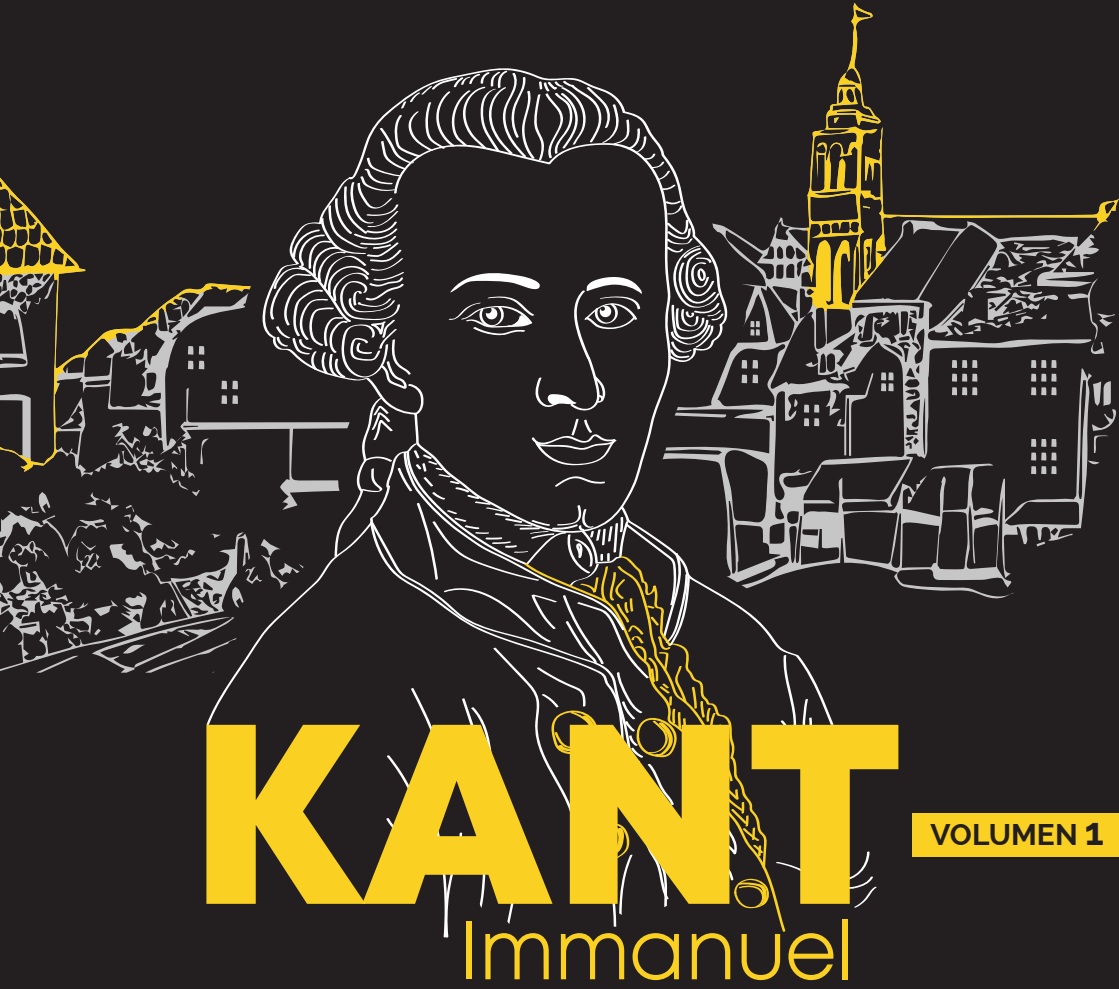


Martín Aulestia Calero
EDITOR



VOLUMEN 1

Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



IMMANUEL KANT

Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero

Martín Aulestia Calero
(editor)

IMMANUEL KANT

Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental

Gustavo Leyva
Martín Aulestia Calero
Salvi Turró
Eric Sancho-Adamson
César Albornoz
José Luis Villacañas Berlanga
Adrián N. Castellanos Abril
Francesc Forn i Argimon
Graham Harman

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

IMMANUEL KANT
Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental
1.ª edición | febrero de 2026
ISBN | 978-9942-7308-9-3

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec
Filosofía Editorial
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA ACADÉMICA
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICAILA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
<i>Martín Aulestia Calero</i>	

PRÓLOGO.....	19
<i>Gustavo Leyva</i>	

PRIMERA SECCIÓN FUNDAMENTOS Y ESTRATEGIAS DEL PENSAMIENTO KANTIANO

CAPÍTULO I. TRANSNATURALIZACIÓN. EN TORNO A LA CUESTIÓN DE UNA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN LA FILOSOFÍA DE KANT.....	41
<i>Martín Aulestia Calero</i>	

CAPÍTULO II. ¿CÓMO TIENE QUE ESTAR CONSTITUIDO UN MUNDO PARA UN SER RACIONAL? (NOTAS DE COSMÉTICA FILOSÓFICA).....	85
<i>Salvi Tarró</i>	

CAPÍTULO III. TRES INDEFINIBLES EN LA CRÍTICA KANTIANA.....	129
<i>Eric Sancho-Adamson</i>	

CAPÍTULO IV. LA TEORÍA DE KANT SOBRE LA VIDA RACIONAL EN EL UNIVERSO.....	149
<i>César Albornoz</i>	

SEGUNDA SECCIÓN PARA UNA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA DEL TRASCENDENTALISMO KANTIANO

CAPÍTULO V. METÁFORAS DE LA FILOSOFÍA.....	169
<i>José Luis Villacañas Berlanga</i>	

CAPÍTULO VI. APRIORISMO Y SÍNTESIS COGNITIVA, UNA FILOSOFÍA CIENTÍFICA PARA HOY.....	203
<i>Adrián N. Castellanos Abril</i>	

CAPÍTULO VII. EL MODELO TRANSCENDENTAL DE LA MENTE EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. LA INSOPORTABLE DUALIDAD DE INTUICIÓN Y CONCEPTO EN LA RECEPCIÓN DE KANT.....	247
<i>Francesc Forn i Argimon</i>	

CAPÍTULO VIII. TRANSCENDENCE AND THE TRANSCENDENTAL: A KANTIAN PATH TO ANIMALS AND THE INANIMATE.....	313
<i>Graham Harman</i>	

*Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica.
Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la
legislación pretenden de ordinario escapar a la misma.
La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de
su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí
mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un
respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo
que es capaz de resistir su examen público y libre.*

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*,
“Prólogo de la primera edición”, A XII.

INTRODUCCIÓN GENERAL

*Martín Aulestia Calero**

En el centro mismo del proyecto crítico de Immanuel Kant se encuentra una fecunda conceptualización de la libertad, que no es concebida ni como libertad empírica ni como ausencia de restricciones, sino como autonomía racional de la voluntad. Kant formula esta idea a partir de una distinción, esencial a todo su proyecto filosófico, entre el ámbito de la razón teórica y el de la razón práctica. En la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787), la cuestión de la libertad aparece en la “Dialéctica Trascendental”, donde es comprendida como una idea de la razón que no puede ser conocida empíricamente ni demostrada teóricamente, lo que la sitúa más allá de los límites de la experiencia sensible. No obstante, esta imposibilidad no implica, para Kant, su nadificación, sino que su señalamiento tiene más bien la función de enfatizar su carácter regulativo en lo que respecta al uso práctico de la razón, en la medida en que, de esa manera, la libertad se convierte en un postulado necesario para que el ser racional pueda actuar moralmente en el mundo.

La tensión que abre la cuestión de la libertad en la filosofía de Kant, que consiste en la imposibilidad de conocerla fenoménicamente y, no obstante, ser un postulado necesario de la razón, se convierte en el problema central de la *Crítica de la razón práctica* (1788), donde la libertad es concebida como la *ratio essendi* de la ley moral, lo que convierte, al mismo tiempo, a la ley moral en la *ratio cognoscendi* de la libertad. Si bien la libertad no se puede conocer del mismo modo en que se conocen los fenómenos sensibles, sí se la pueda presuponer, en la medida en que se constata la existencia universal de la ley moral. Esta reciprocidad entre moralidad y

* Universidad Central del Ecuador. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

libertad inaugura el espacio de la acción racional como autolegislación, idea en la que Kant continúa profundizando en obras como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde Kant articula los conceptos de deber, voluntad, derecho y eticidad como derivaciones necesarias del principio de la autonomía.

Kant establece, así, un modelo (auto)nomológico que permite pensar a la libertad como un ejercicio racional que se ajusta a la ley moral. Y aunque, por esta exigencia de ajustar la acción a la ley como criterio de la moralidad, a Kant se le ha acusado repetidamente a de formalista (uno de los primeros acusadores fue Hegel), la verdad es que la filosofía de la libertad kantiana jamás renuncia a la exigencia de que esta se realice concretamente en el mundo. El derecho, en este contexto, es la condición para la coexistencia de las diversas libertades en un marco de legalidad universal. La libertad individual no es concebida como facultad absoluta de autodeterminación, sino como la capacidad para autolegislar según principios universales.

La reflexión kantiana sobre la libertad dio lugar a nuevas articulaciones del concepto dentro de la tradición del idealismo alemán. Fichte, partiendo del Yo como actividad originaria (*Tathandlung*), propuso una concepción de la libertad como poder de proyección causal. No obstante, esta libertad debía necesariamente limitarse por la libertad de los otros: la comunidad jurídica es el espacio en que la libertad se convierte en ley. En este sentido, Fichte combina una defensa enérgica de la espontaneidad con la exigencia ética de la coexistencia intersubjetiva. Si bien distingue entre moral y derecho, admite que la ley moral sanciona internamente la aceptación del principio jurídico, operando así una primera fisura en la estricta separación kantiana.

En esta fisura interviene Hegel, quien, ahondando en ella, desarrolla una síntesis especulativa entre moralidad y derecho. En su crítica a Kant, señala que el formalismo del deber por el deber impide la determinación concreta del contenido moral. La libertad no puede reducirse, sostiene Hegel, a la mera ausencia de

contradicción, sino que debe realizarse efectivamente en la historia y como historia. Hegel concibe al derecho, a la moralidad y a la eticidad como momentos del despliegue de la libertad en el espíritu objetivo. En opinión de Hegel, el Estado de derecho, en tanto realización de la voluntad universal, es el lugar donde la libertad alcanzara su verdad. Así, la libertad no se define ni como mera autolegislación ni menos como futil independencia de todo condicionamiento, sino como la reconciliación entre la voluntad individual y la razón universal.

En contraste con la idea de libertad que se encuentra en la tradición de pensamiento inaugurada por Kant, nuestro presente parece dominado por lo que algunos autores contemporáneos han denominado *tecnolibertarismo*: una ideología que promueve una autonomía individual absoluta apoyada en la delegación de decisiones a los sistemas algorítmicos. Esta lógica, que aparenta liberar al sujeto del peso de la decisión, parecería más bien despojarlo de su responsabilidad ética, debilitando su autonomía y su juicio, y dando lugar a una forma radical de heteronomía técnica.

Pensada desde una perspectiva kantiana, esta mutación del concepto de libertad no puede representar otra cosa que una regresión. En lugar de una autonomía gobernada por principios racionales, asistimos a la expansión de una pseudoautonomía funcional, en la que la ley ya no es dada por la razón sino por una forma tecnocientífica de poder. La promesa de perfección algorítmica, enarbolada por los así llamados *transhumanistas*, anula las condiciones de posibilidad del ideal kantiano del sujeto autónomo y transforma la acción en una mera gestión de datos e información.

Así las cosas, problematizar el concepto de libertad a partir de una asunción crítica y reflexiva de la idea kantiana del ser humano como racional y autolegislator se vuelve hoy una tarea indispensable. Frente a la tentación de disolver la política en programación algorítmica y la moral en cálculo que optimiza la utilidad y el beneficio, la filosofía tiene hoy, como siempre, la responsabilidad de postular la libertad, no como una posibilidad técnica, ni como ausencia de arraigo o determinación, sino como una exigencia ra-

cional y ética. La posibilidad de llevar a cabo este empeño es, sin duda, uno de los más importantes legados de Kant para el pensamiento contemporáneo.

El proyecto colectivo *Immanuel Kant*, presentado en dos tomos (*Immanuel Kant. Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental* e *Immanuel Kant. Moralidad, política y formas de la historia*) reúne un conjunto de estudios que, desde distintas perspectivas y tradiciones filosóficas, continúan y enriquecen el legado kantiano. No se trata de una lectura canónica ni uniforme, sino de un esfuerzo plural y heterogéneo por resituarse la obra de Kant en los desafíos teóricos del presente. Así, los distintos capítulos de los dos volúmenes abordan problemas que se inscriben tanto en el núcleo del proyecto crítico —la libertad, la ley moral, la razón, el juicio, el derecho— como en los márgenes productivos de su influencia, donde Kant dialoga con tradiciones que lo preceden y lo continúan, con temáticas vecinas como la antropología o la cosmología, y con autores y problemas que exceden sus consagradas preocupaciones.

La riqueza de estos dos libros, si se me permite decirlo, radica precisamente en su anchura de miras. En sus páginas conviven estudios centrados en la deducción de la libertad moral, la crítica de la teodicea, el papel de la gratitud en la ética, la transnaturalización de la razón o la cosmicidad del mundo, junto con lecturas que confrontan a Kant con temas y pensadores contemporáneos, desde la bioética animal hasta la teoría política de Rawls, la estética de Kandinsky, la antropología foucaultiana o los desafíos del constructivismo. Esta pluralidad no diluye la unidad del proyecto, sino que, antes bien, expresa fielmente la potencia expansiva del pensamiento kantiano, capaz de generar sentidos reflexivos incluso en ámbitos insospechados.

Por esa razón, el eje articulador de los dos tomos no es temático ni metodológico, sino *crítico*. Todos los textos, cada uno a su manera, operan bajo la inspiración de lo que Kant entendía como la tarea propia de la filosofía: examinar los límites y alcances de nuestras facultades, clarificar los conceptos fundamentales que orientan la vida práctica, y sostener -sin ingenuidad, pero con con-

vicción- que la libertad y la racionalidad no son ficciones metafísicas, sino exigencias normativas que articulan la posibilidad de una vida humana a la altura de la dignidad del ser racional que somos. Esta es, en definitiva, la promesa del legado kantiano, y también la apuesta común de los libros *Immanuel Kant. Fundamentos y horizontes de la filosofía trascendental* e *Immanuel Kant. Moralidad, política y formas de la historia*.

Para terminar, quiero agradecer a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador por ser el espacio en el cual se ha podido llevar a cabo este proyecto y la Colección Filosófica Actual en su conjunto. En igualdad de importancia se merece un reconocimiento la Fundación Filosófica, por su empeño incansable y tantas veces ingrato para crear una institución rigurosa y fecunda para la filosofía en el Ecuador, y por ser la primera impulsora de la Colección. Agradezco también a Gustavo Leyva, por los magníficos prólogos que ha escrito para cada una de estas obras. Se merecen también toda mi gratitud Renata Aulestia Calero, por su apoyo en el trabajo de edición de este libro, y Esteban Flores, estudiante de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, por su ayuda dándole forma final a alguno de los capítulos.

Todos y cada uno de los autores de ambos volúmenes se merecen también un enorme reconocimiento. Quiero destacar especialmente a José Luis Villacañas (cuyo magnífico texto forma parte del Tomo I), quien, con enorme generosidad, nos ha acompañado en varios proyectos organizados en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas; también a Mònica Carbó Ribugent (cuyo texto sobre Kant y Foucault aparece en el segundo volumen), quien hace unos meses dio una maravillosa conferencia sobre la *Antropología en sentido pragmático* ante los docentes y estudiantes de nuestra Universidad; gracias asimismo a Graham Harman (su texto “Transcendence and the transcendental” aparece en el primer volumen), quien en 2024 tuvo la gentileza de exponer las líneas maestras de su Ontología Orientada a los Objetos ante un público como el ecuatoriano, para el cual esta propuesta sigue siendo, lastimosamente, bastante desconocida; y finalmente, mi mayor gratitud a Salvi Turró, mi

maestro —su bellísima contribución forma parte del Tomo I—, quien generosamente me abrió las puertas de su oficina y su casa en Barcelona, para, desde ahí, comenzar a explorar con seriedad la filosofía de Kant. Este libro es, en buena medida, resultado de ese trabajo realizado bajo el cobijo de aquella brisa mediterránea.

Quito-Ecuador, 2 de septiembre de 2025

PRÓLOGO A *IMMANUEL KANT.* *FUNDAMENTOS Y HORIZONTES DE* *LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL*

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Departamento de Filosofía

Hace apenas un año se celebró el tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant cuya obra y reflexión han permeado a la filosofía y al pensamiento contemporáneos. En efecto, el influjo de la filosofía de Kant ha recorrido diversos ámbitos del saber y la acción humanos. De este modo, lo encontramos lo mismo en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento y la experiencia del mundo, al igual que en la preocupación por la elaboración y fundamentación de las normas y criterios a los que deben someterse la acción de los seres humanos y el orden institucional jurídico y político en el que ellos organizan y regulan su vida en común. No puede dejarse de lado tampoco el impacto de la filosofía de Kant en nuestra manera de elaborar y explicar nuestra experiencia y enjuiciamiento estéticos del arte lo mismo que en el modo en que reflexionamos sobre la marcha de los acontecimientos intramundanos en el horizonte de la historia. Esta profunda y dilatada influencia ha atravesado continentes, culturas, lenguas y tradiciones a lo largo y ancho del mundo. El mundo iberoamericano no ha sido excepción, pues en él se ha desarrollado desde hace ya varias décadas una tradición filosófica inspirada en el pensamiento de Kant que hoy en día contribuye en forma sustantiva a estudiarlo, a desarrollarlo, a cuestionarlo y a criticarlo productivamente en un diálogo que se despliega a lo largo de varios países en lengua española. Los trabajos que ahora se presentan en esta obra dividida en dos volúmenes son resultado del esfuerzo de varios pensadores que, teniendo como centro al Ecuador, han reunido en esta obra una serie de trabajos de gran valor sobre la filosofía kantiana en particular y sobre la filoso-

fía en general en el ámbito iberoamericano. El primer volumen de esta obra está dividido en dos secciones, la primera de ellas con el título *Fundamentos y estrategias del pensamiento kantiano*, mientras que la segunda agrupa textos bajo el título *Para una discusión contemporánea del trascendentalismo kantiano* que ponen en marcha una discusión contemporánea del trascendentalismo kantiano.

La primera sección se abre con un artículo titulado “*Trasnaturalización. En torno a la cuestión de una diferencia ontológica en la filosofía de Kant*” debido a la autoría de Martin Aulestia Calero quien es, a su vez, editor de esta obra dedicada al pensamiento de Kant. En su ensayo, Aulestia Calero parte del principio de que la literatura especializada sobre Kant se ha reconocido que la razón es una facultad que distingue a los seres humanos de otros entes en la naturaleza. Sin embargo, recuerda él, aún no se ha subrayado lo suficiente que, así considerada, la razón puede ser vista también como una facultad transnatural que marca una diferencia ontológica radical entre los seres humano, por un lado, y los seres no racionales, por el otro, especialmente los animales. Se trata entonces de subrayar el carácter transnatural de la razón que es fundamental en la filosofía de Kant para comprender adecuadamente el proceso de despliegue histórico de la razón en una lógica y un modo que prefigura ya en varios momentos a la concepción posterior de Hegel. Es en este marco que el autor problematiza la concepción kantiana de la libertad como una *hybris*, como pecado o como mal que constituye, al mismo tiempo, una cesura entre el ámbito de lo natural, por un lado, y el de lo racional, por el otro. Así comprendido, el concepto de razón posibilita establecer una diferencia decisiva entre el ser humano y los animales, pero, al mismo tiempo, permite subrayar la irreductibilidad de los seres humanos a la condición de meras máquinas. Es en ese sentido que puede entenderse mejor el modo en que Kant equipara al ser humano con cualquier otro ser racional extraterrestre. El concepto de trasnaturalización es un concepto que el autor toma del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría quien lo utiliza en su libro *Definición de la cultura* (2010) con un objetivo que es idéntico al de Kant, a saber:

fundamentar la diferencia ontológica entre lo humano y lo animal, indicando cómo se abre el orden de la libertad y de lo histórico que permite a los seres humanos ir más allá, trascender las disposiciones de la naturaleza. Esta diferencia ontológica subrayada por Aulestia se analiza en Kant al señalar, en primer lugar, que el instinto dirige al comportamiento de todos los animales con vistas a la realización de sus fines naturales, pero que los seres humanos están dotados de una razón que es una facultad que amplía sus reglas e intenciones por encima del ámbito de los instintos, por lo que no conoce ningún límite para el planteamiento y realización de sus proyectos. Para Kant es claro entonces que la razón actúa y se despliega siguiendo una lógica que es radicalmente distinta a la del instinto, pues no tiene una determinación fijada de antemano por la naturaleza para su despliegue. Y el ámbito de su despliegue es justamente el de la historia o, aún mejor, como historia. Desde esta perspectiva, la razón no es otra cosa, sino el proceso a través del cual ella deviene y llega a ser lo que es y esto acontece justamente en el ámbito de la historia. Ello abre también una vía, de acuerdo con Aulestia, para comprender lo que es la cultura pues ésta es, en efecto, una creación humana por medio de la cual los seres humanos organizan y reproducen material y simbólicamente su vida valiéndose de la naturaleza como un medio que es organizado y reorganizado de acuerdo con los fines que propone la razón humana. Al mismo tiempo se abre de este modo un espacio para comprender la apertura de la libertad que caracteriza a los seres humanos y les permite ir más allá del orden establecido por la naturaleza, mostrando así como la transnaturalización inaugura en el mundo la posibilidad de la decisión y la acción libre de los seres humanos. Y, con la libertad, se abre a la vez el ámbito de la moral, de una moral que no se asienta en modo alguno sobre lo empírico, pues éste es el ámbito propio de aquella naturaleza que justamente se trasciende gracias a la experiencia de la libertad. Es así que se delinea un concepto de subjetividad en la filosofía práctica de Kant en una perspectiva biplanar, término empleado por el autor para describir el modo en que Kant entiende al ser racional y libre que

se encuentra anclado a la vez tanto en un mundo fenoménico como en otro nouménico. Sin embargo, el concepto de trasnaturalización propuesto por Aulestia no remite tanto a una suerte de dualismo metafísico entre lo fenoménico y lo nouménico, sino más bien a la distancia que separa a lo humano de lo no humano, a una suerte de abismo que no reconoce las mixturas que están implicadas en la relación entre ambos términos. Con ello se abre una perspectiva más precisa para plantear en la filosofía kantiana el difícil problema de la relaciones entre los seres humanos como seres racionales prácticos y los seres no humanos, especialmente los animales, tema que ha sido objeto de investigaciones y debates que son centrales en la filosofía kantiana, pues en ellos se discute en último término la forma y el lugar que asumen los entes vivos dotados de una “vida mental sin conceptos” en la filosofía de Kant, si es posible reconocer en la vida mental de los animales la posibilidad de la sensación y de la percepción, si hay deberes morales con respecto a los seres vivos distintos de los seres humanos, etcétera.

El siguiente capítulo de esta segunda sección, capítulo sexto del libro, se titula “*Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral (notas de cosmética filosófica)*” y es de la autoría de Salvi Turró. En este ensayo se analiza la función *cosmética* de la filosofía kantiana. Para ello se exponen las líneas básicas de la cosmicidad antigua y medieval que se remonta al *Timeo* de Platón y al modo en que esa concepción experimentó una crisis debida a la emergencia de la ciencia moderna que llevó a la reconstitución del modelo de cosmicidad de la filosofía kantiana que encuentra su expresión especialmente en la tercera crítica kantiana y en el surgimiento del idealismo alemán en pensadores como Hölderlin, Schelling y Hegel. En efecto, la pregunta que da título a este capítulo aparece ya en forma clara en el inicio del famoso texto que lleva por título *El más antiguo Programa de Sistema del Idealismo Alemán*, que, como se sabe, fue escrito entre 1796 y 1797 y en el que se expresan una serie de ideas que compartían en común Hölderlin, Schelling y Hegel. Es así que Turró analiza primero la manera en que aparece tratado el *cosmos* en el *Timeo* de Platón que ofrece la base, como ya

se ha dicho, para la comprensión del mundo en la filosofía de la antigüedad griega al igual que en la filosofía medieval. En el marco de esa comprensión del cosmos se introduce un orden del mundo que se inserta en un orden también de carácter racional-moral en el que se localiza el ser humano en el interior de todo lo existente. En efecto, la configuración de lo existente como cosmos constituye, de acuerdo con el autor, el supuesto al que remiten y en el que se enraízan y determinan las cuestiones físicas, éticas, políticas e incluso teológicas del pensamiento antiguo y medieval. Incluso, como sostiene el autor, desde el momento en que lo real puede pensarse como un *mundus*, los aspectos más sórdidos, violentos o terribles de la experiencia humana (lo *inmundo*) tal y como aparece expresado en las mitologías arcaicas, se pueden reinterpretar y adquirir un sentido en función del orden suministrado por el mundo. Es en ese orden de cosas que se asigna un papel a la filosofía como *embellecedora* del mundo tal y como lo sugiere ya Jenofonte en su *Económico* (VIII, 1-20). La comprensión del *cosmos* conduce de este modo a la comprensión de la filosofía como *cosmética*. El modelo del cosmos, del mundo que aparece en el *Timeo* se despliega entonces en torno a una tesis central que es una suerte de columna vertebral, a saber: la regularidad de lo existente, al tener su origen de una manera u otra en un ente divino de máxima perfección, constituye un universo jerarquizado donde cada ser en lo individual y el conjunto de los seres en general muestra una estructura inteligible que, desde el ámbito de lo sublunar a lo humano y a lo supralunar, expresa una disposición teleológica global.

Este modelo del *cosmos* que aparece perfilado en el *Timeo* de Platón entró en crisis, al decir de Turró, a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII y en esa crisis tuvo un papel central la nueva ciencia matemática de la naturaleza que fue la que determinó en buena medida el colapso de ese modelo de mundo proveniente del *Timeo* de Platón. En el caso de Kant, podría decirse que la *Crítica de la Razón Pura* permitió en algún sentido la remundanización al plantear la pregunta por los límites del saber y delinear una respuesta que, aunque no restaura la comprensión del mundo pro-

pia del modelo del *Timeo*, hace compatible la visión científica del mundo con la comprensión del cosmos exigida por la moral. De esta manera, se recupera la idea de un orden moral del mundo, aunque en forma muy distinta a como ella había sido pensada en el marco del modelo ofrecido por el *Timeo*. De acuerdo con esto, la ley moral es la que pone un orden en el mundo a través de la acción libre de los seres humanos. Al mismo tiempo, se le plantea a Kant la necesidad de recuperar una unidad del mundo que aparece fracturada por la existencia de un mundo sensible-fenomenico y un mundo inteligible-moral, por el otro. Es en ese sentido que puede ser comprendida la propuesta en la tercera crítica, la *Crítica de la facultad de juzgar*, a través de argumentos como aquellos ofrecidos por la noción de una *técnica de la naturaleza* en virtud de la cual es posible comprender la naturaleza como orientada a hacer posible y a fomentar los fines de la libertad que se plantean los seres humanos desde y por su acción moral. Desde esta perspectiva el mundo fenomenico transforma su aspecto, *se embellece*, y, de ese modo, la filosofía adquiere de nuevo esa función *cosmética* que ya le había sido asignada desde la antigüedad. Es por ello que el autor habla de una “cosmética post-kantiana” que se presenta ya en la nueva generación de jóvenes lectores de Kant como Fichte al igual que Schiller y que aparece en forma clara en Hölderlin, Schelling y Hegel al asignar un papel central a la belleza que pierde aquí el carácter subordinado y restringido que tenía en Kant, para adquirir un poder totalizador capaz de regenerar y volver al mundo su sentido completo, tal como ello aparece expresado en el pensamiento de Hölderlin. Al mismo tiempo, se plantea una comprensión de la naturaleza que no reduce a ésta a un mecanismo de una materia inerte en el sentido de la física cartesiana-newtoniana, sino que ahora se comprende desde una perspectiva superior que la remundaniza en un sentido que es próximo al modelo del *Timeo*. Con ello se configura la posibilidad de una nueva física a la que Schelling se abocará en su filosofía de la naturaleza o filosofía especulativa tal y como se plantea en la *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* de Schelling dando con ello lugar

a una verdadera “cosmética de la naturaleza” que recupera elementos del modelo de *Timeo* que habían sido colapsados por la emergencia de la ciencia moderna. Finalmente, esta nueva comprensión del mundo se transpone también al ámbito de la política buscando asegurar una reconciliación entre los seres humanos que lo celebran a condición de *plenus ciudadanus* por encima de las diferencias derivadas de su situación económica determinada por el mercado otorgando así una cosmicidad del cosmos del Estado que aparecerá en la reflexión filosófica de Hegel, especialmente en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Filosofía del Derecho*. La reflexión con la que cierra este artículo no podría ser menos actual, pues en ella se remite a Franz Rosenzweig quien planteó una interrogante en 1920 sobre el colapso de esa cosmicidad a la luz de las experiencias que caracterizarían al siglo XX y que Rosenzweig no vivió directamente: la segunda guerra mundial, el holocausto, fenómenos a los que se podrían agregar las crisis económicas globales, las migraciones o el cambio climático. Todo ello parece reconducir a un nuevo colapso de la idea de cosmos, aunque esta vez debido no a la emergencia de la ciencia moderna, sino a una suerte de quiebre y colapso en el ámbito de la moral y de la política. Es en este marco que se puede comprender el *acosmismo* como ausencia de cosmos presente en muchos de los discursos y discusiones del mundo contemporáneo que se presenta como un lugar inmundo, atravesado por el mal, la devastación y el sufrimiento.

En el capítulo siguiente se aborda un tema central y poco tratado en los estudios sobre Kant. En efecto, en el capítulo titulado “*Tres indefinibles en la crítica kantiana*” Eric Sancho-Adamson aborda un problema central que tiene que ver con si la reflexión metafísica en torno a qué es lo que puede y lo que no puede lograr la reflexión metafísica a través del pensamiento discursivo. Es en ese sentido que se plantea el problema de la imposibilidad de ofrecer definiciones *reales* de determinados conceptos, abordando el problema de la indefinibilidad de a) los conceptos filosóficos en general, b) la verdad y c) las categorías. El autor procede a analizar los argumentos que ofrece Kant en favor de la indefinibilidad sobre

la base de los cuales se muestra cómo estos tres órdenes indefinibles (los conceptos filosóficos en general, la verdad y las categorías) ofrecen por vía negativa algo que no encontramos desde el lado de una teoría positiva de la definición. Para su análisis el autor se interroga por las condiciones de la definición, esto es, cómo debe ser un juicio para que sea una definición y, por otro lado, las condiciones de definibilidad, esto es, cómo debe ser un concepto para que sea definible.

En ese texto se ofrece, pues, una interesante reflexión sobre la filosofía kantiana y sobre la manera en que Kant se refirió al problema de la dificultad de las definiciones filosóficas ya desde la época precrítica cuando Kant cita, por ejemplo, aquella sentencia agustiniana según la cual es posible conocer perfectamente lo que es el tiempo, pero, cuando alguien pregunta qué es el tiempo, no se sabe qué responder a ello. Ya en la Doctrina Trascendental del Método de la *Crítica de la Razón Pura* al igual que en las *Vorlesungen* sobre Lógica Kant ofrece su teoría positiva de la definición, estableciendo la distinción tradicional entre una definición *nominal* y una definición *real*, aceptando la posibilidad de la definición nominal en la que se sustituye “el nombre de una cosa por otras palabras más comprensibles” (*Crítica de la Razón Pura*, A 241), colocándose en el plano lingüístico al agrupar diversas representaciones bajo un nombre común sin comprometerse con la pregunta por si esas mismas cosas comparten algo así como un distintivo o una constitución real en común (véase: Lógica, §§ 99 y ss., en: AA 09: 143). Por otra parte, señala el autor, establecer la constitución de un concepto es ofrecer una definición real de él, lo que para Kant constituiría el ideal de qué significa una definición propiamente dicha. Así, una definición real “contiene en sí un distintivo claro por el que puede conocerse siempre con seguridad el objeto (*definitum*) y que hace que pueda aplicarse el concepto explicado. La explicación o definición real sería, pues, aquella que no sólo explica un concepto, sino que explica, a la vez, la *realidad objetiva* [*Realität*] del mismo” (*Crítica de la Razón Pura*, A 241-242). Las tres condiciones de definición que Kant establece en la *Crítica de la Razón Pura*

señalan que el juicio presente al concepto definido en forma que sea a) detallado o exhaustivo, b) dentro de sus límites y c) de modo originario (*Crítica de la Razón Pura*, A 727 - B 755).

Es así que el autor concluye que las naciones indefinibles en Kant muestran por vía negativa algo que no es posible encontrar desde el lado positivo de la teoría de la definición, pues, en las tentativas de dar una definición real, entran en conflicto las condiciones de definición (esto es, el cómo debe ser un juicio para que sea una definición) y las condiciones de definibilidad (cómo debe ser un concepto para que sea definible). De este modo, en el caso de los conceptos filosóficos en general no puede asegurarse la condición de definición de una manera detallada y, aunque en principio nada impediría ofrecer una definición real de un concepto filosófico, no es posible saber si se ha dado con ella. De este modo, la definición real de los conceptos filosóficos permanece como una suerte de ideal al que la exposición filosófica aspira y consigue acercarse con gran utilidad.

La primera sección se cierra con un ensayo de César Albornoz que lleva el nombre "*La teoría de Kant sobre la vida racional en el universo*". En este ensayo se ofrece una reflexión sobre la teoría de la formación y evolución del universo planteada por Kant en su *Historia natural y teoría general del cielo*, punto de partida de Kant para establecer conjeturas acerca de cómo serían los posibles habitantes de otros planetas que giran alrededor del Sol. Así, recuerda el autor, tomando como una suerte de principio básico la dependencia de los seres vivos respecto del medio en que ellos habitan, Kant ofrece una reflexión acerca de las características de los habitantes de Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. En su reflexión Kant analiza, además, algunos problemas relacionados con la socioastrobiología, esto es, con el modo de vida y posibles regímenes alimenticios al igual que con las expectativas de vida y las diferencias fisiológicas de los seres vivos en esos planetas, reflexiones en las que no puede faltar los cuestionamientos acerca de la moral de esos habitantes de otros mundos. En efecto, en esta obra publicada anónimamente en 1755 se ofrece una explicación

sobre la formación del universo siguiendo la hipótesis de una nebulosa en expansión con la que Kant se había adelantado a Laplace quien formularía ideas similares cuarenta y un años después. Es en este contexto que Kant le da parcialmente la razón a los atomistas antiguos Demócrito, Epicuro y Lucrecio en su concepción del universo, aunque, en razón de su educación pietista, no se adhiere a una posición más radical en el marco de un materialismo ateo. Así, Kant admite la posibilidad de que en el universo existan mundos habitados, interrogándose por el modo de vida, regímenes alimenticios, expectativas de vida de los habitantes de otros mundos, aunque cuidándose de no caer en divagaciones sin ningún sustento. Igualmente significativo es el problema que Kant se plantea con relación las cuestiones morales, por ejemplo, a cuestiones relacionadas con si el pecado ejercería también su imperio en otros planetas más allá de la Tierra o si los habitantes de esos planetas podrían ser considerados como seres virtuosos. La convicción del autor de este ensayo es que, en él, Kant muestra la admiración que le producían fenómenos que podrían estar aconteciendo más allá del planeta Tierra en otros mundos posibles.

La segunda sección de este volumen lleva por título, como ya se ha dicho, *Para una discusión contemporánea del trascendental mismo kantiano*, y se abre con un muy interesante ensayo del filósofo español José Luis Villacañas que lleva por título “*Metáforas de la filosofía*”. En su ensayo, Villacañas se ocupa de mostrar los problemas y dificultades que plantea la Ilustración analizando para ello el concepto de sabiduría. En efecto, recuerda Villacañas, la sabiduría se postula en primera instancia como una suerte de norma para toda acción y como la necesaria unidad de todos los fines posibles de la razón y el ser humano lo que conduce a la necesidad de esclarecer cómo debe ser concebido el estatuto trascendental de la idea de sabiduría, por un lado, y, por otro lado, a explorar qué significa el concepto de norma como idea en sí para determinar si este concepto no se encuentra *a priori* ni *a posteriori*, esto es, si está abierto al tiempo y posee un *telos* originario condicionante y a la vez restrictivo. Es en ese sentido que Villacañas cuestiona la Antropología

analítica que Kant ofrece de su idea de sabiduría en el interior de la cual se relaciona a la sabiduría en forma equivocada con la felicidad humana para revelarse más bien como metáfora, pues ella expresa un modelo de algo que no se puede dar en el orden de la experiencia. Es así que la consideración de la sabiduría como una metáfora contiene una suerte de precepto que es la vía para acceder a la sabiduría y que comporta, de acuerdo con Villacañas, tres conductos, a saber: el del terror, el del quiliasmo y, finalmente, el del péndulo, como vías para alcanzar la sabiduría. Sin embargo, apunta Villacañas, es preciso dudar de la consistencia de cada uno de estos conductos mostrando que la pretensión que ha tenido esta pluralidad metafórica de la sabiduría para explicar históricamente las acciones humanas debe ser encuadrada más bien en el uso histórico y político tanto de la filosofía cuanto de la sabiduría.

La reflexión de Villacañas se inscribe en una tentativa por analizar cómo puede ser vista e interpretada la filosofía de Kant en el presente y cuál debería ser nuestra actitud filosófica hoy en día ante ella. Es en ese sentido que Villacañas está convencido de que nuestra actitud ante la filosofía kantiana está caracterizada por una doble relación, a saber: por un lado, no es posible prescindir de ella; pero, al mismo tiempo, por otro lado, tampoco nos podemos quedar en ella sin más. Este posicionamiento frente a la filosofía kantiana no expresa en último análisis, sino las dificultades planteadas por la propia Ilustración. La sabiduría tiene en Kant, de acuerdo con Villacañas un estatuto muy peculiar, pues no expresa una síntesis *a priori* ni tampoco *a posteriori*; se trata más bien de una suerte de *telos* originario que condiciona y a la vez restringe. La sabiduría no es una idea empírica sin más orientada a organizar la experiencia del entendimiento a partir de una variedad de leyes; la sabiduría más bien sistematiza, aunque no la experiencia del entendimiento, sino la de todas las facultades humanas y es en ese sentido que puede decirse que funciona como una norma, como una norma para la que no hay facultad ni por tanto síntesis *a priori*. La idea de sabiduría en Kant expresa más bien una síntesis armónica de las facultades y de las acciones referida a la totalidad existencial

de la vida, a una reunificación que debe ser realizada en el orden de la acción porque no procede de una suerte de raíz ontológica o antropológica de carácter común. La sabiduría debe ser entendida entonces como la idea del uso práctico de la razón, de una razón que se despliegan y actúa conforme a la ley y el precepto que ordena llegar a esa sabiduría se encierra en aquellas máximas que Kant analiza en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* y en la *Antropología*, a saber: 1) pensar por sí mismo, 2) ponerse en el lugar del otro y 3) pensar en todo tiempo en conformidad consigo mismo (*Crítica de la facultad de juzgar*, §40 y *Antropología*, 119). De este modo, la sabiduría está sometida a un precepto incondicionado que ordena intentar llegar a ella y que no concierne al pensamiento, a la acción o al sentir, sino al vivir y al obrar, se trata de un precepto que, recuerda Villacañas, impone ejercer una mirada sobre la totalidad de la existencia en la Tierra. De acuerdo con esto, el sabio no es solamente aquel que se conoce a sí mismo, sino el que se conoce a sí mismo en el interior del mundo social con los otros y es capaz de vivir en forma coherente consigo mismo y con los demás en el marco de esa insociable sociabilidad que, de acuerdo con Kant, caracteriza a la existencia humana sobre este planeta. Lo decisivo, pues, para alcanzar esa sabiduría se encuentra en la acción y el seguimiento del imperativo de la sabiduría es algo que el ser humano hace y extraer a partir de sí mismo, camino que es sólo posible sólo si se piensa por sí mismo, se piensa poniéndose en el lugar del otro y se piensa en todo momento en concordancia consigo mismo. Es aquí donde aparecen otras metáforas como la del quilibrio que sugiere que el bien y el mal están compensados a lo largo de los grandes periodos de la historia y es en ese sentido en que Villacañas remite al impacto que tuvo la Revolución francesa para Kant, un espectáculo que llena de entusiasmo y que se vincula a la profecía política que mira hacia la totalidad de la historia remitiéndola a un acontecimiento en su singularidad que, a pesar de ser singular, tiene efectos sobre la totalidad de la historia. Con ello se delinea una pluralidad de metáforas ninguna de las cuales puede ser elaborada o elevada a una metáfora única y dominante, y es en

esa complejidad y pluralidad de metáforas que se muestra un ser humano o, mejor dicho, un modelo de ser humano y un arquetipo de una actividad que es siempre originaria.

