios de la ontología como parte primera de la metafísica, son dados *a priori* por el entendimiento con independencia de la experiencia sensible, se introduce el problema acerca de la posibilidad de que tales conceptos puedan proporcionar conocimiento sobre las propiedades de objetos fenoménicos tal como pretende la metafísica. Considerando el *Handschriftliche Nachlass*, Moledo se propone investigar si acaso para el momento en que Kant escribe su célebre carta a Herz, en 1772, tiene alguna solución para esta cuestión. Este análisis revela que, para esos años, Kant cuenta ya con la idea del “cambio en el modo de pensar” por la que se exige que se “abandone la concepción real del objeto” (Moledo 2014: 69). Al considerar que no sólo los objetos determinan el conocimiento que se tiene de ellos, sino que el conocimiento puede ser el que determine a los objetos, Kant consigue explicar en aquel período correspondiente a la carta a Herz la validez objetiva de las categorías afirmando que ellas son condiciones de posibilidad de los objetos del conocimiento empírico: en efecto, como condiciones de toda experiencia, tales categorías proporcionarían reglas de enlaces necesarios en el múltiple dado en la sensibilidad. No obstante, Moledo señala aquí que aún por estos años falta explicar cuál es el fundamento de dicha conexión, y, en consecuencia, aún resta desarrollar una deducción trascendental de tales categorías –cuya aparición tendrá lugar recién para el año 1775–. El capítulo finaliza refiriendo que este ‘cambio en el modo de pensar’ supone la pérdida del significado tradicional concedido a las categorías, y junto a ello, una redefinición de la ontología. Esta última –explica Moledo– adquiere para Kant, ya en estos años, un sentido más modesto: no se trata ahora de la ontología tradicional, como ciencia que proporciona los conocimientos *a priori* de cosas en general, sino, más bien, el de una ‘mera analítica del entendimiento puro’, es decir, un análisis de aquellas condiciones intelectuales que hacen posible la experiencia.

³ Con respecto a este tema clásico y tan discutido en los estudios kantianos, se encuentran aquellos como Kuno Fischer y Lewis Withe Beck, quienes defienden que Hume es quien despierta a Kant del sueño dogmático, y autores como Friedrich Paulsen o Giorgio Tonelli quienes afirman que la causa de este despertar reside en las antinomias. Kreimendhal, como señala Moledo, pretende conciliar ambas opiniones de Kant al sostener que los dos refieren a un mismo acontecimiento: el descubrimiento de la antinomia de la razón a propósito de la lectura de Hume.

En el cuarto capítulo, Moledo investiga el avance del proyecto kantiano de dar con el listado completo de los conceptos puros del entendimiento –el problema de la deducción metafísica de las categorías, presente en la primera parte de la *Lógica trascendental*– para el inicio de la década de 1770 –años previos al *Duisburg Nachlass*–. En principio, Moledo señala que, ya en la *Dissertatio*, Kant presenta una nueva teoría respecto del origen de esos conceptos de la metafísica, que luego mantendrá hasta la *KrV*: si bien ellos son conceptos adquiridos, y no innatos, resulta que esta adquisición no es a partir de los objetos dados sensiblemente en la experiencia. En cuanto conceptos puros, ellos son adquiridos a partir de las leyes del entendimiento, en ocasión del uso empírico de esta facultad, al abstraerse el contenido del pensar y quedarse con la acción que el entendimiento ejecuta en cada caso.

Con respecto a cuáles son las categorías alcanzadas para estos años, la investigación de Moledo demuestra –con gran originalidad en relación con los estudios kantianos existentes hasta la fecha– que para este período, Kant ha establecido, como si fueran la totalidad de los conceptos puros del entendimiento, sólo las categorías que en la *KrV* conforman las categorías de modalidad –denominadas aquí categorías de la tesis, puesto que refieren a la manera en que los objetos pueden ser afirmados o ‘puestos’– y las categorías de relación –denominadas aquí categorías de la síntesis, ya que refiere a la manera en que los objetos son enlazados entre sí, o relacionados sintéticamente–. Moledo señala que, en las *Reflexiones* de este período, Kant juzga que las categorías de modalidad, por ser incapaces de aumentar el conocimiento sobre los objetos a los que se le aplican, no son objetivamente sintéticas, y por ello, que es innecesaria una deducción trascendental de ellas. Esto permite explicar –según Moledo– que las reflexiones de Kant sobre la validez de las categorías durante estos años giren de manera casi exclusiva en torno a las categorías de la relación.

En el quinto capítulo, Moledo estudia el problema de la validez objetiva de las categorías para el año 1775, en el *Duisburg Nachlass*. En este capítulo, por un lado, frente a la interpretación estándar que afirma que para estos años Kant ha alcanzado ya lo esencial de la *Lógica trascendental*⁴, Moledo se limita a sostener, en cambio, que en dicho período Kant sólo ha logrado bosquejar con cierta precisión aquella parte de la *Lógica trascendental* que luego corresponderá en la *KrV* a la Deducción trascendental de las categorías –incluyendo como novedad terminológica fundamental de este texto, el término *apercepción* para referirse a la conciencia de sí–, sin por ello haberla desarrollado en todas sus partes: la teoría aquí presente acerca de la posibilidad de conocer la naturaleza sustancial del yo supone que aún la ‘crítica’ a las metafísicas sobre el alma, desplegada en el capítulo de los “Paralogismos” de la *Dialéctica trascendental*, aún no ha sido desarrollada. Por otro lado, distanciándose de las tesis más recientes que afirman que, en el *Duisburg Nachlass*, Kant sostiene una posición incompatible con lo afirmado en la *KrV*, en tanto allí no sólo afirmarían la posibilidad de conocer la naturaleza sustancial del yo sino que explicaría sobre la base de este conocimiento la validez objetiva de las categorías,⁵ Moledo considera que, en dicho texto, esta posibilidad de conocer el estado sustancial del yo no cumple rol alguno en la argumentación dirigida a explicar la validez objetiva de las categorías. El argumento se sostendría –según él– sobre la base de las mismas afirmaciones que luego serán presentadas en la *KrV*: que las categorías poseen validez objetiva porque son condiciones de posibilidad de la experiencia, y ello, porque estos conceptos puros hacen posible la síntesis necesaria de lo múltiple dado a la sensibilidad para que éste pueda ser referido a la representación singular del yo de la *apercepción* y, por ende, para que el múltiple pueda ser unificado por él.