El siguiente ensayo de la autoría de Adrián Castellanos Abril lleva por título “*Apriorismo y síntesis cognitiva. Una filosofía científica para hoy*”. En este ensayo el autor se interroga por la manera en que Kant comprende a la ciencia y sostiene que hay dos tesis centrales para dar una respuesta a esta cuestión: la primera es la distinción analítico-sintético planteada por Kant y la segunda es la idea de ciencia que tenía Kant en mente y que se encuentra modelada por Aristóteles, Euclides y Newton. Con respecto a la distinción analítico-sintético, el autor de este ensayo subraya, siguiendo a Quine, que esa distinción es insostenible. Con respecto a la idea de ciencia de Kant, el autor está convencido de que es incompleta. En efecto, con respecto a la primera tesis, Castellanos Abril remite a la crítica de Quine a la distinción analítico-sintético en su célebre ensayo *Dos Dogmas del Empirismo*. Es claro que el objetivo que perseguía Quine no era tanto una crítica a Kant, sino más bien al Empirismo lógico. No obstante, una de las consecuencias de la crítica de Quine abarca también a la distinción kantiana y, al mismo tiempo, al establecimiento de la distinción y al señalamiento de la frontera entre la metafísica especulativa y la ciencia natural. No obstante, el autor busca defender en último análisis la distinción analítico-sintético, recordando para ello que el punto central para Quine es mostrar que no hay proposiciones más privilegiadas que otras en el conocimiento humano, que no hay algo así que sería verdadero de manera analítica ni tampoco síntesis *a priori* y, en definitiva, que no hay enunciado alguno que sea inmune a la revisión. De acuerdo con esto, el conocimiento es más bien una red que siempre puede ser destejida y retejida de acuerdo con los intereses pragmáticos que dimanen de la propia investigación científica. No hay tejidos en malla de acero, aunque Carnap y el Círculo de Viena hayan pensado que la Matemática y la Lógica eran analíticas y constituían algo así como nudos duros; de la misma manera, para Kant lo eran la Lógica aristotélica, la Geometría de Euclides y la Física de Newton

que hacían las veces de una suerte de malla de acero. Sin embargo, tanto Kant como Carnap se dejaron llevar por la idea de que habría proposiciones que serían centrales o que estarían más alejadas de la periferia de la red. No obstante, aun con esta crítica, no es posible de ninguna manera revisar o eliminar la idea de analiticidad y, en general, la distinción analítico-sintético. Por lo que se refiere a la comprensión de la ciencia, el autor insiste en que la ciencia consiste en múltiples proposiciones sintéticas y, si se quiere rescatar la filosofía kantiana de la ciencia, es preciso rescatar la distinción *a priori-a posteriori* y el trabajo del filósofo kantiano sería entonces el de demarcar la ciencia en los límites *a priori*. Es en ese sentido que el autor remite a las interpretaciones físicas de Eddington y a la Escuela de Copenhague que desarrollaron una comprensión filosófica de la ciencia basada en la Física relativista y en la física cuántica. La idea rectora de este ensayo es entonces que ni el avance de la Lógica contradice a Kant ni tampoco lo hace el desarrollo de la Física. La distinción planteada por Kant entre lo analítico y lo sintético, pues, sigue siendo relevante y el juicio sintético *a priori* continúa valiendo como un ideal doble de conocimiento.

A continuación, se presenta el artículo “*El modelo trascendental de la mente en la filosofía contemporánea. La insoportable dualidad de intuición y concepto en la recepción de Kant*” a cargo de Francesc Forn i Argimon. En este ensayo se abordan diversas interpretaciones de la filosofía trascendental de Kant en el ámbito especialmente de la filosofía de la mente contemporánea por medio de un recorrido en la historia de la filosofía de los siglos XVIII al XX. Un eje rector en este recorrido es el modelo kantiano de la mente ofrecido por el Neokantismo, especialmente por Hermann Cohen y, sobre todo, por Ernst Cassirer cuya filosofía de las formas simbólicas ha sido un punto de apoyo para diversas tentativas por asumir y reinterpretar la filosofía trascendental de Kant en el contexto contemporáneo. Se trata, pues, de ofrecer una interpretación del modelo de la mente de Kant en el marco de la filosofía de las formas simbólicas sobre el trasfondo de la discusión en torno al conceptualismo kantiano. Para el autor

se trata de ofrecer una perspectiva que permita comprender adecuadamente la filosofía de la mente más allá de la oposición frecuente entre las tradiciones Analítica y Continental. Se trata, pues, de los problemas relacionados con, por ejemplo, la relación de la mente con la realidad exterior a ella, la contribución de la conceptualización a la experiencia de la realidad y la naturaleza y especificidad última de lo mental. Es en ese sentido que el autor procede a analizar algunas dicotomías que parecen caracterizar al pensamiento kantiano, entre ellas dos ante todo, a saber: 1) la dualidad existente entre las facultades del entendimiento y la sensibilidad y 2) el dualismo entre la Lógica y la experiencia.

El método trascendental kantiano se entiende aquí como una propuesta que parte no de los productos de las facultades mentales del conocimiento, sentimiento y voluntad, sino más bien, de las condiciones de posibilidad de tales productos desde el horizonte de las facultades correspondientes a ellos. Desde esta perspectiva, la objetividad del conocimiento de las diversas disciplinas se vincula con diversas posibilidades de interacción entre las facultades de la sensibilidad y del entendimiento, lo que incluye, a su vez, al entendimiento en sentido estricto como una facultad para formar conceptos, al juicio o a la facultad de juzgar en sentido estricto que permite la aplicación de tales conceptos a intuiciones sensibles o a otros conceptos en el marco de juicios y la facultad de la razón que permite enlazar tales juicios en silogismos y razonamientos para, de esa manera, construir un sistema de conocimiento en las distintas áreas de la cultura. El modelo de la mente es, desde esta perspectiva, el fundamento no sólo del saber, sino de la naturaleza humana misma entendida ésta como una estructura intersubjetiva de validez universal que permite tanto la representación del mundo como la acción en el interior de ese mismo mundo. El autor recuerda en ese sentido, con razón, que su propósito no es esbozar un modelo que aclare y analice la esencia última de la subjetividad, esto es, una filosofía del sujeto, sino, más bien, fundamental, justificar las pretensiones de validez, objetividad y normatividad en diversos ámbitos de la experiencia humana.

Los filósofos posteriores a Kant, especialmente Fichte, desarrollaron un programa para la superación del sistema del saber y del modelo filosófico de la mente ofrecidos por Kant rechazando en forma enfática la distinción entre las facultades de la sensibilidad y el entendimiento y la dualidad planteada por Kant entre los fenómenos y la cosa en sí, de modo que, para algunos, como para Fichte, la justificación de la objetividad teórica y de la normatividad práctica requerían más bien de una Deducción trascendental de la representación a partir del Yo concebido como espontaneidad o como actividad pura en la que habría sido eliminada toda pasividad o toda referencia a una afección sensible por parte de una cosa en sí independiente del sujeto. En el caso de Hegel, los dualismos kantianos aparecen sustituidos y al mismo tiempo superados por una nueva unidad sistemática entre el espíritu y la naturaleza, la razón y la cultura, que se despliega y a la vez alcanza a lo largo de un proceso histórico en el ámbito de la historia que avanza progresivamente hasta llegar hasta la autoconciencia plena y activa de un espíritu y una razón absolutos.

La alternativa idealista ofrecida por Fichte y Hegel fue criticada por el Neokantismo clásico tras la quiebra del sistema hegeliano. Es así que, como recuerda el autor, surgieron el Neokantismo psicofisiológico de Helmholtz y los integrantes de la llamada Escuela de Göttingen. Así, Helmholtz insistía en que la percepción era resultado de un complicado proceso de estimulación y procesamiento de carácter en último término natural. Es también en esta época que tiene lugar el llamado “Retorno a Kant” proclamado por Zeller y Liebmann que pretendía ir más allá de Kant sin abandonar los fundamentos y presupuestos de la filosofía del pensador de Königsberg. De este modo, las escuelas de Baden y de Marburgo se proponían también una superación de la dualidad entre la sensibilidad y el entendimiento, poniendo en cuestión la existencia de una sensibilidad pura que fuera independiente de la facultad del entendimiento. Así, la constitución de la experiencia descrita por la Lógica trascendental debe ser considerada como un producto a partir de estructuras *a priori* que son de carácter estrictamente concep-

tual o lógico. En la vertiente desarrollada por la *Escuela de Marburgo* que alcanza su punto culminante en la filosofía de Cassirer la Lógica tendrá un papel central en la conceptualización científica del mundo. Sin embargo, como lo recuerda el autor, no se trata de la Lógica de proveniencia aristotélica, sino de una Lógica inspirada más bien por la filosofía de Gottlob Frege y Bertrand Russell a través de sus conceptos de relación, función y serie. Es en ese sentido que, como lo recuerda el autor, Cassirer señalaba que la serie numérica no puede ser explicada desde una Lógica que esté restringida a las relaciones simétricas de identidad y diferencia; se requiere para ello más bien una Lógica como la que ha sido desarrollada por la nueva teoría de las relaciones propuesta por Frege y perfeccionada por Russell. La pregunta que se plantea en ese sentido es si a partir de ello es posible encontrar en Cassirer un modelo de la mente. Para responder a esta pregunta, el autor enmarca la propuesta de Cassirer en el debate contemporáneo en autores como Wilfried Sellars y John McDowell en su crítica a la “teoría de la doble capa” o del “mito de lo dado”. Así, Sellars conecta el mito de lo dado con una lectura de la distinción kantiana entre entendimiento y sensibilidad y, en forma análoga a los neokantianos, Sellars se contrapone a una interpretación de la filosofía kantiana según la cual lo sensible y lo conceptual serían dos capas o fases aisladas de la mente. Para Sellars la tesis de Kant es más bien que todos nuestros contenidos mentales están situados más bien en el *espacio de las razones* en el interior del cual mantienen relaciones normativas de justificación los unos con los otros, relaciones que son irreductibles a y que no pueden ser entendidas en el marco de una explicación causal como la que caracteriza a la ciencia natural. En el caso de McDowell, partiendo de las ideas de Sellars ya mencionadas y de la tesis de un “espacio lógico de razones”, McDowell procede a la crítica de dos posiciones extremas que son igualmente insostenibles sobre la relación entre mente y mundo, a saber: por un lado un empirismo radical de acuerdo con el cual los datos sensibles son condición suficiente para la verdad de nuestras creencias sobre el mundo empírico y, por el otro lado, un “coherentismo”

también radical para el cual bastaría la coherencia y consistencia de una red integrada de creencias sin contradicción alguna con el mundo. Así, para McDowell, todo contenido intuitivo ya es conceptual en potencia, pues puede ser determinado por conceptos en predicaciones sucesivas pese a que, en última instancia, podría quedar siempre un residuo no conceptual. Frente a estas dos formas de comprender y a la vez superar la oposición entre intuiciones y conceptos, entre sensibilidad y entendimiento, Cassirer ofrece la propuesta de un “conceptualismo dialéctico” que constituiría una alternativa frente al conceptualismo fuerte de la Escuela de Marburgo al igual que de Sellars y McDowell pero también una alternativa frente a las posiciones no conceptualistas sostenidas por Hanna. Así, frente a estas últimas, Cassirer insistiría en que no hay espacio para una suerte de percepción “desnuda”, para una intuición pura, totalmente carente de contenido conceptual. El artículo se cierra con un esbozo de líneas de investigación alternativas que pueden plantearse sobre la base de lo anteriormente expuesto. Una de ellas sería la de investigar los fundamentos de la atribución de pensamiento conceptual no proposicional a los animales lo que incluiría capacidades de razonamiento protológico, causal o estadístico y que, en ese sentido, sugeriría la presencia de precursores de la racionalidad humana o de una racionalidad sui géneris en los animales. Otra línea de investigación sería la de profundizar la concepción kantiana sobre la relación entre el conocimiento ofrecido por la intuición, la apercepción y el espacio temporalidad para interrogar las tentativas de interpretación de la deducción trascendental en un sentido no conceptualista remitiendo para ello a estudios empíricos sobre la cognición no conceptual de los animales. Se trata, pues de líneas abiertas para seguir pensando a Kant hoy en día.

El siguiente capítulo de esta sección lleva por título “*Trascendencia y lo Trascendental: una vía kantiana hacia los animales y lo inanimado*” y se debe a la autoría de Graham Harman. En este texto se recuerda inicialmente cómo en el centro de la filosofía de Kant se encuentran dos términos inicialmente emparentados

pero que significan y se mueven en dos niveles totalmente distintos, a saber: por un lado, lo trascendente y, por otro lado, lo trascendental. Lo trascendente tiene que ver con aquello que no es directamente accesible a la experiencia y que no es cognoscible en virtud de los límites del conocimiento humano. Por el contrario, lo trascendental se refiere a aquellas estructuras de la experiencia humana que posibilitan el conocimiento de los objetos de la experiencia y que son centrales en la explicación de Kant. Es en este sentido que podrían mencionarse al espacio y al tiempo, como formas de la sensibilidad, y a las doce categorías del entendimiento como formas *a priori* de esta última facultad que son condición de posibilidad de una experiencia objetiva del mundo. De acuerdo con lo que señala el autor de este texto, la filosofía posterior a Kant avanzó en dirección de una creciente actitud de rechazo, e incluso hasta de desprecio, hacia todo lo trascendente y de una defensa incondicional de lo trascendental. El autor propone en ese sentido, y esto me parece una aportación sugerente de este texto, considerar la filosofía trascendental como un “programa de investigación” en el sentido de Imre Lakatos, aunque, y esto puede ser discutible, aunque no deja de ser provocador, este programa lo considera el autor no como un programa “progresivo”, sino más bien como un programa “degenerado”.

A lo largo del texto el autor parece proponer una defensa de lo trascendente, elucidando diversas vías de acceder a “realidades más allá de los fenómenos” tal y como ellos se puede presentar en el ámbito de la Estética, por ejemplo. En este texto se avanza entonces en interesantes reflexiones que apuntan a la posibilidad de pensar lo trascendente, reflexiones que remiten lo mismo a Martin Heidegger que a Hans-Georg Gadamer, al igual que al crítico de arte Clement Greenberg o al teórico de los medios de comunicación Marshall McLuhan. Quizá quede en ese sentido claro por qué el autor considera al programa de investigación vinculado a la filosofía trascendental como un programa de investigación “degenerado”, pues, de acuerdo con el autor del texto, la filosofía trascendental se limita a la discusión de la relación entre el pensamien-

to y el mundo, limitando así el ámbito del conocimiento a la esfera inmanente, cuyas condiciones de posibilidad son, justamente, trascendentales. El autor, por su parte, con Husserl y Heidegger, pero quizá más aun con Schelling y Merleau-Ponty, aboga en favor de los esfuerzos por devolver al lado del mundo en la ontotaxonomía kantiana un poder igual o incluso mayor que al que se le ha dado al lado del pensamiento.

Este primer volumen constituye una importante aportación a la filosofía y el pensamiento de Kant hecho mayoritariamente por autore(a)s en lengua española localizados a uno y otro lado del Atlántico, pero no se cierra en modo alguno el diálogo, la lectura, el estudio y la crítica de la filosofía de Kant que, desde el mundo iberoamericano en general y desde Ecuador en particular, continúa abierto al futuro.

Coyoacán, ciudad de México.
Diciembre de 2025.

PRIMERA SECCIÓN

FUNDAMENTOS Y ESTRATEGIAS DEL PENSAMIENTO KANTIANO

CAPÍTULO I

TRANSNATURALIZACIÓN. ENTORNO A LA CUESTIÓN DE UNA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN LA FILOSOFÍA DE KANT

Martín Aulestia Calero¹
Universidad Central del Ecuador

RESUMEN

En la literatura especializada en la filosofía de Immanuel Kant se suele reconocer que la razón es una facultad que distingue al ser humano de otras entidades. No obstante, no se ha enfatizado lo suficiente que, en esa medida, la razón es una facultad transnatural, que abre una distancia ontológica radical respecto de los entes no racionales, fundamentalmente los animales. Enfatizando el carácter

¹ Filósofo y sociólogo. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.
Correo: jmaulestia@uce.edu.ec; <https://orcid.org/0000-0003-4219-4408>

transnatural de la razón, este trabajo señala que, en la filosofía de Kant, es fundamental una concepción del proceso de despliegue histórico de la razón, en una lógica que anticipa en varios momentos la concepción hegeliana. Posteriormente, se explora la especificidad de la concepción kantiana de la libertad como *hybris*, pecado o mal, que constituye igualmente un punto de corte sin retorno entre lo natural y lo racional. Entendido de esta manera, el concepto de razón permite efectuar la distinción decisiva del ser humano respecto de los animales, pero hace posible también enfatizar la irreductibilidad de lo humano a la condición de máquina. Es a partir de esa doble distinción que puede comprenderse la equiparación que hace Kant entre el ser humano y cualquier otro ser racional extraterrestre. El texto concluye discutiendo las complejas implicaciones metafísicas que surgen de la distinción realizada por Kant entre las personas entendidas como “fines en sí mismos” y las cosas, incluyendo los animales, entendidas como “simplemente medios”. Señalo que, en esta discusión, y en las posibilidades o no de encontrar en la filosofía kantiana un camino que vaya más allá de la simple instrumentalización de los entes no racionales, se juega un aspecto fundamental de la valoración que podemos hacer desde el presente del legado de Kant.

Palabras clave: Razón, Transnaturalización, Libertad, Distinción ontológica, Instrumentalización

ABSTRACT

In the specialized literature on Immanuel Kant's philosophy, it is generally recognized that reason is a faculty that distinguishes human beings from other entities. However, it has not been sufficiently emphasized that, to that extent, reason is a transnatural faculty, which opens a radical ontological distance with respect to non-rational entities, mainly animals. Emphasizing the transnatural character of reason, this paper points out that, in Kant's philosophy, a conception of the process of the historical unfolding of reason is fundamental, in a logic that anticipates at several points the Hegelian conception. Subsequently, the specificity of the Kantian con-

ception of freedom as hybris, sin or evil, which also constitutes a point of no return between the natural and the rational, is explored. Understood in this way, the concept of reason makes it possible to make the decisive distinction between human beings and animals, but it also makes it possible to emphasize the irreducibility of the human to the condition of machine. It is on the basis of this double distinction that Kant's comparison between the human being and any other rational extra-terrestrial being can be understood. The text concludes by discussing the complex metaphysical implications arising from the distinction made by Kant between persons understood as "ends in themselves" and things, including animals, understood as "simply means." I point out that in this discussion, and in the possibilities or not of finding in Kantian philosophy a path that goes beyond the simple instrumentalization of non-rational entities, a fundamental aspect of the assessment that we can make of Kant's legacy from the present is at stake.

Key words: Reason, Transnaturalization, Freedom, Ontological distinction, Instrumentalization.

INTRODUCCIÓN²

Por medio de los conceptos de racionalidad y libertad, Kant establece las coordenadas requeridas para su comprensión de la huma-

2 Las citas de las obras de Kant están hechas en castellano según las traducciones disponibles que se consignan en la bibliografía. Sólo en ciertos pasajes particularmente relevantes he incorporado también el texto original en alemán, tal y como consta en el *Immanuel Kants Werkausgabe* publicado por la *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaft* entre 1902 y 1975. Por regla general, las citas en este trabajo se hacen en el formato APA 7, excepto en el caso de las obras de Kant, en que para la citación coloco primero el nombre del texto, valiéndome de una nomenclatura que detallo abajo, seguido de un número romano que señala el respectivo volumen donde se ubica el texto en la mencionada edición de la Academia, seguido a su vez de un número arábigo que indica la página en esa misma edición y, finalmente, tras una barra oblicua (/), hago constar la página correspondiente en la traducción utilizada, también en arábigos. Sólo en el caso de la *Crítica de la razón pura* no cito por la Academia sino, como se acostumbra, según las ediciones A y B. La nomenclatura para la citación es la siguiente; *Crítica de la razón pura* = KrV; *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* = FMC; *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* = Idea; *La Religión dentro de los límites de la mera*

nidad como una especie o género particular, ontológicamente diferenciado de cualquier otro ser existente en el mundo. Para explicar esa diferencia, y hacerlo en un sentido histórico, Kant deberá asumir un *hecho* imposible de demostrar por medio de los conceptos del entendimiento, es decir, uno respecto del cual la razón no puede aspirar encontrar evidencias empíricas ni captar bajo la forma de fenómenos que se le aparezcan en la espacio-temporalidad de ninguna experiencia posible. El establecimiento de esa diferencia exige, por tanto, un *experimento de la razón* a través del cual se formulen conjeturas sobre el modo cómo, en un momento específico pero indeterminable, se dio inicio a la historia de la actividad propiamente humana, diferenciada de la actividad de los entes de la naturaleza.

Siendo así, la pretensión de Kant es sentar *a priori* las condiciones de posibilidad para la existencia de un ser racional entendido como libre y, debo añadir, histórico. Dado que cualquier fundamentación *a priori* ha de prescindir de la evidencia empírica³, la estrategia por la que opta es arriesgar una serie de suposiciones racionales para reconstruir el decurso de un Acontecimiento que será condición de posibilidad absoluta para lo humano y que aquí trataré de aprehender a través del concepto de “transnaturalización”⁴, refiriendo a la salida del ser humano (*der Mensch*) del orden

razón = REL; *Metafísica de las Costumbres* = MC; *Probable inicio de la historia humana* = PIH; *Recensiones a Herder* = RH; *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?* = ¿QEI?; *Sobre el tópico: esto sirve para la teoría, pero no para la práctica* = TP.

- 3 Conocimiento *a priori*, desde la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) fue expresamente definido como aquel “absolutamente independiente de esta o aquella experiencia”, por oposición al conocimiento empírico, “que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia” (KrV, B3).
- 4 Tomo el concepto de “transnaturalización” de Bolívar Echeverría, quien lo utiliza en *Definición de la cultura* (2010) con el mismo propósito que Kant: fundamentar una diferencia ontológica entre lo humano y lo animal, señalando cómo, en un cierto momento indeterminable, se abrió el orden de la libertad y de lo histórico, permitiendo al hombre trascender las disposiciones de la naturaleza. En ese trabajo Echeverría menciona precisamente a Kant como uno de los filósofos que lo precedió en esa tarea. Véase sobre todo la Lección IV (“La concreción de lo humano”) y la Digresión 1 (“Transnaturalización”).

natural del instinto como condición para su arrojamiento a una historia que consistirá en el movimiento de despliegue de la libertad.

Ahora bien, ha de quedar claro que la transnaturalización no es en Kant un *hecho* que se haya dado ni inmediata ni definitivamente, sino un proceso progresivo en la historia que debe renovarse, apuntalarse y acicatearse en cada generación. Donde mejor se expone esta cuestión es, precisamente, en los textos kantianos dedicados específicamente a la filosofía de la historia. En *Probable inicio de la historia humana* de 1786, Kant utiliza el texto bíblico del Génesis como guía para este experimento racional, dejando sentadas dos consideraciones fundamentales.

En primer lugar, el despliegue de la razón y la libertad humana es posible por una “*predisposición* originaria en su naturaleza” (PIH, VIII, p. 109/170), por lo que se debe tener en consideración que, al utilizar el libro del Génesis para fundamentar la especificidad ontológica de lo humano, Kant no entiende al origen de la historia como una salida del paraíso, “sino como la salida de la animalidad, o si se quiere, del paraíso animal del instinto” (Turró, 1996, pp. 254-5). No puede subestimarse la importancia de este gesto, porque es a través de él que Kant rehúye la tentación de cualquier fundamentación trascendente para el lugar y la tarea de la actividad humana en el mundo. Si la razón y la libertad son descritas en términos de continuidad con la naturaleza es para producir una fundamentación realmente immanente del estatuto ontológico del ser racional, y aunque la señalada continuidad ha provocado muchos problemas en la interpretación de la filosofía práctica kantiana, lo que sugiero da cuando menos una pista para tratar de sortearlos.

En segundo lugar, una historia del primer despliegue de la libertad “no tiene nada que ver con la historia de la libertad en su desarrollo”, porque ésta exige un cuerpo de evidencias sobre las cuales fundamentar su discurso (PIH, VIII, p. 109/170). Esto queda perfectamente sentado al final de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* de 1784, donde Kant sostuvo que su propósito sería mal interpretado si se pensara que, con la propuesta de una historia universal según el hilo conductor de una fundamentación

racional, pretendía suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, “concebida de un modo meramente empírico” (Idea, VIII, p. 30/123). En efecto, una cosa es la definición de las condiciones trascendentales para el despliegue de la libertad, otra la narración concreta de los momentos de ese despliegue, cuya especificidad no está contenida por entero en dichas condiciones, porque la historia empírica siempre es algo más que la simple manifestación de sus condiciones de posibilidad.

Kant desarrolla la idea de una diferencia ontológica señalando, en primer lugar, que el instinto (*Instinkt*), “esa voz de Dios”, dirige el comportamiento de todos los animales con vistas a la realización de sus fines naturales.

Ahora bien, Kant asume la existencia de un ser humano *natural* que, antes de dar el *salto transnaturalizador*, es “inexperto” y, por eso, está dirigido aún por el instinto. No obstante, el ser humano habría tenido desde siempre “disposiciones racionales” que, para empezar a desplegarse, requerían de una motivación; una que, por cierto, no podía venir de fuera, sino de la estructura misma de la razón. Esta motivación consistiría en un cierto “impulso a comunicarse”, consideración que señala un decisivo carácter intersubjetivo en el concepto kantiano de razón.

Podría ser productivo contrastar esta tesis de Kant con la idea que Marx expone en *La ideología alemana* (1932[1845]/1974), cuando afirma que la comunicación es también el resultado de un cierto “impulso” proveniente de las necesidades sociales del intercambio. Es decir, Marx presupone ya una dimensión social y colectiva del ser humano como fundamento de su “impulso de comunicarse”, siendo este el reverso exacto del presupuesto de Kant, quien, poniendo a la soledad ontológica del ser racional como punto de partida, debe rastrear este “impulso” en el hombre singular. Ahora bien, si ese impulso no es originariamente social (en el sentido materialista), es porque la estructura formal de toda razón posible ya contiene a la intersubjetividad como una de sus condiciones.

Este presupuesto de la filosofía kantiana sería desarrollado cabalmente en la filosofía de Fichte, cuando define a la “sociedad”

como una “relación entre seres racionales”, dando así por supuesta la existencia de “seres racionales fuera de nosotros” como algo que se deduce del concepto mismo del Yo. Para Fichte, el fundamento de esta idea de sociedad se encuentra ya en la idea kantiana de la “acción recíproca según conceptos”, que da lugar a una “comunidad conforme a un fin” (Fichte, 1794/2002, pp. 34/302 – 37/306), donde el Yo se encuentra con un No-Yo que es, a su vez, otro Yo, dando lugar a la intersubjetividad como fundamento de una sociedad cuya necesidad se deduce de la existencia misma del Yo.

Ahora bien, aunque es cierto que el hombre kantiano está, como punto de partida, en una situación de soledad originaria, cuenta también, en la estructura formal de su razón, con la tendencia innata a establecer un contacto con los otros, a quienes reconoce como sus semejantes (PIH, VIII, p. 111/172). En los fundamentos mismos del concepto kantiano de razón se encuentra inserta una dimensión comunicativa e intersubjetiva, así como una capacidad para reconocer a los otros seres racionales en su condición de tales; reconocimiento que, como ya se dijo, después postuló Fichte como indispensable para la existencia misma de una sociedad. La intersubjetividad consiste entonces en el reconocimiento recíproco de la racionalidad compartida.

Por otra parte, una vez que el “hombre inexperto” kantiano se percató de que la razón despertaba dentro suyo, supo que ya no podía seguir viviendo en la calma de la obediencia ciega al instinto natural, porque la razón no sólo prescinde de él, sino que va en su contra. Tomar conciencia de la razón y percatarse de que es una facultad que rebasa cualquier límite ante el que los animales se detienen, “fue muy importante y decisivo para el *modus vivendi* del hombre” (PIH, VIII, p. 111-12/174), quien descubrió así, bajo la tutela de la razón, que ya no sólo no podía, sino que no deseaba seguir viviendo en un estado natural: “una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo dominio del instinto)” (PIH, VIII, p. 112/175). Ahora estaba dotado de una facultad decisoria libre (la voluntad) y, por eso, podía escoger su propio modo de vivir, trascendiendo

la unilateralidad de la forma de vida a la que está condenado el animal guiado por el instinto. Para Kant, la libertad de escoger un modo de vida es el fundamento de toda cultura y toda civilización humana, como se lee en el tercer principio de *Idea*:

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. (VIII, p. 19/105)

La razón es, antes que nada, una facultad que amplía sus reglas e intenciones por “encima del instinto natural”, por lo que “no conoce límite para sus proyectos”. La razón actúa según una lógica abismalmente distinta a la del instinto, por lo que, propiamente hablando, no tiene una destinación fijada por la naturaleza para su despliegue. Si ha de incrementar la felicidad y la perfección del hombre, ha de hacerlo en libertad, y para ello requiere progresar paulatinamente a través de tanteos, entrenamiento e instrucción (*Idea*, VIII, p. 18/104).

Las “disposiciones naturales” son, en cualquier caso, una causa -si bien confusa- para el primer despliegue de la razón en el hombre, pero la finalidad, los contenidos y la trayectoria de ese despliegue sólo pueden ser puestos por ella misma, en la medida en que se ha colocado por encima de la naturaleza, trascendiéndola. El hombre es un ser racional en la medida en que se ha transnaturalizado, o la razón es, en el hombre, una facultad transnatural.

1. La razón se despliega como historia

Ahora bien, para Kant, la razón no está constituida desde siempre ni es una facultad cerrada y definitiva, sino que, en su propio concepto, exige un despliegue a partir de sí misma. En la noción del “progreso de la razón” está contenido el fundamento principal de la filosofía kantiana de la historia. La característica esencial de la historicidad humana sería “la sustitución del instinto animal por la

razón”, por lo que la razón humana es, en consecuencia, una “*capacidad de llegar a ser* plenamente racional, no el *estado* de serlo de una vez por todas” (Turró, 1996, p. 259).

La extracción desde sí mismo de todo aquello que el ser humano requiera debe entenderse como una demanda de la propia razón para “desplegarse”, “exteriorizarse” u “objetivarse” en todo aquello que pueda procurarle felicidad y perfección. De ese modo, la razón no “es” otra cosa que el proceso a través del cual “llega a ser”; es decir, se juega en el despliegue de sí misma, en las diversas concreciones de la actividad del ser racional. Por eso puede decirse que la historia en Kant es equivalente al despliegue y realización de la razón, concepción que anticipa varios de los ejes fundamentales de la filosofía hegeliana, por ejemplo, su concepción del Estado, respecto del cual la razón, que “se realiza en el principio de la autoconciencia”, se dota de fuerza y poder y en el cual “se afirma a sí misma”. Por eso, la razón no puede conocer al Estado “tal y como él es”, como lo hace con la naturaleza, porque aquél no es otra cosa que el despliegue de sí misma (Hegel, 1820/2017, p. 9; VII p. 14).

En esta cercanía de Kant con Hegel ha insistido el filósofo Yirmiahu Yovel (1980), aunque sin dejar de señalar reiteradamente las diferencias evidentes entre sus concepciones. Destaca que Hegel alcanzó una filosofía de la historia más sistemática que la de Kant en la medida en que hizo de la historia empírica una mediación necesaria para el propio despliegue y realización de la razón, cosa que Kant no pudo hacer, porque jamás concibió una mediación posible entre ambas, tal y como demuestra la ya mencionada diferencia entre una fundamentación *a priori* de la historicidad humana y una historia documentada de carácter empírico.

Otra diferencia que Yovel destaca entre Kant y Hegel es que éste último alcanza una filosofía de la historia más comprensiva al precio de eliminar un componente fundamental del concepto kantiano de razón: su finitud, para postular una *razón infinita*, cosa que, al decir de Yovel, “*is much too great a price to pay*” (p. 306).

Por otra parte, en Kant, la razón necesita, para desplegarse en la historia y *como* historia, de la formación de una “cultura”. El fun-

damento *a priori* de toda cultura humana posible es el mismo que el de la racionalidad y la libertad: la transnaturalización. Esto queda claro cuando Kant describe el salto desde el instinto sexual animal al deseo humano erotizado, paso caracterizado por la prolongación e incremento del segundo gracias a una facultad inexistente en lo animal: la imaginación, a la cual Kant le había dado un papel fundamental en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

En efecto, si la diferencia entre el juicio analítico y el juicio sintético es que, para el caso del primero, todo lo que se dice de un sujeto está contenido en su propio concepto, para el caso del segundo es necesario salir del propio concepto para considerar “en relación con éste, algo completamente distinto de lo pensado en él”. Dado que hace falta ir más allá del propio concepto para enfrentarlo sintéticamente con otro, se requiere, pues, un tercer elemento que haga posible la síntesis entre los dos: “La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación” (KrV, A155/B494).

Junto a la imaginación, Kant incluye al “sentido interno” y la “apercepción” como “facultades” que posibilitan los juicios sintéticos. La imaginación, en cualquier caso, es una nota eminente del ser humano en tanto que ser racional y, por eso, no sorprende que se destaque como una cualidad diferenciadora respecto de lo animal, en la medida en que posibilita, además de la formulación de juicios sintéticos, la transnaturalización del instinto sexual, lo que habría provocado una moderación en éste, compensada con un incremento en su duración y regularidad.

Kant considera que la singularidad del deseo humano radica en que puede, progresivamente, sustraerse a los sentidos, lo cual da lugar a un hecho de gran importancia cultural: “La *abstención* fue el ardid empleado para pasar de los estímulos meramente sentidos a los ideales, pasándose así paulatinamente del mero deseo animal al amor y, con éste, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza” (PIH, VIII, p. 113/175-6).

No puede olvidarse, como ha destacado Gilles Deleuze (2008) en su estudio sobre Kant, que para éste, “el interés por lo bello nos dispone a ser morales, nos destina a la moralidad” (p. 99), tal

nología y todas sus respectivas instituciones. Este complejo, característico de cualquier cultura humana, es, a la vez, el resultado de la actividad de la razón y, por eso mismo, el medio a través del cual ésta se manifiesta en su despliegue histórico.

Si en la historia está presupuesto el perfeccionamiento creciente de la razón —por tanto, de la libertad—, la cultura es un dispositivo que posibilita esto en la medida en que es también un artefacto en el cual se acumulan, preservan y heredan los logros racionales del pasado.

El papel preservador de la cultura no es baladí porque, para Kant, una consecuencia de la finitud del ser racional es que el perfeccionamiento de la razón no se puede alcanzar en el individuo, sino en la especie humana, a través de “una serie acaso interminable de generaciones que se transmitan una a la otra su ilustración” (Idea, VIII, p. 19/104; RH, VIII p. 65/165-66). Con lo cual, el desarrollo de la razón es un proceso exigido para todo ser humano, porque está contenido en la idea misma del ser racional, que es su concepto.

Ahora bien, condición de posibilidad de esto es la pertenencia necesaria del ser racional a una cultura, a una comunidad humana. De este modo, la exigencia mencionada hace que el movimiento histórico se dé como acercamiento infinito y asintótico hacia la meta, postulada pero definitivamente inalcanzable, de la realización de la razón.

La razón puede —en tanto que facultad— y debe —en tanto que obligación moral— cultivarse en cada individuo particular, pero sólo puede desarrollarse y desplegarse históricamente hacia su perfeccionamiento en la humanidad, a través de la historia de sus comunidades, sus culturas y sus pueblos. Y aquí Kant se encuentra, nuevamente, cerca de Hegel, como queda claro en la siguiente afirmación, dotada de una familiaridad inconfundible con la tesis hegeliana del despliegue de la razón *como* mundo:

Pues si se parte de la historia *griega* (como aquélla mediante la cual se nos ha legado, o al menos hay que corroborar, toda historia más antigua o coetánea de la misma), podemos rastrear su influjo en la formación y desmembración del cuerpo político del pueblo *romano*, el

cual fagocitó al Estado griego, y el influjo de éste sobre los bárbaros, que a su vez destruyeron al Estado romano, y así hasta nuestros días. (Idea, VIII, p. 29/122)

2. El pecado, la *hybris*, el mal: la apertura de la libertad

Aunque el concepto de “desarrollo” o “despliegue” de la razón en Kant puede tener varios sentidos, el principal de estos y articulador de los demás es aquel que entiende que el perfeccionamiento de la razón coincide con un perfeccionamiento de la moralidad del hombre, cosa que está también enteramente fundada en la cuestión de la transnaturalización.

En efecto, aunque el salto desde el instinto animal hacia la razón humana supuso, en opinión de Kant, un “progreso”, en primer lugar, lo representó únicamente para la humanidad en tanto que especie, pero no lo supuso en lo que respecta al individuo. El abismo que se abrió respecto del instinto animal “significó en el aspecto moral una *caída*”, porque el uso de la libertad y de la razón, en sus primeros e inexpertos pasos, trajo una “multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida”.

Ahora bien, se puede sugerir que un presupuesto de carácter kantiano como este se encuentra detrás de la definición nietzscheana del hombre arriesgada en *La genealogía de la moral*: “el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello, - él es el animal enfermo” (Nietzsche, 1887/2014, p. 177). En efecto, hay una familiaridad aquí con el modo en cómo Kant reinterpreta el sentido bíblico del castigo al género humano: “La historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es *la obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es *obra del hombre*” (PIH, VIII, p. 115/180).

La libertad trae la *enfermedad*, el mal específicamente destinado a quien ha dado el salto transnaturalizador, aquél “gran experimentador consigo mismo”, como llamó Nietzsche al hombre. “Enfer-

medad” y “mal”: ambos son nombres para referirse a la condición de un ente que se ha extrañado irremediabilmente de la naturaleza. Por ese motivo, cuando Bolívar Echeverría acuñó el concepto de “transnaturalización”, entendiéndolo como momento de constitución de lo social, acaecido cuando “un determinado animal se ve expulsado del paraíso terrenal de la animalidad y obligado a existir como ser humano”, no podía dejar de referirse -y no dejó de hacerlo- a las nociones de la “enfermedad” nietzscheana y del “mal” kantiano (Echeverría, 2010, p.130-1).

Así puede entenderse que, para Kant, la moralidad del ser racional sea una dimensión abierta por la libertad, por la introducción “en el mundo de lo humano de ese devenir consistente en esa ruptura o *décalage* (...) entre lo estipulado y su ejecución”, que es como Echeverría entiende a la libertad, la cual encuentra su condición de posibilidad en la “anulación (‘nadificación’) del paraíso de la animalidad” (Echeverría, 2010, p. 131). ¿Sorprende entonces que en esto consista, para Echeverría, “la ‘hybris’ de lo humano, su ‘pecado original’”? Es el “pecado” de la transnaturalización lo que abrió paso al ser humano dotado de disposiciones morales. Ahora bien, solamente un ser dotado de razón puede ser considerado un ser moral, por lo que el despliegue, desarrollo y perfeccionamiento de la primera es exactamente idéntico al despliegue, desarrollo y perfeccionamiento de esas disposiciones morales.

El desarrollo de la razón y la moralidad exige, pues, un distanciamiento cada vez mayor, más claro y más radical respecto de los impulsos de la naturaleza (*décalage*), porque estos, una vez que el hombre ha abandonado el paraíso del instinto animal, no son otra cosa que obstáculos para el cumplimiento del deber, fuerzas que oponen resistencia a la moralidad; sin embargo, “el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón” (MC, VI, p. 380/229).

En términos de desarrollo moral, es un deber para el ser racional la constitución de una cultura (“lo social”) que le permita progresar cada vez más desde aquel estado de *incultura* (o mejor, *a-cultura*) que es la naturaleza, esto es, desde la animalidad, hacia

la cultura o humanidad propiamente dicha, porque sólo en tanto racional puede ser libre y moral (MC, VI, p. 386-7/237-9; p. 392/245). Si la transnaturalización abre la posibilidad para el “pecado”, el “mal” o la “*hybris*”, esto es, para el acto y la decisión libre, las condiciones de validez de esta libertad deben ser claramente delimitadas, lo que hace necesaria una teoría de fundamentación para la práctica moral, pues, en este terreno se trata, según Kant,

del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas -por ende contingentes- de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma. (TP, VIII, p. 277/199)

Por otra parte, la importancia de la relación entre la teoría y la praxis está contenida en la necesidad misma de una metafísica de las costumbres, porque ésta “no supone tan sólo un sustrato indispensable de cualquier conocimiento teórico y certeramente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un *desiderátum* importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos” (FMC, IV, p. 410/108). En efecto, ya no en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* de 1785, sino en la *Metafísica de las costumbres* de 1797, Kant afirma que, si “metafísica” es un “sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos”, por tanto, una filosofía práctica cuyo objeto no es la naturaleza sino “la libertad del arbitrio” necesita entonces del desarrollo de una metafísica de las costumbres.

Para Kant, desarrollar tal metafísica es en sí mismo un deber, porque se requiere de una definición de aquellos principios *a priori* para conseguir empatar la peculiar naturaleza humana empírica —cuya comprensión requeriría, según Kant, del desarrollo de una “antropología moral”— con los principios morales universales. Esa teoría (metafísica) sería, pues, condición de posibilidad para una práctica a través de la cual la racionalidad y la moralidad humana puedan desarrollarse y desplegarse a lo largo de aquel proceso infinito de perfeccionamiento que constituye, también, un deber: el

de elevarse desde lo animal hasta lo propiamente humano, desde la *a-cultura* natural hasta la cultura racional y moral.

La transnaturalización abre, en el mundo, la posibilidad de la decisión y el acto libre, de esa “facultad de desear” que es entendida por Kant como “facultad de *hacer u omitir a su albedrío*”. Ahora bien, una facultad de desear que merezca el calificativo de “moral” será aquella que encuentre su fundamento de determinación en la razón (práctica) del sujeto (MC, VI, p. 213/16), lo que supone que el ser racional encuentre el fundamento de su determinación a obrar tan sólo dentro de sí mismo, esto es, que su razón legisle sobre su decisión. Kant necesita cimentar *a priori* las condiciones de posibilidad de aquella facultad de desear, estableciendo las estructuras trascendentales de una razón que tenga una intención no sólo teórico-cognoscitiva sino también práctica.

En efecto, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant afirma que sería incorrecto considerar que el fin que la naturaleza le ha dado al ser humano consista en su felicidad y autoconservación, porque si tal fuese el caso, ésta no habría encomendado a la razón la realización de dicha finalidad. La felicidad y la autoconservación —considera Kant— suponen acciones cuya consecución se puede confiar mejor al instinto que a la razón, por lo que, si la finalidad humana consistiera en eso, la naturaleza misma se encargaría de poner los medios y fines requeridos para ello. Una vez se constata que el hombre ha atravesado el abismo que lo separa del instinto, ya no se puede sostener que su meta sea la felicidad ni la conservación de su propia vida en el sentido instintivo-animal, sino más bien el cultivo de la razón para adquirir una “buena voluntad” (*ein guter Wille*) en sí misma, o sea, para moralizarse: este es un deber incondicionado de la humanidad, respecto del cual la felicidad es sólo un deber condicionado (FMC, IV, p. 395-6/82-84).

“Deber”, en Kant significa, “limitación de la voluntad a la condición de una legislación universal”, aun cuando dicho acuerdo se haga a expensas de la felicidad (TP, p. VIII, 280/204-5); “deber” es también el concepto de una “coerción (coacción) del arbitrio libre

por la ley”, que, tratándose de un deber moral, sólo puede ser una *autocoacción* (MC, VI, p. 379/229-9).

En la filosofía de Kant, todo deber supone coacción por parte de la ley. Ahora bien, la diferencia entre el deber ético y el deber jurídico consiste en la interioridad o exterioridad, respecto del sujeto, de esa coacción. No obstante, Kant sabe que no se puede exigir al ser humano que renuncie al “fin natural” de la felicidad, por la sencilla razón de que no podría conseguirlo, como tampoco podría ningún otro ser racional finito. El concepto kantiano del deber tan sólo exige que el ser racional prescinda de la consideración de la felicidad cuando entra en juego el precepto del deber (TP, VIII, p. 278/202).

Por otra parte, asegurar la propia felicidad también puede verse, en cierto sentido, como un deber (si bien indirecto y condicionado), pues “el descontento con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*” (FMC, IV, p. 399/89).

Así las cosas, la posibilidad de la mencionada *guter Wille* requiere de una ruptura con cualquier llamado del instinto natural, ya que el supremo valor moral consiste en “que se haga el bien por deber y no por inclinación” (FMC, IV, p. 199/89). Como se ve, para Kant es primordial producir el concepto de un ser dotado de razón práctica, el cual prescinda de toda dimensión material en los propósitos concretos que este ser, en tanto empírico, pueda buscar; es decir, Kant establece, en términos formales y necesarios —no empíricos— las condiciones para la existencia de un ser dotado de razón y voluntad, o sea, de moralidad.

Lo que califica a una acción por deber como moral no es el propósito que tiene, sino la máxima a partir de la cual fue decidida. Esto hace que la voluntad esté en medio de una bifurcación entre su principio formal, *a priori*, y su principio material, *a posteriori*; mientras el primero se encarga de la máxima o fundamento de la acción, el segundo se encarga de los objetivos de la misma. Una acción llevada a cabo por mor del deber es aquella

que está determinada únicamente según el “principio formal del querer en general”.

Cuando Kant habla de “máxima” se refiere al “principio subjetivo del obrar”, esto es, a la regla práctica que la razón determina “conforme a las condiciones del sujeto” —lo que incluye también a su ignorancia y sus inclinaciones, su miedo y su deseo de maximizar las posibilidades para su felicidad y conservación de sus condiciones de vida. Por lo tanto, la acción auténticamente moral es aquella que, en su máxima (principio subjetivo), se adecua a un principio formal, que es objetivo en la medida en que no depende de las condiciones particulares del sujeto, sino que es válido para todo ser racional y, por eso, se convierte en el principio en función del cual éste debe obrar. Ese principio formal y objetivo recibe el nombre de “ley práctica”.

3. Entre máquinas, animales y alienígenas: la universalidad de la ley moral

Dado que el ser racional está sometido a un permanente tironeo entre sus inclinaciones naturales y sus deberes racionales, el acoplamiento entre la máxima de la acción y la ley práctica objetiva, aunque es una exigencia racional, no se cumple inmediatamente ni en todos los casos. Se requiere, por tanto, un concepto que dé cuenta de esa brecha y que tenga suficiente eficacia para demandar, cuando menos, la intención permanente de clausurarla.

Por eso la ley moral inscrita en el ser racional está dotada de un carácter imperativo, por medio del cual se da a conocer, con la forma de una sentencia categórica, su cualidad (auto) coactiva. El imperativo categórico no afecta, por tanto, a todos los seres racionales posibles (por ejemplo, no afectaría a los “santos”), sino tan sólo al ser humano, en la medida en que se trata de un “ser racional-*natural*” —y esta es precisamente la fórmula de su finitud— que, justamente por eso, está sometido a un jaloneo permanente entre sus impulsos y sus deberes, que lo vuelve susceptible de cometer la “impiedad” de querer transgredir la ley moral (MC, VI, p. 379/228-9).

Ahora bien, esto no significa que la ley moral valga exclusivamente para los seres humanos. Pues ésta, en tanto proviene de la razón, consecuentemente ha de valer “para todo *ser racional en general*, y ello no sólo bajo condiciones azarosas y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*” [*“Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse”*] (FMC, IV, p. 408/104).

El imperativo categórico es un concepto cuya producción se exige para señalar la tensión abierta por el propio hecho (racionalmente presupuesto) de la transnaturalización. Es decir, por la fundación de la racionalidad y la libertad en un ser que, no obstante, debe esforzarse permanentemente —como individuo y como especie— para resistir y trascender al llamado de ese instinto que ha dejado atrás, pero cuya espectralidad no deja nunca de amenazarlo⁶.

Kant deja claro repetidas veces que, si el ser racional finito no estuviera atravesado por esta tensión, marca indeleble del salto transnaturalizador y, por tanto, condición fatal de la libertad, el concepto de imperativo categórico no sería necesario. Pero, como lo humano está atravesado también de “un cierto material animal informe que intenta determinar también la actividad del sujeto” (Echeverría, 2010, p. 137), el cual provoca que yerre, tenga lapsus e impulsos a la acción que rebasan los límites de la voluntad, entonces el imperativo categórico es fundamental para todo ser racional finito que quiera adecuar su voluntad con la ley moral.

Hay que señalar que, en la *Fundamentación*, la relación que establece Kant entre la naturaleza y la racionalidad —para no poner en riesgo la diferencia ontológica— no es de identidad y ni siquiera de continuidad, sino de analogía: sólo tienen en común que ambas funcionan bajo leyes. El concepto kantiano de naturaleza define la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos, o la existencia de las cosas en cuanto determinadas por

6 “Los imperativos no son otra cosa que fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general como la imperfección subjetiva de la voluntad” (FMC, IV, p. 414/114).

leyes naturales (FMC, IV, p. 421/126). Ahora bien, la salida del paraíso natural no ha hecho que la humanidad haya abandonado una existencia determinada por leyes ni ha segado el campo para la tiranía de la arbitrariedad. La analogía con la naturaleza establece, pues, la necesidad de las leyes, pero también es un síntoma de la diferencia absoluta entre ambos reinos: las leyes del mundo racional no son leyes naturales de causalidad mecánica, sino leyes morales, puestas por la libertad.

Ilustrativo a este respecto es aquel argumento de *¿Qué es la Ilustración?*, según el cual un mayor grado de libertad civil es conveniente para la libertad espiritual. Además, la propensión y la vocación de los seres racionales hacia el “pensar libre” tiene efectos retroactivos positivos también sobre los principios del gobierno, el cual terminaría por reconocer la conveniencia de tratar al hombre “conforme a su dignidad”, es decir, ya no como una máquina ni como un mecanismo sino precisamente como un ser moral (*¿QEI?*, VIII p. 41-42/98).

De este modo, Kant se distancia definitivamente de aquella concepción, característica del barroco del siglo XVII, que postulaba una equivalencia entre el cuerpo orgánico vivo y la máquina, como hacía proverbialmente Descartes en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*, cuando, para definir el concepto del cuerpo consideraba, “en primer lugar, que tenía una cara, unas manos, unos brazos, y *toda esa máquina* compuesta de huesos y carne, tal y como aparecen en un cadáver, a la que designada con el nombre de cuerpo” (Descartes, 1641/2011, p.67. Énfasis M.A.C.); concepción barroca que permitió comprender la relación entre los súbditos o ciudadanos y el Estado también como el funcionamiento de un mecanismo, en el que cada individuo era el engranaje de una maquinaria (el Estado entendido como “animal artificial”) concebida para garantizar la seguridad y la autoconservación de la vida (Hobbes, 1651/2018).

De esta manera, y siguiendo a Kant, se puede argumentar que tratar al ser racional como un ser moral, transnatural, requiere tratarlo también como un ser *extra-maquinico*, y que, cuando se trata

al ser racional, sea como una vida meramente biológica que puede gobernarse, o como engranaje de un mecanismo que puede gestionarse o administrarse, no se lo trata conforme a su dignidad, a su carácter de ser racional que lo equipara a cualquier otro en el cosmos. Para que esta equiparación del ser racional finito con los seres racionales extra-terrestres se mantenga vigente, no se ha de profundizar ni llevar a cabo la transformación de lo humano en máquina, sino que, más bien, se ha de mantener innegociablemente su carácter de entidad moral irreductible precisamente a lo programable, calculable, predecible y gobernable de la máquina.

El concepto de libertad presupone en el ser racional la capacidad para obrar según representaciones de leyes, esto es, con arreglo a determinados principios y, en esa medida, se puede decir que éste posee una voluntad, porque derivar determinadas acciones de leyes es posible sólo para un ser que posea razón. El concepto de voluntad es la idea misma de una razón práctica (FMC, IV, p. 412/111-2), y su racionalidad consiste en que se deja determinar por representaciones. Ahora bien, el concepto de razón en Kant no se refiere solamente a una dimensión subjetiva ni a su actualización individual, en la medida en que, según el concepto kantiano de razón, una razón individual es apenas empírica, y a partir de ella no se pueden establecer condiciones necesarias ni universales, como exige la fundamentación trascendental de la razón. Por lo tanto, el concepto kantiano de razón refiere privilegiadamente a su dimensión constitutiva, formal y estructurante de la humanidad en tanto que especie.

La determinación de la voluntad por representaciones de la razón se da entonces por causas objetivas y necesarias para todo ser racional. Esa objetividad supone que los principios reconocidos por la voluntad para determinarla no son sugerencias para acciones posibles, sino mandatos para cualquier acción.

El concepto kantiano de imperativo, en principio, no es otra cosa que una fórmula para estos mandatos de la razón, expresados bajo la forma del “deber ser”. Kant distingue dos tipos de imperativos: los hipotéticos y los categóricos (FMC, IV, p. 420/125). Los

primeros también representan la necesidad práctica de una acción, pero sólo en tanto medio para conseguir alguna otra cosa. El imperativo hipotético sólo dice si una acción es buena para un determinado propósito, posible o real y, por lo tanto, no puede establecer fines que lo sean en sí mismos, sino tan solo los medios adecuados para conseguirlos. En esa medida su cumplimiento no constituye un deber, como si lo hace en el caso de los imperativos categóricos.

Al igual que en la *Crítica de la razón pura* —cuando Kant trata de establecer las condiciones para todo conocimiento teórico posible—, al buscar Kant las condiciones de posibilidad de la moralidad, no está buscando proposiciones analíticas o sintéticas, sino una proposición sintética *a priori*, que en este caso sería una proposición práctica.

Esta es precisamente la que se halla contenida en el concepto de imperativo categórico, en la medida en que éste representa una acción como objetivamente necesaria por sí misma y sin ninguna referencia a otro fin. Es decir, por su adecuación con el imperativo categórico una acción puede cualificarse de “buena en sí misma” y, por eso, es necesaria o apodíctica en términos prácticos y sólo bajo esa condición puede dar mandatos o leyes morales.

Si se trata de una proposición sintético-práctica *a priori* es porque el querer no puede deducirse analíticamente desde una acción a partir de otra ya presupuesta, sino que dicho querer se asocia con el concepto de la voluntad de un ser racional como algo que no está contenido en su concepto. En otras palabras, la ley moral no está analíticamente contenida en el concepto del ser racional y, sin embargo, debe presuponerse como universal y necesaria.

El imperativo categórico tan sólo contiene la ley práctica y la exigencia de que la máxima de cada acción sea conforme a la misma. Esto es, el principio subjetivo del obrar de todo ser racional, para ser moral, ha de coincidir con una ley práctica o mandato que apremie a la voluntad y cuya primera formulación establece la exigencia de pensar la máxima en referencia a una dimensión posible de universalización: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley uni-

versal”. Y como, según ya he dicho, la existencia bajo leyes es lo que compone al concepto de naturaleza, el imperativo categórico también podría formularse del siguiente modo: “obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza” (FMC, IV, p. 421/126).

Ahora bien, la fórmula del “como si” deja sentado el carácter estrictamente analógico entre el ámbito de la ley moral y el ámbito de la ley natural. Si la relación no fuese de este tipo —esto es, si no se tratara de una suerte de experimento mental que busca estimar, para cada acto, la concordancia formal entre la máxima de la acción y la ley moral—, entonces no estaríamos tratando de las condiciones de la razón práctica propia de un ser transnatural.

Por otra parte, dado que la relación entre las leyes morales y las leyes naturales es analógica y no identitaria, la universalidad de la ley moral es algo que no se puede deducir de la naturaleza humana. Sólo en tanto que transnatural es el ser racional un ser moral.

El deber es una necesidad práctica incondicionada para la acción, y por eso debe valer para todo ser racional; únicamente en esa medida vale también para toda voluntad humana. La ley moral contenida en el imperativo vale sólo para los seres racionales porque sólo ellos pueden interpretar un imperativo moral. Pero la aspiración a la validez universal de la misma, en Kant, es de tan amplio alcance que los seres humanos son tan sólo una de las especies de seres racionales que podrían reconocer la validez y necesidad de dicha ley. Si esa amplitud cósmica contenida en el concepto del ser racional es apenas un procedimiento heurístico para llevar la pretensión de universalidad a sus confines pensables, o si Kant realmente contemplaba la posibilidad de la existencia de otros seres racionales con los que la humanidad pudiera llegar a establecer relaciones morales (jurídico-políticas y éticas) en algún momento, es una cuestión que no puedo tratar aquí en profundidad.

Sin embargo, hay razones para creer que Kant tenía auténticas expectativas cosmológicas para la validez universal de su fundamentación de la ley moral, y que consideraba que la moralización

del género humano permitiría que su evolución alcance dimensiones auténticamente galácticas.

Incidentally, when Kant speaks of “man and every rational being” he must be referring to other creatures that in his belief inhabit the universe, sharing man’s reason and moral ideals even if not his physical constitution. Kant’s vision of the final end of creation thus seems to go beyond the moral evolution of mankind and take up cosmic dimensions. In comparison, Hegel’s identification of human history with the genesis of the Absolute itself appears as a kind of cosmic provincialism! (Yovel, 1980, p. 176-7)

En efecto, las referencias kantianas a “otros seres racionales” aparecen a lo largo de toda su obra (FMC, IV, p. 389/70; Idea, VIII, p. 23/112; PIH, VIII, p. 114/178; REL, VI, 96-p. 7/147-8; MC, VI, p. 379/228-9). Es suficiente aquí con destacar la referencia hecha en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, donde esto queda perfectamente claro:

No sabemos cómo están dispuestas las cosas para *los habitantes de otros planetas* y su Naturaleza, pero si nosotros cumpliéramos bien con esta misión de la Naturaleza bien podríamos pretender ocupar entre *nuestros vecinos del cosmos* una posición nada desdeñable. (Idea, VIII, p. 23/112. Cursivas M.A.C.)

Se sabe que, en 1755, cuando se ocupaba de cuestiones pertenecientes al campo de las ciencias físicas y naturales, y publicó su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Kant afirmaba que el proceso de formación del universo “duraría eternamente”, y que era perfectamente posible, en su opinión, que vida inteligente como la que se encuentra en la Tierra sea encontrada también en otros planetas (Ribas, 2016, p. XXI-XXII).

En cualquier caso, lo que implica ese alcance universal de la ley moral es que cualquier cosa que se deduzca de la disposición natural específica de la humanidad, e incluso alguna que fuese propia de la razón humana, no podría alcanzar la validez y reconocimiento universal que Kant buscaba para la ley moral. Al decir de Kant, lo que

se deduzca de la naturaleza humana a lo sumo puede darnos una máxima, pero no una ley práctica, es decir, puede darnos un principio subjetivo de la acción, pero no el principio objetivo respecto del cual, en tanto seres racionales, estaríamos obligados a actuar.

Destacar esto último es importante porque sugiere una interpretación de textos como *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* de 1784 o *Probable inicio de la historia humana* de 1786, en los que la razón aparece a veces en una línea de continuidad con el orden natural. Con lo dicho hasta aquí queda claro que, para Kant, la racionalidad, si ha de realizar sus más altas aspiraciones de universalidad, tiene que trascender todo encorsetamiento a cualquier forma de “naturaleza”. Sólo en un despliegue y desarrollo de la razón, en el que se distancie de cualquier anclaje a la particular “naturaleza humana”, puede aspirar a ser la condición de posibilidad para la fundación de una comunidad cuyas leyes sean necesaria y universalmente reconocidas y acatadas, no sólo por los seres humanos, sino por cualquier otro ser racional, real o posible. Kant lo deja claro de un modo tajante: “no hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella” [*“nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten”*] (FMC, IV, p. 425-6/132-33).

4. La ley moral trata del deber ser, no del ser

Kant rechaza cualquier forma de “empirismo moral” desde el convencimiento de que lo empírico es inútil para fundamentar el principio de la moralidad y, todavía más, perjudicial para las intenciones mismas de esa fundamentación que, para ser universalmente necesaria y tener validez apodíctica, exige un nivel de pureza absoluto.

A través de la metáfora de Juno y los centauros⁷, Kant trata de ejemplificar una certeza teórica: la filosofía práctica no puede ad-

7 “Contra esa negligencia o banal modo de pensar que rebusca el principio entre motivaciones y leyes empíricas tampoco cabe promulgar con excesiva frecuencia demasiadas advertencias, porque, para no extenuarse, a la razón humana le gusta reposar

mitir los fundamentos de aquello que *sucede*, sino que ha de partir siempre de aquello que sólo le revelan los conceptos puros de la razón, esto es, aquello que *debe suceder*, aun cuando nunca llegue a hacerlo. Si la razón quiere determinar a la voluntad y gobernar sobre los actos y las decisiones de los seres racionales, su fundamentación tiene que ser *a priori*. La fundamentación de la moralidad se levanta irrevocablemente sobre esta distinción fundamental entre el orden del *ser*, que puede aprehenderse a través de la experiencia empírica, y el orden del *deber ser*, del cual no hay experiencia posible y, sin embargo, y por la incondicionalidad de la ley moral, nos vemos obligados a procurar.

En efecto, para Kant, la “voluntad absolutamente buena” consiste en que el principio de la acción sea liberado del influjo de los fundamentos contingentes, que son el único tipo que puede provenir de la experiencia. Pero, además, en su nivel empírico, la voluntad corre el riesgo de verse nivelada con los apetitos de la naturaleza animal -que es precisamente lo que en el imaginario griego representaban los centauros-, cosa que iría en contra de la racionalidad del ser transnatural.

Esta distinción, sin la cual sería imposible una filosofía práctica en términos kantianos, ya quedó establecida en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A19/B33-A22/B37), cuando se restringió el ámbito del conocimiento a los fenómenos que aparecen en la experiencia a través de las formas puras *a priori* de la intuición sensible. Al hacer esto, Kant separó el conocimiento del fenómeno del pensamiento del noúmeno (*KrV*, A236/295), que no fue eliminado sino restringido al ámbito de la filosofía práctica. Con esta división, Kant hace imposible cualquier discurso moral a partir de la naturaleza de las cosas, provocando un auténtico “derribamiento de la metafísica del ser” (Turró, 2009, p. 79). Una moral reducida a lo fáctico, que se queda anclada a los imperativos hipotéticos y a la búsqueda de la

sobre tal almohada y, al soñar con simulaciones más melifluas (que sin embargo le hacen estrechar entre sus brazos una nube en vez de abrazar a Juno), suplanta a la moralidad por un híbrido cuyo bastardo parentesco es de muy distinto linaje [...]” (FMC, IV, p. 426/134-5)

felicidad, puede constituir el fundamento para una antropología o una psicología empírica, pero en modo alguno el fundamento para una moralidad con aspiraciones de validez universal y necesaria.

Si bien, como he mostrado, Kant rechaza desde la *Fundamentación* la reducción de la moralidad a la consideración empírica de la felicidad, en la *Metafísica de las costumbres* refuerza este rechazo asignándole conceptos más rigurosos. En efecto, si el placer precede al cumplimiento de la ley, este placer es “patológico” y el comportamiento que se sigue de él queda limitado al “orden natural”, por lo que de ninguna manera puede ser moral. Por otro lado, aquel placer al que necesariamente ha de preceder la ley para ser experimentado pertenece al “orden moral”; se trata de un *placer transnatural* opuesto al placer patológico. Si esta diferencia no se establece con claridad, la fundamentación de la moral tomaría como principio a la “eudemonía”, el principio de la felicidad, abandonando su único principio auténtico: la “eleuteronomía” o principio de la libertad de la legislación interior. Cuando esto acontece, “la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral” (MC, VI, p. 378/227).

Ya que la moralidad no puede depender de lo empírico, que es el ámbito propio de aquella naturaleza que el entendimiento capta en tanto que fenómeno por medio de las categorías del entendimiento (*KrV*, A84/B117), sólo puede encontrar su fundamentación “fuera” o “más allá” de lo delimitado por esa comprensión de la naturaleza. Las consecuencias de esto no son menores, pues, como ha señalado Turró (2009), implican que el deber moral no está en el orden del ser y exige pensarse como algo que estamos “obligados a construir”. En la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico, entre lo que es y lo que debe ser, se juega, pues, lo fundamental de la ética kantiana: el mundo moral nunca puede llegar a *ser*, por lo que estamos obligados a producirlo, en un horizonte de realización infinito, como una “efectuación progresiva de las ideas racionales” y no “en función de la constitución fenoménica de la realidad” (p. 79).

Considero que, en el lugar mismo de la fundamentación de la moralidad kantiana respecto de sus aspiraciones de validez universal, esto es, en la formalidad y vaciedad de sus contenidos, es posible encontrar el camino hacia una incuestionable dimensión material. Aquí sigo de cerca la tesis expuesta por Salvi Turró al final de su trabajo *El tránsito de la naturaleza a la historia en Kant* (1996), donde sostiene que, en la ética kantiana, “lejos del formalismo y rigorismo éticos que tópicamente se le imputan, nos encontramos ante una moral completamente material”, aunque considero que la afirmación que arroja después: “quizá la más *material* de las morales” (p. 359-60), exigiría una serie de matices y justificaciones que él no emprende, y tampoco pretendo emprender aquí.

De todos modos, sería un despropósito negar el carácter formal de la fundamentación kantiana de la moral (fundamentación a la que corresponde el nombre de “ética”), pero su formalismo debe entenderse en su justa dimensión y restringirse a las pretensiones y rendimientos específico que Kant le asignó:

[...] el formalismo de la ética kantiana consiste en afirmar que la forma de la ley es fundamento suficiente para determinar la materia de la ley, es decir, que la forma -la universalidad- es la clave para decidir qué materia puede ser objeto de una ley, puede ser categóricamente mandada. (Rodríguez, 1989, p. 82)

La materialidad de la ley moral aparece precisamente en la brecha abierta entre el orden del ser y del deber ser, que obliga a producir, según la idea de un mundo racional y moral, un orden de cosas tal que se acerque (asintóticamente) a lo exigido por la razón. La abertura funda la necesidad de una actividad con vistas a la (im)posibilidad de clausurar la distancia entre el mundo fenoménico y el mundo racional-moral y, en esa exacta medida, da lugar a la libertad.

El concepto de sujeto en la filosofía práctica de Kant es el concepto de un ser racional dotado de una libertad abierta tras el abandono del reino natural del instinto y que le da una constitución inédita particular: el sujeto de la filosofía kantiana es un ser “biplanar”. Empleo este término porque me parece más acertado

para describir el modo en como Kant entiende al ser racional y libre que la manida descripción de su filosofía como “dualista”. Evidentemente no pretendo saldar aquí una discusión tan extensa como la del dualismo kantiano, que no sólo parece caracterizar su comprensión del ser humano como un ser que pertenece a un mundo fenoménico y a uno nouménico, sino que también se presenta en la innegociable polaridad, arriba señalada, entre historia de la razón e historia empírica.

Con el concepto de “biplanaridad” pretendo solamente señalar que el ser racional pertenece simultáneamente a dos planos o dimensiones y, en consecuencia, que éstas no están irreconciliablemente separadas. La oposición kantiana entre un mundo sensible y un mundo inteligible, al igual que la oposición *fenómeno/cosa en sí*, remite a una doble perspectiva, pero en ningún caso constituyen entidades ontológicamente diversas, como sí ocurre, por ejemplo, en el “dualismo trascendental” cartesiano, en el que cuerpo y mente son “dos géneros ontológicos diferentes” (Guarino, 2011).

En Kant, en realidad, no se verifica una “restitución del dualismo ontológico característico de la metafísica tradicional” (Beade, 2013, p.34). La distinción ontológica que se verifica en la filosofía kantiana es aquella abierta por la transnaturalización, que mantiene en tensión permanente a lo animal y lo racional, sin implicar nunca una restitución de un dualismo de tipo metafísico entre el cuerpo y el alma ni nada parecido.

El ser racional es, por un lado, un *homo noumenon*, en la medida en que, en tanto ser moral, es independiente de las determinaciones físicas; pero es, a la vez, un *homo phaenomenon*, en tanto está efectivamente afectado por esas determinaciones (MC, VI, p. 238/51). Si el hombre es un *homo noumenon*, lo es en un mundo inteligible; si es un *homo phaenomenon*, lo es en un mundo sensible. El problema de cómo estos dos mundos se relacionan y, por tanto, de cómo se relacionan los dos planos que constituyen al ser racional, es resuelto por Kant concibiendo a la dimensión inteligible como fundamento del mundo sensible o fenoménico. En el plano de lo fenoménico el ser racional se encuentra en un mundo de puros fe-

nómenos, del cual él también es parte; pero para ser racional y libre debe adscribirse, a la vez, a un mundo inteligible, en el cual trasciende el ámbito de lo puramente fenoménico y existe en una nueva “modalidad”: en este plano el hombre puede pensarse a sí mismo como “actividad pura” (FMC, IV, p. 451/172-5).

Adscribirse al mundo inteligible es indispensable para un ser que se concibe a sí mismo como moral y libre, así como para fundar la posibilidad de una actividad en miras de clausurar (sin lograrlo definitivamente jamás) la brecha entre el orden del mundo fenoménico y el orden del mundo nouménico o inteligible. En efecto, cuando Kant define al mundo inteligible como fundamento del mundo sensible, establece que “la conexión del *fundamento* con lo *fundamentado* es de carácter *práctico*” (Beade, 2013, p.34).

Ahora bien, para emprender ese esfuerzo de conexión, este ser biplanar no puede ni requiere conocer nada sobre ese mundo inteligible. Basta con que se piense como siendo parte de él. En efecto:

(...) cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad; pero cuando nos pensamos como sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y a la vez, sin embargo, como miembros del mundo inteligible.

[(...) *wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wie uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.*] (FMC, IV, p. 453/177)

5. Las personas como fines, las cosas como medios

Si la existencia de la voluntad o de un uso práctico de la razón pura supone la capacidad del sujeto de autodeterminarse a obrar conforme a la representación de la ley moral, ha de requerir necesari-

riamente un fin que le sirva como fundamento objetivo de su autodeterminación.

En la medida en que se trata de una ley moral porque cumple con la condición de ser apta para una posible legislación universal, ese fin debe valer para todo ser racional. Si con la formulación del imperativo categórico, en su pretensión de universalidad, se apuntaba al establecimiento de la forma de la ley y si, para que la voluntad del ser racional coincida con ese mandato bastaba con que no entre en contradicción con la posibilidad de su universalización⁸, en la idea misma de una voluntad que se debe autodeterminar en función de un fin que es su fundamento objetivo, por lo tanto, se avizoran ya las otras dos formulaciones del imperativo categórico.

La segunda formulación del imperativo categórico exige exponer antes la distinción entre los conceptos de “fin” y “medio”. Si el fin es el fundamento objetivo de la autodeterminación de la voluntad, un medio no es sino la condición de posibilidad para una acción encaminada a realizar un determinado efecto: el fin que la voluntad misma se ha puesto. Sobre esta diferencia descansa el sentido de la segunda formulación del imperativo categórico: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (FMC, IV, p. 429/139).

La idea de la humanidad como un fin en sí mismo tiene también como condición de posibilidad la ya establecida distinción ontológica. En efecto, Kant diferencia claramente entre un concepto de “persona”, que designa al ser que es un fin en sí mismo y nunca puede ser solamente un medio, porque es racional, y un concepto de “cosa”, que designa aquello que encuentra el fundamento de su existencia en la naturaleza, que es irracional y, por eso, tiene un valor tan sólo relativo, en tanto que medio.

8 El ejemplo clásico de Kant para mostrar cómo se ha de poner a prueba la aptitud de una máxima para cumplir con la pretensión de validez universal es el siguiente: “si bien podría querer la mentira, no podría querer en modo alguno una ley universal del mentir” (FMC, IV, p. 403/95-96).

En los textos en los que Kant explica la diferencia ontológica, mostrando a la transnaturalización como una condición *a priori* para el despliegue de la razón y la libertad, el deslinde metafísico del ser racional respecto de las cosas no racionales también queda establecido. La transnaturalización equivale en Kant a una elevación del hombre “muy por encima de los animales”, lo que lo lleva a sostener que, por estar dotado de razón, aquél “constituye el *fin de la Naturaleza*”:

La primera vez que [el hombre] le dijo a la oveja: *la piel que te cubre no ha sido dada por la Naturaleza para ti, sino para mí*, arrebatándosela y revistiéndose con ella (Genesis, V, 21), el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró como compañeros en la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propios arbitrios. (PIH, VIII, p. 114/177)

Todo lo vedado a la racionalidad se convierte, pues, en un medio para los fines de la libertad. De esta manera, Kant lleva a cabo una distinción entre los conceptos de “cosa” y “persona”.

Esta distinción está sostenida en tres movimientos argumentales: primero, la personalidad se basa en la capacidad del yo de ser consciente; segundo, la persona permanece siendo la misma a lo largo del tiempo debido a la unidad de su conciencia a través de todas sus fluctuaciones; y, finalmente, la persona se distingue así de las cosas, que se vuelven medios, objetos de elección arbitraria. Por este motivo las personas no pueden comportarse como les plazca con otras personas, aunque, según parece, sí podrían hacerlo respecto de las “cosas”. La permanencia de la personalidad y la posibilidad de relacionar las acciones con las leyes hace de las personas seres dotados con conciencia de responsabilidad, que también es fundamental para distinguirlas de las cosas (Siep, 1989, p. 41).

La distinción entre persona y cosa, y la conciencia de la responsabilidad sobre sus acciones que tiene la primera, será importante también para la fundamentación racional del derecho en Kant. Por lo tanto, la diferencia ontológica es fundamental para la totalidad de la filosofía kantiana. En efecto, de acuerdo con Ludwig Siep,

el concepto de persona permite establecer una conexión entre la filosofía primera en tanto filosofía trascendental y la filosofía práctica o política; de ese modo, el concepto de persona se convierte en la residencia de la biplanaridad característica de la filosofía kantiana del sujeto, que aquí muestra la continuidad existente entre el ámbito de la razón teórica y el ámbito de la razón práctica.

La distinción entre persona y cosa, como mostró Ernst Cassirer, presupone un esquema previamente establecido en la *Crítica de la razón pura* y que se mantiene, reconfigurado, en la filosofía práctica: lo que en la primera crítica se designó con la expresión teórica de fenómeno u objeto de experiencia (KrV, A20-B34), en términos de la filosofía práctica se “degrada” a la condición de “simple cosa” (Cassirer, 1948, p. 292).

El concepto de cosa designa un otro radical y absoluto respecto del ser racional, pero que es constitutivo de su propia autoconciencia. La cosa, en tanto que otro, le señala al ser racional un límite respecto del cual, por contraposición, se reconoce a sí mismo y a sus semejantes como fines en sí y dotados de valor absoluto.

El reconocimiento intersubjetivo entre los seres racionales inicia, pues, con su distanciamiento del orden natural, aunque en principio se trata de un reconocimiento tremendamente oscuro y confuso, por lo que también debe progresar con el despliegue de la razón y la moralización del género humano. Ese reconocimiento, además, exige que el ser racional establezca fuera de sí el lugar de la diferencia radical. Esa diferencia, que marca un límite entre la autoconciencia y su otro, entre el Yo y el No-Yo (anticipando en ese sentido la deducción trascendental de la conciencia de Fichte⁹), es una condición de posibilidad del reconocimiento intersubjetivo

9 “No-Yo” es el nombre que Fichte le da a todo lo que puede ser pensado como existiendo por fuera del Yo, todo lo que se distingue del Yo y todo lo que se opone al Yo. De acuerdo con la deducción trascendental del Yo, éste nunca puede llegar a ser consciente de sí mismo excepto por medio de sus determinaciones empíricas, que presuponen la existencia de algo exterior al Yo. Desde este punto de partida, Fichte podrá, posteriormente, deducir la necesidad de la existencia de otros seres racionales (otros “Yo”) con los cuales será necesario que el Yo establezca relaciones intersubjetivas -una sociedad (Fichte, 1794/2002, p. 28/295).

de los seres humanos como iguales entre sí en tanto que racionales. La razón es, antes que nada y principalmente, una facultad que dota de valor e igualdad a los seres racionales, convirtiéndolos en fines en sí mismos. En Kant se descubre que cualquier aplicación instrumental de la razón debe estar subordinada a este reconocimiento primario de un valor y una dignidad absolutas (PIH, VIII, p. 114/177-8).

6. Transnaturalización, racionalidad, animalidad. Para una valoración del legado de Kant

Con la segunda formulación del imperativo categórico queda claramente establecido que la noción de una voluntad guiada por la razón rebasa la dimensión de la moralidad estrictamente interior e individual —aunque la exige y presupone—, y se vincula, como una condición de posibilidad suya, con un concepto de “humanidad” del que se deriva la necesidad del reconocimiento intersubjetivo de los seres racionales como iguales en tanto que fines en sí mismos.

Lo que Kant establece con este procedimiento no es tan sólo que cada ser racional, en tanto individuo y por separado, sea un fin en sí mismo. Sostener eso restringiría la ética kantiana al ámbito de la moralidad individual y empírica, empobreciéndola, empequeñeciéndola y falseándola. Lo que se erige como un fin en sí mismo es la humanidad en tanto que tal, el género humano entendido como comunidad de seres racionales, lo que dota a la ética kantiana de un auténtico fundamento material. Por eso “no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí mismo, también tiene que *concordar con ella*” (FMC, IV, p. 430/141). Si no tuviese una visión de comunidad humana, si no entendiese al ser racional como un ser genérico, Kant difícilmente podría concebir siquiera la idea y la necesidad de un desarrollo y un despliegue de la razón.