En el capítulo sexto, Moledo explora el desarrollo de aquella parte de la *Lógica trascendental* que todavía para mediados de la década de 1770 –según el capítulo anterior– se encontraba inconclusa: la *Dialéctica trascendental*. Pero en lugar de ocuparse del desarrollo que tiene por estos años el contenido de dicha parte –que pudiera explicar, por ejemplo, el interrogante surgido respecto de las causas que motivan el abandono de una teoría metafísica del alma–, en este capítulo, Moledo se limita a estudiar el surgimiento del concepto de *Dialéctica trascendental* acontecido a fines

⁴ Téngase en cuenta aquí las interpretaciones de Haering, Werkmeister, Theis, Chenet, entre otros, todas ellas referidas por Moledo.

⁵ Aquí Moledo se ocupa de las interpretaciones de autores como Carl, Brandt, Klemme y Laywine.

de la década de 1770. El resultado de este estudio revela que el concepto kantiano de Dialéctica trascendental supone una reformulación por parte de Kant del significado que los autores del siglo XVIII le atribuían a la dialéctica: mientras estos autores la entendían como una lógica de la probabilidad, o de lo probable, Kant la define como una “crítica de la apariencia ilusoria”⁶. A partir de esta definición general de Kant del concepto de dialéctica, Moledo indica que ella, como parte de la Lógica trascendental, es entendida como la “crítica de la apariencia ilusoria trascendental” o de la “ilusión trascendental” (cf. Moledo 2014: 123). En este caso –explica– la crítica dialéctica se ocuparía de una ilusión que, al descansar en la naturaleza misma de la razón, sería ‘natural e inevitable’. Por tanto –señala Moledo– esta crítica no podría evitar que se produzca la apariencia ilusoria trascendental, sino que se limitaría a desactivar el engaño que ella puede suscitar, mostrando su origen y cómo se produce.

En último lugar, para dar término al libro, Moledo ofrece una traducción del *Duisburg Nachlass*, acompañado de una introducción y de notas aclaratorias. Cabe remarcar que ésta es la primera traducción al castellano de este complejo texto del *Handschriftliche Nachlass* y que ella cuenta con los criterios de una publicación científica. La traducción no sólo toma en consideración todas las ediciones del texto hechas hasta la fecha, sino que incluso, a fin de zanjar los interrogantes que surgen de él, atiende al propio manuscrito de Kant. Todas las dificultades relativas a la traducción y a la edición del texto, como las razones esbozadas en cada caso para su resolución, son explicitadas por Moledo en las notas. Asimismo, algunas de estas cuestiones son abordadas en la misma introducción a la traducción, donde Moledo presenta una reseña histórica completa de las distintas ediciones del texto y brinda especificaciones generales sobre su propia edición y traducción.

En suma, esta obra de Moledo ofrece material para un análisis histórico-evolutivo del problema tratado por Kant en la década de 1770 respecto de cuánto es posible conocer con entera independencia de la experiencia por medio del entendimiento y de la razón, cuya resolución resulta esencial para responder al interrogante mismo de la KrV sobre la posibilidad de la metafísica. Se trata de exponer el desarrollo del pensamiento de Kant sobre esta cuestión, en vistas de entender con mayor profundidad el tratamiento definitivo que hará de ella luego en la Lógica trascendental de la KrV. Así pues, a la luz de la perspectiva defendida por Erich Adickes y Kuno Fischer según la cual el examen de la evolución del pensamiento de Kant es una condición imprescindible para comprender su sistema, la contribución de Moledo sobre ‘los años silenciosos de Kant’ sobresale, dada su minuciosidad, claridad y originalidad, como un aporte valioso para la comprensión del sistema filosófico kantiano. Y representa a su vez un aporte significativo para la promoción del interés sobre las problemáticas histórico-evolutivas, y para impulsar así el desarrollo de esta clase de investigaciones en la tradición de los estudios kantianos en lengua castellana.

⁶ En este sentido, al indicar la originalidad del concepto kantiano de dialéctica, Moledo continua la tesis presentada por Tonelli en su investigación sobre esta cuestión (cf. TONELLI, G.: “Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik»”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1962) 120-139), y se distancia de la posición de Pozzo según la cual este concepto no es un concepto original de Kant, sino que es tomado de la obra lógica de Paul Rabe (cf. POZZO, R.: “Kant within the Tradition of Modern Logic: The Role of the “Introduction: Idea of a Transcendental Logic”, *The Review of Metaphysics* 52, 2 (1998) 295-310).

Salvi Turró: *Filosofía i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món.* Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2016, 228 pp. ISBN: 978-84-475-3966-6.

PEDRO JESÚS TERUEL¹

Son significativas las aportaciones de Salvi Turró a una mejor comprensión de la modernidad filosófica. Entre ellas se encuentran las monografías *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia* (1985), *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* (1996), *Lliçons sobre història i dret a Kant* (1997) y *Fichte. De la consciència a l'absolut* (2011), así como numerosos artículos en revistas científicas. El presente volumen reúne nueve de estos últimos –revisados, reelaborados y, en su caso, traducidos– junto con un texto inédito. El resultado es prenda del estilo del autor: sólido en la fundamentación, eficaz en la exposición, nunca banal en la elección de temas y enfoques.

La noción de ‘mundo’ en torno a la cual gira el subtítulo (*La reconstrucción del orden del mundo*) aparece aquí, a mi juicio, en al menos cuatro perspectivas complementarias. Se trata (a) del conjunto de elementos y rasgos ónticos y metafísicos que caracterizan lo real en el pensamiento clásico y medieval; en segundo lugar, (b) del conjunto de condiciones transcendentales y ontológicas que ocupan el lugar de aquéllos en la filosofía moderna. Un modelo y otro dibujan (c) horizontes conceptuales heterogéneos para el abordaje de la pregunta sobre la unidad de lo real y su sentido, ya sea considerado en su globalidad o en relación con el ser humano. En cuarto lugar, (d) el tránsito desde (a) hacia (b) da pie al establecimiento de pautas cronológicas y temáticas en el seno de la historia de la filosofía y, con ellas, a la delimitación respectiva de ‘lo moderno’ frente a ‘lo medieval’, por un lado, y frente a ‘lo postmoderno’, por otro. Pues bien: la presente obra trata fundamentalmente de las perspectivas segunda y tercera, con una incursión en la cuarta; todo ello, sobre el trasfondo del abandono histórico de la primera perspectiva.