Así se puede comprender adecuadamente que, en el segundo principio de *Idea*, se encuentre expresamente dicho que el desarrollo de la razón no puede darse en el individuo, sino en la especie (Idea, VIII, p. 18/104).

Sin embargo, el presupuesto de que el desarrollo de la razón puede darse solamente a lo largo de las diversas generaciones humanas, según he señalado, se levanta sobre una distinción tajante entre un ser racional que es un fin en sí mismo y que concibe como fines en sí mismos a todos sus congéneres —pasados, presentes y futuros— distinguiéndolos de cualquier otro tipo de seres, no racionales y, por lo tanto, jamás considerables como fines en tanto que tales. De esta manera, Kant introduce una jerarquía en el orden del ser cuyas consecuencias resultan hoy problemáticas. Y si bien es cierto que el despliegue de un costado instrumental de la razón puede darse solamente a partir del señalamiento del límite intransitable de la dignidad inviolable del ser racional, de esa manera parecería dejarse abierta la puerta a que, sobre aquellos seres que están *más acá* de la frontera trazada por esa dignidad, la razón puede legítimamente actuar de modo instrumental, en función de la jerarquía inherente a toda distinción entre medios y fines.

Y si bien es cierto que no puede afirmarse, como ya se ha dicho, que Kant restituya un dualismo metafísico tradicional cuando diferencia entre lo fenoménico y lo nouménico, sí es una cuestión relevante preguntarse si, de todos modos, no pervive un dualismo metafísico absoluto en aquella distinción entre fines y medios que se expresa en una diferenciación entre entes de diversa dignidad ontológica: por un lado, los seres racionales, que siempre son fines, y por otro, los seres no racionales que solamente pueden existir como medios.

Un concepto de transnaturalización en Kant, como el que se ha explorado a lo largo de este trabajo y que da lugar a una diferencia ontológica entre lo animal-natural y lo humano-transnatural, ¿fundamenta, no obstante, aquella distinción metafísica que, en definitiva, autoriza a una instrumentalización de lo animal en particular y de lo no humano en general? Es una cuestión que, en lo que respecta a Kant, debe seguir inquirendose, no sólo por sus intereses interpretativos específicos, sino bajo el presupuesto de que la filosofía kantiana es uno de los síntomas privilegiados de las

concepciones básicas de una modernidad que hoy, en el tiempo de su crisis, requiere ser interrogada filosóficamente.

Por ahora, parecería que el concepto de transnaturalización en Kant introduce un dualismo metafísico que no es del orden de la polaridad entre lo fenoménico y lo nouménico sino del orden de un abismo postulado entre lo humano y lo no humano; un abismo que no reconoce las deudas y las mixturas que están implicadas en la relación entre ambos términos y que, de todos modos, sí son rastreables en un concepto como el de “transnaturalización”, en la medida en que el prefijo “trans” no significa solamente “al otro lado de”, sino también y fundamentalmente “detrás de” y “a través de”. De este modo, para empezar el trabajo de desembrozar este entrapamiento en el que nos encontramos en la ontología kantiana, se puede decir que “detrás del” ser racional está siempre el animal que éste dejó de ser, o que hay algo del animal que se ha dejado de ser que, no obstante, sobrevive “a través de” la vida racional. Como está implicado en el concepto de transnaturalización de Bolívar Echeverría (2010), cada forma de organización de la vida social es una forma de compromiso, en la medida en que se mantiene el hiato insalvable con el animal que se pudo seguir siendo.

Ahora bien, este dualismo metafísico ha sido esencial para la autocomprensión del hombre occidental, fundamentalmente en la época moderna. En efecto, el dualismo por antonomasia —el cartesiano— que consideró a la mente y al cuerpo como dos sustancias ontológicamente diferenciadas, postuló, como una de sus grandes consecuencias, la “hipótesis del animal-máquina”, según la cual los animales no-humanos (los “brutos”) no serían otra cosa que máquinas, mientras que el ser humano es distinto en tanto que máquina unida a un alma racional (Naragon, 1990).

En efecto, la cuestión de las relaciones entre el ser racional práctico y la vida animal en la filosofía de Kant ha sido objeto de importantes investigaciones y debates, habiendo quien reconoce, por ejemplo, que de la “Doctrina de la virtud” de *La Metafísica de las Costumbres* se derivan una serie de “deberes indirectos hacia los animales”, aunque en último término se confirma que en la filoso-

ña práctica kantiana, “los animales no tienen ningún derecho moral a la vida” (Baranzke, 2016), compartiendo la sugerencia que he hecho de que, en la medida en que los seres no racionales no pueden ser fines en sí mismos, están ontológicamente condenados a la condición de medios.

La cuestión en último término tiene que ver con el lugar que se le da, en la filosofía de Kant, a los entes vivos dotados de una “vida mental sin conceptos”, esto es, con el problema de si los conceptos, en la filosofía kantiana, son o no son una “condición necesaria para la percepción”, o si, aun careciendo de conceptos, se puede reconocer en la vida mental animal la posibilidad de la sensación y la percepción y, por tanto, del deber moral del ser racional respecto de ellos (Stepanenko Gutiérrez, 2023).

En efecto, hay quien ha insistido en la posibilidad de encontrar en la filosofía kantiana un reconocimiento de la condición de “pacientes morales” a entidades no dotadas de razón práctica, aunque para rastrear esto se requiere, justamente, sortear las enormes dificultades que se derivan de la primaria asunción kantiana de que “pacientes morales” son tan sólo los seres racionales finitos (Müller, 2022, p.153).

Esta es una discusión abierta y relevante, inevitablemente desprendida del uso del concepto de transnaturalización. En torno a esta cuestión, todo depende de si concebimos a este concepto como el fundador de un dualismo metafísico que constituye una frontera *móvil*, en la medida en que, como ha mostrado la historia, no siempre *ser* un ser humano es suficiente para estar del lado de los “seres racionales finitos” respecto de los cuales hay una responsabilidad moral (véase el caso de los judíos durante el siglo pasado, o de los palestinos en este momento), o si lo entendemos más bien como un concepto que señala un “detrás de” o un “a través de” que sería capaz de fundar una solidaridad innegociable con el animal que se pudo seguir siendo. ¿Sería esto posible en el espacio de experiencia abierto por un concepto de sujeto entendido como “ser racional finito”, característico de la filosofía práctica kantiana?

Pienso que, a través del rastreo de un concepto de transnaturalización en la filosofía de Kant, esto es ciertamente posible, aunque se requieren investigaciones específicas que profundicen en esto que, por ahora, es apenas una intuición.

Es probable que, para que aquella equiparación del ser racional finito con los otros seres racionales —extra-terrestres— del cosmos se mantenga vigente, cuando menos como un postulado de la razón práctica, haya dos condiciones en las que la filosofía tendría hoy que trabajar. La primera condición consiste en rehuir de cualquier intención de profundizar o *efectuar* la equivalencia de lo humano con la máquina, lo que significa que, innegociablemente, se ha de mantener su carácter de entidad moral irreductible a lo programable, calculable, predecible y gobernable que, en la cultura contemporánea, solemos asociar con el objeto técnico. La segunda condición consistiría en disolver todo dualismo metafísico absoluto entre lo humano-racional y lo no-humano carente de razón, que en última instancia supone la consagración de lo segundo como mero instrumento al servicio de la voluntad del primero.

Conclusión

En el relato “Aunque siga brillando la luna”, que es parte de las *Crónicas marcianas* de Ray Bradbury, se cuenta la historia de Jeff Spender, un arqueólogo que forma parte de la tercera de las expediciones realizadas por los seres racionales finitos terrestres en Marte durante el mes de junio de un ucrónico año 2001. Lo primero que narra Bradbury es el encuentro de la expedición con una serie de ciudades antiquísimas y majestuosas, todas abandonadas. En este contexto, a Spender le comienza a irritar enormemente la actitud clínica, desvergonzada, *colonial* de los otros miembros del equipo con los vestigios de una civilización que fue capaz de levantar estructuras como las que tenían ante sí.

Lo que termina por hacérsele insoportable a Spender es el carácter absurdo del diagnóstico que el médico-geólogo de la expedición realiza sobre la extinción de los marcianos: “¡Varicela! Señor, ¡parecía increíble!” Tras escuchar esto, Spender huye del

campamento y se interna en las vacías calles de aquella civilización desaparecida. Pero, tras unos días, decide regresar para atacar la base y consigue dar muerte a varios de sus excompañeros. Los sobrevivientes se lanzan a su caza, encabezados por el capitán, el cual siente algo de empatía y compasión por Spender, ya que, en cierto modo, comprende sus motivos: la profanación de los restos de una civilización tan impresionante también le causaba repugnancia.

El capitán consigue acercarse a Spender, con quien entabla una conversación en la que éste le explica que sus razones tienen que ver con haber encontrado lugares en las ciudades, libros, aparatos musicales y otros testimonios de una magnífica civilización, los cuales no quiere que desaparezcan como consecuencia de la invasión de las expediciones terrícolas que comenzarían a llegar si la tripulación sobrevive y retorna para dar un aviso favorable sobre la habitabilidad de Marte a un planeta Tierra que está a punto de ser destruido por la inminencia de una guerra nuclear. “Cuénteme algo de esa civilización”, le pide el capitán a Jeff Spender, a lo que éste responde: “Sabían cómo vivir con la naturaleza, y cómo entenderla. *No trataron de ser sólo hombres y no animales*”. A partir del *pecado* de querer ser solamente seres racionales, entonces, los seres humanos fueron “y somos todavía un *pueblo extraviado*”... La disertación filosófica de Spender sobre este asunto llega a su clímax cuando afirma: “Los marcianos descubrieron el secreto de la vida entre los animales. El animal no discute la vida, vive. No tiene otra razón de vivir que la vida”.

Aunque este argumento ciertamente guarda familiaridad con la definición nietzscheana del hombre como “animal enfermo”, en términos rigurosamente kantianos no hay posibilidad de asimilar la vida del ser racional a la del animal. Este es un camino irremediablemente clausurado.

El concepto kantiano de razón, en el lugar mismo de la diferencia ontológica que es su condición de posibilidad, supone que aquella tiene la capacidad de ampliar sus reglas e intenciones más allá de lo dispuesto por la naturaleza, a la que obedecen todos los animales (Idea, VIII p. 19/104). La felicidad humana, en términos kantianos -y

esta es la clave de la noción de “transnaturalización”- no puede consistir en una obediencia ciega al instinto natural ni puede suponer, por lo tanto, una vuelta a la vida en términos animales.

La sugerencia fundamental de la historia de Bradbury no radica en esto, sino más bien en la invitación a preguntarse, reconociendo con Kant la diferencia ontológica insalvable, por las posibilidades que en su filosofía anidan para pensar a lo no humano en términos distintos a los del puro medio para los fines de la voluntad racional.

Se trata, en definitiva, de pensar en alguna forma de compromiso con aquella “naturaleza” a la que ya no se pertenece pero que persiste “detrás de” o “a través de” las formas de vida históricas del ser racional. En los resultados derivados de una interrogación de este tipo descansan algunos de los usos posibles para la filosofía de Kant en nuestro presente; es decir, en una indagación orientada en estos términos quizás nos encontremos con algunos de los elementos requeridos para llevar a cabo hoy una valoración del legado de Kant.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Kant, I. (1902-1975). *Immanuel Kants Werkausgabe* (Vols. 1–23). Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- . (1914). *Die Metaphysik der Sitten* (Vol. VI, pp. 203–495). En *Immanuel Kants Werke*.
- (2005 [2012]). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina & J. Conill, Trans.). Madrid: Tecnos.
- . (1910). *Kritik der reinen Vernunft* (Vol. III, pp. 1–55). En *Immanuel Kants Werke*.
- (2010). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Madrid: Taurus.
- . (1911). *Kritik der Urteilskraft* (Vol. V, pp. 165–485). En *Immanuel Kants Werke*.
- (2011). *Crítica del juicio* (M. García Morente, Trad.). Madrid: Tecnos.
- . (1907). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Vol. IV, pp. 385–464). En *Immanuel Kants Werke*.
- (2012 [2017]). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Aramayo, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

- . (1928). *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Vol. VIII, pp. 107–124). En *Immanuel Kants Werke*.
- (2013 [2016]). *Probable inicio de la historia humana*. En R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 167–260). Madrid: Alianza Editorial.
- . (1902–1975). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. En *Immanuel Kants Werke* (Vol. VIII, pp. 15–31). Berlin: Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- (2013 [2016]). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. En R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 99–126). Madrid: Alianza Editorial.
- . (1902–1975). *Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1–2*. En *Immanuel Kants Werke* (Vol. VIII, pp. 43–66). Berlin: Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. (2013 [2016]). *Recensiones a la obra de Herder: «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»* (R. Aramayo, Trad.). En R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 127–166). Madrid: Alianza Editorial.
- . (1902–1975). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. En *Immanuel Kants Werke* (Vol. VIII, pp. 273–313). Berlin: Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. (2013 [2016]). *Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica»* (R. Aramayo, Trad.). En R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 193–260). Madrid: Alianza Editorial.
- . (1902–1975). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* En *Immanuel Kants Werke* (Vol. VIII, pp. 33–42). Berlin: Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. (2013 [2016]). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*. En R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 85–98). Madrid: Alianza Editorial.
- . (1902–1975). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. En *Immanuel Kants Werke* (Vol. VI, pp. 1–202). Berlin: Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. (1969 [2016]). *La*

religión dentro de los límites de la mera razón (F. Martínez Marzoa, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Fuentes secundarias

- Baranzke, H. (2016). Do animals have a moral right to life? Bioethical challenges to Kant's indirect duty debate and the question of animal killing. En B. Meijboom & E. Stassen (Eds.), *The end of animal life: a start for ethical debate* (pp. 61-78). Wageningen Academic. DOI: https://doi.org/10.3920/978-90-8686-808-7_5
- Beade, I. P. (2013). La doctrina kantiana de los «dos mundos» y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción fenómeno/cosa en sí. *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 8(27), 19-37. Universidad de Tarapacá Arica, Chile. <https://www.redalyc.org/pdf/836/83628140002.pdf>
- Cassirer, E. (1948) [1993]. *Kant, vida y doctrina* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1948).
- Deleuze, G. (2008). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra.
- Descartes, R. (2017). *Meditaciones metafísicas* (Ed. y trad. E. Bello). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1641; edición base de 2011).
- Echeverría, B. (2013). *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2010). México.
- Fichte, J.G. (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (F. Oncina Coves & M. Ramos Valera, Trans.). Ediciones Istmo. (Obra original publicada en 1794).
- Freud, S. (2012). *El malestar en la cultura y otros escritos sobre violencia y sociedad*. Madrid: RBA.
- Guarino, J. I. (2011). La taxonomía del idealismo desde la perspectiva crítica de Immanuel Kant. En R. Pulley y N. Charri (comps.), *Discusiones en torno a la Naturaleza Humana: Homenaje a David Hume*. (pp. 208-216). Recuperado de <http://www.aadiebaires.com.ar/pdf/Discusiones%20en%20torno%20a%20la%20Naturaleza%20Humana-Homenaje%20a%20David%20Hume.pdf>
- Hegel, G.W. (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o compendio de Derecho Natural y Ciencia Política* (J. Abellán, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1820).

- Hobbes, T. (2018). *Leviatán* (C. Mellizo, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1651).
- Marx, K., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Grijalbo – Pueblos Unidos. (Obra original escrita en 1845 y publicada por primera vez en 1932).
- Menéndez Ureña, E. (1979). *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión: Kant, predecesor de Marx y Freud*. Madrid: Tecnos.
- Müller, N. D. (2022). Kantianism for Animals. En A. Linzey & C. Linzey (Eds.) *The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-01930-2_6
- Naragon, S. (1990). Kant on Descartes and the brutes. *Kant-Studien*, 81(1), 1–23. <https://doi.org/10.1515/kant.1990.81.1.1>
- Nietzsche, F. (2014). *La genealogía de la moral* (Trad. no especificado). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1887).
- Ribas, P. (2017). Kant, filósofo ilustrado y la *Crítica de la razón pura* (Introducción del traductor). En I. Kant, *Crítica de la razón pura* (pp. XV–LXXVII). Taurus. (Texto original de Ribas publicado en 2016).
- Rodríguez, R. (1989). El formalismo ético como lógica de la conciencia moral. En: *Kant después de Kant*. En J. Muguerza & R. R. Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica* (pp. 76–86). Tecnos.
- Siep, L. (1989). Persona y derecho en Kant y Hegel. En: *Taula* (UIB) num.11 (pp. 39-68).
- Stepanenko Gutiérrez, P. (2023). Vida mental sin conceptos y cognición animal en Kant. *Con-Textos Kantianos, Revista Internacional de Filosofía*, 17, 17–28. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.88693>
- Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Anthropos/Centro de Documentación Kantiana. UAM. Barcelona/México
- . (2009). El sentido de la ética kantiana. En D. Cabezas (Ed.), *Filósofos clásicos hoy* (pp. 75–89). La Busca Edicions. Barcelona.
- Yovel, Y. (1980). *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey: Princeton University Press.

CAPÍTULO II

¿CÓMO TIENE QUE ESTAR CONSTITUIDO UN MUNDO PARA UN SER MORAL? (NOTAS DE COSMÉTICA FILOSÓFICA)

Salvi Turró¹

Universidad de Barcelona

RESUMEN

Este capítulo analiza la función *cosmética* de la filosofía en torno a Kant. Expuestas las líneas básicas de la cosmicidad (antigua y medieval) dependiente del *Timeo* platónico y su crisis por la ciencia moderna, se analiza la reconstitución de ese modelo en la filosofía kantiana con especial atención a la tercera crítica y la remundaniación operada por la filosofía de la historia resultante. Esta nueva

1 Salvi Turró ha sido profesor de filosofía moderna en la Universidad de Barcelona. Sus investigaciones giran en torno a los orígenes y transformaciones de la racionalidad moderna, así como la crisis y reconstrucción de la idea de mundo en la modernidad. Ha publicado libros y artículos especialmente sobre Descartes, Kant, Fichte y Hegel. También ha traducido Descartes, Leibniz, Kant y Fichte.

cosmética permite, a su vez, iluminar algunos temas centrales del idealismo alemán.

Palabras clave: cosmética filosófica, cosmicidad, Kant, *Timeo*, idealismo alemán.

ABSTRACT

This chapter analyzes the *cosmetic* function of philosophy around Kant. Exposed the basic lines of cosmicity (ancient and medieval) dependent on the Platonic *Timaeus* and its crisis by modern science, the reconstitution of this model in Kantian philosophy is analyzed with special attention to the third critique and the remundанизation operated by the resulting philosophy of history. This new cosmetic allows, in turn, to illuminate some central themes of German idealism.

Keywords: Philosophical Cosmetics, Cosmicity, Kant, *Timaeus*, German Idealism.

INTRODUCCIÓN

La pregunta que da título a este capítulo² es cita literal del interrogante formulado al final del primer párrafo del texto conocido como *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* [PSI]³. De hecho, es la única pregunta que se formula como tal, pudiéndose considerar el resto del texto como su respuesta. El escrito, datado entre 1796 y 1797, refleja, como se desprende del balance de los estudios críticos⁴, posiciones comunes de Hölderlin, Schelling y Hegel cuando sus caminos aún discurrían paralelos.

2 Este capítulo es la edición revisada de la memoria presentada en marzo del 2023 para mi ingreso como miembro correspondiente en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España.

3 Hegel, *Eine Ethik* [PSI] (GW, 2, 615-617). El PSI nos ha llegado en manuscrito de Hegel: se trata de un escrito incompleto en su inicio, pues viene encabezado por las palabras finales de una frase o párrafo anterior («... una ética.»). A pesar de este carácter fragmentario, desde su descubrimiento por F. Rosenzweig en 1917, es reconocida su importancia capital para la comprensión del idealismo alemán en la generación posterior a Fichte.

4 Desde que F. Rosenzweig defendiera que el texto copiado y conservado por Hegel debía haber sido redactado originariamente por Schelling a partir de sugerencias de

A pesar de su carácter primerizo y embrionario, pues es más el anuncio de un programa filosófico que su desarrollo, el texto resulta de gran relevancia para iluminar el marco conceptual que determina la segunda modernidad respecto al tema de la cosmicidad.

Nosotros, herederos de un modo u otro de las transformaciones conceptuales operadas por la filosofía clásica alemana, quizá no somos del todo conscientes de lo extraño de aquella pregunta. El PSI no se interroga, como cierto sentido común esperaría, por qué lugar ocupa un ser moral en el mundo, sino más bien por lo contrario. Para el PSI el mundo no es algo dado de entrada, sino que sólo puede entenderse adecuadamente vinculándolo a la acción humana: el mundo *no es, tiene que ser necesariamente (muss sein)* lo que exige de él un ser moral. La pregunta resulta aún más extraña si consideramos las líneas que la enmarcan. Inmediatamente antes se dice que «la única *creación de la nada* verdadera y pensable» es la que procede de «*mí mismo* como de un ser absolutamente libre», de modo que «con el ser libre, autoconsciente, emerge, simultáneamente un *mundo* entero»⁵. ¿Significa eso que somos creadores del mundo real?

Las líneas siguientes acentúan la extrañeza de lo afirmado. Como la física «avanza dificultosamente a través de sus experimentos» y sólo ofrece «datos», no «puede satisfacer un espíritu creador», de modo que hay que «prestar nuevas alas a la física»⁶. En otras palabras, el verdadero conocimiento del mundo no atañe a la física (newtoniana) sino que sólo podrá obtenerse de una «física en grande que espero de las épocas futuras»⁷: nueva física que, por lo dicho antes, sólo podrá construirse si consideramos el mundo en función del ser libre. Sin duda una peculiar propuesta científica.

Hölderlin se ha discutido ampliamente su autoría. En cualquier caso y como mínimo puede sostenerse que el PSI contiene ideas en gran parte compartidas aquellos años por los tres amigos de Tübinga. Para la génesis y recepción del texto véase especialmente: F. Rosenzweig (1917), R. Bubner (1969), D. Henrich (1976), C. Jamme y H. Schneider (1984).

5 Hegel, *Eine Ethik* (GW, 2, 615).

6 Ibid.

7 Ibid.

La extrañeza de la pregunta se atenúa si atendemos a lo siguiente: el *mundo* no es algo que se nos ofrezca como tal en experiencia, sino que es algo pensado y elaborado conceptualmente⁸. La experiencia, tanto la inmediata como la de las ciencias naturales o humanas, suministra una pluralidad de datos articulados en una diversidad de representaciones, leyes o teorías susceptibles de revisión continuada, pero nunca alcanza la totalidad completa y acaba de lo dado y lo dable. Que la pluralidad de ámbitos y configuraciones de lo real constituya *un mundo* y *qué se entienda por tal* no es nada evidente de suyo, sino algo concebido, construido⁹. Por eso Kant atribuía la idea de mundo a la razón como facultad de búsqueda de lo absoluto y no al entendimiento sintetizador de la experiencia, tesis que Hegel expresó con agudeza: «pensar el mundo empírico significa más bien y esencialmente alterar su forma empírica y transformarla en un universal»¹⁰.

Atendiendo a este carácter construido de la cosmicidad aquella pregunta resulta menos extraña. Nuestro propósito es esclarecer lo que se juega en aquel interrogante. Para ello será preciso: (I) mostrar que la comprensión del mundo recibida por los autores del PSI resultaba problemática (si no insostenible), (II) porqué la nueva concepción se plantea en el horizonte conceptual kantiano acerca de la libertad y la moralidad, y (III) en qué medida la mun-

8 La mundanidad que aquí nos interesa no es la tematizada por la fenomenología: tanto el mundo como horizonte constituido por las síntesis pasivas precategoriales (*Lebenswelt*) como el mundo circundante de los útiles que el ser-ahí toma a su cuidado en su correferencialidad (*Weltlichkeit der Welt*) constituyen estructuras (perceptivas o fácticas) de la conciencia en su abrirse a la realidad o condiciones de la aparición de esa misma realidad. Aquí, en cambio, nos referimos a la idea de mundo como concepto filosófico que organiza y da su sentido a la pluralidad de lo cuanto aparece. Dejamos sin discutir si un ser constituido por aquellas estructuras necesariamente ha de pensar un mundo unitario y, si fuera así, qué tipo de mundo. Más bien, si atendemos a las mitologías más arcaicas y el pensamiento salvaje, parece que la respuesta es negativa, pues lo real se configura allí como un mero pluralismo de fuerzas y tensiones violentas de carácter sobrehumano irreductibles a una comprensión unitaria.

9 La reciente literatura filosófica ofrece una excelente prueba a contrario: según el nuevo realismo, desde una perspectiva analítico-fenomenológica sólo puede afirmarse que se dan diversos ámbitos de sentido y de realidad (científico artístico, ético, religioso) irreductibles todos ellos a la idea metafísica de un solo mundo (M. Gabriel, 2013).

10 Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 50 (GW, 20, 87-88).

danización esbozada en el PSI ilumina aspectos esenciales del idealismo alemán.

1. De la cosmicidad timeica a la crisis moderna del mundo

La representación del mundo como un todo en que la pluralidad de lo existente encuentra su lugar y sentido tiene un origen preciso: no es hasta el *Timeo* platónico que el término κόσμος alcanza su pleno uso y significado filosófico¹¹. Frente a la comprensión presocrática de la φύσις como mera regularidad o legalidad de los fenómenos naturales, la noción de κόσμος implica que aquella ordenación se inserta en una superior de tipo racional-moral que determina también el lugar que ocupa el ser humano en lo existente. No es, pues, un todo meramente *cosmológico* (físico-natural), sino una *cosmicidad* que implica belleza y bondad:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas [ἀγαθά] y que no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada [ἀτάκτως], y lo condujo del desorden al orden [τάξιν] porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello [κάλλιστον]. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el universo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y más noble [κάλλιστον καὶ ἄριστόν] por naturaleza¹².

Que lo real se configura como κόσμος constituye el supuesto en que se enraízan y determinan las cuestiones físicas, éticas, políticas e incluso teológicas a modo especificaciones de aquel supuesto vertebrador. A su vez, desde el momento que lo real puede pensarse

11 Véase al respecto: J. Ritter (1971, vol 4, 1168-1173); R. Brague (1999, 29-36).

12 Platón, *Timeo*, 30ab.

como *mundus*, los aspectos más inhóspitos, violentos o terribles de la experiencia humana —lo *inmundo* expresado en las mitologías arcaicas— pueden ser reinterpretados y dotados de sentido en función de aquella ordenación: lo real adquiere así aspecto agradable y satisfactorio.

La filosofía es *embellecedora*, como sugiere Jenofonte al compararla con la labor del ama de casa¹³: disponiendo los enseres en orden (τάξις, κόσμος) el hogar aparece dotado de belleza y corrección (καλὸς καὶ καθαρὸς) en lugar de ser un espacio sin orden ni concierto. En este doble sentido de ordenadora y embellecedora puede hablarse ciertamente de la filosofía como *cosmética*. Dimensión esta que, a su vez, le otorga una función también *consoladora*¹⁴: con la vinculación de la *cura sui* a la cosmicidad¹⁵, en efecto, la *consolatio philosophiae* da su sentido íntegro al pensamiento de la Antigüedad.

El *modelo timeico* de mundo¹⁶ gira en torno a una tesis central: la regularidad de lo existente —en especial las esferas celestes—, por tener su origen de un modo u otro en una entidad divina de máxima perfección (artesano creador, pensamiento de sí, razón universal providente), configura un universo jerarquizado donde cada ser y el conjunto de ellos muestra una estructura inteligible que, pasando de lo sublunar a lo humano y a lo supralunar, manifiesta una disposición teleológica global. De este modo, la *ley natural* —ya sea entendida desde la comprensión aristotélica que la vincula a la forma de cada substancia, o desde la concepción estoica que la pone con relación al Λόγος rector— tiene un sentido

13 Jenofonte, *Económico* (VIII, 1-20). Véase al respecto el sugerente comentario de L. Strauss (1970).

14 Con su habitual agudeza así lo expresa Nietzsche: “El verdadero mundo, inalcanzable, indemostrable, inefable, pero que, en tanto que, pensado, ya un consuelo, un compromiso, un imperativo” (*El ocaso de los ídolos*; KSA, VI, 80).

15 En este sentido son significativos los últimos cursos de Foucault (2001) en el Colegio de Francia. Y con un planteamiento más estrictamente historiográfico los estudios de P. Hadot (1995, 2002) sobre el sentido de la filosofía entre los antiguos.

16 Tomamos la expresión y su potencialidad explicativa de R. Brague (1999). Su estudio de la cosmicidad timeica completa su ensayo previo (1988) sobre el mundo en Aristóteles.

muy alejado del moderno, ya que se trata de una ley a la vez ley físico-cosmológica y ético-teológica.

La regularidad y armonía de las esferas celestes se refleja en la conducta virtuosa, de modo que el sabio, conociendo aquellas, se eleva a la máxima virtud y deviene reflejo de la divinidad: su vida es la más excelente pues, como formula Aristóteles, «vivirá de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es superior al compuesto humano»¹⁷. También Séneca lo expresa diáfananamente cuando afirma que, si el «supremo bien es la armonía del espíritu», entonces «es lo mismo vivir felizmente que conforme a la naturaleza»¹⁸. Y es así porque la naturaleza, lejos de limitarse a los procesos de generación y corrupción terrestres, es, por la ordenación de los cielos, auténtica teofanía. Sólo a través de la filosofía que «enseña qué sucede en el cielo» y «conduce al lugar de donde procede la luz»¹⁹ se alcanza el auténtico estado de compenetración con el todo, por eso:

la virtud a que aspiramos es valiosa, no porque sea una dicha en sí el estar libre de todo mal, sino porque libera y prepara el espíritu para el conocimiento de los fenómenos celestes y la hace compartir la suerte del dios [...] y va a dar en el profundo seno de la naturaleza²⁰.

Esa comprensión vino finalmente a convergir con la tradición judeocristiana. Así, la vertiente ético-política del κόσμος circunscrita en principio a la ciudad alcanza una dimensión universal con el cosmopolitismo estoico y la llamada cristiana a realizar el Reino de Dios. Esta confluencia es la matriz del pensamiento medieval europeo. La imagen de los dos libros, el de la Creación y el de la Escritura, consigue mantener la cosmicidad timeica en el ámbito de lo natural y vincularla a su vez a la historia de la salvación en el ámbito

17 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1177b28-29.

18 Séneca, *Sobre la vida feliz* (VIII, 6 y 1).

19 Séneca, *Cuestiones naturales* (Libro I, Prefacio, 2).

20 Ibid. (6-7).

espiritual —si se quiere, unificar la filosofía natural griega con el sentido de la historia judeocristiano—: metafísicamente la bondad divina tanto se manifiesta en la naturaleza como en la historia; lingüísticamente las comparaciones, analogías y metáforas permiten transitar de un ámbito al otro

Teológicamente los mismos elementos naturales se convierten en signos sacramentales de la presencia de lo suprasensible en lo sensible. El célebre adagio escolástico «*ens, bonum, pluchrum convertuntur*», además de mantener la continuidad con el platónico κόσμος καλὸς καὶ ἀγαθός, eleva a nivel transcendental-ontológico aquella cosmicidad: la belleza y bondad es tan inherente a lo existente que ni es necesaria una disciplina estética como tal, pues todo está atravesado por aquella dimensión embellecedora²¹. Buenaventura lo expresa nítidamente:

En el libro de las criaturas el orden, considerado según la duración, situación e influencia, es decir, por razón de lo anterior y lo posterior, de lo superior y de lo inferior, de lo más noble y de lo más innoble, da a entender manifiestamente la primacía, sublimidad y la dignidad del primer Principio en cuanto a la infinitud de su poder; en el libro de la Escritura da a entender el orden de las leyes, preceptos y juicios divinos, la inmensidad de su sabiduría; y en el cuerpo de la Iglesia, el orden de los sacramentos, beneficios y retribuciones, la inmensidad de su bondad. De suerte que el orden mismo nos lleva de la mano con toda evidencia al que es primero y sumo, potentísimo, sapientísimo y óptimo.

Luego, el que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ése está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio. Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios²².

21 U. Eco (1987) ha expuesto magistralmente este carácter fundante lingüístico-ontológico de la estética medieval.

22 Buenaventura, *Itinerario de la mente hacia Dios* (Cap. I, § 15)

La crisis de la cosmética timeica no fue un proceso lineal ni instantáneo. De hecho, constituye la historia intelectual de los siglos XVI, XVII y XVIII. No es aquí el lugar de reproducirla detalladamente, basta con referirnos a un punto no suficientemente subrayado. Es evidente que la nueva ciencia matemática de la naturaleza determinó en gran parte el hundimiento de aquel mundo²³: fue ciertamente condición necesaria pero no suficiente.

La desaparición de las formas substanciales y de la noción de finalidad por la reducción de lo real a la disposición de la materia en movimiento derribaron efectivamente el libro de la Creación vinculado a la física aristotélica y astronomía ptolemaica. No son precisos demasiados comentarios para entender el cambio producido. Es suficiente comparar las líneas anteriores de Buenaventura con este pasaje —no por citado menos relevante— de Galileo, donde la pervivencia de la metáfora del libro no puede ocultar la inversión radical que se opera²⁴:

La filosofía está escrita en este grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, medios sin los cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto²⁵.

O basta recordar la traducción biológica de la misma tesis por Descartes en lo que significa de reducción de todo lo real a un mismo modelo de causalidad mecánica:

23 Para la relación entre la nueva ciencia y el tema de la cosmicidad siguen siendo relevantes los títulos clásicos de E. Cassirer (1927), A. Koyré (1962) y P. Rossi (1963). Más recientemente hay que señalar el estudio de D. Mehl (2019).

24 H. Blumenberg (1986) se ha ocupado detalladamente de la importancia de la metáfora del libro y de la lectura como base del principio de inteligibilidad en la tradición filosófica. No obstante, no ha percibido que la perduración formal de esa metáfora puede ir acompañada de inversiones radicales en su comprensión concreta, como se muestra en los textos que estamos citando.

25 Galileo, *El Ensayador*, p. 63.

Para evitar este error consideremos que la muerte no llega nunca porque falta el alma, sino sólo porque alguna de las partes principales del cuerpo se corrompen, y juzguemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto como un reloj u otro autómatas (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma) cuando está montada y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que ha sido instituida, y el mismo reloj u otra máquina cuando está rota y el principio de su movimiento cesa de actuar²⁶.

La caída de libro de la Creación alteraba radicalmente el orden te(le)ológico del mundo de modo que, al perder la naturaleza su significatividad ético-estética, la misma *teología natural* resultaba modificada. Un universo material mecánico excluye toda comprensión finalista y, por ende, socaba la imagen de un Dios providente que obra por el bien de sus criaturas. Si Descartes se limitó a indicar que «todo este género de causas que se acostumbra a derivar de la finalidad no es de ninguna utilidad en las cosas físicas o naturales, pues no pienso que se puedan investigar sin temeridad los fines de Dios»²⁷, Spinoza extraerá las consecuencias teológico-políticas más radicales:

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre [...]. Y sin duda [la finalidad es] la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad [...]. La naturaleza no tiene fin alguno prefijado y todas las causas finales son sencillamente ficciones humanas [...]. Esta doctrina acerca del fin invierte por completo la naturaleza [...]. Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de

26 Descartes, *Las pasiones del alma*, § 6 (AT, XI, 330-331).

27 Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, IV (AT, VII, 55).

los milagros, y procura, en lo concerniente a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado como tal por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad²⁸.

Ni que decir tiene que en este universo no hay lugar para la belleza como realidad natural-objetiva y epifanía de lo divino. No es, pues, extraño que Descartes presente su nueva física como un auténtico programa desencantador del mundo: el mecanicismo muestra que «no hay ningún motivo para admirar nada de lo que se ve» y así, frente a la imaginación de «poetas y pintores» que han hecho ilusoriamente de la naturaleza (nubes, vientos, rocío, flores, rayo) el «trono de Dios», finalmente podremos «encontrar las causas de todo cuanto de más admirable hay sobre la tierra»²⁹.

Ahora bien, de entrada, esta nueva imagen de la naturaleza no afectaba al libro de la Escritura en tanto que revelación sobrenatural y, por tanto, la cosmética timeica podía subsistir parcialmente, aunque fuera con profundas tensiones. La escisión producida entre una realidad material mecánica y un Dios creador providente, al acabar con el carácter estético-teofánico de la naturaleza, provoca la retirada de la divinidad al plano de una alteridad absoluta respecto al mundo, pero precisamente por ello conserva su función (revelada) de dar sentido a lo real. Así, la concepción cartesiana de Dios como *potentia incomprehensibilis* permite salvar —más allá de la lógica de lo finito-creado— nuestro destino transcendente pues lo que creemos «bajo el impulso de alguna potencia superior [...] nunca engaña»³⁰, pero lo salva al precio de reducir casi al silencio el mismo discurso teológico, ya que aquella potencia absoluta se

28 Spinoza, *Ética*, Libro I, Apéndice (GE, 2, 79-90).

29 Descartes, *Meteoros* (AT, VI, 231).

30 Descartes, *Reglas para la dirección del ingenio*, XII (AT, X, 424).

sustraer a todo conocimiento analógico respecto al mundo: teología en blanco, la cartesiana³¹.

En una posición afín se encuentra Pascal. Reconoce, como quizá ningún otro autor de la primera modernidad, la destrucción operada por la nueva ciencia sobre la significatividad del mundo: ahora «el silencio eterno de los espacios infinitos aterra»³², esto es, el mundo ha devenido lugar in-mundo. El mismo hombre es *naturaliter* un ser descentrado, «igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito donde es absorbido»³³, de modo que sólo el *Deus absconditus*, revelado por los profetas y Jesucristo —el libro de la Escritura—, puede dar cuenta de su miseria y grandeza más allá del universo material y otorgar así un sentido a su existencia e, indirectamente, a este infinito universo mudo.

Posiciones como las de Descartes y Pascal podían mantenerse mientras el libro de la Escritura no fuera problematizado. Esto es, mientras se considerase la Biblia como texto *expresamente revelado* cuyo sentido literal admitía, como mucho, lecturas alegórico-espirituales. Pascal es el ejemplo paradigmático: su interpretación del Antiguo y Nuevo Testamento sigue la hermenéutica más tradicional, cuando apenas ocho años después de su muerte tal exégesis comenzaba a resquebrajarse³⁴.

La crisis de la cosmética timeica, para que fuera definitiva, debía sumar a la nueva imagen de la naturaleza otro factor tanto o más fundamental: la aparición y desarrollo de la crítica bíblica —este es el punto no suficientemente subrayado en los estudios sobre los orígenes de la Modernidad—³⁵. Los hitos de este acontecimiento son conocidos: Spinoza, en su *Tractatus theologico-politicus* (1670), fija la base de la nueva exégesis: aplicar el método racional de la nueva ciencia al Antiguo Testamento, es decir, considerarlo

31 Véase al respecto J.L. Marion (1981).

32 Pascal, *Pensamientos*, n° 201.

33 Ibid., n° 199.

34 Véase: P. Lluís Font (2021: 72-74).

35 J.P. Hazard (1935) fue uno de los primeros en señalar esta vertiente religioso-teológica y cultural de la ruptura moderna, subrayando el papel central de la crítica bíblica. Véase un análisis de la vertiente más estrictamente filosófica en Turró (2016: 59-78).

objetivamente sólo como texto —al margen de toda creencia sobrepuesta a él— y someterlo así a un análisis filológico, histórico, cultural para comprender su génesis y sentido originario.

En paralelo, Richard Simon (*Historia crítica del Antiguo Testamento*, 1678) aplicaba el mismo criterio y llegaba a conclusiones similares: imposibilidad de que el *Pentateuco* fuera escrito por Moisés y que tenga un carácter revelado, ya que su análisis sólo muestra el proceso de institucionalización política del pueblo hebreo.

H.S. Raimarus, profesor de lenguas orientales en Hamburgo, dará el impulso definitivo a la crítica bíblica abordando el estudio del Nuevo Testamento. No atreviéndose a publicar su obra (*Apolo-gía o escrito en defensa de los adoradores racionales de Dios*, 1736-1768), fue Lessing quien la dio a conocer como *Fragmentos de un desconocido* (1774-1777) iniciando una las polémicas centrales de la ilustración alemana: Jesús como maestro moral, de acuerdo con la religión racional frente al Cristo de una fe y una dogmática producto de la comunidad eclesial.

No sólo se problematizaba, pues, el carácter revelado del libro de la Escritura en el Antiguo Testamento sino en el corazón mismo del cristianismo, en el texto evangélico. Que los mismos contemporáneos tenían conciencia de cómo la crítica bíblica acababa de desmoronar la cosmicidad lo muestra uno de los argumentos centrales contra Spinoza en las polémicas en torno a su filosofía a lo largo del siglo XVIII³⁶.

Más allá de las intrincadas discusiones sobre si la metafísica de Spinoza era panteísta o incluso atea, hay unanimidad en subrayar que, en cualquier caso, su crítica acérrima a la Revelación y a la existencia de causas finales, unida a su defensa de un determinismo negador de la libertad humana, conduce necesariamente a la irreligiosidad y a la disolución del orden teológico-político.

36 M. Jimena Solé (2011) ofrece un exhaustivo estudio de las polémicas entorno al espinosismo.

2. La cosmética filosófica kantiana: mundo, moralidad y finalidad

La crisis y desmoronamiento del orden del mundo en sus dos libros constituye el horizonte en que se inscribe la pregunta formulada por el PSI. La constitución del mundo debe replantearse porque aquel modelo conceptual ha quebrado. Su crisis pone de manifiesto su carácter construido y la necesidad de repensarlo. Por tanto, si algo de aquella cosmicidad —significatividad de la naturaleza, consideración ético-estética de lo real, sentido de la existencia humana, orden cosmopolítico— podía quedar en pie o reconstruirse, ello ya no podía realizarse desde los mismos fundamentos conceptuales. Por eso el PSI replantea la cosmicidad desde otro lugar.

Significativamente, el único autor citado en el texto —a parte de la mención de paso a la concepción platónica de la belleza— es Kant³⁷, y lo es justamente al inicio como marco para plantear la pregunta por el orden del mundo. Kant había establecido, en efecto, el carácter absoluto de la libertad y de la moralidad al margen de toda fundamentación natural, metafísica o teológica —esto es, de todo cuanto era interdependiente en el modelo timeico—. ¿En qué medida la filosofía de Kant tiene que ver con el problema de la cosmicidad y suministra elementos para reconstruir el orden del

37 Podríamos matizar: Kant y en parte Fichte, cuya *Doctrina de la Ciencia* de 1794 conocen los autores del PSI. El matiz lo ofrece el texto: la fórmula «yo mismo como un ser absolutamente libre» suma a la tesis kantiana —la libertad inderivable del conocimiento teórico y ratio essendi de la conciencia moral— el carácter «absoluto» del primer principio de la *Doctrina de la Ciencia*. Ahora bien, en el planteamiento fichteano, justamente por el carácter absoluto de la yoidad, la naturaleza no tiene más entidad que ser el material (inerte y muerto) para la edificación de la libertad: «el mundo sensible, con todas sus leyes, existe sólo para ello [las creaciones de la libertad], es el material disponible, la esfera en que opera la libertad; no es puesto en sí [...], lo verdadero es lo que la libertad opera sobre ese mundo» (Fichte, *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del Estado*; GA, II/16, 27). Esta desrealización de lo natural explica que, cuando Fichte ha de precisar su posición filosófica en la polémica del ateísmo, afirme que «si alguien piensa darme un nuevo nombre, que me llame, p.ej. acosmista, pero no ateo» (*Escritos de justificación jurídica*; GA, I/6, 54). En este sentido Fichte no ofrece propiamente una remundанизación que incluya la naturaleza como de algún modo ocurre en Kant y en el PSI.

mundo? ¿Cómo se sitúa el pensamiento kantiano en relación con la crisis de la idea de mundo? Más allá de las interpretaciones epistemológicas, metafísicas o éticas, ¿Kant puede leerse también en términos de cosmética filosófica?

De entrada, téngase en cuenta que la obra del regiomontano se halla en la confluencia de la filosofía académica de cariz leibniziano-wolffiano y la ilustración berlinesa caracterizada por un neoestoicismo de fondo³⁸. La primera, centrada en la institución universitaria, tiene una orientación básicamente especulativa y demostrativa³⁹. La segunda consiste en un pensamiento dirigido al público culto de la república de las letras⁴⁰ y preocupado fundamentalmente por los intereses de la humanidad. ¿Y qué interés es superior a conocer el lugar del hombre en el mundo, la cuestión que J.J. Spalding, en su *Meditación sobre la destinación del hombre* (1748), convirtió en eje de discusión de la segunda ilustración alemana?⁴¹

No es, pues, de extrañar que Kant denomine concepto *cósmico* (*Weltbegriff*) de filosofía a este uso público de la razón “que se ocupa de lo que interesa necesariamente a cualquiera⁴²” y que consiste en referir “todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humane*)”⁴³. Pues bien, la razón —ese λόγος común a todos— se configura alrededor de tres interrogantes: “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es lícito

38 Véase al respecto: R. Brandt (2007). Y específicamente para la presencia de la filosofía antigua, en especial estoica, en la obra kantiana véase: U. Santozki (2007).

39 En expresión del mismo Kant: el concepto académico (*Schulbegriff*) de filosofía es «el de un sistema de conocimiento que sólo se busca como ciencia, sin tener otro fin que la unidad sistemática de este saber, esto es, la completud lógica del conocimiento» (*Crítica de la razón pura*, A838/B866).

40 Como consecuencia de la alfabetización creciente promovida por el pietismo se generó una verdadera ecúmene de lectores formados y de amplios intereses culturales: la proliferación de clubs de lectura y de revistas de crítica literario-filosófica son buena muestra de ello (D. Bourel, 2004: 72-75; Ch. Clark, 2016: 311-317).

41 L. Macor (2013) ofrece un estudio exhaustivo de la génesis y difusión de este tópico filosófico.

42 Kant, *Crítica de la razón pura*, A840/B868.

43 Ibid., A839/B867.

*esperar?*⁴⁴, que constituyen los fines de la humanidad, y lo hacen de modo tal que los «fines subalternos» se subordinan al *fin final*, y este no es otro que “la completa destinación del ser humano” de que se ocupa “la parte de la filosofía que se llama moral”⁴⁵.

La respuesta a la pregunta sobre cómo debemos actuar y qué puede esperarse de la acción conforme al deber concentra el interés supremo de la humanidad. Es claro que la ley moral exige la realización de un mundo moral, un reino de los fines, un *corpus mysticum* de los seres racionales de este mundo⁴⁶. Este mundo, lejos de ser una mera ensoñación, debe poseer realidad objetiva y, por tanto, ha de consistir en la ordenación de todo cuanto existe bajo los fines morales; esto es, en *cosmicidad*:

Pero esta unidad sistemática de fines en este mundo de inteligencias —mundo que, no obstante, como mera naturaleza sólo puede llamarse mundo sensible, pero que como sistema de la libertad puede llamarse inteligible o mundo moral (*regnum gratiae*)— también conduce inevitablemente a la unidad finalística de todas las cosas que constituyen este gran todo, según leyes universales de la naturaleza [...]. De este modo toda investigación natural adquiere una dirección según la forma de un sistema de fines y, en su máxima extensión, se convierte en físico-teología [...], tomando el ideal de la perfección ontológica suprema como principio de la unidad sistemática que conecta todas las cosas según leyes universales y necesarias de la naturaleza, pues todas tienen su origen en la necesidad absoluta de un ser único ser originario⁴⁷.

Y en un tono de confesión personal, el regiomontano reconoce que “nada puede hacer vacilar esta creencia pues, de otro modo, se hundirían mis principios morales, unos principios a los que no puedo renunciar sin ser abominable a mis propios ojos”⁴⁸.

44 Ibid., A805/B833.

45 Ibid., A840/B868.

46 Ibid., A808/B836.

47 Ibid., A815-816/B843-844.

48 Ibid., A828/B856.

Ahora bien, esta exigencia de una ordenación moral del mundo, más allá de su valor como convicción subjetiva, no puede mantenerse sin más después del hundimiento del modelo timeico. Kant, como heredero y miembro de la filosofía académica, sabe que sus doctrinas, discusiones y tecnicismos se oponen, o al menos problematizan enormemente, la pervivencia de aquella cosmicidad.

Por un lado, las pruebas de existencia de Dios como creador del mundo son controvertidas, y la misma libertad como causa distinta del mecanismo natural es problemática: la metafísica es justamente “el campo de batalla de estos conflictos sin fin”⁴⁹. Por otro lado, la nueva ciencia matemática de la naturaleza, recién alcanzada su plenitud con la física de Newton, dibuja un universo como puro dinamismo material-mecánico.

A partir de él, el leibnizianismo y la físico-teología de los círculos newtonianos habían intentado recomponer la imagen tradicional del mundo restaurando la finalidad o la acción conservadora de las fuerzas por parte de Dios, pero igualmente se han desarrollado doctrinas opuestas: J.O. de la Métrie (*El Hombre máquina*, 1747) ha explicado la conducta humana por el funcionamiento estrictamente material de su cuerpo, negando así tanto la existencia del alma como de la misma libertad. Metafísica como físicamente parece inevitable abandonar toda idea de cosmicidad.

En este contexto la innovación kantiana de una filosofía trascendental significa justamente el intento —desde una filosofía académica de alto nivel técnico— de recuperar lo más esencial de la tradición anterior: “las ideas transcendentales sirven, si no para obtener una instrucción positiva, al menos para suprimir las afirmaciones insolentes del *materialismo*, *naturalismo* y *fatalismo*, y así procurar un lugar a las ideas morales fuera del campo de la especulación”⁵⁰.

Desde esta perspectiva, la operación que lleva a cabo la *Crítica de la razón pura* consiste en permitir una remundанизación: la pregunta por los límites del saber encuentra una respuesta que,

49 Ibid., A VIII.

50 Kant, *Prolegómenos*, § 60 (Ak, IV, 363).

si bien no restaura literalmente la comprensión de lo natural en el modelo timeico, hace compatible la dimensión científico-cognoscitiva con la cosmicidad exigida por la moral. No otro es el sentido de la célebre frase del prólogo de la segunda edición del texto: “tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”⁵¹. Sin entrar en el detalle de los análisis epistemológicos de la crítica, recordemos su resultado fundamental: las condiciones que determinan *a priori* la posibilidad de la experiencia son la estructura espacio-temporal de la sensibilidad en tanto que sintetizada por las categorías del entendimiento.

Sólo lo que nos aparece (*phaenomenon*) dentro de este marco es para nosotros objeto *cognoscible* y, como tal, está siempre sometido a principios como el de cuantificación, substancia-accidentes y causalidad. Por ello, en el mundo sensible o fenoménico nunca puede darse una totalidad, algo incondicionado o un absoluto: por su estructura constitutiva es siempre una serie sucesiva de datos susceptibles de nuevas síntesis *in infinitum*, ni tan sólo *mundo* podríamos denominarlo si no fuera porque proyectamos sobre tal pluralidad una exigencia de nuestra razón en su interés por lo absoluto.

Ciertamente podemos *pensar* objetos que no cumplen aquellas condiciones (*noumena*), pero, precisamente por ello, ni pueden manifestarse ni dar lugar a conocimiento alguno. Es usual indicar cómo este análisis epistemológico comporta la ruina de la metafísica clásica, ya que sus temas centrales (alma, libertad, Dios) son meramente pensables y, por tanto, no admiten prueba alguna, ni en sentido afirmativo ni negativo pues ambos intentos traspasan por igual nuestros límites. Es menos habitual, empero, señalar otra consecuencia capital de la crítica. Sin duda la ciencia empírica se independiza de toda tutela metafísica o teológica: su territorio propio es establecer las relaciones entre fenómenos sin acudir a nada externo a las condiciones de la experiencia. Pero gana tal autonomía al precio de no convertirse en metafísica: hipostasiar la ciencia en pretendido conocimiento de la *realidad en sí* significa

51 Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXX.

también sobrepasar sus límites, dado que sus leyes y teorías nunca van más allá de ser síntesis parciales y renovables de datos.

De este modo, la filosofía trascendental, como respuesta a la pregunta por el saber, consigue suprimir las doctrinas metafísicas o pretendidamente científicas contrarias a las exigencias de nuestra razón y a su interés esencialmente práctico.

La libertad o la existencia de Dios no pueden ser probadas, pero tampoco negadas; y, frente a los naturalismos deterministas y materialistas de la filosofía francesa del XVIII, la ciencia nada puede decir ni demostrar sobre ello. Por tanto, la libertad es al menos pensable. Y no sólo pensable en general, sino, como muestra la solución a la tercera antinomia de la razón teórica, es pensable también que exista un ser finito —con dimensión fenoménica— y a la vez libre.

¿Podemos, empero, afirmar que tal ser se da, existe, somos nosotros? No desde una pretendida experiencia o prueba de la libertad, pero sí desde nuestra naturaleza moral. La ley moral es un principio apodíctico independiente de toda experiencia cognoscitiva —el “único *factum* de la razón pura, que se proclama así originariamente legisladora”⁵²— y, dado que sólo puede tener conciencia de obligaciones un ser libre, nosotros, al poseer aquella conciencia, hemos de ser libres: la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, la libertad es la *ratio essendi* de la moral⁵³.

Esta reciprocidad apodíctica y autofundada entre libertad y moralidad es lo que permite a Kant recuperar la cosmicidad, dándole una razonabilidad más allá de la mera convicción subjetiva. El argumento es conciso: “si el bien supremo según normas prácticas es imposible” —esto es, si el mundo moral no fuera real—, “entonces también la ley moral, que ordena fomentarlo, tiene que ser fantasmiosa y dirigida a vacíos fines imaginarios y, por tanto, falsa en sí misma”⁵⁴.

52 Kant, *Crítica de la razón práctica* (Ak, V, 31).

53 Ibid. (Ak, V, 4).

54 Ibid. (Ak, V, 114).

Pero la ley moral ni es falsa ni fantasiosa sino fundada apodícticamente en la razón, luego la cosmicidad exigida por ella ha de ser real: el mundo como sistema de fines morales (virtud, derecho, cosmopolitismo) se sobrepone de un modo u otro a la mera naturaleza fenoménica y le da su sentido. Se recupera así el orden moral del mundo, pero de modo muy distinto al modelo timeico. Ya no hay una naturaleza que, en virtud de su estructura teleológica y la armonía de las esferas celestes, se muestra por sí misma como cosmos teofánico reflejado en la conducta del sabio, sino más bien a la inversa: la ley moral es la que pone necesariamente un mundo a través de nuestra acción.

Sin duda, el argumento es peculiar, pues afirma “que *algo es* [...] *porque algo debe acaecer*”⁵⁵, es decir, la libertad-ley, con independencia de la serie causal fenoménica, es mundanizadora. No es extraño así que el PSI afirme, como indicábamos al inicio, que del yo libre provenga una verdadera creación y que sólo en función de la moralidad podamos determinar la constitución del mundo.

Ahora bien, en las dos primeras críticas Kant, más que recuperar la unidad del mundo, ha establecido una dualidad (mundo sensible-fenoménico, mundo inteligible-moral) cuyos elementos son compatibles en la medida que se limitan a su ámbito. La coordinación de ambos, tal como muestra la solución de la tercera antinomia, no va mucho más allá del modelo leibniziano de la armonía preestablecida: lo que en su aparecer espaciotemporal está sujeto a causalidad fenoménica puede pensarse a la vez como dependiente (nouménicamente) de la libertad.

Conviene no olvidar que el célebre pasaje final de la segunda crítica con la alusión al cielo estrellado y a la ley moral⁵⁶ es una imagen retórica de sublimidad que, si bien relaciona (estéticamen-

55 Kant, *Crítica de la razón pura*, A806/B834.

56 U. Santozki (2007: 225-227) ha mostrado cómo la célebre imagen kantiana tiene como fuente inspiradora un pasaje de Séneca. Kant, empero, altera profundamente el sentido de la comparación: en lugar de apuntar a la unidad natural-racional-moral del mundo como hace Séneca, el regiomontano presenta una antítesis irreconciliable entre el plano físico y el moral.

te) la inmensidad física con la inconmensurabilidad del valor moral, no tiene valor cognoscitivo alguno y se efectúa sobre la base de su dualidad irreductible: el cielo estrellado me sitúa en una serie inabarcable “de mundos tras mundos y sistemas de sistemas” y así “aniquila mi importancia como una *criatura animal* que ha de devolver al planeta la materia de que está compuesto”; sólo la ley moral en mí «eleva infinitamente mi valor, en tanto que *inteligencia*» al revelarme “una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto”⁵⁷.

Ahora bien, la idea de cosmos no consiste simplemente en una yuxtaposición de dos mundos: exige una unidad de fondo o, cuanto menos, que uno (el fenoménico) esté dispuesto para permitir la realización del otro (el moral) y que, al orientarse teleológicamente a él, se vertebre una cierta unidad de ambos. Tal conexión es justamente el tema de la *Crítica del Juicio*, punto culminante de la cosmética kantiana. De manera explícita, desde su misma introducción, se expresa que su objetivo consiste en establecer el *tránsito* entre los dos mundos:

Aunque hay con toda seguridad un abismo infranqueable entre el ámbito del concepto de naturaleza (lo sensible) y el del concepto de libertad (lo suprasensible), de modo que no es posible ningún tránsito del primero al otro (esto es, mediante un uso teórico de la razón), como si se tratara de mundos muy distintos donde el primero ninguna influencia puede tener sobre el segundo, sin embargo éste sí debe tener una influencia sobre aquél, esto es, el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo de los sentidos los fines propuestos por su ley. Consiguientemente, la naturaleza tiene que ser pensada de tal modo que la legalidad de su forma concuerde por lo menos, según las leyes de la libertad, con los fines que en ella actúan. Así pues, tiene que darse un fundamento de la *unidad* entre lo suprasensible que subyace como base de la naturaleza y aquello que el concepto de libertad contiene prácticamente⁵⁸.

57 Kant, *Crítica de la razón práctica* (Ak, V, 162).

58 Kant, *Crítica del Juicio*, Introd. (Ak, V, 175-176).

Y, en efecto, los dos temas en que se concreta este tránsito enlazan directamente con la cosmicidad timeica: el análisis los juicios estéticos, en especial el de la belleza, y la delimitación de la función y estatuto de la noción de finalidad, en especial cuando vincula la naturaleza a la moralidad⁵⁹. No obstante, el resultado de la tercera crítica difiere del modelo timeico porque no le confiere el estatuto ontológico que tenían en aquél en los antiguos.

Kant reconoce que ciertamente las ideas estéticas, en tanto que representaciones imaginativas vinculadas al sentimiento, apuntan a algo “que radica más allá de los límites de la experiencia [fenoménica] y así intentan acercarse a ser una exposición de conceptos racionales (ideas intelectuales), lo que les da el aspecto de una realidad objetiva”⁶⁰. Son representaciones que de algún modo *sensibilizan* (hacen visibles) el ámbito de lo nouménico (eternidad, bienaventuranza, creación, etc.), pudiendo llegar a afirmar que “lo bello es un símbolo del bien moral”⁶¹.

En la experiencia estética aparece en alguna medida, pues, lo suprasensible-moral: hay una interrelación entre *pulchrum* y *bonum*. Pero sólo *en alguna medida*; subrayemos, en efecto, las prevenciones lingüísticas del pasaje: “*intentan acercarse*”, “les da el *aspecto*”. En efecto, la relación es simbólica no esquemática: si fuera esquemática sería una “exposición directa del concepto» según una regla de síntesis y tendría así valor «demostrativo» como ocurre en el ámbito del conocimiento fenoménico; por ser sólo simbólica es «una exposición indirecta [...] por medio de una analogía”⁶² que, por tanto, tiene una función sugerente —“da mucho que pensar”—⁶³, pero de ningún modo ofrece una manifestación real de lo suprasensible en lo sensible. Y ello es así, en última instancia, porque el juicio estético no versa sobre la naturaleza objetiva de la cosa —

59 Para una exposición detallada de la tercera crítica como tránsito entre naturaleza y libertad, véase: S. Turró (1996).

60 Kant, *Crítica del Juicio*, § 49 (Ak, V, 314).

61 Ibid., § 59 (Ak, V, 353).

62 Ibid. (Ak, V, 352).

63 Ibid., § 49 (Ak, V, 314).

exposición esquemática— sino sobre los sentimientos que ciertas representaciones generan en nosotros.

Considerado estéticamente el mundo fenoménico ofrece ejemplos de belleza, pero ello no significa que el objeto respectivo *sea* bello —en el sentido de un predicado de validez objetiva como cuando afirmamos que pesa 3 kg—, sino sólo que el objeto produce en nuestra imaginación un estado afectivo de armonía y equilibrio o sentimiento de placer que, por no ser una síntesis reglada de la sensibilidad externa, se proyecta (anológica o simbólicamente) sobre el ámbito de lo suprasensible. El mundo aparece *como si* fuera bello y la belleza sugiere la idea de bien, pero se trata de *aparecer* y no de *ser*. El valor ontológico de los transcendentales en el modelo timeico no se recupera como tal.

Mientras lo estético se circunscribe al ámbito del sentimiento, la finalidad es un concepto y, por tanto, implica un procedimiento comprensivo y discursivo sobre lo real. ¿Se puede dar aquí un tránsito que supere los límites de lo estético e implique una mundanización en sentido fuerte?

El principio rector (subjetivo) de nuestra facultad reflexiva es que “en todos los casos puede suponerse en los productos naturales una forma que es posible según leyes generales cognoscibles para nosotros”⁶⁴, esto es, que lo dado se adecua a nuestras facultades cognoscitivas. Tal es precisamente el significado de la noción tradicional de finalidad: “fin es el objeto de un concepto en tanto que éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad), y la causalidad de un *concepto* en relación a su *objeto* es la finalidad (*forma finalis*)”⁶⁵.

Reflexionar sobre lo fenoménico en términos de finalidad, aun no constituyendo conocimiento en sentido estricto, tiene un valor regulativo o heurístico para dirigir la investigación, pues aquel principio nos impulsa a hallar los conceptos, leyes o teorías explicativas de lo dado.

64 Kant, I Introducción a la *Crítica del Juicio* (Ak, XX, 211-212).

65 Kant, *Crítica del Juicio*, § 10 (Ak, V, 220).

Por otro lado, el concepto de finalidad intrínseca, al pensar que las partes de un ser están dispuestas en función del todo, aporta la idea de un “ser organizado y organizándose a sí mismo” y de la vida como algo dotado de “fuerza formadora”⁶⁶, nociones que son también de utilidad para la ciencia natural.

Ahora bien, más allá de estos cometidos auxiliares de la investigación científica, ¿es legítimo el uso de la finalidad extrínseca cuando afirmamos que un ser existe en función de otro y este para otro y así sucesivamente hasta llegar a un *fin último* (*letzter Zweck*) de la serie? Tal era el fundamento de la estructura jerarquizada del cosmos en el modelo timeico.

Pues bien, desde la sola naturaleza —universo homogéneo de la ciencia moderna— nada puede ser considerado fin último, pues ningún objeto tiene una posición absoluta incondicionada en la serie de fenómenos. No sin cierta ironía Kant observa que, si en un sentido parecería que el ser humano está en la cima de los seres vivos y así ser su fin último, en otro podría considerarse como un simple medio para controlar la población de los carnívoros y éstos la de los herbívoros, que pasarían ahora a ser el fin último de la Creación⁶⁷.

Si la naturaleza —mundo sensible sometido a mera causalidad mecánica— no puede aportar ningún fin último desde sí misma —en este punto el desmoronamiento del modelo timeico es definitiva para el regiomontano—, el tránsito entre lo fenoménico y la moralidad no podrá efectuarse según la continuidad ontológico-natural-moral del aristotelismo que asociaba la forma substancial al fin de cada ser (ley natural).

En otros términos, sólo podrá pensarse que la naturaleza tiene un fin desde fuera de ella misma, desde la posición del hombre como *fin final* (*Endzweck*), esto es, “como ser moral del que no se puede seguir preguntando por qué (*quem in finem*) existe; su existencia tiene, en sí, el fin más alto, fin que no tiene necesidad de ningún otro como condición de posibilidad”⁶⁸. Esta posición mo-

66 Ibid., § 65 (Ak, V, 374).

67 Ibid., § 82, (Ak, V, 426-427).

68 Ibid., § 84, (Ak, V, 435).

ral absoluta justifica el uso de la noción de *técnica de la naturaleza*: considerar que la naturaleza, a través de sus causas mecánicas, está orientada a hacer posible y fomentar los fines de la libertad.

Bajo esta perspectiva el mundo fenoménico altera su aspecto —si queremos, se *embellece*—. Considerado en sí mismo, por lo que respecta a los acontecimientos humanos, sólo nos muestra que “todo está tejido con necedad y vanidad infantil, a menudo con malignidad y afán destructivo también infantil”, de modo que tendríamos que asumir que sólo hay “una naturaleza juguetona desprovista de fin y la casualidad más desconsoladora ocupa el hilo conductor de la razón”⁶⁹. Pero considerado en relación con las metas morales, entonces aquella sucesión aparentemente caótica de hechos —o sólo regida por una causalidad mecánica— puede interpretarse de forma distinta: como un “plan determinado de la naturaleza” que permite considerar “como un *sistema*, al menos en conjunto, lo que, en caso contrario, sería un agregado caótico de acciones *humanas*”⁷⁰.

Tal es el esquema de la filosofía kantiana de la historia como propuesta mundanizadora que incluye la naturaleza dotándola de sentido⁷¹: la naturaleza nos ha dotado de unas disposiciones (facultades, sociabilidad insociable, desigualdades naturales) orientadas a que la razón realice los fines que le son propios a lo largo del desarrollo de la especie. A la asíntota estrictamente individual del camino de perfeccionamiento interior como virtud —postulado práctico de la inmoralidad del alma—, se suma otra asíntota común a todos los seres racionales en el uso externo de su libertad (derecho):

Puede considerarse en conjunto la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la naturaleza para llevar a cabo una perfecta constitución estatal interna, y también externa, como única si-

69 Kant, *Idea de una historia universal en intención cosmopolita*, Introd. (Ak, VIII, 18-19).

70 Ibid., § 9 (AK, VIII, 29).

71 Véase una exposición detallada de los fundamentos y función de la filosofía kantiana de la historia en S. Turró (1997).

tuación en que pueden desarrollarse completamente todas las disposiciones en la humanidad. La filosofía también puede tener su *quialiasmo*⁷².

El cultivo de nuestras habilidades (ciencias, técnicas), el desarrollo del arte como generador de ámbitos de comunicabilidad, el comercio y las mismas guerras son los elementos que contribuyen a la efectuación de las metas últimas de nuestra racionalidad práctica intersubjetiva⁷³, a saber: la constitución republicana y la federación de estados en un congreso permanente en vistas a la paz perpetua, y el establecimiento final de una sociedad cosmopolita sobre la tierra.

Con ello, el tercer postulado práctico —existencia de Dios— recibe una connotación claramente mundanizadora en afinidad al estoicismo: en tanto que destino, providencia o naturaleza es la garantía del orden del mundo en su avance hacia la cosmópolis⁷⁴. Y, como en la sabiduría antigua⁷⁵, esta cosmética filosófica ofrece consuelo a la vez que nos invita a intervenir activamente en el proceso:

El resultado [...] es la satisfacción con la providencia y con el curso de los asuntos humanos en conjunto que no avanza del bien hacia el mal, sino que transcurre lentamente de lo peor a lo mejor, de modo que cada uno está llamado por la misma naturaleza a contribuir en su parte y en la medida de sus fuerzas a este progreso⁷⁶.

72 Kant, *Idea de una historia universal en intención cosmopolita*, § 8 (AK, VIII, 27).

73 Kant, *Crítica del Juicio*, § 83 (Ak, V, 429-434).

74 «Lo que da esta seguridad (garantía) es ni más ni menos que la gran artista naturaleza (natura daedala rerum) a través de cuyo curso mecánico se distingue visiblemente una finalidad que hace surgir, a partir de la discordia entre los hombres, concordia incluso contra su voluntad. Por eso, en tanto que necesidad de una causa desconocida por nosotros en sus leyes, se llama destino; pero, considerando su finalidad en el curso del mundo en tanto que sabiduría profunda de una causa suprema que, orientada en función del fin final del género humano, predetermina el curso del mundo, se llama providencia» (Kant, *La Paz perpetua* (Ak, VIII, 360-362).

75 J.M. Muglioni (1993) ha mostrado la estrecha relación entre el planteamiento kantiano de la historia y las formas de sabiduría de la antigüedad grecolatina.

76 Kant, *Presumible inicio de la historia humana* (Ak, VIII, 123).

Sin duda la filosofía trascendental kantiana tiene en la reconstrucción de la cosmicidad uno de sus ejes centrales. Ahora bien, la propuesta tiene unos límites, que Kant reconoce explícitamente.

Por un lado, la comprensión del mundo en función de la moralidad y de una naturaleza-providencia depende de la noción de finalidad que, como decíamos antes, es propia de *nuestro modo de pensar* cuando intentamos elevarnos a la totalidad (Juicio reflexionante), pero no podemos considerar constitutiva de saber objetivo *sensu stricto*: es la forma humana de entender la unidad (físico-moral) de todo lo existente, pero que nunca aparece como tal en la experiencia. Se trata, por tanto, de una doctrina que reposa sobre “un principio subjetivo de la razón” del que nuestra capacidad de juzgar hace un uso “*como si* fuera un principio objetivo”⁷⁷: es un relato verosímil, razonable, pero no ciencia en sentido fuerte⁷⁸.

Por otro lado, lo que autoriza a efectuar esa construcción es la posición del hombre como fin final por ser sujeto de moralidad: la legitimidad última de la propuesta remite, así, a la filosofía práctica y no a la teórica. Una comprensión verosímil de lo real con fundamento moral podrá conformar una *doctrina de la sabiduría*, pero no ciencia⁷⁹: es el modo como el hombre moral entiende necesariamente el mundo⁸⁰, es un postulado (creencia razonable) de una razón práctica que exige realizar su objeto (bien supremo).

77 Kant, *Crítica del Juicio*, § 76 (Ak, V, 404).

78 En este punto la posición kantiana es semejante al modelo timeico en sus inicios, ya que Platón lo presenta precisamente bajo la forma de relato verosímil: «Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, como los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá» (Timeo, 29c).

79 Justamente la distinción entre doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) de estatuto teórico-dogmático y doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*) de estatuto práctico-dogmático es la que constituye el eje del sistema filosófico kantiano después de la tercera crítica (S. Turró, 1996: 207-233).

80 En palabras de Muglioni: «es la expresión de la convicción moral de un ciudadano del mundo que busca así responder por él mismo y sus semejantes a las objeciones de la historia, y principalmente a aquella que constata su impotencia para hacer lo que saben que deben hacer» (1993: 27).

3. De Kant al idealismo alemán: la cosmética poskantiana

Cuando el *PSI* vincula la pregunta por la constitución del mundo a la libertad y moralidad, es claro que se está moviendo en el horizonte de la reconstrucción kantiana del orden del mundo como alternativa al hundimiento de la cosmética timeica. También el resto del texto, a modo de respuesta, opera con los elementos suministrados por el regiomontano.

A partir del segundo párrafo se responde a la pregunta inicial. Para un ser moral sólo hay mundo si se cumplen tres condiciones: una naturaleza (nueva física) que vaya más allá de lo mecánico-fenomenico (física experimental); una sociedad que no se limite a la edificación de estados coactivos (mecánicos) —el mismo estado “ha de dejar de existir”⁸¹, sino que se alcance un mundo moral donde reine “la libertad absoluta de todos espíritus”⁸²; la belleza como experiencia que, superando todas las escisiones, nos abre la unidad armónica del todo y puede así formar la humanidad para que “reine la paz perpetua entre nosotros”⁸³.

Ahora bien, lo que el *PSI* no menciona, lo que omite explícitamente de la propuesta kantiana es la restricción que impone su estatuto subjetivo, verosímil, como-si. Este silencio es indicativo de que sus autores —la nueva generación de jóvenes lectores de Kant, como también de Fichte y de Schiller⁸⁴— no se contentan con tal restricción; más bien quieren transformar aquella sabiduría débil en una afirmación fuerte del orden del mundo o, en términos de una de las primeras obras de Hegel, pasar de la creencia al saber⁸⁵:

81 Hegel, *Eine Ethik* (GW, 2, 615).

82 Ibid. (GW, 2, 616).

83 Ibid.

84 Ch. Taylor (2010: 3-43) ha expuesto magistralmente la búsqueda de la significatividad del mundo, que caracteriza a esta generación.

85 A. Kojève (1973: 218), en un estudio excelente, aunque poco citado, donde compara la posición de Kant en la tercera crítica con Hegel, escribe: «Pero el mismo Kant no ha podido o no ha querido elevarse a la Sabiduría, pues, por motivos religiosos, no ha querido admitir la eficacia de la actividad libre o conciencia del Hombre en el Mundo y, consiguientemente, ha rechazado identificar la Verdad (discursiva) a la Historia».

El ser humano y la humanidad son su punto de vista absoluto [de Kant], esto es, en tanto que firme e insuperable finitud de la razón, no como destello de la belleza eterna, como foco espiritual del universo, sino como una sensibilidad absoluta que tiene, empero, la capacidad de creer, incluso de maquillarse en uno u otro lugar con algo suprasensible pero ajeno⁸⁶.

Ante el anhelo de alcanzar el sentido de lo existente en una epifanía de lo divino, la tensión entre el contenido mundanizador de la posición kantiana y su estatuto subjetivo hace de su “visión moral del mundo”, para decirlo también con Hegel, “un *nido entero* de contradicciones sin pensamiento”⁸⁷. Veamos en qué medida las propuestas que se anuncian en el *PSI*, partiendo de elementos kantianos, apuntan a temas desarrollados posteriormente por sus autores en pro de una cosmicidad fuerte.

[A]. El papel central otorgado a la belleza en el *PSI* es, sin duda, deudor de la tercera crítica kantiana, pero también de la interpretación que de esa obra ofreció Schiller en sus *Cartas para la educación estética del hombre* (1795).

La experiencia de la belleza pierde aquí el carácter subalterno y restringido que tenía en el regiomontano, para convertirse en la clave de bóveda que permite superar la escisión de la conciencia entre su impulso formal y material, así como el desmembramiento del hombre moderno —frente al carácter holístico de la humanidad griega— resultado de una ciencia y una moral analíticas que fragmentan en lugar de unificar.

Se entiende así que, en el *PSI*, la idea que las reúne todas sea la de belleza, en que «se hermanan la verdad y la bondad» y que en el arte poético se erige en “maestro de la humanidad”⁸⁸. Tal es precisamente el camino emprendido por Hölderlin en estos años: comprender el sentido último de la naturaleza y de la vida (*Uno* y

86 Hegel, *Creer y saber* (GW, 4, 323).

87 Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (GW, 9, 332). De hecho, Hegel vuelve aquí contra Kant la expresión que éste había utilizado contra la prueba cosmológica de existencia de Dios (Crítica de la razón pura, A609/B637).

88 Hegel, *Eine Ethik* (GW, 2, 616).

Todo) desde el poder totalizador de la belleza capaz de devolver al mundo su sentido completo:

La bienaventurada unidad, el ser en el único sentido de la palabra, se ha perdido para nosotros, y era preciso perderlo si teníamos que aspirar y luchar por él. Nos hemos separado del pacífico *Ἐν καὶ Πᾶν* por [querer] producirlo por nosotros mismos. Nos hemos disociado de la naturaleza y lo que una vez era uno —como podemos creer—, ahora se opone a sí mismo [...]. Terminar con esta oposición eterna entre nuestro yo y el mundo, restituir la paz de todas las paces, superior a toda razón, unificarnos con la naturaleza en un todo infinito: esta es la meta de todo nuestro anhelo, lo entendamos o no. Pero ni nuestro saber ni nuestra acción alcanzan en ningún período de nuestra existencia el punto en que toda oposición desaparece y todo es uno [...]. Sin embargo, no tendríamos ninguna idea de aquella paz infinita, de aquel ser en el único sentido de la palabra, no aspiraríamos en absoluto a unificarnos con la naturaleza, no pensaríamos ni actuaríamos, no habría nada para nosotros ni seríamos nada nosotros mismos, si aquella unificación infinita, aquel ser en el único sentido de la palabra no estuviera, a pesar de todo, presente. Está presente como belleza y nos espera —para hablar como *Hyperión*— un nuevo reino donde la belleza reinará⁸⁹.

Si ello es así y, como avanza el *PSI*, “el acto supremo de la razón [...] es un acto estético” de modo que “la filosofía del espíritu es una filosofía estética”⁹⁰, se entiende que el proyecto filosófico inicial de Hölderlin consistiera en elaborar un discurso teórico —superando, pues, la restricción kantiana de la creencia o postulado moral— sobre la unidad de lo real mediante el sentido estético:

En las cartas filosóficas quiero encontrar el principio que me explica las escisiones dentro de las que vivimos y pensamos, y que también posibilita la desaparición de la oposición entre sujeto y objeto, entre nosotros mismos y el mundo incluso entre razón y revelación —teóricamente,

89 Hölderlin, *Borrador de prólogo a Hyperión* (SWBD, 4, 199-200).

90 Hegel, *Eine Ethik* (GW, 2, 616).

en la intuición intelectual, sin que nuestra razón práctica haya de venir a socorrernos—. Para esto necesitamos sentido estético, y denominaré mis cartas filosóficas *Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre*. También transitaré de la filosofía a la poesía y a la religión⁹¹.

Sabido es que Hölderlin, con una coherencia radical, acabará renunciando a tal proyecto filosófico. En efecto, si sólo la experiencia de la belleza puede darnos el 'Εν καί Παν en que el mundo alcanza su sentido más allá de las distinciones de la ciencia mecanicista; si nuestro entendimiento analítico-conceptual se vale del juicio que, por su misma estructura lógica, es “en el máximo y más estricto sentido, la separación originaria del objeto y el sujeto” de modo que “presupone necesariamente un todo, del que objeto y sujeto son partes”⁹², pero que nunca puede aparecer en el juicio; entonces la conclusión es clara: hay que renunciar al lenguaje conceptual para operar con el poético si queremos hacer presente, de algún modo, la unidad de lo real.