La cubierta del libro reproduce el fascinante grabado *Melancolía I*, de Alberto Durero (1514). La alada figura que lo protagoniza, acucillada con ademán indolente entre tablas matemáticas, instrumentos de medida y herramientas de trabajo, lanza una mirada nostálgica fuera de campo. Es la añoranza de la unidad del mundo –de ese mundo que se esfuma, disuelto por reducciones metodológicas y desplazamientos ontológicos, a caballo entre los siglos XVI y XVII– la que lleva a pergeñar múltiples proyectos de reconstrucción. Y éstos constituyen el hilo conductor de *Filosofía i Modernitat*.

La tesis de fondo, explicitada en la introducción, apunta a dicha multiplicidad. Lejos de constituir un bloque homogéneo de propuestas sobre la reconstrucción del orden del mundo –en los marcos trazados por las perspectivas (b) y (c)–, la Modernidad cobija esquemas conceptuales variados y a menudo opuestos entre sí. En la primera parte del volumen (“La filosofía moderna: concepto y perspectivas”) se presentan diversas vertientes de dicha heterogeneidad: el modo en que la reducción mecanicista coadyuva al desarrollo del dominio técnico como uno de los rasgos distintivos de la mentalidad moderna; la vinculación del nuevo paradigma con el vaciamiento de sentido del libro de la Naturaleza y del libro de la Revelación, a instancias, respectivamente, de su lectura en clave ateleológica e histórico-crítica; la presencia viva en la mentalidad moderna de transformaciones conceptuales fecundadas por el cristianismo, expuestas aquí al hilo de las nociones de ‘creación’, ‘libre albedrío’ y ‘encarnación’; el papel teórico de la intersubjetividad en el trayecto que media entre Descartes y Hegel. Cada análisis corresponde a un capítulo de esta primera parte, que se inaugura con una incursión en la genealogía de la Modernidad como época al hilo de la cual se presenta distintos modelos de periodización.

¹ Universitat de València.

La segunda parte (“La comprensión del mundo en la Modernidad”) recoge otras cinco aportaciones. Dos de ellas giran en torno a Kant; se aborda ahí, concretamente, el tópico de la sabiduría del mundo y su enlace con la filosofía de la historia. En la tercera se analiza el tránsito de la filosofía kantiana a la fichteana, sobre el trasfondo de la distinción entre fenómeno y noumeno y el papel de la subjetividad en su constitución respectiva. Fichte es el protagonista del cuarto capítulo, que pone de relieve el horizonte metafísico de la doctrina fichteana a partir de la noción de imagen (*Bild*). En el último apartado se despliega un discernimiento crítico sobre la cercanía y la distancia entre las respectivas visiones del mundo en Hegel y Spinoza.

La urdimbre de la obra denota una mano experta. Turró ha cultivado una familiaridad con la red conceptual tejida entre Descartes y Hegel que le permite moverse con soltura en la reflexión sobre la génesis de la Modernidad y sus debates internos. Así se muestra, por ejemplo, en las excelentes contribuciones acerca de Kant; en la pequeña joya labrada en torno a la imagen del absoluto y las visiones del mundo en Fichte; o en el elaborado cotejo de Hegel y Spinoza. A mi juicio, hubiera sido deseable hacer hincapié en la faceta historiográfica. Se hubiese abonado así la cuarta perspectiva a la que me he referido *supra* y la vertiente de la tesis básica asociada a ella –a saber: que el pensamiento moderno transita por vías heterogéneas a la hora de emprender la reconstrucción eidética del orden del mundo, cosa que incide en el abordaje historiográfico y en la tarea ligada a la periodización–. Tratándose de un asunto largamente trabajado por el autor, nos quedamos con ganas de saber más sobre sus tomas de postura al respecto.

Concluiré subrayando algo que, por evidente, puede pasar desapercibido. Me refiero a la materialidad lingüística de la obra. Tras darle muchas vueltas al modo en que se habría de cultivar el catalán como lengua filosófica, Josep Ferrater Mora encabezaba la versión catalana de *Philosophy Today* con un aviso para navegantes: la relevancia científica de una lengua no proviene de indagaciones eruditas –de consumo doméstico– sobre su pedigrí histórico, sino de la capacidad de sus hablantes y escritores a la hora de plantear cuestiones significativas para el debate de las ideas (cf. *La filosofía en el món d'avui*, Barcelona, Edicions 62, 1965, 5-8). Salvi Turró es un navegante avezado y ha escrito esta obra para el mundo. Estudiantes y estudiosos de cualquier procedencia encontrarán en ella material rico y estimulante. Aprender una lengua para leer cosas que merecen la pena depara un gozoso placer intelectual; en este sentido, el presente volumen ofrece un aliciente más para acercarse a la hermosa lengua catalana.

Gabriel Rivero: *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant*. Berlín, Boston, Walter de Gruyter, 2014, 247 pp. ISBN: 978-3-11-034180-5.

LUCIANA M. MARTÍNEZ¹

En la introducción de *Acerca del significado del concepto de ontología en Kant*, Gabriel Rivero presenta la cuestión que motiva su investigación en los siguientes términos: aunque la argumentación de la Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* parece excluir la ontología, esta disciplina se menciona significativamente en dos pasajes de la “Doctrina trascendental del método”. Para comprender el significado que puede tener la ontología en la filosofía crítica, Rivero considera que es necesario llevar a cabo una investigación histórico-evolutiva de ese concepto en la obra kantiana. Tal investigación, en conformidad con la letra del texto crítico, debe atender a dos cuestiones centrales. Por un lado, es menester considerar que se trata de un programa de crítica del conocimiento orientado subjetivamente, que tiene como tema los conceptos del entendimiento y los principios de la razón. Por otra parte, este programa nos coloca ante la cuestión de la objetividad y de la función del objeto en general para la constitución del conocimiento objetivo. Efectuar esta investigación es la tarea que Rivero pretende realizar en su libro, que tiene tres partes principales.