Hölderlin, a partir de la publicación de la primera parte de *Hyperión* (1797), se consagrará exclusivamente a esta tarea. Será Schelling quien prosiga, al menos en parte, el proyecto del amigo. Si desde Aristóteles el λόγος constituía el instrumento (ὄργανον) del saber, ahora su lugar pasará a estar ocupado por el sentido estético:

El arte es el único *organon* verdadero y eterno —a la vez que documento— de la filosofía [...]. Por eso el arte es para el filósofo lo supremo, ya que en cierta media le abre el Santísimo donde arde, en una unión eterna y originaria semejante a una llama, lo que en la naturaleza y en la historia está escindido, y que en el vivir y el actuar, así como en el pensar, se nos escapa eternamente⁹³.

[B]. Si hay, pues, un acceso al ser absoluto fuente de todo lo existente y en el que nuestras distinciones y escisiones conceptuales encuentran su unidad, el camino ha de pasar por la experiencia

91 Hölderlin, Carta a Niethammer 24.2.1796 (SWBD, 5, 18).

92 Hölderlin, *Juicio y Ser* (SWBD, 4, 163.).

93 Schelling, *Sistema del Idealismo transcendental* (SW, I/3, 627-628).

unificadora de lo estético⁹⁴. Pero ello presupone que los dos lados de aquellas oposiciones (objeto, sujeto) se reclaman mutuamente y, por tanto, que lo fenoménico y lo espiritual con congruentes, configuran un todo ordenado más allá de su aparente dualidad. Lo cual implica que la naturaleza no puede seguir pensándose como el mecanismo de una materia inerte de la física cartesiano-newtoniana, sino que debe considerarse desde una perspectiva superior: remundanizarla en un sentido próximo al modelo timeico.

Pues bien, esa nueva física anunciada ya por el *PSI* constituirá la aportación inmediata de Schelling bajo la denominación de *filosofía de la naturaleza o física especulativa*⁹⁵. Su clave de bóveda es la noción de finalidad de la tercera crítica kantiana, pero con una modificación esencial; mientras que, en el regiomontano, como vimos, tenía un valor regulativo y meramente heurístico para la ciencia positiva, ahora adquiere un valor constitutivo para el filósofo elevándose a saber en sentido estricto: “esta finalidad absoluta del todo de la naturaleza es una idea que pensamos, pero no arbitrariamente sino *necesariamente*”⁹⁶.

La propuesta de Schelling constituye una verdadera cosmética de la naturaleza para recuperar elementos del modelo timeico que quedaron arruinados por la nueva ciencia⁹⁷. Ciertamente, las masas inerciales y fuerzas materiales constituyen el primer nivel de la naturaleza, pero no el único ni el fundamental. De este dinamismo surgen estructuras polares: los fenómenos químicos, magnéticos y eléctricos —objeto de reciente atención por la ciencia de la época— revelan una complejidad cualitativa irreducible al primer nivel. Las tensiones polares se integran en la unidad superior del ser

94 En efecto, la denominada filosofía de la identidad —acceso al principio absoluto— desarrollada por Schelling a partir de 1800 se genera después que la filosofía del arte ha mostrado cómo el producto estético unifica la oposición fundamental entre objeto y sujeto.

95 Schelling, *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (SW, I/3, 274).

96 Schelling, *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza* (SW I/2, 54).

97 Significativamente ya uno de los primeros ensayos de juventud de Schelling (1794) estuvo dedicado a comentar el Timeo. Véase la edición y estudio de H. Bucher y H. Krings (1994).

orgánico y de la vida que, a su vez, en el hombre toma conciencia de sí. En su conjunto, pues, la naturaleza es un todo autoorganizado, de modo que puede recuperarse la antigua noción platónica del *alma del mundo* para describir esta totalidad viva y teofánica⁹⁸.

A su vez, el dinamismo natural puede ser aprehendido en los mismos términos que Fichte había empujado para describir la subjetividad: como actividad inagotable que transita de la indeterminación originaria (fuerza productiva) a la determinación (productos). Lo cual significa que también la naturaleza es sujeto: “llamamos a la *naturaleza*, en tanto que mero *producto* (*natura naturata*), naturaleza como *objeto* [...]; a la *naturaleza en tanto que productividad* (*natura naturans*) llamamos *naturaleza como sujeto*”⁹⁹. Proceso de autodeterminación que, lejos de ser meramente mecánico, está teleológicamente orientado y así opera técnicamente: es arte inconsciente. Y si tenemos presente que el producto último de la conciencia (bellas artes) consiste en anular las escisiones en una experiencia estética deudora de un momento inconsciente (genio, inspiración. naturaleza en el sujeto), entonces es plenamente manifiesto que naturaleza y conciencia se reflejan mutuamente, que la primera prefigura la segunda y la segunda lleva la primera dentro de sí. Lo natural ya no es el universo mudo que aterraba a Pascal, sino que, como en el modelo timeico, vuelve a ser significativo para el hombre: “la naturaleza ha de ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible”¹⁰⁰.

La misma comprensión de lo natural es asumida por Hegel: “detrás del llamado velo que había de cubrir el interior [de la naturaleza] no hay nada que ver si nosotros mismos no nos ponemos”¹⁰¹, es decir, hay el espíritu.

98 El título del ensayo donde Schelling recupera estas expresiones es suficientemente significativo: Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas (1802).

99 Schelling, *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (SW, I/3, 284).

100 Schelling, *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza* (SW I/2, 56).

101 Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (GW, 9, 102). Hegel emplea aquí la imagen del velo de Isis (Artemisa, diosa de la fertilidad) que, en la tradición, ocultaba la esencia última de la naturaleza: levantado el velo, aparece el espíritu. La misma imagen es empleada por Novalis, también dedicado a construir una nueva filosofía de la naturaleza: «alguien

Sin duda Hegel se vale de un armazón conceptual —la dialéctica entre lo universal y lo particular, el poder de la negatividad— de más potencia explicativa y mayor detalle analítico que Schelling, pero coincide en sus aspectos fundamentales: “hay que considerar la naturaleza como un *sistema escalonado*”¹⁰² que, partiendo de la mera exterioridad de lo mecánico, a través de las fuerzas físicas, el quimismo y el galvanismo, conduce al “organismo animal como universalidad viva”¹⁰³. Así, en lugar de la realidad fenoménica concebida como universo material indiferenciado, lo que existe en verdad es un *mundo natural*:

La naturaleza es *en sí* un todo viviente; el movimiento, a través de su curso gradual, consiste concretamente en que la idea se *ponga* como aquello que es en sí, esto es, que, a partir de su inmediatez y exterioridad, que es la *muerte*, vaya *hacia sí* para ser justamente *algo vivo* y que, además, supere esta determinidad en que sólo vida para producir la existencia del espíritu, que es la verdad y el fin final de la naturaleza y la verdadera efectividad de la idea¹⁰⁴.

La naturaleza no sólo es una totalidad organizada, sino que tiene su razón de ser en el mismo espíritu: de acuerdo con el esquema teleológico lo anterior tiene su fundamento y alcanza su verdad en lo posterior. En el espíritu la negatividad se ha interiorizado como libertad y, por tanto, su dinamismo incorpora la naturaleza situándola, empero, en un nivel superior y más rico: el de la realización de las metas de la libertad.

La conciencia es ciertamente apetencia, como el animal, pero una apetencia que, diciendo *yo*, no se satisface con ningún objeto del entorno, sino que reclama ser-reconocido y, por tanto, cons-

lo consiguió, levantó el velo de la diosa de Sais. ¿Qué vio? ¡Prodigio de los prodigios! Se vio a sí mismo» (*Materiales para los Discípulos de Sais*; S, 2, 234). P. Hadot (2004) ha expuesto la evolución de esta imagen a lo largo de la tradición y su relevancia para la comprensión de la naturaleza.

102 Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 249 (GW, 20, 229).

103 Ibid., § 352 (GW, 20, 361).

104 Ibid., § 251 (GW, 20, 232).

truir un mundo social donde todos alcancen ese reconocimiento. Se entienden así las palabras con que Hegel expresa el paso de la naturaleza al espíritu:

[...] *para nosotros* el espíritu tiene la *naturaleza* como *presuposición* suya, de la cual es él la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella; en esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo *objeto* es el *concepto* tanto como es su *sujeto*¹⁰⁵.

En suma, la naturaleza, subsumiéndose en el espíritu, configura un único mundo natural-moral: se supera así la dualidad nunca eliminada del todo por Kant y se reconstruye la cosmicidad en sentido pleno.

[C]. En el *PSI*, como en Kant, el mundo para un ser moral exigía una dimensión cosmopolita de lo humano: eliminación de la coacción estatal y del mismo estado, fraternidad universal, libertad de todos los espíritus. Es bien sabido que este aspecto de la cosmicidad no se encuentra en Hegel¹⁰⁶, más bien al contrario, pues la historia universal no supera la dialéctica de enfrentamiento entre los estados¹⁰⁷.

Ahora bien, su comprensión de la intersubjetividad como exigencia de reconocimiento sí asume un punto esencial del *PSI*: que no debe “tratarse a los hombres libres como un engranaje mecánico¹⁰⁸” y, por tanto, que el estado racional no puede con-

105 Ibid., § 381 (GW, 20, 392).

106 Sobre la cosmética hegeliana, en especial por lo que se refiere a lo sociopolítico, véase S. Turró (2015, 2021a).

107 En este punto es explícita la crítica a Kant: «no hay ningún pretor entre los estados, como máximo árbitros y mediadores, y esto aún de manera bastante contingente, es decir, según la voluntad particular. La representación kantiana de una paz perpetua mediante una federación de estados que arbitraría en todo conflicto y resolvería todo desacuerdo como un poder reconocido por todos los estados individuales, impidiendo así una solución bélica, ya presupone el acuerdo de los estados, que se basaría en motivos morales o religiosos y, por tanto, siempre, en definitiva, en la voluntad particular soberana, con lo que continuaría afectado por la contingencia» (Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 333; GW, 14-1, 270).

108 Hegel, *Eine Ethik* (GW, 2, 615).

sistir meramente en ser mecanismo coactivo —como lo era en gran parte, siguiendo la línea hobbesiana, en Kant y en el primer Fichte—. Si el estado para Hegel es “el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su *derecho supremo*, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber ser miembro del estado¹⁰⁹” es precisamente porque asegura la reconciliación entre sus miembros elevándolos a la condición de plenos ciudadanos (*Bürger, citoyen*) por encima de las diferencias que comporta su situación económica en el libre mercado (*Bürger, bourgeois*)¹¹⁰.

Lo cual significa que el estado no sólo viene dado por la institucionalización y división de sus poderes en una constitución, sino que implica también una eticidad colectiva basada en el reconocimiento mutuo y, por tanto, en sentirse parte de una misma comunidad. Para conseguir tal vinculación, no es preciso, para Hegel, crear una “nueva mitología” como postulaba el PSI¹¹¹, ya que en la inmediatez y como resultado de la misma historia del espíritu encontramos esta función ordenadora de lo religioso en el mensaje evangélico de la iglesia como comunidad fraterna. De este modo:

El principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante, es decir, en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen por contenido el principio y el desarrollo de la eticidad que, al proceder y sólo poder proceder de la verdadera religión, se ha situado nuevamente en su principio original, que sólo como principio ético es realmente efec-

109 Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 258 (GW, 14-1, 201).

110 Ibid., § 187 (GW, 14-1, 162). Desde el mundo de vista económico ello comporta el desarrollo por parte del estado de una política social que corrija la dinámica del mercado cuando está en juego la vida misma de los individuos (S. Turró, 2021b).

111 Hegel, *Eine Ethik* (GW, 2, 616). No es cierto, empero, que esta nueva mitología de vocación formativa sea, como sostienen los autores del PSI, «una idea que, en cuanto yo sé, aun no se le ocurrió a nadie», pues tiene su precedente en Herder en sus Cartas sobre la nueva literatura alemana (1767): igual que la ciudad griega fundaba su sentido de comunidad en sus mitos, la Alemania contemporánea requiere algo parecido para tener plenamente conciencia como nación (M. Frank, 1982: 123-187).

tivo. La eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado se refuerzan así mutuamente¹¹².

En este punto, el libro de la Escritura —convenientemente desdoblado desde el concepto filosófico— vuelve a tener un papel relevante en el orden del mundo.

Pero hay otro aspecto de la doctrina hegeliana en que el estado se muestra, si no como la exigencia de cosmopolitismo de Kant y del *PSI*, sí como entidad *cosmo-política*. Si, como mencionábamos antes, la naturaleza se incorpora al espíritu y la máxima realización de éste en el ámbito intersubjetivo es el estado, entonces ese estado ha de reflejar en sí mismo la unidad de ambos elementos, es decir, en él mismo ha de mostrarse la cosmicidad. Como sabemos, para Hegel, “la formación del estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno en que la idea substancial ha ganado su forma infinita”¹¹³. ¿Por qué en esta forma política —y no en la forma republicana, defendida por Fichte¹¹⁴— se realizan las exigencias máximas de la racionalidad?

Por un lado, el estado de derecho resultado de la revolución francesa comporta el momento constitucional en que se realiza y garantiza el reconocimiento de los ciudadanos: es obra del espíritu. Por otro, el carácter hereditario de la jefatura del estado remite al elemento natural: el monarca no lo es por su carácter, formación, mérito, habilidades o cualquier otro factor espiritual; lo es exclusivamente porque es “un individuo de modo inmediatamente natural por nacimiento”, es “un *esto* y una existencia natural sin la mediación de ningún contenido *particular*”¹¹⁵.

La monarquía constitucional refleja, pues, en el plano sociopolítico la cosmicidad de lo real, y así la interrelación entre naturaleza y espíritu abarca desde la vida —cuya verdad es el espíritu— hasta el estado —totalidad orgánica—. Por este motivo Hegel no

112 Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 552 (GW, 20, 566).

113 Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 273 (GW, 14-1, 226).

114 Para contrastar la posición de Fichte con la de Hegel véase: S. Turró (2018).

115 Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 280 (GW, 14-1, 236).

justifica esta forma de estado mediante ningún criterio pragmático o histórico —todos ellos “degradarían la majestad del monarca”—¹¹⁶, sino apelando a las exigencias del *concepto*, en concreto a “la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios” en que “el concepto absoluto se convierte en ser”¹¹⁷.

La reconstrucción hegeliana del argumento ontológico fundamenta y refuerza la cosmicidad del estado porque, desde la cúspide del sistema (*Ciencia de la Lógica*), puede demostrarse el carácter teofánico del mundo y de la monarquía constitucional. En efecto, si un ser es en tanto que se manifiesta, el ser absoluto ha de manifestarse necesariamente en la totalidad: en su exteriorización como naturaleza y en su interiorización como espíritu o historia. Lo existente es así revelación de lo absoluto, tal como detallan las tres formas del *silogismo especulativo*: la idea absoluta a través de la naturaleza deviene espíritu, la naturaleza a través del espíritu se eleva a la idea absoluta, el espíritu manifiesta la idea absoluta que es también naturaleza¹¹⁸.

Utilizando una expresión de R. Panikkar, la totalidad es *cosmo-téandrica*¹¹⁹. Esta comprensión es la que, aplicada al estado, permite justificar la monarquía constitucional: epifanía de lo divino porque reúne el momento natural (*esto* que se reproduce) y el momento espiritual (constitución, reconciliación). Se entiende así que el filósofo pueda valerse de expresiones de clara teología política¹²⁰: “el estado es una autoridad divina”¹²¹, “el estado es él mismo

116 Ibid., § 281 (GW, 14-1, 237).

117 Ibid., § 280 (GW, 14-1, 236).

118 Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 574-577 (GW, 20, 597-599).

119 Véase al respecto especialmente: R. Panikkar (2013: 428-487).

120 Esta teología política hegeliana no sólo remite a la teología natural o racional de la tradición, sino que incorpora igualmente elementos de la escatología cristiana (libro de la Escritura). En palabras de M. Theunissen (1970: 443): «suficientemente visibles son los predicados teológicos con que Hegel inviste al estado; por el contrario, es más oculto cómo se originan a partir de una teología en cuyo punto central se halla una cristología filosófico-histórica».

121 Hegel, *Lecciones de filosofía del derecho* 1819-20 (GW, 26-1, 514).

manifestación de Dios”¹²², “es lo divino y permanente”¹²³, “es el poder absoluto sobre la *tierra*”¹²⁴.

En el nivel lógico-ontológico Hegel consigue, como en el modelo timeico, cerrar la cosmicidad de lo real¹²⁵ en tanto que el mundo natural-moral es epifanía de lo divino reflejada en el mismo estado, que adquiere así estatuto cosmo-político. Atendiendo a todo ello puede afirmarse que:

La razón domina el mundo y, por tanto, también la historia del mundo ha acaecido racionalmente [...]. En la filosofía misma se muestra, mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos aquí quedarnos con esta expresión sin discutir con más detalle la referencia y relación con Dios— es la *substancia*, la *potencia infinita*, la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual, la *forma infinita*, la realización de su contenido¹²⁶.

Esta visión del orden del mundo hace también de la filosofía hegeliana, como de toda cosmética, consuelo: aporta “no una satisfacción en la moralidad, en la eticidad o en la conciencia moral, sino una satisfacción tal que fuera de ella no hay nada superior, *relación con Dios mismo*”¹²⁷. Como en los antiguos, el filósofo, conociendo la racionalidad de lo real, *gusta* de la misma divinidad¹²⁸.

Conclusión

F. Rosenzweig, descubridor y editor del *PSI*, cuando, finalizada la Gran Guerra, finalmente decidió publicar su exhaustivo estudio so-

122 Ibid. (GW, 26-1, 524).

123 Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* § 273 (GW, 14-1, 229).

124 Ibid., § 332 (GW, 14-1, 270).

125 Podría decirse que, si la transformación de la narración verosímil del Timeo platónico en saber se efectuó por mediación del hilemorfismo y de la teología astral aristotélica, Hegel llevó a cabo una operación parecida respecto a la cosmética kantiana: la creencia razonable del regiomontano adquiere ahora el estatuto de saber.

126 Hegel, *Filosofía de la Historia* (GW, 18, 141).

127 Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* 1827 (GW, 29-2, 215).

128 Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 577 (GW, 20, 599).

bre la doctrina hegeliana del estado, añadió unas consideraciones finales en que se lee:

Este sueño [el estado hegeliano a la sombra de Hölderlin] quedó sin cumplir en el camino que va del derribo del antiguo imperio a la fundación del nuevo —de Hegel a Bismark—. Cuando este libro fue empezado [1912], podía parecer ciertamente un sueño verdadero, uno de aquellos que, permaneciendo vivos como sueños, alguna vez llegan a ser lo que los sueños pueden ser: potencia creadora de historia. Hoy, cuando este libro ve la luz [1920], en el 150 aniversario del nacimiento de Hegel y en el centenario de la aparición de su filosofía del derecho, aquel sueño parece disolverse irreparablemente en la espuma de las olas que inunda toda vida. Cuando se quiebra la construcción de un mundo, los pensamientos que lo imaginaron y lo sueños que lo tejieron también son enterrados en su hundimiento¹²⁹.

Lo que se dice aquí sobre el estado podría afirmarse igualmente acerca de la idea del mundo; de hecho, el pasaje acaba transitando de un concepto al otro, no en vano la cosmética hegeliana, como acabamos de exponer, hace del estado reflejo de lo absoluto y del orden del mundo. El juicio de Rosenzweig en 1920 sobre el hundimiento de esa cosmicidad mantiene su validez, si no la incrementa, si atendemos a los acontecimientos posteriores del siglo XX (II Guerra Mundial, Holocausto) y, aún más, a nuestra situación contemporánea (crisis económicas globales, migraciones, cambio climático, etc.).

Todo parece conducir a una nueva quiebra de la idea de κόσμος, aunque esta vez no se deba a una revolución filosófico-científica como en la primera modernidad, sino al resultado mismo de la acción humana sobre la realidad social y natural: quiebra, si cabe, más trágica aún, pues cuestiona el poder *cosmogónico* de la libertad que fundamentaba aquella cosmética desde Kant. No es extraño así el *acosmismo* que aflora en los discursos actuales: habitamos un lugar inundo de mal, devastación y sufrimiento.

129 F. Rosenzweig (2010: 532).

Doctrina, sin embargo, nada nueva, pues tiene en la antigua gnosis un claro precedente¹³⁰ y en Schopenhauer su defensor hace más de un siglo. En esta encrucijada entre el proyecto mundanizador de la filosofía clásica alemana y el acosmismo emergente, por no añadir la posible consideración de la misma idea de mundo como una de aquellas metáforas al servicio de la vida¹³¹, nos hallamos nosotros. No es aquí el lugar para entrar en este debate que, en cualquier caso, atañe a *la filosofía como cosmética de lo real*.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias¹³²

Aristóteles. (1993). *Ética nicomáquea* (J. Pallí, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350 a. C.)

130 R. Brague (1999: 77-88) ha mostrado esta dimensión acósmica en la gnosis de la Antigüedad. El mismo Kant, no sin cierta ironía, reconocía esta posición alternativa a su propuesta: “En todas épocas, presuntos sabios (o filósofos), al no dignarse a considerar las disposiciones al bien en la naturaleza humana, han agotado las comparaciones adversas e incluso repugnantes para representarse con desprecio nuestra tierra como estancia del hombre. 1) El derviche la ve como una posada (caravanserrallo) donde cada uno se aloja en su viaje por la vida y de la que es expulsado inmediatamente por otro. 2) Como una prisión, opinión mantenida por los brahmanes, tibetanos y otros sabios de oriente (también Platón): lugar de castigo y purificación de espíritus caídos y expulsados del cielo, sean almas humanas o animales. 3) Como un manicomio donde cada uno, no sólo destruye sus propios propósitos, sino que ocasiona al otro todas las penas pensables considerando, además, que la habilidad y el poder para llevarlo a cabo es el máximo honor. 4) Como una cloaca donde ha sido arrojada la basura de los otros mundos [...], el retrete de todo el universo” (*El fin de todas las cosas*; Ak, VIII, 331).

131 Tesis que constituye en gran parte el eje del pensamiento de Nietzsche: «¿Qué es entonces la verdad? Un ejército en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resuma, una suma de relaciones hechas por el hombre que han sido observadas, extrapoladas y ornamentadas poética y retóricamente y que, después de un uso prolongado, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido la acuñación y ahora no son consideradas como monedas sino como metal» (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I; KSA, I, 880-881).

132 Los autores antiguos son referenciados según la numeración estándar de sus obras y se citan en la traducción indicada a continuación. Los títulos de los autores modernos remiten a la edición crítica aquí señalada, consignando volumen y página entre paréntesis (con la salvedad de la *Crítica de la razón pura* que, como es costumbre, se consigna con la paginación de sus dos ediciones A/B); en este ámbito las traducciones son mías.

- Buenaventura. (1965). *Itinerario de la mente a Dios* (L. Amorós, Ed.). En *Obras completas* (Vol. I). BAC.
- Descartes, R. (1973–1978). *Œuvres* (Ch. Adam & P. Tannery, Eds.). J. Vrin.
- Fichte, J. G. (1962–). *Gesamtausgabe* (R. Lauth, H. Jacob & H. Gliwitszky, Eds.). Frommann.
- Galileo. (1981). *El ensayador* (J. M. Revuelta, Trad.). Aguilar.
- Hegel, G. W. F. (1968–). *Gesammelte Werke*. F. Meiner.
- Hölderlin, F. (2004). *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente* (D. E. Sattler, Ed.). VBG.
- Kant, I. (1968). *Werke. Akademie-Ausgabe*. De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980–). *Kritische Studienausgabe* (G. Colli & M. Montinari, Eds.). DTV.
- Novalis (F. von Hardenberg). (1978). *Schriften* (R. Samuel, Ed.). WBG.
- Pascal, B. (1962). *Pensées* (L. Lafuma, Ed.). Du Seuil.
- Platón. (1997). *Timeo* (M.^a A. Durán & F. Lisi, Trads.). Gredos.
- Schelling, F. W. J. (1856–1861). *Sämtliche Werke* (K. F. A. Schelling, Ed.). Cotta Verlag.
- Séneca. (1979). *Cuestiones naturales* (C. Codoñer, Trad.). CSIC.
- . (2008). *Sobre la vida feliz* (J. Mariné, Trad.). Gredos.
- Spinoza, B. (1924). *Opera* (C. Gebhardt, Ed.). Winter Verlag.

Fuentes secundarias

- Blumenberg, H. (1986). *Die Lesbarkeit der Welt*. Suhrkamp Verlag.
- Bourel, D. (2004). *Moses Mendelssohn*. Gallimard.
- Brague, R. (1988). *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Presses Universitaires de France.
- . (1999). *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Fayard.
- Brandt, R. (2007). *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Meiner.
- Bubner, R. (Ed.). (1969). *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Meiner Verlag.
- Bruchner, H., & Krings, H. (1994). *F.W. Schelling "Timaeus" (1794)*. Frommann-Holzboog.

- Cassirer, E. (1927). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. [Editorial no especificada, usualmente Reimer o Meiner; puede completarse].
- Clark, C. (2016). *El reino de hierro: Auge y caída de Prusia 1600-1947*. La Esfera de los Libros.
- Eco, U. (1987). *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Gruppo Editoriale Fabbri.
- Frank, M. (1982). *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Suhrkamp Verlag.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours 1981–82*. Gallimard.
- Gabriel, M. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt?* Ullstein Verlag.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard.
- . (2002). *La philosophie comme manière de vivre*. Albin Michel.
- . (2004). *Le voile d'Isis*. Gallimard.
- Hazard, P. (1935). *La crise de la conscience européenne 1680–1715*. Boivin & Cie.
- Henrich, D. (1976). Aufklärung und Herkunft des Manuskripts: *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39, 510–528.
- Jamme, C., & Schneider, H. (Eds.). (1984). *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Suhrkamp.
- Kojève, A. (1973). *Kant*. Gallimard.
- Koyré, A. (1962). *Du monde clos à l'univers infini*. Presses Universitaires de France.
- Lluís Font, P. (2021). Introducció. En B. Pascal, *Pensament i opuscles*. Adesiara Editorial.
- Macor, L. (2013). *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800): Eine Begriffsgeschichte*. Frommann-Holzboog.
- Marion, J.-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Mehl, E. (2019). *Descartes et la fabrique du monde: Le problème cosmologique de Copernic à Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Muglioni, J.-M. (1993). *La philosophie de l'histoire de Kant*. Presses Universitaires de France.
- Panikkar, R. (2013). *El ritme de l'èsser: Les Gifford Lectures*. Fragmenta Editorial.

- Ritter, J. (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (13 vols.). Schwa-
be Verlag.
- Rosenzweig, F. (1917). *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus:
Ein handschriftlicher Fund*. Universitätsverlag C. Winter.
- . (2010). *Hegel und der Staat*. Suhrkamp Verlag.
- Rossi, P. (1963). *I filosofi e le macchine (1400–1700)*. Feltrinelli.
- Santozki, U. (2007). *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Sys-
tematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*. De Gruyter.
- Strauss, L. (1970). *Xenophon's Socratis Discourse: An Interpretation of the Oeco-
nomicus*. Cornell University Press.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. Anthropos.
- Theunissen, M. (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-poli-
tische Traktat*. De Gruyter.
- Turro, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de
Kant*. Anthropos.
- . (1997). *Lliçons sobre història i dret a Kant*. Edicions Universitat
de Barcelona.
- . (2015). Qué tipo de entidades son necesarias para hacer del
mundo un mundo. A propósito de Enciclopedia § 50. *Studia Hegeliana*,
I, 155–181.
- . (2016). *Filosofía i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*.
Universitat de Barcelona Edicions.
- . (2018). Hegel y Fichte en 1820. Estado y monarquía. *Studia He-
geliana*, III, 255–274.
- . (2021a). Hegel i l'ordre del món. En J. Jiménez (Ed.), *Tres mira-
des sobre Hegel* (pp. 25–56). Edicions Enoanda.
- . (2021b). Crítica de la economía política en Fichte y Hegel. *Ideas*.
Revista de Filosofía moderna y contemporánea, (14), 24–63.

CAPÍTULO III

TRES INDEFINIBLES EN LA CRÍTICA KANTIANA

Eric Sancho-Adamson¹
Keele University, Reino Unido

RESUMEN

Una de las cuestiones que caracteriza la crítica kantiana es la reflexión metafilosófica entorno a lo que la filosofía puede y no puede lograr mediante el pensamiento discursivo. No obstante,

¹ Eric Sancho-Adamson es investigador de postgrado a University of Liverpool (Reino Unido), donde realiza un doctorado bajo la dirección del Prof. Dr. Sorin Baiasu (Keele) y Dr. Garrath Williams (Lancaster) con una tesis sobre el papel de las preguntas de la razón en la filosofía teórica kantiana. Su proyecto está cofinanciado por la Faculty of Humanities and Social Sciences (HUMSS) de Keele University y el Arts and Humanities Research Council (AHRC) a través de la North West Consortium Doctoral Training Partnership (NWCDTP). Es Coordinador de medios e investigación del Keele-Oxford-St Andrews Kantian (KOSAK) Research Centre, Vocal del consejo editorial de la revista de filosofía *Convivium* del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona y Secretario de membresía de UK Kant Society. Obtuvo su Grado en filosofía (2018) y Máster en pensamiento contemporáneo y tradición clásica (2020) en la Universidad de Barcelona, donde también ha sido Asistente de investigación (2019-2022) y Profesor asociado (2020-2022). Las detalladas críticas de una revisora o un

han sido poco estudiados los argumentos en *Crítica de la razón pura* (1781/1787) sobre la imposibilidad de ofrecer definiciones reales de determinados conceptos. A saber, Kant sostiene la indefinibilidad (i) los conceptos filosóficos en general y, de modo más específico, de (ii) la verdad y de (iii) las categorías. En esta contribución se examinan estos argumentos de indefinibilidad, en base a los cuales se muestra cómo los tres indefinibles ofrecen por vía negativa algo que no encontrábamos del lado de la teoría positiva de la definición. En particular, se reconstruyen estos argumentos en base a una distinción en común, a saber, las condiciones de definición (cómo debe ser un juicio para que sea una definición) y condiciones de definibilidad (cómo debe ser un concepto para que sea definible). Mostramos cómo en estos casos dichas condiciones entran en conflicto mutuo.

Palabras clave: Immanuel Kant, definición real, definición nominal, indefinible, conceptos filosóficos, verdad, categorías, exposición

ABSTRACT

One of the issues that characterizes the Kantian critique is the meta-philosophical reflection on what philosophy can and cannot achieve via discursive thought. Notwithstanding, the arguments in the *Critique of Pure Reason* (1781/1787) regarding the impossibility of providing real definitions of certain concepts have been understudied. Namely, Kant sustains the undefinability of (i) philosophical concepts in general and, more specifically, of (ii) truth and of (iii) the categories. This chapter examines the arguments that Kant makes regarding their undefinability, on the basis of which we find in the negative case something that was lacking from Kant's positive theory of definition. In particular, these arguments are recon-

revisor a una versión anterior de esta contribución me han sido de gran utilidad: le estoy enormemente agradecido a esta laboriosa persona anónima. Esta contribución ha incorporado, además, preguntas y comentarios de Àlex Mumbrú Mora y de Manuel Sánchez Rodríguez. La existencia y la exposición de la problemática fue la temática de una larga conversación con Sorin Baiașu. Estos intercambios han enriquecido el escrito final de un modo incalculable.

structed on the basis of a common distinction, namely, between conditions of definition (what makes a judgment a definition) and conditions of definability (what makes a concept definable). We see how these conditions enter in mutual conflict.

Keywords: Immanuel Kant, real definition, nominal definition, undefinable, philosophical concepts, truth, categories, exposition

INTRODUCCIÓN

A la filosofía tradicionalmente se le adscribe la tarea de hallar definiciones de conceptos. Tómese como paradigma los diálogos platónicos aporéticos, donde Sócrates y sus interlocutores discuten un concepto en busca de su definición.

A menudo, el intercambio concluye sin que la definición siquiera se halle encontrada, aunque en el proceso los interlocutores se acercan a ella o, más bien, se desalejan, adquieren consciencia de su previa ignorancia. Como confirma el trascurso histórico de la filosofía tras los tiempos de Sócrates y Platón, son sin duda los conceptos más esenciales y omniabarcantes los que resultan más difíciles de definir.

En una de las célebres libretas de Leonardo da Vinci, el polímata florentino pregunta: “¿Cuál es la cosa que cesaría de existir si se la pudiera definir?” Seguidamente responde: “El infinito, que sería finito si pudiera ser definido. Porque definir es limitar la cosa definida con otra que la circunscribe en sus extremos, de modo que lo que no tiene términos [el infinito] no puede ser definido” (Da Vinci, 2017, p. 12).

Definir el infinito para Leonardo resultaría en un esfuerzo en vano: es el mismo intento de definirlo lo que se antepone e impide su propia realización. A uno le podría recordar al célebre antiguo enigma griego recogido en la *Antología palatina*, que pregunta: “¿Cuál es la cosa que, si se dice su nombre, deja de existir?” (Pontani, 1981, pp. 160-161)². La solución al enigma —el silencio—

2 Todas las citas en lengua española son de traducción propia, salvo las citas a la *Crítica de la razón pura* y a Leonardo Da Vinci.

se basa en una similar contrariedad performativa entre el acto de decir la palabra *silencio* y el significado de esta, pues es imposible pronunciar la ausencia de sonido.

Immanuel Kant reconoce la dificultad de las definiciones filosóficas en la década precrítica de los sesenta, citando en un ejemplo la sentencia agustiniana según la cual “[c]onozco perfectamente lo que es el tiempo, pero si alguien me pregunta qué es no lo sé” (Kant, 1992b, p. 256 [Ak. 2:283])³.

Ahora bien, es en la fase crítica que se consolida como una importante tarea de la reflexión metafilosófica divisar qué puede y qué no puede lograr la filosofía mediante pensamiento discursivo humano. Talmente, deviene crucial para Kant hallar una comprensión de en qué consiste definir y, además, dar cuenta con rigor crítico de por qué algunos conceptos parecen resistirse a ello. En esta contribución vamos a reconstruir los tres argumentos de indefinibilidad que Kant formula en la *Crítica de la razón pura* sobre (i) los conceptos filosóficos en general, (ii) la verdad, (iii) las categorías⁴.

Para plantear la cuestión, consideremos el siguiente silogismo, que muestra una potencial dependencia que vincularía los tres argumentos de indefinibilidad: si los conceptos filosóficos son indefinibles, y si la verdad y las categorías son conceptos filosóficos, concluimos que la verdad y las categorías son también, por ende, indefinibles.

En la Doctrina Trascendental del Método de la *Crítica de la razón pura* y las *Vorlesungen* de lógica⁵, Kant ofrece su teoría positiva de la definición, la cual ha sido ampliamente interpretada y discutida en los estudios kantianos⁶. Lecturas recientes como las de

3 Kant se refiere aquí a las *Confessiones* de San Agustín.

4 Véase, respectivamente, Kant (2017, pp. 90-92 [A57-62/B82-86], pp. 242-245 [A241-246], pp. 543-546 [A727-732/B755-760]).

5 Por ejemplo, véase Kant (1992a, pp. 631-635 [9:140-5]).

6 Véase, por ejemplo, mi artículo (Sancho-Adamson, 2023), donde arguyo que esta doctrina sirve de fundamento para la postura peculiar de Kant respecto al uso del lenguaje filosófico y su terminología adecuada. En la misma línea, la mayoría de los comentaristas que tratan la cuestión de la definición en Kant —L.W. Beck (1956), A. Vanzo (2010) y M. Lewin (2023)— también se focalizan en los pasajes de referencia de

Bianca Ancillotti (2023) o de Tyke Nunez (2014) cuestionan que la doctrina kantiana de la definición se preste únicamente a la interpretación lingüística o a la conclusión negativa cuando se trata de definir conceptos filosóficos. Estas asunciones habrían eclipsado las implicaciones positivas conceptuales-sistemáticas de la doctrina de definición que, según Ancillotti, contribuyen positivamente a la epistemología en Kant.

Ancillotti defiende de modo convincente que las definiciones reales —contrastadas a las definiciones meramente nominales— son ideales cognoscitivos hacia los cuáles una investigación científica debe aproximarse, salvo en las definiciones matemáticas, siendo el dominio matemático el único donde se realiza dicho desiderátum. Concordamos con Ancillotti en que no es el caso que los conceptos indefinibles lo sean en virtud de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, pues mientras uno puede irse acercando al conocimiento de la definición real de un concepto, sería un sinsentido para Kant que hubiera conocimiento siquiera parcial de las cosas en sí mismas. Para Ancillotti, como también para Nunez, se trata del reverso del silogismo anterior: la definibilidad en clave positiva, aunque asintótica, emanaría desde los conceptos filosóficos sobre las categorías, y estas se revelarían cómo en parte más definibles de los que los comentaristas anteriores habrían reconocido. Según ambas lecturas, la cuestión *quid juris*, la deducción de la aplicabilidad legítima y objetiva de las categorías debe comprenderse como sus definiciones reales.

Lecturas como las de Ancillotti y Nunez dejan incógnitas sin responder. ¿Cómo afecta esta lectura a la definibilidad del concepto de verdad? ¿Por qué formularía Kant argumentos específicos sobre la imposibilidad de dar definiciones reales de la verdad y de las categorías? ¿Hay especificidades intrínsecas a estos conceptos que los haga imposible de definir?

la *Crítica de la razón pura* (2017, p. 543 [A727/B755]) y de la *Lógica* Jäsche (Kant, 1992a, pp. 631-635 [9:140-5]), u otros pasajes análogos en las demás lecciones de lógica.

Para responder a estas cuestiones, primero debemos reconstruir el argumento de la indefinibilidad de los conceptos filosóficos, el único de los tres donde Kant apela directamente a las condiciones que él mismo establece toda definición real debe cumplir. Esto nos permite distinguirlas de las condiciones que todo concepto debe cumplir para que sea definible (mediante una definición real). Tras examinar cómo interactúan las condiciones referentes a la definición real y las condiciones referentes a los conceptos, discutimos si el modelo de la asíntota inasible es el apropiado para describir la indefinibilidad de los conceptos filosóficos según Kant.

En segundo y tercer lugar, reconstruiremos los argumentos de la indefinibilidad de la verdad y de las categorías, respectivamente. Finalmente, concluimos que mientras por un lado mediante la exposición los conceptos filosóficos resultan más “definibles” de lo que en una primera instancia pudiera parecer, por otro lado, se niega que esto pueda servir de base para concluir que la verdad y las categorías participan de esta restauración.

1. La indefinibilidad de los conceptos filosóficos

Kant inicia el argumento de la *Crítica de la razón pura* acerca de la indefinibilidad de los conceptos filosóficos en general con su teoría positiva de la definición. Primero recordamos la doctrina kantiana de la definición y, recalcamos que, respetando la distinción tradicional entre definición nominal y definición real, seguiremos a Kant en unicamente problematizar la posibilidad de la definición real, apartando de la discusión y aceptando en todo momento la posibilidad de la definición nominal.

La definición nominal sustituye “el nombre de una cosa por otras palabras más comprensibles” (Kant, 2017, p. 242 [A241 n]); y —quedándose en el plano lingüístico— agrupa cosas bajo un nombre común sin comprometerse en que esas mismas cosas compartan algo así como un distintivo o una constitución real en común⁷.

7 Véase Kant (1992a, p. 634 [9:143]).

Por otro lado, establecer la constitución de un concepto es aportar una definición real, es decir, para Kant, el ideal de qué significa definir propiamente dicho⁸. Una definición real, pues, en palabras de Kant (2017, p- 242 [A241-242 n]):

[...] contiene en sí un distintivo claro por el que puede conocerse siempre con seguridad el *objeto* (*definitum*) y que hace que pueda aplicarse el concepto explicado. La explicación real sería, pues, aquella que no sólo explica un concepto, sino que explica, a la vez, la *realidad objetiva* [*Realität*] del mismo⁹.

La definición de hombre de Platón, por ejemplo, quedó parodiada como una definición meramente nominal en vez de real cuando Diógenes soltó públicamente una gallina desplumada y exclamó que aquí presentaba al hombre de Platón, como si la palabra *hombre* fuera solo el nombre con el que designamos a los animales bípedos sin plumas.

Introducimos ahora una distinción entre lo que aquí llamaremos las *condiciones de definición* y las *condiciones de definibilidad*, una distinción que hasta el presente no hemos encontrado tematizada en los estudios kantianos. Para Kant, una definición es un tipo particular de juicio¹⁰, evidentemente sin que —por ende— cualquier juicio cuente como una definición. Las condiciones de la definición refieren a aquellas exigencias que un juicio debe cumplir para que sea una definición.

Por otro lado, aunque todas las definiciones definen conceptos, no todos los conceptos resultan ser definibles. En la *Crítica de la razón pura*, Kant establece ciertas condiciones de definibilidad, es decir, requisitos que un concepto debe cumplir para poder ser definido propiamente. Según el autor, un juicio definitorio debe presentar el concepto definido de manera: (i) detallado o exhaustiva,

8 En el resto de este estudio, cuando hablamos de definiciones, definibilidad, indefinibilidad, etc., nos referimos —como Kant— a la definición real.

9 Véase también (1992a, p. 634 [9:143]).

10 Véase Kant (2017 pp. 244-245 [A244-6]).

(ii) dentro de sus límites y (iii) de modo originario. En palabras de Kant (2017, p. 543 [A727/B755]): “tal como indica la misma palabra, definir no significa propiamente más que ofrecer de modo originario [*ursprünglich*] el concepto detallado [*Ausführlichen*] de una cosa dentro de sus límites [*Grenzen*]”.

Tras esta breve explicación, Kant escribe en una nota al pie una aclaración de estas tres condiciones:

Detallado quiere decir claridad y suficiencia de características; los *límites* indican la precisión de que no hay más características que las pertenecientes al concepto detallado; *originario* significa que esta fijación de límites no deriva de otra cosa ni necesita, por tanto, una nueva prueba, cual ocasionaría la incapacidad de la presunta explicación para figurar a la cabeza de todos los juicios sobre un objeto. (p. 543 [A727/B755 n])¹¹

Por otro lado, las condiciones de definibilidad de los conceptos dependen a su vez de una de las clasificaciones kantianas de los conceptos. En primer lugar, para Kant, un concepto es siempre o empírico o *a priori*, dependiendo de si es o no derivado de la experiencia empírica. En segundo lugar, es o arbitrario (*Willkürlich*) o dado, según si su presentación es o no es producto deliberado del pensamiento; y por último, un concepto es conformado o por análisis o por síntesis, según si es una determinación de otro concepto que lo precede lógicamente o si es una construcción *in concreto* en el espacio y/o el tiempo¹². Pues bien, las condiciones de definibi-

11 Podemos dar ejemplos para aclarar mi interpretación. Por ejemplo, si una definición dada de «agua» es tal que sólo incluye nubes, entonces, la definición transgrede la condición de (i) detallado, pues no hay claridad ni suficiencia de las características para determinar el concepto de agua en sus posibles formas reales. En segundo lugar, si se pretendiera definir «planta» diciendo que es «aquél ser vivo que se encuentra arraigado al suelo», entonces se han incluido seres vivos que no son plantas, a saber, setas. Por lo tanto, la definición no respecta la condición de adentrarse en los (ii) límites, se extralimita. En tercer lugar, si se define «vista» como ese sentido que se tiene y que a su vez no es el olfato, el tacto, el gusto ni el oído, se falla en la condición de (iii) «originario», puesto que no se dice de por sí en qué consiste la vista. Hasta aquí nuestra explicación de las condiciones de definición.

12 De nuevo, podemos dar ejemplos para estos clarificar mi interpretación de esta clasificación. Por ejemplo: «unidad» sería un concepto *a priori* y «albergue» empírico;

lidad establecen que los conceptos definibles deben ser (a) *a priori*, (b) arbitrarios y (c) sintéticos. Según Kant, cuando un concepto no cumple a la vez estas condiciones de definibilidad, tampoco puede tenerse por seguro que su presunta definición cumpla las condiciones de definición. Pero ¿por qué?

El argumento que vamos a reconstruir consiste en tres pasos. Supongamos, hipotéticamente, que tenemos un concepto definible. En primer lugar, si dicho concepto fuera empírico, siempre podría encontrarse una característica nueva tras la experimentación, fallando la condición (ii) “límites” de la definición, pues dichos límites devienen amovibles. En palabras de Kant (2017, p. 544 [A728/B756]): “nuevas observaciones eliminan algunas de ellas [características] y añaden otras. En consecuencia, el concepto no posee nunca unos límites seguros”. Por lo tanto, los conceptos definibles, no pudiendo ser empíricos, deben ser (a) *a priori*.

En segundo lugar, consideremos ahora si este concepto *a priori* presuntamente definible es dado o arbitrario. Si este concepto *a priori* definible es dado, según Kant, entonces no puede ser definido, pues no hay nada que indique que el análisis para dar con su definición haya sido exhaustivo, es decir, que no se haya pasado por alto una característica definitoria del concepto. Esto significa que no se puede tener por seguro que se cumpla la condición de (i) detallado de la definición. No pudiendo ser dado, el concepto debe ser (b) arbitrario.

Por último, habiendo establecido que el concepto definible es necesariamente *a priori* y arbitrario —que no se deriva de la experiencia y ha sido pensado deliberadamente— Kant se fija que tal concepto definible podría ser quimérico: podría no corresponder a ningún objeto auténtico. En palabras de Kant:

«virtud» sería dado y «unicornio» arbitrario; «lado» sería analítico y «guitarra» sintético. Cabe mencionar que Kant fluctúa en su terminología. A menudo, «a priori» aparece como «puro»; «empírico» como «a posteriori»; «arbitrario» (*Willkürlich*) como «hecho» (*gemacht*) y «deliberado»; «analítico» como «conocido por conceptos»; «sintético» como «conocido por construcción» de conceptos.

En este caso puedo siempre definir mi concepto, ya que debo saber qué he pretendido pensar, teniendo en cuenta que yo mismo lo he producido adrede y que no me ha sido dado ni por la naturaleza del entendimiento ni por la experiencia. Lo que no puedo decir es que haya definido así un verdadero objeto. (2017, p. 544 [A729/B757])

Así pues, no se puede aquí hablar de una definición *real* si el concepto corresponde con algún objeto, es por casualidad. En falta de una prueba de dicha correspondencia, tambalea la condición de definición (iii) originario. La manera de establecer su objetividad y así la condición de originario, según Kant, es que la definición del concepto se halle de modo (c) sintético, produciendo *in concreto* su objeto.

Por lo tanto, los conceptos definibles son aquellos que sean a la vez (a) *a priori*, (b) arbitrarios y (c) sintéticos. En cualquier otro caso, las condiciones de definición y las condiciones de definibilidad entran en conflicto. Los únicos conceptos que cumplen estas condiciones de definibilidad son los conceptos matemáticos: “[S]ólo las matemáticas contienen definiciones” (Kant, 2017, p. 545 [A729/B757]). Según el mismo, las definiciones matemáticas son los actos productivos deliberados que construyen *a priori* sus correspondientes objetos *in concreto*, garantizando mediante la condición (c) sintético la objetividad del concepto y por ende su originalidad:

[E]sta ciencia representa *a priori*, en la intuición, el objeto que piensa, y es seguro que éste no puede contener ni más ni menos que el concepto, ya que el último ha sido ofrecido por la definición de modo originario, es decir, sin derivar esta definición de otra cosa. (Kant, 2017, p. 545 [A729-30/B757-8])

En definitiva, preguntar si los conceptos filosóficos son o no definibles equivale a preguntar si son conceptos (a) *a priori*, (b) arbitrarios y (c) sintéticos. Los conceptos filosóficos en términos kantianos —considerando sus ejemplos “sustancia, causa, derecho, equidad, etc.” (2017, p. 544 [A728/B756])— se limitan a cumplir la condición (a) *a priori*, sin satisfacer la condición de ser (b) arbitrarios ni (c) sintéticos, pues “las definiciones filosóficas no son más que ex-

posiciones de conceptos dados” que “sólo se originan analíticamente” (Kant, 2017, p. 545 [A730/B758]). Por lo tanto, los conceptos filosóficos son —estrictamente hablando— indefinibles, ya que no cumplen todas las condiciones de definibilidad.

En este punto difiere la lectura que presentamos aquí y las otras precedentes. Como podemos comprobar según la argumentación de Kant, no es que en el caso de los conceptos filosóficos la condición de (i) detallado sea como una asíntota inasible, sino que nada puede asegurarnos si se cumple. En particular, cuando se pretende dar con esas características esenciales del concepto desde las cuales se fundan las demás de modo exhaustivo, no hay forma de descartar que un ulterior análisis dé con características más aún más detalladas y fundamentales que las anteriores, es decir, no existe esa confirmación cognoscitiva que nos asegure que el análisis haya llegado al mayor detalle posible. Así, dado un concepto filosófico, en principio no hay nada que nos impida formular ese juicio que sería presuntamente su definición real: lo que falta al entendimiento discursivo humano es esa piedra de toque que nos sirva de confirmación.

Así pues, no sería acertado afirmar que, como consecuencia del argumento de indefinibilidad no pueda decirse nada a modo explicativo acerca de los conceptos filosóficos. Kant (2017, p. 244 [A244]) reconoce que “hay algo extraño e incluso absurdo en la afirmación de que tenemos un concepto al que ha de convenir una significación y, sin embargo, no susceptible de ser explicado”, recomienda “suavizar el rigor que antes nos hizo negar a las explicaciones filosóficas el honroso título de definiciones” (Kant, 2017, p. 545 [A730/B758])¹³, es decir, podríamos hablar de definiciones en algunos contextos, siempre que se tenga en cuenta que no se tratan de definiciones reales en pleno rigor.

Se puede, pues, formular una pseudo-definición o una “exposición” (*expositio*) de un concepto filosófico que cumpla la condi-

13 Kant apunta que al alemán le carece la precisión latina de los términos «*exposition*» (exposición), «*explikation*» (explicación), «*deklaration*» (declaración) y «*definition*» (definición).

ción de (ii) límites y (iii) originario, sin pretender tener seguridad respecto a la condición (i) detallado. Teniendo este el mayor rigor posible y, es más, en la filosofía kantiana las dos vertientes de la exposición —la exposición metafísica y la exposición trascendental— no dejan de tener un valor especial, la primera explicando conceptos dados *a priori*, la última conceptos que sirven de principios de conocimientos sintéticos *a priori*. Para Kant (2017, p. 63-4 [B38]) “por exposición (*expositio*) entiendo la representación clara (aunque no sea detallada) de lo que pertenece a un concepto. La exposición es metafísica cuando contiene lo que nos muestra el concepto en cuanto dado *a priori*”. Y, por otro lado:

Entiendo por *exposición trascendental* la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Para tal objetivo hace falta: 1) que esos conocimientos surjan realmente del concepto dado; 2) que esos conocimientos sólo sean posibles suponiendo una forma dada de explicación de dicho concepto. (Kant, 2017, p. 65 [B40])

Así pues, la sentencia kantiana de que “la filosofía está llena de definiciones defectuosas” (Kant, 2017, p. 545 [A731/B759 n]) se revela como un diagnóstico de una situación normal para la filosofía. No por este motivo se niega el uso de dichos conceptos, mientras se expliquen mediante la exposición. En definitiva, las reservas que uno puede tener ante el prospecto de emplear un concepto antes de definirlo no están justificadas. El autor que nos compete menciona:

Si no pudiese utilizarse en absoluto un concepto antes de haberlo definido, mal se presentarían las cosas para todo filosofar. Ahora bien, desde el momento en que pueden utilizarse bien y con seguridad los elementos (de la descomposición) hasta donde alcancen, también pueden emplearse con gran provecho las definiciones defectuosas, es decir, las proposiciones que no constituyen aún definiciones propiamente dichas [...] [sino] aproximaciones a una definición. (2017, p. 545 [A731/B759 n])

En última instancia, Kant se opone a la doctrina wolffiana de adoptar el método matemático en filosofía:

En la filosofía no hay que imitar las matemáticas, poniendo antes las definiciones [...]. En efecto, dado que las definiciones son descomposiciones de conceptos dados, estos conceptos, aunque confusos todavía, irán delante, de igual modo que la exposición incompleta precederá a la completa, de suerte que de algunas características extraídas de una descomposición todavía incompleta, podremos ya deducir algo antes de llegar a la exposición completa, esto es, a la definición. (2017, p. 545 [A730/B758])¹⁴

Así, Kant suscribe a la concepción no wolffiana sino socrática, donde el desarrollo de la reflexión filosófica procede empezando mediante una exposición y procediendo hacia una definición: “en filosofía la definición [...] tiene que concluir la obra, más bien que iniciarla” (Kant, 2017, p. 545 [A730-1/B758-9]).

Ahora, preguntar si la aproximación progresiva podría finalmente dar con la definición real de un concepto filosófico equivale a preguntar si —teniendo una exposición— se puede asegurar la condición (i) detallado, es decir, dar con las características esenciales del concepto mediante las cuales las demás se derivan exhaustivamente. No obstante, recordemos que para Kant no hay forma de descartar que un posterior análisis encuentre características más detalladas que las anteriores, no existe dicha confirmación cognoscitiva.

El modelo de progreso asintótico hacia una definición real establecería que cualquier presunta definición de un concepto filosófico es provisional: siempre se puede mejorar, acercarse más al ideal de la definición real, pero nunca dando con ella. Aquí se ha arguido a favor de otra interpretación: no es que cualquier presunta definición se pueda siempre mejorar, sino que no podemos descartar que se pueda mejorar, ni tampoco confirmar si se ha dado con la definición real, aunque en principio nada impide que demos con ella.

14 Recordemos que Kant ha recomendado relajar el uso del título de «definición» en filosofía para que sea equivalente a «exposición».

Ahora bien, la verdad y las categorías —por el mero hecho de ser conceptos filosóficos— deberían ser indefinibles mediante definiciones reales en el sentido hasta ahora descrito (aunque sí explicables mediante la exposición). No obstante, como veremos a continuación, la raíz de su indefinibilidad yace más honda.

2. La verdad y su criterio contradictorio

Discutiendo la pregunta *¿qué es la verdad?*, Kant se remonta a la reputación de inaprehensibilidad que este concepto reúne ya desde el reto escéptico en la antigüedad griega, según el cual se da una circularidad inherente en ella. Es decir, si la verdad de un conocimiento (*Erkenntnis*) consiste en el acuerdo con su objeto (*Gegenstand*), entonces determinar su verdad equivale a considerar, en primer lugar, el conocimiento y el objeto, para luego —en segundo lugar—, compararlos y así comprobar su acorde.

Ahora bien, no tenemos otro modo de realizar esta comparación sino mediante nuestras facultades cognoscitivas, en particular, no podemos considerar el objeto desnudo, sin ya involucrar nuestro conocimiento de él. Como apunta Kant (1992a, p. 557 [9:50]), “así, se supone que mi conocimiento debe confirmarse a sí mismo, que queda lejos de ser suficiente para la verdad”. Esta problemática señalaría porque la *verdad de* un conocimiento no siempre podría determinarse con seguridad, pero podemos preguntar: ¿es la *verdad misma* un concepto definible? La respuesta kantiana es que no¹⁵.

Para mostrar la indefinibilidad del concepto de verdad —escribe Kant: se concede y se presupone la definición nominal de verdad, a saber, la conformidad del conocimiento con su objeto. Pero [en busca de la definición real de verdad] se pretende saber cuál es el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento. (2017, p. 90 [A58/B82])

La pregunta por el criterio general y seguro, según Kant, “se desglosa en estas dos particulares: ¿hay un criterio material universal

15 Véase Sánchez Rodríguez (2012, p. 190).

[de verdad]? y ¿hay un criterio universal formal de verdad?” (1992a, p. 558 [9:50])¹⁶, Estos son criterios que, tras la tradición poscartesiana, cualquier definición de verdad debía cumplir¹⁷.

El criterio material de verdad, según lo entiende Kant, requiere la conformidad del conocimiento con su objeto, mientras que el criterio formal meramente exige la coherencia lógica del conocimiento consigo mismo y con otros conocimientos, siendo este último necesario, pero por sí solo insuficiente para asegurar la verdad, aunque cuente con utilidad negativa¹⁸.

El núcleo problema de la cuestión de la definibilidad de la verdad se encuentra en la especificación del criterio material, es decir, la conformidad general y segura del conocimiento con su objeto, o sea, provista de universalidad y sin admitir la posibilidad de falsedad. Por un lado, dice Kant, para hallar la seguridad exigida “[el conocimiento] tiene que ser distinguido de otros en virtud de tal conformidad”, es decir, preservar la especificidad de su conformidad con arreglo a su objeto, porque “un conocimiento que no coincide con el objeto al que es referido, es falso, aunque dicho conocimiento contenga algo que pueda valer respecto de otros objetos”. Por otro lado, el criterio que cumpliera con la exigencia de generalidad, según Kant, “sería aquel que tuviera validez para todos los conocimientos, independientemente de la diversidad de sus objetos” (2017, p. 90 [A58/B83]).

Pues bien, ¿puede existir un criterio material con el que el conocimiento verdadero lo será a la vez con arreglo específico a su objeto, y simultáneamente general, incluyendo a todos los conocimientos verdaderos sin arreglo específico a sus objetos? Kant concluye que no:

16 En las lecciones de lógica Kant menciona que de este criterio, el formal, sí se puede hallar su especificación y su aplicabilidad, siendo su expresión lógica el dúo tradicional leibniziano-wolffiano del principio de contradicción y el principio de razón suficiente.

17 Véase Estherhuyse (1970).

18 (Kant, 1992a, p. 558 [9:50-1]).

dado que este criterio hace abstracción de todo contenido del conocimiento (de la relación con su objeto) y dado que la verdad se refiere precisamente a tal contenido, es evidente lo absolutamente imposible y lo absurdo de preguntar por un distintivo de la verdad de ese contenido cognoscitivo. Queda clara, consiguientemente, la imposibilidad de señalar un criterio de verdad que sea, a la vez, suficiente y universal. Como ya antes hemos llamado materia al contenido de un conocimiento, tendremos que concluir: por lo que a la materia concierne, no puede exigirse ningún criterio general sobre la verdad del conocimiento, puesto que tal criterio es en sí mismo contradictorio. (2017, p. 90 [A58-9/B83])

Así, aunque se consiga solo un criterio meramente formal como “una condición negativa de toda verdad” (Kant, 2017, p. 91 [A60/B84]), el criterio material de verdad nunca puede hallarse dado que exige cumplir condiciones absolutamente contradictorias.

En otras palabras, respetar las exigencias materiales establecidas por el concepto de verdad implica faltar a las exigencias formales que requiere su definición, a saber, la exigencia de no incurrir en una contradicción. Es —por así decirlo— tan contradictorio como pronunciar el silencio —o para Da Vinci, delimitar el infinito—. En vez de definir la verdad, pues, la Analítica Transcendental se propone exponer las condiciones transcendentales que posibilitan la objetividad de nuestros juicios¹⁹. Dicha objetividad, en última instancia, se asegurará en base a la aplicación de las categorías mediante la referencia esquemática a las condiciones de la sensibilidad.

3. Las categorías y su círculo vicioso

En una primera instancia, Kant sostiene que las categorías son definibles, pero decide omitir el ejercicio de aportar sus definiciones, escribiendo:

En este tratado omito intencionadamente las definiciones de esas categorías, a pesar de poder conocerlas [...] se desprende con claridad de

19 Véase Sánchez Rodríguez (2012).

lo poco que llevamos dicho, que un diccionario completo, con todas las explicaciones requeridas, no sólo es posible, sino incluso de fácil realización. Las casillas están ya ahí. Sólo hace falta llenarlas. (2017, pp. 106-107 [A82-3/B108-9])

A pesar de esta afirmación inicial de la definibilidad de las categorías, más adelante, en concluir la Analítica Transcendental en la edición del 1781, Kant revisa y corrige su postura al respecto:

Anteriormente, en la presentación de las tablas de las categorías, nos abstuvimos de definir cada una de ellas [...] Queda claro ahora que el fundamento de esta prudencia es incluso más hondo. En efecto, no podíamos definir las ni aun en el caso de que hubiéramos querido hacerlo. (2017, p. 242 [A241])

Tanto la afirmación inicial de la definibilidad de las categorías como su eventual rechazo sobreviven en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*²⁰, pero desaparece el argumento detallando cómo se llega a esta conclusión que aquí reconstruimos. Éste consta de tres pasos:

1. *La significación de las categorías depende de los esquemas.* Mientras los conceptos ordinarios encuentran su significación en relación a un objeto mediante la posibilidad de hallarse en la experiencia sensible, “las categorías tienen la peculiaridad de que sólo pueden poseer una significación determinada y una referencia a algún objeto por medio de la condición *sensible* general” (Kant, 2017, p. 244 [A244-5]), es decir, los esquemas²¹.

2. *Definir depende de las categorías.* Para Kant, la misma posibilidad de definir depende en última instancia de las categorías:

Sin tales determinaciones [i.e., los esquemas], [las categorías] no constituyen conceptos mediante los cuales sea posible conocer un objeto

20 Véase, por ejemplo, Kant (2017, p. 242-4 [B300-2]).

21 En palabras de Kant: «Las categorías necesitan, pues, además del concepto puro del entendimiento, determinaciones de su aplicación a la sensibilidad en general (esquemas)» (2017, p. 244 [A245]).

y distinguirlo de otro, sino que constituyen simples modos de pensar un objeto de posibles intuiciones y de conferirle significación (bajo otras condiciones que se requieren) de acuerdo con alguna función del entendimiento, es decir, modos de *definirlo*. (2017, p. 244 [A245])

3. *Las categorías mismas no se pueden definir*. Las categorías mismas no pueden ser, pues, definidas. Las funciones lógicas de los juicios en general “[...] no pueden ser definidas sin incurrir en círculo vicioso, ya que la misma definición tiene que ser un juicio y, consiguientemente, debe contener ya esas funciones” (Kant, 2017, pp. 244-245 [A245-6]).

Así, las categorías se presupondrían a sí mismas si se tuvieran que definir —el *definiendum* se presupone en cualquier formulación del *definiens*— adentrándose ineludiblemente en un círculo vicioso. Cualquier definición, resulta vacía por la referencia a categorías no de modo esquemático, es decir, refiriéndose a condiciones de la sensibilidad en general, sino a sí mismas.

En palabras de Kant (2017, p. 244 [A244/B302]): “Cuando se ha pretendido extraer las definiciones [...] a partir exclusivamente del entendimiento puro, las únicas explicaciones que de esos conceptos [las categorías] se han podido ofrecer han sido evidentes tautologías”. Se trata, pues, del mismo sinsentido del que nos advirtió Wittgenstein sobre preguntar cuánto mide la vara del metro estándar de París, es decir, la vara que establece cuánto mide un metro²². Responder que mide un metro no es más que decir que mide lo que mide.

En definitiva, atender a las condiciones que requieren las categorías en busca de sus definiciones implica transgredir las condiciones que intrínsecamente requieren los juicios para que sean objetivos.

Conclusión

Llegados a este punto, concluimos que los indefinibles muestran por vía negativa algo que no encontrábamos desde el lado positivo

22 Véase Wittgenstein (2009, p. 29).

de la teoría de la definición. Los tres argumentos tienen en común que de algún modo entran en conflicto las condiciones de definición —cómo debe ser un juicio para que sea una definición— y las condiciones de definibilidad —cómo debe ser un concepto para que sea definible—.

Para recapitular, nuestra lectura de la postura kantiana se resuelve así. En el caso de los conceptos filosóficos en general, no puede asegurarse la condición de definición (i) detallado: nunca puede descartarse que se halle más nivel de detalle que la que se tiene en una exposición de un concepto filosófico. A diferencia de la lectura asintótica, no obstante, en principio nada impide dar con una definición real de un concepto filosófico (en los casos que tal cosa exista), aunque no es posible saber que se ha dado con ella.

La definición real para los conceptos filosóficos permanece como un ideal al que la exposición aspira y consigue acercarse con gran utilidad para la reflexión filosófica. En particular, la exposición metafísica y la exposición transcendental pasan a ser el método apropiado para la crítica de tratar conceptos filosóficos.

La verdad y las categorías presentan especificidades que no se encontraban en los conceptos filosóficos en general. Mientras que no se niega la posibilidad de mejorar nuestras definiciones nominales previas, la definición real de la verdad resultaría contradictoria: la de las categorías vacías y tautológicas. En el caso de la verdad, el criterio material que se debe formular deviene contradictorio, permaneciendo el criterio formal intacto, aunque éste se presta únicamente a una utilidad negativa —es, por así decirlo, condición necesaria pero no suficiente de la verdad.

Por último, el juicio que debe contar como la definición de las categorías deviene tautológico y vacío, pues a la vez tiene que presuponer las categorías y considerarlas desligadas de su aplicación a las condiciones de la sensibilidad.

La conclusión kantiana es —en resumen— más radical: sí podemos descartar que se pueda formular sus definiciones reales, pues permanece tan imposible definir la verdad y las categorías como lo es pronunciar el silencio, y como usar un metro para medir su propia magnitud.

Referencias bibliográficas

- Ancillotti, B. (2023). Kant's doctrine of definitions and the semantic background of the transcendental analytic. *Journal of Transcendental Philosophy*, 4(2), 113–136.
- Beck, L. W. (1956). Kant's theory of definitions. *The Philosophical Review*, 65(2), 179–191.
- Da Vinci, L. (2017). *Aforismos*. Colección de Clásicos del Pensamiento Universal “Carrascalejo de la Jara”. El Cid Editor.
- Esterhuyse, W. P. (1970). From Plato to Kant: The problem of truth. En J. Kopper & L. W. Beck (Eds.), *Proceedings to the Third International Kant Conference* (pp. 281–287).
- Kant, I. (1902–). *Gesammelte Schriften* (Vols. 1–29). Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften; Berlin: De Gruyter.
- . (1992a). *Lectures on logic*. Cambridge University Press.
- . (1992b). *Theoretical philosophy, 1755–1770* (D. Walford & R. Meerbote, Eds. y Trans.). Cambridge University Press.
- . (2017). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). RBA Libros, Gredos.
- Lewin, M. (2023). Kant on philosophy as conceptual analysis. *Con-Textos Kantianos*, 18, 11–20.
- Meier, G. F. (1752). *Auszug aus der Vernunftlehre*. Johann Justinus Gebauer.
- Núñez, T. (2014). Definitions of Kant's categories. *Canadian Journal of Philosophy*, 44(5–6), 631–657.
- Pontani, F. M. (Ed.). (1981). *Antologia Palatina: Volumen cuarto. Libri XII–XVI*. Einaudi Editore.
- Sancho-Adamson, E. (2023). Kant's philosophy of language of philosophy: On philosophical terminology. *Kant Yearbook*, 14, 153–173.
- Sánchez Rodríguez, M. (2012). *Logica naturalis*, healthy understanding and the reflecting power of judgment in Kant's philosophy: The source of the problem of judgment in the Leibniz-Wolffian logic and aesthetics. *Kant-Studien*, 103, 188–206.
- Vanzo, A. (2010). Kant on the nominal definition of truth. *Kant-Studien*, 101, 147–166.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations*. Wiley-Blackwell.

CAPÍTULO IV

LA TEORÍA DE KANT SOBRE LA VIDA RACIONAL EN EL UNIVERSO

César Albornoz¹

Universidad Central del Ecuador

RESUMEN

Al formular Kant su teoría de la formación y evolución del universo, convencido de que la mayoría de los planetas están habitados, y los que no algún día lo estarán, sucumbe a la tentación de reflexionar también sobre ese problema esencial de la ciencia: cómo surgió la vida en el cosmos infinito y qué condiciones geológicas y biológicas

1 Máster en Sociología por la Universidad de Sofia (Bulgaria), magíster en Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología por la Universidad Central del Ecuador y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Salamanca. Profesor-Investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la UCE. Publicaciones: *El pensamiento crítico ecuatoriano del siglo XX* (1995), *Los grandes filósofos y la vida en el Cosmos* (2008), *Las élites del poder y la contrarrevolución. Ecuador 1895-1912* (2019). Coautor de: *Centro histórico de Quito: Sociedad y Espacio Urbano* (1990), *Quito actual: Asentamientos populares* (1992) y *El ferrocarril de Eloy Alfaro: El sueño de la integración* (2008). Ha publicado artículos en varias revistas: *Revista Ciencias Sociales*, *Textos y Contextos*, *Ecuador Debate*, entre otras. Correo: caalbornoz@uce.edu.ec

de los cuerpos siderales son necesarias para albergar habitantes en ellos. Partiendo de la premisa que el hombre es el único ser racional que conocemos y aplicando el método comparado, lo toma como referente para conjeturar cómo serían los posibles habitantes de los otros planetas que giran alrededor de la vivificante estrella que compartimos. Tomando como principio básico la dependencia de los seres vivos respecto del medio en que habitan, saca conclusiones acerca de las características de mercuritas, venusinos, marcianos, jupiterianos y saturnianos. Especula también sobre las diferencias de la materia de la que estarían constituidos esas criaturas de nuestro vecindario solar, su calidad racional, mayor o menor perfección, grado de conocimiento, estableciendo una escala diferenciada de la irracionalidad a la racionalidad de los posibles habitantes del sistema solar. Analiza además otros problemas de socio astrobiología: el modo de vida, posibles regímenes alimenticios, expectativas de vida, la incidencia de los factores luz y calor en los seres vivos y sus diferencias fisiológicas. En las reflexiones del padre de la deontología no podían faltar sus interrogantes sobre las cuestiones morales de los habitantes de otros mundos. De todo eso y algo más trata el presente capítulo.

Palabras clave: Astrobiología, cosmos, vida racional, sistema solar

ABSTRACT

When Kant formulated his theory of the formation and evolution of the universe, convinced that the majority of the planets are inhabited, and those that are not one day will be, he succumbs to the temptation to also reflect on that essential problem of science: how arose life in the infinite cosmos and what geological and biological conditions of sidereal bodies are necessary to house inhabitants in them. Starting from the premise that man is the only rational being we know and applying the comparative method, he takes it as a reference to conjecture what the possible inhabitants of the other planets revolve around the life-giving star that we share would be like. Taking as a basic principle the dependence of living beings on

the environment in which they live, he draws conclusions about the characteristics of Mercurians, Venusians, Martians, Jupiterians and Saturnians. He also speculates on the differences in the matter of which these creatures in our solar neighborhood would be made, their rational quality, greater or lesser perfection, degree of knowledge, establishing a differentiated scale from the irrationality to the rationality of the possible inhabitants of the solar system. He also analyzes other problems of socio-astrobiology: the way of life, possible diets, life expectancies, the incidence of light and heat factors in living beings and their physiological differences. In the reflections of the father of deontology, his questions about the moral issues of the inhabitants of other worlds could not be missing. This article is about all that and more.

Keywords: Astrobiology, cosmos, rational life, solar system

INTRODUCCIÓN

El pensamiento, una vez cimentado, encuentra adeptos en todas las latitudes. Cuando lleva gérmenes de progreso y significa avance respecto a formas retrógradas o insuficientes, se abre paso con la tenacidad propia de la ley universal del desarrollo, por más dificultades que se interpongan en su camino. Y si el Renacimiento fue un movimiento polifacético que dio sus primeros frutos en Italia, vemos que sus semillas rápidamente germinaron en Holanda y en otras sociedades vecinas propicias. Así, la ilustración de innegable paternidad inglesa, pero de insuperables artífices franceses, también se difundió, como ola, de occidente a oriente, causando estragos al llegar a tierras germanas.

Espíritus abiertos, mentes preocupadas por desentrañar los más enigmáticos misterios, como Kant, Humboldt, Schiller o Goethe, tenían que abrazar el nuevo movimiento, particularizándolo con los matices de su cultura alemana. Y lo que conocemos como el siglo de las luces, la iluminación o la ilustración, en tierra de nibelungos tenía que llamarse *Aufklärung*, cuyo lema —tal como responde Kant al contestar que es la ilustración— sería: *jatrévete a saber!*

Enmanuel Kant (1724–1804), nacido en la pequeña ciudad de Königsberg, en la que prácticamente transcurren sus 80 años de vida si no consideramos las cortas ausencias de sus juveniles años de preceptor particular, a contrapelo de aquellos que lo imaginan de una racionalidad fría, propia de sus obras filosóficas más conocidas, o de su metódico modo de vida regulado en las más mínimas cosas, es otro de los grandes del pensamiento que aborda, con derroche de fantasía científica, el problema de la vida más allá de los lindes terráqueos.

1. En torno a la cuestión del origen y la formación del Universo

En su primera obra, *Historia natural universal y teoría del cielo*, publicada anónimamente en 1755 y con dedicatoria al filósofo y déspota ilustrado prusiano Federico II, explica su teoría sobre la formación del universo: la célebre hipótesis de la nebulosa en expansión, con la que se adelanta a Laplace, quien por su cuenta formularía ideas similares cuarenta y un años después.

Gran lector de los filósofos antiguos les da parcialmente la razón a los atomistas —Demócrito, Epicuro y Lucrecio— en su concepción del universo. Más su formación en el *pietismo* religioso, le impide abrazar su materialismo ateo y, si bien había renunciado a la profesión teológica para decidirse por el de las ciencias y la filosofía, no lo había hecho con su fe. Sin que ello signifique, sin embargo, que no asuma posiciones críticas contra la religión cuando burdamente atenta contra la pasión de su vida: la ciencia.

El universo ha sido creado por Dios como una sustancia caótica, dice Kant, pero Él no es el arquitecto del universo pues éste, una vez creado, se ha organizado como sistema en correspondencia a las leyes de la mecánica. La Vía Láctea donde se encuentra nuestro sistema planetario, es uno de los infinitos sistemas estelares del infinito universo que también constituye un sistema en el cual todas sus partes están interrelacionadas. La creación del mundo no se ha hecho en un sólo instante, pues es un proceso eterno que, una vez ocurrido —explica Kant— transcurre por millones de millo-

nes de años. Tiempo en el que surgen, se perfeccionan y desaparecen innumerables mundos.

Los cuerpos celestes más cercanos al centro del universo se forman primero, y por lo mismo, primeros perecen. En ese tiempo, en las partes más lejanas empiezan a formarse nuevos mundos, condenados algún día, al igual que nuestro planeta, después de millones de años, a destruirse y descomponerse en los elementos más simples, para participar nuevamente en otras formaciones del universo. Y compara estos procesos con la mitológica ave fénix, afirmando que, durante la infinidad de los tiempos y de los espacios, “este fénix de la naturaleza [...] se autoconsume, para renacer de nuevo joven de sus cenizas” (Kant, 1946).

2. Análisis comparado de los posibles habitantes de otros mundos y distintos grados de su calidad racional

En el universo —está convencido el creador de la *filosofía crítica*— existen mundos habitados. Y nos advierte —antes de entrar en el análisis del asunto— que no piensa “deshonrar el carácter de la filosofía” para afirmar con ligereza “libres divagaciones del ingenio”, asegurándonos “que no traeré en el presente ensayo otras proposiciones que las que realmente puedan contribuir a ampliar nuestro conocimiento y cuya probabilidad esté al mismo tiempo tan bien fundada que no se podrá menos que reconocerlas” (Kant, 1946, p. 165).

Si bien es cierto, aclara que no todos los planetas deben estar habitados, pues sería como no “admitir que desiertos arenosos e inhabitados ocupan grandes extensiones de la superficie terrestre y que en los océanos hay islas abandonadas en que no se halla ningún hombre” (Kant, 1946, p. 166). Pero, en su idea de que cada planeta es potencialmente un buen lugar para la vida, no duda en sostener que “un planeta es, en relación con la totalidad de la creación, mucho menos que un desierto o una isla con relación a la superficie terrestre” (Kant, 1946, p. 166). Y el científico nos explica lo difícil y temporalmente largos que son los procesos de formaciones biológicas en el cosmos:

Es posible que no todos los cuerpos siderales hayan llegado a la formación definitiva; se necesitan siglos y tal vez miles de años hasta que un cuerpo sideral grande haya alcanzado un estado sólido de sus materias. Júpiter parece hallarse todavía en este proceso. La notable variación de su forma en diversos tiempos ha hecho suponer hace mucho a los astrónomos que debe estar sujeto a grandes perturbaciones y que su superficie está lejos de ser tan tranquila como debe serla a la de un planeta habitable. Si es que no tiene habitantes y tampoco debe tenerlos nunca, que insignificante gasto de la naturaleza sería en comparación con la inmensidad de la creación eterna. ¿Y no sería más bien un indicio de su pobreza en vez de su abundancia si en cada punto del espacio tuviera que ser tan prolija de presentar todas sus riquezas? (Kant, 1946, p. 166)

Absurdo dudar, para Kant, que el inmenso universo no albergue cantidad de planetas poblados y didácticamente se burla de los incrédulos con el clásico ejemplo del piojo, huésped de la cabeza de un mendigo, cuyos congéneres estaban convencidos de ser los únicos privilegiados de la creación y, al ver la cabeza de un caballero, les dijo *lleno de deleite*: “Nosotros no somos los únicos seres animados de toda la naturaleza; mirad aquí una tierra nueva, aquí viven más piojos” (Kant, 1946, p. 167).

Sin embargo, no deja de señalar que si “las condiciones de un cuerpo sideral oponen obstáculos naturales a la población, será inhabitado, aun cuando fuera más hermoso que tuviera habitantes” (Kant, 1946, p. 168). Y para no dejar dudas de su posición al respecto, es tajante: “Con todo, la mayoría de los planetas con seguridad están habitados, y los que no están, lo estarán alguna vez”. Luego pasa a analizar la diversidad de especies que se generarían en los planetas, por las diferentes condiciones naturales resultantes de la distancia al centro del calor que todo lo vivifica.

Introduce el criterio de antropología comparada, pues, si el hombre es el ser racional que mejor conocemos, “tiene que servir en esta comparación como base y punto general de relación” (Kant, 1946, p. 169). Establece, además, que la calidad racional, el

grado de desarrollo del pensamiento, está en dependencia directa de las características del cuerpo portador, pues, en su opinión,

[...] las fuerzas del alma humana son limitadas y estorbadas por los obstáculos de una materia burda a las que son atadas íntimamente; pero algo aún más extraño es el hecho que esta calidad específica de la materia tiene una relación especial al grado de la influencia con que el Sol en la medida de su distancia que la vivifica y capacita para los trabajos de la economía animal. (Kant, 1946, p. 171)

Y si estas dependencias físicas son ley de la naturaleza, entonces, tienen relación con el movimiento de la materia:

Esta necesaria relación con el fuego que se extiende desde el centro del sistema mundial para mantener la materia en movimiento necesario es la causa de una analogía que por eso mismo se establece entre los diversos habitantes de los planetas; y cada una de esas clases, por la fuerza de esta relación, está atada por la necesidad de su naturaleza al lugar que le fue indicado en el Universo. (Kant, 1946, p. 171)

Sentado el principio de que los seres vivos tienen dependencia determinante con el medio en que han surgido —que seguramente decepcionará bastante a los ufólogos y videntes de encuentros de varios tipos entre extraterrestres y terrícolas—, Kant prosigue ilustrando su tesis, ahora sí comparando a los diferentes habitantes que el supone existen en los planetas vecinos: “Los habitantes de la Tierra y de Venus no pueden cambiar entre ellos sus residencias sin su propia muerte” (Kant, 1946, p. 172). De hacerlo —explica— el terrícola de materia demasiado liviana y fugaz sufriría en el ambiente más calentado de Venus “movimientos violentos y un despedazamiento de su naturaleza originado por la dispersión y el disecamiento de los humores”; mientras que el venusino “cuya inercia de los elementos formativos necesitan de una gran influencia del Sol, se volvería rígido en una región celeste más fría y perecería en una falta de animación” (Kant, 1946, p. 172).