La primera de ellas se titula “La Ontología como disciplina: sobre la arquitectónica y sistema. La transformación kantiana de la disciplina de la Metafísica”. En esta parte del libro, el autor proporciona una introducción conceptual e histórica de su planteo. Este planteo está motivado, señala, por el peculiar tratamiento que el concepto de ‘ontología’ recibe en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Recordemos que, en la concepción de la Metafísica instalada en la filosofía racionalista después de Wolff, esta ciencia incluía tres partes especiales, las cuales eran la Teología, la Cosmología y la Psicología racional, y una parte general, que era la Ontología. La empresa crítica de Kant revisa los fundamentos de las metafísicas especiales en la investigación de la razón que tiene lugar en la Dialéctica trascendental de la Primera Crítica. El detonante de la investigación de Rivero está vinculado a la pregunta acerca de si es posible una Ontología de acuerdo con la crítica de la razón emprendida por Kant.

El primer paso de la argumentación del autor consiste en especificar la recepción kantiana de ese modo de pensar las disciplinas de la ciencia metafísica y el lugar que en ella debe tener la Ontología. Los términos en los que se centra su investigación son los de ‘arquitectónica’ y ‘sistema’. Para su elucidación, recurre a textos de la tradición escolástica de la que Kant se ha nutrido y con la que ha polemizado. Rivero, en efecto, revisa tesis de filósofos como Wolff, Baumgarten y, contemporáneo de Kant, Lambert. Asimismo, trabaja de manera minuciosa con textos kantianos, principalmente las obras publicadas, algunas cartas y los apuntes de lecciones previos al período crítico.

En este período del pensamiento de Kant, Rivero considera que tiene lugar una transformación radical de la concepción de la metafísica, que tiene como consecuencia una nueva visión de su concepto de la Metafísica, de la organización de sus disciplinas y de la Ontología. En el transcurso de estos años, el autor diferencia tres momentos, de acuerdo con la perspectiva desde la que se presenta la filosofía de Kant. El primero de ellos se registra hacia 1755 y es mencionado como una etapa ‘metafísica’. El segundo estadio identificado por el autor se da en 1762-1764. Lo caracteriza como un momento ‘metodológico’. Finalmente, entre 1769 y 1772 Rivero encuentra en los textos kantianos una etapa ‘orientada hacia el sujeto’ (*subjektorientiert*).

¹ Universidad de Buenos Aires – CONICET.

El texto de Rivero reconstruye la evolución de cuestiones que son centrales en la filosofía de Kant, tales como las características que debe tener la Metafísica como ciencia, el significado que tiene el carácter sistemático de esta ciencia, la disposición que deben tener sus elementos y el lugar que cabe en ella para cada área disciplinar. En el planteo de estas cuestiones, el autor registra variaciones, lecturas y consideraciones de detalle que permiten advertir cómo el pensamiento kantiano evoluciona hasta la filosofía crítica.

La segunda parte del libro se titula “Acerca del desarrollo de una Metafísica orientada hacia el sujeto y la pregunta por la objetividad”. En ella, se analiza el último de los tres momentos identificados por Rivero en el período precrítico. En los últimos años de la década de 1760 y a principios de la década siguiente, Kant comienza a analizar otros conceptos y a construir, a partir de ellos, una novedosa concepción de la metafísica. Por una parte, señala Rivero, se encuentran indicaciones acerca de los conceptos de sujeto y de ‘algo en general’ (es decir, el objeto). Por otra, como consecuencia de ello, se desarrolla una nueva definición de la metafísica, se establece la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, y se distinguen los principios subjetivos y objetivos que intervienen en el conocimiento.

En esta sección, Rivero establece un diálogo con la literatura kantiana disponible acerca de las fuentes de Kant en el tratamiento de lo transcendental. Así, por ejemplo, discute la influencia que tienen el aristotelismo (Tonelli), la filosofía de Wolff y de Baumgarten (Hinske), la tradición metafísica medieval en la que se incluye Duns Scoto (Honnefelder) en la constitución de la filosofía transcendental. Además, el autor se ocupa de la incidencia que tiene el escepticismo humeano (Kreimendahl) en la transformación del concepto kantiano de metafísica y en la revisión, en particular, de la caracterización de esa ciencia realizada por Baumgarten. En el núcleo de esta cuestión se presenta la emergencia del conflicto antinómico de la razón, que Rivero analiza en detalle. Su propuesta, asegura, estudia el tema desde una perspectiva diferente a la de los autores citados, en la medida en que pretende comprender el modo como el uso del método escéptico, desde 1769, se vincula a la correlación de los conceptos de objeto, transcendental y ontológico.

Para Rivero, la variación en el concepto de metafísica que tiene lugar en estos años, lo que él denomina el ‘giro hacia el sujeto’, se vincula con que Kant ya no la concibe como una ciencia del conocimiento humano, sino como una ciencia de la razón humana. El autor encuentra los primeros indicios de ese viraje en el texto de 1766 intitulado *Sueños de un visionario*. En este texto, al igual que en una carta a Herz del mismo año, la metafísica se define, subraya Rivero, como una ciencia de los límites de la razón humana. En la revisión de estos textos, así como en la cuestión de la incidencia de Hume y del escepticismo kantiano acerca del conocimiento metafísico, Rivero desarrolla una argumentación que confronta con numerosos autores dedicados a la investigación del tema. Respecto de la influencia humeana, el autor menciona pasajes del *corpus* kantiano para ilustrar que esa influencia afecta especialmente el plano metodológico de la filosofía de Kant. El empleo del método escéptico es, para Rivero, indisociable del giro subjetivo de la metafísica que tiene lugar, de acuerdo con su interpretación, durante estos años. Según el autor, además, ese giro anticipa elementos centrales de la filosofía transcendental. En esta tesis, una vez más, la interpretación de Rivero se contrapone con la de otros estudiosos de la filosofía de Kant, para quienes el antecedente crucial de la filosofía transcendental, su primer fundamento, es el conflicto antinómico. Otros aspectos que se encuentran analizados en detalle en esta parte del libro son la confrontación con Baumgarten respecto del concepto de metafísica y la emergencia del concepto de objeto, a partir de la noción del ‘algo x’.

El siguiente paso de la argumentación de Rivero consiste en el análisis de la Disertación de 1770 y la recepción inmediata que tuvo en el medio alemán. En particular, el autor se ocupa de estudiar cómo se presenta en este texto la noción de ontología. Este análisis debe hacer frente a las modificaciones en el rumbo del pensamiento kantiano, tal y como ha sido presentado. La Disertación es un texto que, sin embargo, presenta elementos que también son parte del arsenal crítico y que, por ese motivo, permiten comprender la evolución de la filosofía de Kant. Finalmente, Rivero estudia el intercambio epistolar con Herz en los primeros años de la década de 1770. En estas cartas, encuentra la respuesta de Kant a la recepción que tuvo su Disertación y, específicamente, una elucidación de su modo de entender la Metafísica como ciencia.

La tercera parte del libro se titula “La crítica y el sistema de la razón pura”. En ella, el autor se propone mostrar que la filosofía trascendental, ya en el período crítico, constituye tanto una crítica como una ontología. Su investigación se concentra en el período entre 1772 y la publicación de la Primera Crítica, en 1781. Para ello, Rivero analiza reflexiones, cartas y las obras publicadas del filósofo.

El primer momento de su argumentación consiste en un estudio de la evolución del concepto de objeto, ambiguo entre 1772 y 1781. Si se comparan las reflexiones de este período, se encuentran nuevos conceptos y problemas que no se estudiaban en la Disertación. El concepto del yo (*Ich*), la noción del conocimiento *a priori*, y el problema de la objetividad de ese conocimiento son cuestiones que reciben un tratamiento novedoso en las anotaciones kantianas posteriores a la Disertación. Un aspecto relevante de la constitución de la objetividad, al que Rivero dedica algunas páginas, tiene que ver con la emergencia y la evolución de la doctrina de las categorías, que se registra en las reflexiones de la época.

En segundo término, el autor analiza el concepto de ontología, primero en las reflexiones del período mencionado y luego en la *Crítica de la razón pura*. Este segundo análisis es verdaderamente detallado, e incluye una reconstrucción de las definiciones provistas por Kant en los diversos pasajes de su obra en los que se ocupa de ese concepto. Por medio del estudio de las reflexiones y sobre el trasfondo de un concepto ambiguo de objeto, Rivero encuentra una alteración de la noción de ontología, que ocurre en la segunda parte de la ‘década silenciosa’ de Kant. Esta noción de ontología, sostiene, no tiene antecedentes en la metafísica tradicional y se encuentra referida al objeto en general. A la luz de esta consideración, el autor puede retomar los pasajes del texto crítico, ya mencionados en la introducción de su libro, en los que Kant utiliza el concepto de la ontología. Estos pasajes reciben especial significación gracias a la investigación presentada a lo largo de todo el libro y permiten comprender el significado de la ontología para el pensamiento crítico de Kant.

En el último apartado de la tercera sección, Rivero estudia, de manera sintética, las consideraciones de Kant acerca de la ontología, después de la publicación del texto de 1781. En particular, se ocupa de las cartas enviadas a Jakob y a Beck, del texto póstumo *Los progresos de la metafísica* y de las lecciones de metafísica.

El libro reseñado constituye, en pocas palabras, una contribución crucial para la literatura kantiana. Por una parte, Rivero aborda un tema que es ineludible, si se quiere comprender el significado histórico de la filosofía de Kant y la precisa naturaleza de su aspecto revolucionario en su parte teórica. Además, Rivero establece un diálogo interesante con algunas líneas de investigación kantiana histórica y actual. Finalmente, se encuentra en su libro un estudio minucioso de fuentes que permiten aprehender la evolución del pensamiento del filósofo de Königsberg y que pueden continuar siendo exploradas.



Informe

III Congreso SEKLE: “Los rostros de la razón”. Ciudad de México, 5-8 de septiembre de 2016.

LUCIANA M. MARTÍNEZ¹

La Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española celebró durante la segunda semana de septiembre de este año su tercer congreso en la Ciudad de México. Las instituciones que organizaron este congreso son, además de la SEKLE, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

En la ceremonia de apertura, que tuvo lugar el lunes 5 en el edificio de la Casa Universitaria del Libro de la UNAM, se hizo evidente ya la cuidada organización del evento. Dieron la bienvenida los representantes de las universidades organizadoras, Pedro Stepanenko (UNAM) y Gustavo Leyva (UAM). Tras ello, el evento fue presentado por Jacinto Rivera de Rosales, el actual presidente de la SEKLE, y Alexander Au, el director regional de México y América Central del DAAD. Esta institución alemana financió parte del evento y su representante ofreció un discurso en el que destacó la relevancia de la filosofía, tanto en el ámbito académico-científico y educativo, como en la vida cotidiana. El presidente de la SEKLE, por su parte, hizo referencia a la consolidación de esta sociedad y al significativo avance de la producción kantiana en lengua española, del que la realización de este tercer congreso consecutivo es una prueba.

Este congreso, además, contó con una novedad que merece ser reseñada. En él se entregó el Primer Premio Kant para Jóvenes Investigadores en Lengua Española, en una ceremonia que tuvo lugar al finalizar la tarde del martes 6 de septiembre. Los locutores en la ceremonia fueron el ya mencionado presidente de la SEKLE y uno de sus miembros y jurado de la premiación, la investigadora argentina Claudia Jáuregui. En su presentación, ellos hicieron referencia a la convocatoria y las condiciones del concurso, así como a los criterios que llevaron a los miembros del jurado, también compuesto por la española María Xesús Vázquez Lobeiras y el colombiano Luis Eduardo Hoyos, a elegir, entre los 42 manuscritos presentados, un artículo escrito por el mexicano Stéfano Straulino Torre. Además, se ofrecieron dos menciones. La primera mención fue para el artículo “El malestar kantiano. Filosofía y ciencia al encuentro con la naturaleza”, del colombiano Juan Felipe Guevara. La segunda mención fue para el uruguayo Martín Fleitas González, cuyo artículo se titula “Una travesía kantiana a través del Escila constructivista y el Caribdis realista. Apuntes para un abordaje kantiano-constitutivista de las fuentes de la normatividad”. El jurado señaló a su vez la necesidad de destacar, junto al artículo premiado y los dos mencionados, los siguientes tres trabajos: “Arqueología filosófica y hermenéutica. Notas sobre la interpretación de la historia en Kant” de José María García Gómez del Valle (España), “Is it Impossible to Will to Be Punished? Exploring a Consensual Way out of the Kantian Dilemma” de Matías Parmigiani (Argentina) y “La fundamentación de la validez del imperativo categórico en la *Crítica de la razón práctica*, desde un punto de vista sistemático e histórico-evolutivo” de Fernando Moledo (Argentina).

El artículo ganador, titulado “La noción kantiana de verdad trascendental”, investiga una noción escasamente desarrollada por Kant. Se trata de la noción de ‘verdad trascendental’, que apenas aparece en los textos kantianos. Stéfano Straulino sostiene que Kant no redefine la noción de verdad. En cambio, de acuerdo con el autor, Kant se apropia de la noción tradicional de verdad, que es la noción de concordancia del conocimiento con el objeto, y la reinterpreta a la luz de su propia concepción del conocimiento. La noción de verdad trascendental estaría referida, así, a las condiciones de posibilidad de los objetos. El trabajo de Straulino, como sintetizó en su presentación

¹ Universidad de Buenos Aires – CONICET.

Claudia Jáuregui, impresionó de manera positiva al jurado en virtud de que consigue ocuparse de un tema complejo con rigor y en profundidad. Además, la presentadora y jurado del concurso señaló que la exposición de la tesis sostenida por Straulino se lleva a cabo con notable claridad y erudición. Las palabras de agradecimiento del joven investigador premiado estuvieron dirigidas, por una parte, a destacar el crecimiento de la SEKLE y, por la otra, a agradecer a las personas y las instituciones de su entorno que hicieron posible, en el marco de la investigación más amplia desarrollada durante sus estudios de doctorado, la producción del escrito premiado.

Además de esta premiación y de los actos de apertura y clausura, el congreso contó con tres tipos de intervenciones. En primer lugar, hubo conferencias magistrales a cargo de investigadores consagrados que trabajan en diversas partes del mundo. En segundo término, se presentaron numerosos libros, la mayoría de ellos escritos en lengua española. Finalmente, se leyeron y discutieron ponencias singulares, que se presentaron en mesas de dos o tres intervenciones, en el recinto mencionado y en la Casa Rafael Galván, de la UAM.

La conferencia de apertura estuvo a cargo del argentino Mario Caimi (CONICET), quien leyó un trabajo acerca de la revolución copernicana en el que defendía una lectura no antropologizante de ese giro. La segunda conferencia magistral fue brindada por Otfried Höffe (Eberhard Karls Universität Tübingen), quien discurrió acerca de un tema que resulta candente en la contemporaneidad. Se refirió, particularmente, a la cuestión de si hay una filosofía de los Derechos Humanos en el pensamiento de Immanuel Kant, a partir de la consideración de que, para el filósofo, el derecho innato es sólo uno. La conferencia magistral del miércoles 7 estuvo a cargo del estudioso norteamericano Robert Hanna (University of Colorado). Este trabajo se concentró en dos conceptos que le sirvieron de hilo conductor para analizar el pensamiento kantiano: el pietismo científico y el naturalismo científico. La última conferencia magistral, inmediatamente anterior al acto de cierre del día jueves fue dada por el pensador mexicano Carlos Pereda (UNAM), quien se centró en la noción de ‘reino de los fines’ para pensar aspectos prácticos de la filosofía kantiana.

El segundo momento de este congreso estuvo vinculado a la presentación de libros sobre el pensamiento kantiano escritos por investigadores de habla hispana. La variedad y calidad de las obras presentadas dan cuenta del hecho de que la investigación de la filosofía de Kant en el medio hispanohablante ha logrado un desarrollo notable. El primer libro presentado constituye un homenaje a Mario Caimi: Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe, Marcos Thisted (eds.), *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi*. Hildesheim, Olms Verlag, 2015. En este libro intervienen destacados especialistas kantianos de diversas universidades del mundo y con quienes el profesor Caimi se ha relacionado a lo largo de su carrera. La presentación fue llevada a cabo por Gustavo Leyva y tres de los cuatro editores del libro: Claudia Jáuregui, Hernán Pringe y Fernando Moledo. En ella se hicieron referencias no sólo a la trayectoria ya reconocida de Caimi, sino también a aspectos relativos a las cualidades personales que determinan el desempeño de su profesión.

Además de este libro, fueron presentados dos trabajos de traducción de textos antropológicos. Por un lado, se presentó una nueva versión de la *Antropología en sentido pragmático*, prologada por el editor alemán Reinhardt Brandt, traducida por Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storand, y revisada por Julio del Valle: Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropología en sentido pragmático)*. «Biblioteca Immanuel Kant». Prólogo de Reinhardt Brandt ; Traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva, Peter Storandt ; Revisión de estilo de Julio del Valle. Notas y Bibliografía de Dulce María Granja. México: Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM, 2014. En segundo término, se presentó una edición crítica y traducción de textos acerca de temas de estética y antropología, llevada a cabo por Manuel Sánchez Rodríguez: Immanuel Kant: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Edición y traducción de Manuel Sánchez Rodríguez, Granada, Comares, 2015. Esta edición contiene secciones de diversas lecciones de antropología, pasajes de cartas y reflexiones, traducidos y comentados por Sánchez Rodríguez.

Por otra parte, se presentaron dos libros referidos a la evolución de la doctrina de las categorías de Kant. Por un lado, se presentó el libro de Fernando Moledo, que se ocupa de la génesis de la deducción trascendental en esos años y proporciona, además, una traducción anotada del

Legado de Duisburg: Fernando Moledo: *Los años silenciosos de Kant. Aspectos de la génesis de la Deducción trascendental en la década de 1770*. Seguido de la traducción del legado de Duisburg, ca. 1775. Prólogo de Mario Caimi. Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2014. Además, se presentó el libro de Gonzalo Serrano Escallón, que contiene una edición y traducción de textos referidos a la Deducción trascendental, correspondientes tanto a la década de 1770 como a la de 1780: Kant, I. *La Deducción trascendental y sus inéditos, 1772-1788*, edición y traducción de Gonzalo Serrano. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, 2014.

Finalmente, se presentaron dos libros referidos a la filosofía práctica del regiomontano. El primero de ellos, escrito por Faviola Rivera Castro y publicado en México en 2014, trata sobre tres conceptos cruciales de la filosofía moral de Kant. Esos conceptos se encuentran mencionados en el título del libro, y son los siguientes: virtud, felicidad y religión: Faviola Rivera Castro: *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. México, UNAM- Instituto de Investigaciones Filosóficas: 2014. Por último se presentó un libro en inglés del autor hispanohablante Vicente de Haro Romo. Este texto también se refiere a la parte práctica de la filosofía kantiana. Se centra, específicamente, en cuestiones relativas al deber y la virtud: Vicente de Haro Romo: “*Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*”. Hildesheim – Zürich – New York. Georg Olms Verlag, 2015.

Por fin, debe destacarse la calidad de las comunicaciones que se presentaron para su discusión en las dos sedes y durante los cuatro días que duró el congreso. No podemos resumir en estas líneas el contenido de esas comunicaciones, ni la intensa discusión que suscitaron. Intentaremos simplemente bosquejar un panorama de ellas, agrupándolas en conformidad con sus similitudes temáticas. En primer lugar, se presentaron varios trabajos acerca de los temas centrales de la parte teórica de la filosofía crítica. Hernán Pringe (UDP-Chile, UBA, CONICET - Argentina) hizo una presentación sistemática del concepto de metafísica y de sus disciplinas. Manuel Sánchez Rodríguez (Universidad de Granada, España) revisó la crítica kantiana a la filosofía leibniziana, en la disputa con Eberhardt y el texto sobre *Los progresos de la metafísica*. Pedro Stepanenko (UNAM) analizó las relaciones entre intuiciones y conceptos, e indagó la posibilidad de que nuestro pensamiento contenga contenidos no conceptuales. Gonzalo Serrano (Universidad Nacional de Colombia) se ocupó de analizar aspectos específicamente problemáticos de la Deducción trascendental, Julia Muñoz (UNAM) discutió la posibilidad del error epistémico en la aplicación de las categorías y José de Teresa Ochoa (UAM) se demoró en el criterio kantiano de verdad. Claudia Jáuregui (UBA, CONICET) analizó la primera Analogía de la experiencia y Constanza Terra Polanco (UDP) estudió el concepto de ‘mecanismo de la naturaleza’ y su relación con la causalidad. Eduardo Molina (Universidad Alberto Hurtado, Chile) estudió los Paralogismos de la razón y, finalmente, el premiado Stefano Straulino disertó sobre las características de los juicios de percepción. Luis Emilio Placencia García (Universidad de Chile) estudió los conceptos de intuición, intuición sensible e intuición intelectual. Dos conferencias vinculadas a la relación con el conocimiento científico podrían añadirse en esta lista. Álvaro Peláez (UAM) analizó algunas cuestiones de geografía física y Vicente Durán (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia) estudió ciertos aspectos de la relación entre Kant y Humboldt. Las relaciones entre el pensamiento de Kant y otros autores de la época o apenas posteriores recibieron acogida en las comunicaciones de Roberto Rodríguez Aramayo (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España), acerca de Diderot, de Marcela García Romero (UNAM), sobre Schelling, Carlos Mendiola Mejía (Universidad Iberoamericana, México), sobre Kant y Hegel, y Pablo Oyarzún (Universidad de Chile), sobre Kant y Lichtenberg.

También se presentaron contribuciones centradas en discusiones posteriores del legado de Kant. Efraín Lazos (UNAM) revisó la lectura de Pippin y Jacinto Rivera (UNED, España) revisó las interpretaciones del realismo. Cristóbal Olivares (Pontificia Universidad Católica de Chile) se refirió a la concepción freudiana del criticismo, exhibida por Theodor Adorno, a mediados del siglo pasado, y Pedro Jesús Teruel (Universidad de Valencia, España) se ocupó de cuestiones del ámbito de la neurofilosofía y su relación con la *fragilitas* kantiana.

Se presentaron también numerosas comunicaciones sobre temas de estética. Débora Vázquez Reyes (IIF, UNAM) analizó el concepto de obra de arte, Silvia del Luján Di Sanza (UNSAM, Argentina) investigó la interpretación del kantismo como una estética negativa, Paula

Órdenes (Universidad de Heidelberg, Alemania) y Roger Pérez (Pontificia Universidad Católica del Perú) presentaron algunas consideraciones relativas a lo sublime, y María Noel Lapoujade (UNAM) se refirió a la noción de metáfora y a la facultad de la imaginación. Julio del Valle (Pontificia Universidad Católica del Perú) y Luciana Martínez (UBA, CONICET) estudiaron nociones de estética en lecciones de lógica y antropología, respectivamente, del período precrítico.

Por otra parte, se presentaron ponencias sobre la tematización kantiana de la religión. Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid, España) analizó el Cristo de Kant, Dulce María Granja (UNAM) se ocupó de los elementos del Nuevo Testamento que se encuentran en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y Eduardo Charpenel (Universidad Panamericana, México) se centró en las nociones de autoconocimiento y *Gesinnung* en la filosofía de la religión.

Por último hay que mencionar el gran caudal de contribuciones acerca de la ética y la filosofía del derecho de Kant. Fernando Moledo (UBA, CONICET) ofreció una reconstrucción de la Deducción del imperativo categórico contenida en la tercera sección de la *Fundamentación para la Metafísica de las costumbres*, mientras que Fabiola Rivera (UNAM) se concentró en la segunda formulación del imperativo categórico en ese mismo libro. Daniela Alegría Fuentes (Pontificia Universidad Católica de Chile) se refirió a las relaciones personales. Luis Eduardo Hoyos (Universidad Nacional de Colombia) se ocupó de la motivación racional y Leonardo Tovar (Universidad Santo Tomás, Colombia) analizó los conceptos de decisión y de ejecución. Hubo, a su vez, numerosas ponencias dedicadas a temas específicos de la *Metafísica de las costumbres*. Vicente de Haro Romo (Universidad Panamericana) la comparó con la *Sittenlehre* de Fichte. Enzo Solari (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile) estudió el carácter moral del derecho, Francisco Cortés Rodas (Universidad de Antioquía, Colombia) analizó cuestiones de derecho penal y María Guadalupe Martínez Fisher (Centro de Investigación Social Avanzada, México) propuso algunas reflexiones sobre el derecho natural. Juan Ormeño Karzulovic (UDP) se ocupó de la noción de libertad exterior. Finalmente, se presentaron investigaciones relativas a la filosofía del derecho y la política de Kant. Gustavo Leyva estudió el derecho cosmopolita, Eduard Andrés Quitián Álvarez (Universidad Santo Tomás) analizó la cuestión de la guerra, Moisés López Flores (UNAM) se refirió al problema del racismo y Wilson Herrera (Universidad del Rosario, Colombia) revisitó la visión kantiana de la historia.

El congreso sirvió también de espacio propicio para llevar a cabo la reunión de miembros de la SEKLE. En ella se informó sobre el estado financiero de la Sociedad. Entre los aspectos discutidos cabe destacar la decisión de celebrar en 2018 el próximo Congreso de la Sociedad en la Universidad de Valencia.

Este breve *racconto* hace visible dos aspectos centrales de este congreso. Por un lado, los participantes provienen de diversas regiones, exhibiendo la amplitud geográfica de la producción hispanohablante. Por otro lado, se torna evidente la variedad de los temas y la riqueza de los matices que tiene la investigación kantiana en lengua española. Para cerrar, se debe destacar la esmerada, prolija y eficiente organización del evento. La multifacética Ciudad de México, además, proporcionó un magnífico escenario para la discusión filosófica de temas que suscitan interés a ambos lados del océano, y para el afianzamiento de lazos de colaboración científica.



Convocatoria

Atendiendo a su objetivo de “fomentar el estudio de la filosofía de Kant, de su época, de sus antecedentes y de su influjo posterior, así como de los temas relacionados con su pensamiento, su método filosófico y su posible desarrollo y apropiación actuales” (Estatutos, art. 2), la *Revista de Estudios Kantianos (REK)* desea impulsar especialmente los estudios sobre la recepción del pensamiento de Kant en el ámbito hispanohablante, enfatizando autores y obras pioneros que han proyectado líneas de reflexión y comprensión significativas de la filosofía de Kant, sea a partir de su magisterio, o bien sea mediante la publicación de traducciones y obras originales.

Es por ello que la *REK* desea convocar a todos los académicos e investigadores en lengua española interesados a enviar sus trabajos sobre

La recepción de Kant en México

La fecha límite para la entrega de los trabajos es el **30 de junio del 2017**. Los trabajos estarán sujetos a las normas de edición de la *REK* (<http://sekle.org/call-for-papers-revista.html>). Los originales aprobados serán publicados en el No. 5 de la *REK* que aparecerá en 2018.

Atentamente

Dulce María Granja Castro

Gustavo Leyva Martínez



Eventos

Normas para autores

VII. Coloquio Multilateral Kant

Entre el 28 y el 30 de abril se realizará el VII. Coloquio Multilateral Kant. El evento tendrá lugar en la universidad Martin-Luther de Halle-Wittenberg (MLU) y está organizado por el Immanuel-Kant-Forum de esa universidad, en colaboración con la “Kant-Gesellschaft”, “Aufklärung – Religion – Wissen” (MLU), “Interdisciplinary Center for the European Enlightenment” (MLU) y la “Kant-Forschungsstelle” en la Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

El tema del coloquio es: Kant und seine Kritiker – Kant and his critics – Kant et ses critiques.

El comité de selección de los trabajos remitidos (el período de recepción ya ha finalizado) está a cargo de un grupo de renombrados investigadores kantianos y está dirigido por el Prof. Heiner Klemme (MLU).

Normas para autores/as

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana o inglesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de ésta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16000 caracteres con espacios.

1. Encabezamiento

El texto será precedido por título, resumen (máx. 100 palabras) y hasta cinco palabras clave, 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 o alemán).

2. Estilo

2.1. Requisitos formales

Los textos serán redactados en Source Sans Pro (o en su defecto en Times New Roman), 9 puntos (o 12 respectivamente), interlineado múltiple 1,15.

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán preferiblemente 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)...". Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 7 puntos (10 para Times). Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre paréntesis (...). 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 "...tal y como indica el naturalista inglés..." ["...as the English naturalist states..."]. Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 8 puntos (11 para Times), en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 puntos.

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii) etc.

La cursiva se reserva para los títulos de obras y palabras extranjeras. Para resaltar el énfasis puesto en una palabra se utilizarán comillas simples '...'

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 antes de los signos de puntuación.

El primer párrafo de cada apartado no estará sangrado, mientras que los restantes sí lo estarán en primera línea a 1,25 puntos. Entre párrafos se dejará un renglón en blanco.

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo.

2.2. 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'.

3. Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, en un apartado *ad hoc* bajo el título "Bibliografía", 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 en subíndice (1999a, 1999b).

3.1. Citas de libros

Procederán según el siguiente modelo:

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

En el caso de que en el cuerpo de texto se citen textos procedentes de traducciones, en la bibliografía se especificará como sigue:

DARWIN, Charles R.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.). Los textos citados provienen de la traducción castellana realizada por Julián Aguirre: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, EDAF, 2006 (2ª ed.).

3.2. Capítulos de libro

KINSBOURNE, Marcel: "Integrated field theory of consciousness", en MARCEL, A. y BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

3.3. Artículos

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

4. Revisión

Cada autor/a 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.

5. Envío

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

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

Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German or English dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (90000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (18000 characters with spaces).

1. Heading

The text will be headed by title, abstract (max. 100 words) and key words (max. 5) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English or German).

2. Style

2.1. Formal items

The text will be written in Source Sans Pro (or Times New Roman), 9 points (or 12 p. respectively), multiple spacing 1,15. 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)..." If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (7 points or 10 for Times). 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 as follows: "...tal y como indica el naturalista inglés..." ["...as the English naturalist states..."]. 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. When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 8 points (11 for Times), in a justified paragraph and bleeding in top line to 1,25 points.

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. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc.

Reserves italics for titles of works and foreign words. To highlight the emphasis on a word will be used single quotes '...'

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 before punctuation.

The first paragraph of each section will not be bleeding, while the remaining will be bleeding in first line to 1,25 points. White line between paragraphs are reserved.

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

2.2. 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').

3. 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'. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with subscript characters (1999a, 1999b).

3.1. Books

The following model will be employed:

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

Translated texts will be indicated as follows:

Darwin, Charles R.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871, 1882 (2nd ed.). Spanish translation by Julián Aguirre: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, EDAF, 2006 (2nd ed.).

3.2. Book chapters

Kinsbourne, Marcel: "Integrated field theory of consciousness", en MARCEL, A. y BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

3.3. Papers

Tinbergen, Nikolaas: "On aims and methods of Ethology", *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

4. 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.

5. Sending

Contributions should be uploaded to:

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