Se anticipa, como vemos, a uno de los mayores problemas de la astronáutica moderna: la adaptación del organismo humano a

condiciones diferentes a las de la Tierra. Obstáculo que, con toda la ciencia que poseemos, apenas nos ha permitido llegar a la Luna en 1969, colocar la banderita estadounidense, tomarse la foto del recuerdo los astronautas americanos, y volver a casa trayendo algunas piedras.

O caminatas en el espacio cósmico, a menos de 600 km de altura, con sofisticados equipos: trajes de materiales especiales conectados a una especie de cordón umbilical que ata a los astronautas a la estación orbital e impide que los audaces terrícolas queden flotando en los espacios siderales *per secula seculorum*.

“Primitivos e insignificantes somos todavía”, claman los “contactados” por civilizaciones extraterrestres, cuando nos comparan con las visitantes a los Alpes suizos, que —simpáticas y en entallados trajes— bajan de las estrellas a tomar el té con Billy Meyer².

Para no dejar esperando a Kant, que quiere explicarnos acerca de los jupiterianos, prescindiremos de los múltiples casos de “extraterrestres” que nos visitan en demanda de vientres de alquiler, para que no se extinga su linaje por causa de irreversibles problemas causados por sus errores en el manejo de sus lejanos mundos.

De la misma manera —reflexiona el filósofo prusiano— deben ser materias mucho más livianas y fugaces las que forman el cuerpo del habitante de Júpiter, para que la poca vibración con que el Sol puede operar en esta distancia pueda mover estas máquinas tan vigorosamente como lo hace en las regiones inferiores (Kant, 1946, p. 172).

Con todos esos argumentos cree necesario formular la siguiente ley: la materia de la que están formados los habitantes de los diversos planetas —y hasta los animales y plantas en ellos— tiene que ser de una especie más liviana y fina. Además, la elasticidad de las fibras junto con la apropiada disposición de su estructura, tiene que ser más perfecta en la medida en que aumenta la distancia del Sol.

2 Caso emblemático de quienes, según su testimonio, habrían sido “contactados” por extraterrestres. En su caso personal, en múltiples ocasiones desde los años setenta del siglo pasado.

Fiel discípulo de la teoría newtoniana, cuya cosmogonía sostiene que los cuerpos siderales más lejanos están formados de materia más liviana y viceversa, Kant piensa que una relación similar debe existir con “las criaturas que en ellos nacen y viven” (Kant, 1946, p. 172).

Y, alemán como es, constructor de teorías, no puede dejar de establecer más leyes; es decir, las relaciones que existen entre las cosas explicadas con recursos lógicos por la mente humana:

La calidad de los seres razonables, la velocidad de sus concepciones, la claridad y vivacidad de los conceptos que reciben por impresión exterior, finalmente la rapidez en la verdadera acción, en una palabra, toda la extensión de su perfección está sometida a cierta regla de acuerdo a la cual aquéllos son de mayor calidad y perfección en la proporción de la distancia de sus residencias del Sol. (Kant, 1946, p. 172-173)

Toda una fórmula matemática que podría expresarse así:

$$Cr = P = d_s$$

En donde: **Cr**—calidad racional, **P**—extensión de la perfección, **d_s**—distancia respecto al sol.

Fórmula simple como son las de las cosas complejas, la de Einstein, por ejemplo, es casi tan corta: $E = mc^2$. No hay que olvidar que Enmanuel Kant fue catedrático de la misma universidad donde estudió, en la que transcurrieron cuarenta años de su trayectoria intelectual y fue su rector en dos ocasiones. En su hoja de vida consta su multifacética actividad docente, siendo más fácil enumerar que ciencias no enseñó, pues fue profesor de matemáticas, física, lógica, metafísica, derecho natural, teología natural, moral, geografía física y antropología.

De sus conjeturas deduce que la naturaleza humana en la escala de los seres “ocupa, por decirlo así, el peldaño del medio, se va entre los dos límites extremos de la perfección en el justo medio, alejado igualmente de ambos extremos” (Kant, 1946, p. 173). Y nos consuela por el grado de *calidad racional* alcanzado por los humanos de la siguiente manera:

Si la idea de las clases más sublimes de seres razonables que habitan Júpiter o Saturno, incita sus celos y los humilla por el reconocimiento de su propia bajeza, puede satisfacerlos nuevamente y tranquilizarlos el aspecto de los grados bajos que en los planetas Venus y Mercurio están reducidos muy por debajo de la perfección de la naturaleza humana. (Kant, 1946, p. 173)

Europeo al fin, influenciado seguramente por la reaccionaria teoría del determinismo geográfico de Montesquieu, hombre de su tiempo y ciudadano de un imperio en proceso de consolidación, no deja de hacer desatinadas comparaciones al comentar el pensamiento arriba citado: “¡Qué visión más asombrosa! ¡De un lado, vemos seres razonables entre los cuales un esquimal o un cafre sería un Newton, y del lado opuesto otros que a éste lo consideran un mono!” (Kant, 1946, p. 166). Y dando vuelo a su imaginación el sabio explota en éxtasis, al pensar en las ilimitadas posibilidades de conocimiento a que podrían llegar intelectos superiores al humano:

¡A qué progreso en el conocimiento no llegará la inteligencia de aquellos seres felices en las superiores esferas del cielo! ¡Qué hermosas consecuencias no tendrá esta iluminación de las inteligencias sobre su calidad moral! Las comparaciones de la inteligencia, una vez alcanzados los grados necesarios de totalidad y claridad, ofrecen alicientes más vivos que las seducciones sensuales y son capaces de dominarlas a éstas victoriosamente. ¡Con qué esplendor no se pintará la deidad misma que se pinta en todas las criaturas, en aquellos seres razonables que como un mar no removido por las tempestades de las pasiones reciben y reflejan tranquilamente su imagen! (Kant, 1946, pp.173-174)

Dándose cuenta de que el filósofo se ha dejado llevar en alas de la fantasía, que ha empezado a manifestar en voz alta el ideal al que debería llegar algún día el humano, para dejar de hacer tanto daño a sus semejantes, al planeta que lo acoge y a todo cuanto topa cuando da rienda suelta a sus instintos y a su mezquino individualismo, se sosiega y retorna al discurso que le compete como hombre de ciencia:

No extenderemos estas suposiciones más allá de los límites indicados para un tratado físico y sólo anotaremos una vez más la ya citada analogía que: la perfección del mundo espiritual tanto como la del material, crece y progresa en los planetas, desde Mercurio hasta Saturno, o tal vez, más allá de él (si es que existen más planetas), en una justa graduación en la proporción de sus distancias del Sol. (Kant, 1946, p.174)

En nuestro tiempo, en uno de los libros de la saga *El caballo de Troya*, el conocido escritor español J. Benítez da su propia visión de Jesucristo. Según esta, aunque nacido en la Tierra, su progenitor sería un extraterrestre que vino a nuestro planeta con un mensaje que todavía ni la propia Iglesia ha comprendido. Una idea no muy original si recordamos lo dicho por Erasmo en el *Elogio de la locura*, al criticar las enseñanzas bíblicas de los teólogos de su época.

De lo referido hasta aquí de la teoría kantiana, Yahvé —si a él se le atribuye la paternidad del niño de Belén— sería oriundo de Plutón, en tanto éste sea el último planeta conocido del sistema solar. O simplemente de Neptuno, cuyo caprichoso movimiento orbital lo convierte, por momentos, en el planeta más alejado del Sol. Desde 1979, cuando su órbita cruzó la de Plutón, hasta el 1999, este planeta ocupó ese puesto. O Jehová —como en malas traducciones también lo denominan— quizá sea jupiteriano o saturniano, poseedores de alto intelecto, si se cumplen los razonamientos del autor de la *Crítica de la razón pura*.

En efecto, en esos planetas —reflexiona nuestro filósofo—, realizando un análisis ergonómico con dos siglos de anticipación al apogeo del campo de la economía actual, al cruzar las variables tiempo y trabajo social, se pueden sacar las siguientes conclusiones:

[...] el cambio de día y noche se realiza en Júpiter en diez horas. ¿Cómo se arreglaría en estas disposiciones un habitante de la Tierra trasplantado a aquel planeta? Las diez horas alcanzarían apenas para aquel reposo que esta burda máquina necesita para su restauración por el sueño. ¿Cuánta parte del tiempo siguiente no exigiría la preparación de las ocupaciones de la vida activa, el vestirse, el tiempo que se emplea en comer, y cómo no habría de ser distraída e inservible a cualquier trabajo útil una criatura cuyas acciones se realizan tan len-

tamente, si las horas de trabajo son interrumpidas de repente por la entrada de una noche de la misma duración?

En cambio, si Júpiter está habitado por seres más perfectos que a una formación más fina reúnen más fuerzas elásticas y una mayor rapidez en la ejecución, se puede creer que estas cinco horas valen para ellos lo mismo o más que las doce horas del día para esta clase inferior de hombres. Sabemos que la necesidad de tiempo es algo relativo y sólo puede ser conocida y comprendida comparando la magnitud de lo realizado con la velocidad de la ejecución. Por lo tanto, el mismo tiempo que para una especie de seres es algo como un momento, puede ser para otra especie un período largo en que se desarrolla gracias a la rápida ejecución de una larga serie de cambios. (Kant, 1946, pp.174-175)

Estas cavilaciones sobre la relatividad del tiempo, presente también en Voltaire, nos demuestra la originalidad del pensamiento kantiano. A pesar de la gran admiración que ambos sentían por Newton, no le siguen en aquello de conferirle al tiempo el carácter de absoluto.

La variable *optimización del trabajo*, fundamental para la producción —como dirían los especialistas en ergonomía—, se torna aún más dramática cuando se compara con la de Saturno, lo cual deprime aún más a los humanos:

De acuerdo con el probable de su rotación que hemos expuesto más arriba, Saturno tiene una alteración aún más rápida de día y noche y permite por lo tanto suponer en la naturaleza de sus habitantes facultades aún más maravillosas. (Kant, 1946, p.175)

Y para que todo concuerde con su ley universal anteriormente anotada, Kant explica incluso cómo la naturaleza compensa a los posibles habitantes de aquellos planetas. A estos seres, la naturaleza ha “extendido sus reservas con mayor abundancia”, dotándoles con atributos y recursos superiores a los de nuestra *burda máquina* —el cuerpo humano—, capaz únicamente de trabajos y actividades elementales, en comparación con los que ellos realizarían:

Las lunas que recompensan los diligentes seres de estas regiones felices al reemplazar suficientemente la carencia de la luz del día, existen allí en mayor cantidad, y la naturaleza parece haber procurado de prestar toda ayuda a su actividad, para que casi ningún tiempo sea un obstáculo para ella. Júpiter tiene, en lo que se refiere a las lunas, una evidente ventaja sobre los planetas inferiores, y a él aventaja a su vez Saturno cuyas disposiciones del hermoso y útil anillo que lo rodea hacen probables mayores ventajas en sus condiciones, mientras los planetas inferiores donde estos atributos serían un despilfarro inútil puesto que su especie es más bien vecina de la irracionalidad, participan en nada o sólo en muy poco de estas ventajas. (Kant, 1946, p. 175)

Más luz para quienes la necesitan, y menos para los que bordean la irracionalidad. De ser ciertas las suposiciones kantianas, esos habitantes tienen noches bien iluminadas. Los astrónomos, con los modernos telescopios y radiotelescopios, han descubierto que Júpiter —cuyo movimiento de rotación es de 9 horas 50 minutos— cuenta con más de 21 satélites (Calixto, Amaltea, Europa, Io, Ganimedes, etc.); y Saturno, con una rotación de 10 horas y 14 minutos, se adorna con 23, uno de los cuales, Titán, poseería una atmósfera muy similar a la nuestra.

3. Conclusión

Prolijo en todo cuanto aborda, Kant sigue profundizando en su análisis sobre los extraterrestres. Aún le faltan por tratar algunos tópicos que considera esenciales: el modo de vida, posibles regímenes alimenticios, expectativas de vida. En suma, se vuelve mucho más explícito, aunque igualmente especulativo, aunque con mayor buena fe que cualquiera de los actuales especialistas en extraterrestres y *ovnilogía*, quienes, por falta de argumentos y pruebas, han sido calificados de charlatanes.

Kant está lejos de todo lo que pudiera apartarse del ejercicio científico —su único credo—, por más errores teóricos que haya cometido. La ciencia es su prioridad vital, al extremo que optó por el celibato para evitar contratiempos a esta su pasión. Estaba convencido que *casarse es bueno, pero no hacerlo, mucho mejor*. O dicho

elegantemente por el gran escritor Stefan Zweig: “Kant convive con el conocimiento, como con una esposa; duerme con ella, cuarenta años, en el mismo tálamo espiritual, y con ella engendra toda una generación alemana de métodos filosóficos, cuyos hijos y nietos sobreviven todavía entre nosotros” (Zweig, 1947, p. 202).

Convencido de su tesis de que los seres de los planetas superiores del sistema solar deben ser mejores —aunque muchos creyeran que su mayor lejanía del sol les pondría en desventaja—, el pensador de Königsberg minimiza el factor luz y calor en los procesos de la biogénesis.

Sostiene que su eficacia no es determinada por su intensidad absoluta, sino por la capacidad de la materia de aceptarla y de ofrecer mayor o menor resistencia a su impulso. Por lo tanto, “la misma distancia que para especie de materia burda puede ser llamada un clima moderado, puede disolver materias más sutiles y ser para ellas de perjudicial violencia” (Kant, 1946, p.176). Está seguro de que “sólo hace falta una materia más fina, compuesta de elementos más ágiles, para convertir las distancias de Júpiter o Saturno del Sol en posiciones ventajosas” (Kant, 1946, p.176).

Y sobre los otros aspectos fisiológicos señalados, se disfruta más leyéndolos que comentándolos:

Finalmente, la perfección de los seres de aquellas regiones superiores del cielo parece, debido a una vinculación física, estar unido a una duración digna de ella. La decadencia y la muerte no pueden atacar a estos seres sublimes en la misma medida que a nosotros que somos seres inferiores. La misma inercia de la materia y la burda calidad de los elementos que en los grados inferiores son el principio específico de su humillación, es también la causa de la tendencia que tienen hacia la destrucción. Cuando los humores que alimentan y hacen crecer al animal y al hombre al incorporarse entre sus pequeñas fibras y agregarse a su masa, ya no pueden ampliar en extensión sus vasos y canales, es decir cuando el crecimiento ya está terminado, entonces estos humores alimenticios incorporados, obedeciendo al impulso mecánico que se emplea para alimentar el animal, han de estrechar la cavidad de sus vasos y taparla, arruinando paulatinamente la estructura de toda la máquina con una rigidez cada vez mayor. Aun cuando la mortandad socave también

las naturalezas más perfectas, es de creer que la ventaja de la fineza de la materia, de la elasticidad de los vasos y de la liviandad y eficacia de los humores que entran en la formación de aquellos seres más perfectos, habitantes de los planetas lejanos, detendrá esta caducidad que es una consecuencia de la inercia de la materia burda, por un tiempo mucho mayor y dará a estas criaturas una duración proporcionada a su perfección, de igual modo que la caducidad de la vida de los hombres tiene una justa proporción a su insignificancia. (Kant, 1946, p.177)

Es decir, Kant imagina seres liberados de las enfermedades que nos aquejan, superiores moralmente, sin nuestra manía autodestructiva. Longevos, casi eternos, como aquellos dioses que, según Demócrito, Epicuro o Lucrecio, moraban en los intermundos sin intervenir para nada en la Tierra ni en sus acontecimientos.

En sus suposiciones sobre la vida más allá del planeta en que vivimos Kant se plantea también interrogantes morales. Se pregunta, por ejemplo, si el pecado ejerce su dominio también en los otros globos del edificio mundial, o si la virtud sólo ha erigido allá su régimen. Y él mismo se responde:

¿No se necesita cierto estado intermedio entre la sabiduría y la irracionalidad para la desgraciada facultad de poder pecar?

¿Quién sabe si los habitantes de aquellos lejanos cuerpos siderales no son demasiados sublimes y sabios para rebajarse hasta la imprudencia que está implícita en el pecado, mientras que aquellos que habitan los planetas inferiores, están atados demasiado firmemente a la materia y provistos de facultades intelectuales demasiado reducidas para poder llevar la responsabilidad de sus acciones ante el tribunal de la justicia?

¿De esta manera, sólo la Tierra y tal vez aun Marte (para que no se nos quite el mísero consuelo de tener compañeros de infortunio) se hallarán en la peligrosa vía intermedia donde la tentación de los alicientes sensuales tienen un fuerte poder de seducción sobre el predominio del espíritu, sin que éste pueda negar aquella facultad que le permite ofrecer resistencia, si no fuese que a su pereza le gustase más dejarse arrastrar por aquéllos, estableciéndose así el peligroso punto intermedio entre la debilidad y la capacidad de resistencia, puesto que los mismos privilegios que lo levantan sobre las clases inferiores, lo colocan en una altura de la cual puede caer infinitamente más bajo que aquellas?

En efecto, los dos planetas, la Tierra y Marte, son los dos eslabones medianos del sistema planetario, y de sus habitantes se puede suponer no sin probabilidad un estado intermedio entre los dos puntos terminales tanto en sus calidades físicas como en las morales; pero prefiero dejar esta consideración a aquellos que se hallan mejor dispuestos a tranquilizarse con un conocimiento indemostrable y a cargar con su responsabilidad. (Kant, 1946, pp.179-180)

Su formación teológica y temores religiosos —que lo llevaron a publicar su libro anónimamente— inciden en su claro afán de conciliar fe y razón, rindiendo tributo a un poder espiritual preponderante.

En cuanto a los aspectos relacionados con la ciencia, vemos que los limitados conocimientos astronómicos de su época hacen que se equivoque. Aún así, él mismo aceptaba la posibilidad de que existieran más planetas en nuestro sistema solar. Su conclusión de los planetas intermedios con los atributos morales que confiere a *terricolas* y *marcianos* responde a que en ese entonces sólo se conocen seis planetas: Mercurio, Venus, Tierra, Marte, Júpiter y Saturno.

Urano sería descubierto en 1781 —un cuarto de siglo después de publicado su libro —, Neptuno en 1846 y Plutón recién en 1930.

Su opinión de que no podamos demostrar las ideas expuestas refleja el escaso desarrollo tecnológico de su siglo, que recién ingresaba en la primera revolución industrial, la de la máquina de vapor. Esta hacía sus primeros pinitos justo en los años en que Kant escribía sobre lo que venimos analizando. Todavía se surcaban los océanos en barcos de velas, hechos a la mar esperanzados en contar con buenos vientos. Y por tierra, el caballo —ya sea como cabalgadura o de motor natural de carretas y carrozas— era el medio de locomoción más rápido con que contaba la sociedad.

Nada hacía vislumbrar entonces las ilimitadas posibilidades de la mente humana en la futura exploración espacial. Sin embargo, la genialidad del sabio alemán no se resigna a creer que los terrícolas estemos inevitablemente condenados a permanecer atados al planeta, ni a pensar que no seremos capaces de colonizar algún día nuevos mundos, como aquellos con los que soñaba el espíritu con-

quistador de Alejandro Magno. Y, entre dudas y esperanzas, presagia los futuros vuelos cósmicos:

¿Habría de quedar el alma inmortal atada a este punto del espacio mundial, a nuestra Tierra, por toda la infinidad de su duración futura que el sepulcro mismo no interrumpe sino sólo transforma?

¿No llegaría nunca a participar de una visión más cercana de los restantes milagros de la creación?

¿Quién sabe si no está predestinada a conocer de cerca alguna vez aquellos globos lejanos del edificio mundial y la perfección de sus instituciones que ya desde lejos incitan tanto su curiosidad?

Tal vez se están formando algunos cuerpos más del sistema planetario para prepararnos nuevas residencias en otros cielos cuando se haya cumplido por completo el tiempo que nos ha sido indicado aquí para nuestra permanencia. ¿Quién sabe si aquellos satélites giran alrededor de Júpiter sólo para iluminarnos alguna vez a nosotros? (Kant, 1946, p. 181)

Kant concluye su *Crítica de la razón práctica*, publicada en 1788, con las célebres palabras: “Dos cosas han llenado siempre mi alma de creciente admiración y veneración: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”. Y precisa:

La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace en que yo estoy hacia lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico. (Kant, 2020, p. 181)

Por lo que queda expuesto, no cabe ninguna duda de la profunda admiración que sentía Kant por los fenómenos que podían estar aconteciendo en esos infinitos mundos.

Referencias bibliográficas

- Kant, E. (1946). *Historia natural y teoría general del cielo*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.
- . (2020). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Editorial Verbum S. L.
- Zweig, S. (1947). *La lucha con el demonio*. Buenos Aires: Editorial Tor.

SEGUNDA SECCIÓN

PARA UNA COMPRENSIÓN CONTEMPORÁNEA DEL TRASCENDENTALISMO KANTIANO

CAPÍTULO V

METÁFORAS DE LA FILOSOFÍA

*José Luis Villacañas Berlanga*¹
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este capítulo se dedica a fraccionar el concepto sabiduría —en función de que la formulación exacta del concepto atraviesa complicaciones— en la filosofía sistemática de Kant en cinco secciones; con el fin último de mostrar las dificultades de la Ilustración. Para hacerlo, la sabiduría se postula en primera instancia como norma para

1 José Luis Villacañas Berlanga (Úbeda, 10 de junio de 1955) es un destacado filósofo, historiador y ensayista español, especializado en filosofía política e historia de las ideas. Obtuvo su licenciatura y doctorado en Filosofía por la Universidad de Valencia en 1977, con una tesis sobre la filosofía teórica de Kant. Ha ejercido la docencia en diversas instituciones, incluyendo la Universidad de Valencia, la Universidad de Murcia y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Desde 2009, es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus obras más destacadas se encuentran *La monarquía hispánica* (2008), *Historia del poder político en España* (2014) y *Luis Vives* (2021), una biografía del humanista valenciano. Además, dirige la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico y ha sido fundador y director de revistas especializadas como *Daimon* y *Res Publica*.

toda acción (restrictiva) y como una necesaria unidad de todos los fines posibles de la razón y del ser humano. Ello trae consigo puntos a descifrar con, primero, cómo concebir el estatuto trascendental de la idea de sabiduría (profundizando en el sujeto trascendental aunado a la filosofía trascendental); y, por otro lado, mientras que sabiduría en tanto norma se explora la noción de norma como idea en sí para determinar que el concepto no se encuentra a priori ni a posteriori: está abierto al tiempo y posee un telos originario condicionante y restrictivo al mismo tiempo. El capítulo contiene una segunda intención que guarda una relación estrecha con las debilidades de la idea de sabiduría, que se expresa en las metáforas varias que fabrican totalidades acerca de la historia. De ese modo se inicia poniendo en cuestión la antropología analítica que ofrece Kant de su idea de sabiduría, donde se la relaciona equívocamente a la felicidad humana, pues la sabiduría no llega a generar facultades en el ser humano y solo se la puede ver desde fuera: funge como metáfora, pues es un modelo de lo que no se tiene experiencia. En ese sentido, el trato de la sabiduría como metáfora tiene un precepto que es el camino de llegada a ésta y encierra tres conductos (terror, quialismo y péndulo) hacia ella; no obstante, se duda de la consistencia de cada uno —denotando que la pretensión que ha tenido esta pluralidad metafórica de la sabiduría por explicar histórica de los actos humanos responde, más bien, al uso histórico y político de la filosofía y la sabiduría.

Palabras clave: Razón clásica, totalidad, telos, idea de sabiduría, pluralidad de metáforas

ABSTRACT

In this chapter, the concept of wisdom in Kant's systematic philosophy is divided into five sections, since the precise formulation of the concept is complicated, with the aim of demonstrating the difficulties of the Enlightenment. To this end, wisdom is first posulated as the norm of all (restrictive) action and as the necessary unity of all possible ends of reason and man. This raises points to be deciphered, first, how to conceive of the transcendental status of

the idea of wisdom (the exploration of the transcendental subject in relation to transcendental philosophy); and second, while wisdom as norm examines the concept of norm as an idea in itself to establish that the concept is neither a priori nor a posteriori: it is open to time and possesses an originary telos that is both conditioning and restrictive. The chapter contains a second intention, closely related to the weaknesses of the idea of wisdom, which is expressed in the various metaphors that fabricate totalities about history. Thus, it begins by questioning Kant's analytical anthropology of his concept of wisdom, in which it is falsely associated with human happiness, since wisdom does not produce faculties in man and can only be seen from the outside: It serves as a metaphor, since it is a model of what is not experienced. In this sense, the treatment of wisdom as a metaphor has a flaw which is the path to it and contains three paths (terror, chialism and pendulum) to it; however, the consistency of each of them is doubted, suggesting that the claim that this metaphorical plurality of wisdom has had to explain the history of human actions responds rather to the historical and political use of philosophy and wisdom.

Keywords: classical reason, totality, telos, idea of wisdom, plurality of metaphors.

INTRODUCCIÓN

En este capítulo, me propongo, primero, mostrar el sentido y las debilidades del concepto kantiano de sabiduría dentro de la sistemática de su filosofía. Luego mostraré que estas debilidades se transfieren retóricamente a la pluralidad de metáforas con que se aborda las representaciones que forjan totalidades acerca de la historia y de la vida sobre la Tierra.

Esa pluralidad metafórica es lo propio del mundo de las ideas, que no pueden llegar a disponer de símbolos, como la idea de libertad.

Mi interés en esta exposición no es filológico. Me interesa mostrar cómo la filosofía de Kant puede ser vista en el presente y cuál debería ser nuestra actitud filosófica ante ella.

Adelanto que, para mí, esta actitud pasa por no poder prescindir de ella, pero tampoco podemos quedarnos en ella. En realidad, pretendo seguir con mi argumento acerca de las dificultades de la Ilustración.

1. Norma y amor

Nada más publicarse la *Dissertatio* de 1770, el amigo de Kant, el médico Marcus Herz, editó su librito en el que, a partir de la articulación entre mundo sensible y mundo inteligible, entre naturaleza y moral, intentaba derivar una nueva doctrina de la sabiduría.

Este sencillo hecho nos da una idea de la productividad de la idea de sabiduría en el origen y devenir de la arquitectura de la filosofía crítica. En cierto modo, la búsqueda de esa articulación de dualidades es el motor de la ordenación sistemática de la filosofía kantiana, como mostré en mi *Formación de la Crítica de la razón pura*.

Filosofía como sabiduría es la síntesis a posteriori de todas las dualidades que la misma filosofía kantiana produce en su trabajo analítico. Pero también es la idea originaria que genera desde el principio el esfuerzo filosófico de Kant. Este círculo autopoiético es el horizonte insuperable de la razón clásica.

Reconociendo este hecho, cuando en 1987 publiqué mi libro *Racionalidad crítica*, puse como *motto* del volumen este texto, muy conocido:

No podemos decir entonces con desdén que la sabiduría sea una mera idea. Al contrario, por ser la idea de la necesaria unidad de todos los fines posibles, debe servir, en cuanto condición originaria, o al menos restrictiva, de *norma* para toda acción. (*KrV*, A328/ B385)

Una idea que es una norma. No hay lugar teórico para este hecho en la filosofía de Kant, que así se construye sobre un afuera.

Sabemos que este fragmento tiene antecedentes que se remontan a reflexiones de la época de la *Dissertatio*², y es demasiado conocido que Herz no trabajaba solo en aquel tiempo. Pero en el tex-

2 Véase. Ref. 1652. Véase. para ello mi *Formación de la crítica de la razón pura*, Valencia. 1981.

to de la *KrV* se nos dice varias cosas, algunas de las cuales no están tan claras. Ante todo, se defiende que la idea de sabiduría no es una idea entre otras; que es una idea especial porque tiene como objeto la “necesaria unidad de todos los fines posibles” del ser humano y de su razón.

Este supuesto constituye el enunciado básico de la razón clásica, frente a la razón contemporánea. Clásica porque nos ofrece un pensamiento que procede de Platón y del horizonte que se abre desde Aristóteles hasta los estoicos y epicúreos, como mostraron Natorp y Julia Annas. *Todos* los fines posibles, intereses y actividades racionales —conocer, decidir, esperar, gozar—, deben ser convergentes entre sí y eso encierra la idea de sabiduría, que mira la vida humana como *totalidad*, ya sea del ser humano o de la especie.

El ser humano se descubre dual en todas sus dimensiones, pero no puede pensarse como contradictorio en sus finalidades. Esta convergencia sobre dualidades implica la acción como rasgo central de la *humana conditio*, pero abre la problematicidad de considerar esa acción como totalidad. Como nadie encuentra esa totalidad como dato inmediato, Kant afirma que se impone como norma, como forma de su acción. El problema es cómo considerar una acción plural y compleja, puntual y temporal, como dotada de un horizonte completo.

Aquí hay un primer equívoco que disolver: la dimensión activa del ser humano no equivale aquí a su condición moral, sino a la *actividad racional*. A través de la necesidad de proyectar un horizonte convergente de todos sus intereses racionales, la idea de la sabiduría alcanza su estatuto especial. Dado el desorden básico del ser humano, y la necesidad de compensarlo por la acción, la dimensión totalizante de la sabiduría le parece a Kant una idea necesaria como norma. Como tal, debe situarse al principio y al final de la acción a la vez. Lo que inmediatamente dice Kant es que esta idea, —la búsqueda de un horizonte de convergencia de todos sus fines— es parte de la condición originaria de ser racional activo. Por eso la llama la norma de toda acción. No solo de la moral.

En otros contextos del *Obra Práctica*, no es tanto una norma, sino sencillamente un objeto de amor, un anhelo. En un ser práctico, amor es aspiración previa para realizar los fines supremos de su existencia³. Norma de un futuro total y pleno la sabiduría es solo objeto de amor y por eso se identifica con la filosofía clásica. Facticidad histórica y norma aquí se vinculan de forma insuperable en una concepción de lo clásico. En opinión de Kant, ningún ser humano debería actuar sin reflexionar acerca de cómo una acción afecta al horizonte en el que todos sus fines e intereses posibles pueden pensarse como reunificados. Pero en el fondo esta reflexión es algo que responde a un anhelo.

¿Es que acaso la tradición transforma lamarckianamente al ser humano y la filosofía produce un anhelo, un amor de sabiduría en él, que ya juega como supuesto de su búsqueda racional?

Dejémoslo abierto. El caso es que Kant no ha sido muy convincente acerca de cómo queda la norma concreta del imperativo categórico en este contexto de la metanorma de la convergencia de todos los fines posibles. Sin embargo, resulta evidente que la expresión “todos los fines” no alude aquí exclusivamente al mantenimiento de la dignidad en nosotros, en tanto que seres morales. Como dice en *Metafísica de las Costumbres* “la sabiduría verdadera, es decir, la sabiduría práctica, [...] hace suyo el fin final de la *existencia* del hombre sobre la tierra” (VI, 405/esp. 262).

La dimensión existencial de la sabiduría debe ser subrayada. Kant sugiere, por tanto, que *toda* acción humana no puede orientarse exclusivamente *por* la idea de libertad sino más bien *desde* la idea de libertad.

Como en *KrV* A569/B597, la sabiduría se pone más bien en relación con la idea igualmente clásica de virtud. Pero tampoco lo agota. Aquí dice Kant: “La virtud, y *con ella* la sabiduría humana en su entera pureza, son ideas”. Ese “con ella” no parece ser una implicación analítica. Y es lógico que así sea, porque en la idea de sabiduría deben conciliarse todas las dimensiones duales que atraviesan

3 *Opus Postumum*, Ak. Vol. XXI, 120, 25-26.

al ser humano; naturaleza y libertad, arbitrio y justicia, sociable e insociable, sensible y racional, bello y sublime, virtud y felicidad, vida y muerte.

Que todo esto haya que ordenarlo bajo la idea de virtud tampoco dice nada concreto acerca de sus complementos adicionales haya ofrecer una idea de la totalidad existencial humana.

2. Sabiduría y filosofía: el estatuto trascendental de la idea de sabiduría.

Parece evidente que la norma es también trascendental. En efecto, la pregunta es obvia: ¿cuáles son los fines racionales?

Para resolver esta pregunta no encuentro la manera de escapar a la tesis de que la sabiduría debe quedar atravesada por la ciencia de los fines de la razón humana. Esto significa: por la filosofía trascendental que organiza las facultades y sus fines. Aquí el análisis trascendental debe generar una teoría filosófica de la razón.

La filosofía en su sistema sería un *anàlogon* de la sabiduría en su síntesis final, y ofrecería a esta sus elementos y facultades formalizadas como resultados sólidos. Pero este análisis también es racional y se atiene a la metanorma que rige todas las acciones racionales. Esto significa que la sabiduría produce, por la eficacia de su *metanorma*, una ciencia “del sujeto meramente en sí mismo” en tanto portador de facultades, esto es, del sujeto trascendental⁴.

Pero, como sabemos, la filosofía trascendental es solo la idea formal de una ciencia, y sólo así condiciona la idea de la sabiduría. Para alcanzar la sabiduría se requiere trascender el formalismo de las facultades e ir más allá del sujeto: laborar con el objeto de cada una de ellas. Esto significa que toda acción filosófica que busca constituir doctrinas filosóficas ya está predirigida por una idea meta-trascendental, la de sistema, que es una analogía formal con la idea de sabiduría, la cual es material y existencial, como hemos visto.

4 *Opus Postumum*, XXI, 13-16

Cuando el ser humano se pone a filosofar, ya está orientado por esta precomprensión sistemática: por eso que Kant habla de una *teleologia rationis humanae*. Pero la sabiduría es más bien una *teleologia vitae aut existentiae humanae*. En un viejo texto de Kant, editado por D. Henrich en 1966⁵, se dice que esa norma, que no ha sido escrita ni es conocida en su contenido doctrinal, tiene un “valor incondicionado” y que implica un deber de vivir y actuar.

En suma, la noción de sabiduría es la prescripción incondicional de actuar en los objetos materiales según esta síntesis de los fines racionales, que condicionan las facultades racionales sistemáticamente ordenadas. Así que la sabiduría debe avanzar hacia la filosofía trascendental como sistema, antes de ejercerla como una actuación material dirigida por ella misma como metanorma de la sabiduría. El anhelo filosófico sistemático es, así, un mediador inevitable del anhelo existencial de sabiduría. La filosofía trascendental es esa actividad que se deja dirigir por una sabiduría que todavía no se sabe lo que es, pues debe mostrar los elementos que la deberían forjar en tanto convergencia sistemática de sus fines. El mismo círculo por todas partes.

La filosofía es, entonces, una práctica que busca el contenido de una idea por la que, al mismo tiempo, ya se deja guiar. Es como si debiera tenerla antes de tenerla. Por eso, para Kant, la filosofía es un *análogon* de la sabiduría. Ambas deben ser buscadas antes de conocerse, pero son deseadas antes de ser conocidas. Eso es amor y anhelo, presentimiento que es preconcepto, conocer que es antes de reconocer. Los dilemas del platonismo son aquí ingentes. Si me permiten invocar un título insignificante: dificultades con la Ilustración.

El problema trascendental no es menor. En efecto, existe una cierta extrañeza en la relación entre las facultades racionales, y por eso Kant ha dicho que la razón práctica presenta a la teórica *ein ihr fremdes Angebot* (Ak. V. 121). Eso supone que la razón práctica prospera en la constitución de la teórica, pues como sabemos, solo

5 “Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung”, *Kritik und Metaphysik*. Editado por F. Kaulbach, Ritter, Berlin Walter de Gruyter, 1966, pp. 40-59.

cuando esta es capaz de limitarse puede dejar el espacio necesario para la propia razón práctica.

El círculo aparece por otro lado. El único fundamento para que la razón teórica acepte la oferta de una capacidad extraña, que se tiene que constituir por su propia limitación —que acepte la oferta de eso extraño que ella en, su repliegue, permite (señalo: una vez más el afuera que constituye)— es la coacción restrictiva de la idea/norma de sabiduría, que opera de fondo, como en una *actio in distans*.

En efecto, la razón teórica, según ha dicho Kant un poco antes (V, 120), no puede en cierto modo comprender ni penetrar (*Einsicht*) la oferta de la razón práctica. Desde sí misma no la puede reconocer. Por eso, el reconocimiento y la convergencia de facultades se ha de hacer mediante *condiciones restrictivas*: aquellas que impone el respeto a una metanorma que se abre paso imponiendo el reconocimiento de lo desconocido y de lo otro. Lo curioso es que esa norma sea vinculante para la facultad teórica (aunque esta no la haya formado ni legitimado), y que por eso mismo le ha de resultar tan extraña como la oferta de la razón práctica.

Aquí tenemos una dificultad que Kant jamás tematiza de frente, y que es el principio de destrucción de la razón clásica. Nietzsche la vislumbrará al constatar que la ciencia mata la sabiduría existencial. ¿Por qué no asumir una capacidad teórica desvinculada de todo lo que no sea ella misma? ¿Por qué ha de aceptar la oferta extraña de la razón práctica obedeciendo a la idea/norma igualmente extraña —además confusa y presentida— de sabiduría?

Si Foucault ha dicho que el territorio es el elemento clave en la configuración del orden de la soberanía y del gobierno, aquí comprendemos a Foucault como verdadero analista de la razón clásica. En Kant se ejemplifica bien este punto, que nos muestra la virtualidad de la metafórica política para entender la idea de sabiduría, que define aquello que Bruno Latour llamó la constitución moderna.

Ante todo, esta metáfora implica una espacialidad. Es la primera metafórica de la sabiduría que deseo registrar. En cierto modo, como vio muy bien Claudio La Rocca en su trabajo *La saggezza e*

l'unità pratica della filosofia kantiana (218), esta metáfora espacial está relacionada con el hecho de que cada elemento fundante de una facultad se ofrece en una *Eröffnung* (V, 134-5), en una apertura, o en una *Position*.

El horizonte de la sabiduría se articula sobre diferenciaciones de *Gebiten*, constituidas cada una con su norma autónoma y dotadas de sus respectivas *Schranken* (XXI 76; 1-8). Todo esto implica ya la prudencia previa del reconocimiento de lo extraño, como ya dijimos. En cierto modo, la sabiduría operaría como la idea de una federación, e implicaría un *nomos* cuya ley dice que determinadas actuaciones invasivas no pueden ser permitidas si se quiere mantener el horizonte de la convergencia de los fines, de la federación de facultades.

La moral no puede destruir la ciencia, ni el placer estético puede desplegar su valor como absoluto para eliminar el sentido objetivo de la experiencia o la vinculación incondicional al deber moral. Lo bello no puede hacernos ignorar lo sublime, como la sociabilidad no puede hacernos ignorar lo insociable en nosotros.

La convergencia y la federación de facultades como norma de restricción y reconocimiento de sus espacios propios, supone una ley común. La constitucionalización de diversos territorios bajo una norma común convergente: esta es la tesis, una metáfora política. Sabiduría como convergencia de fines y filosofía como sistema de facultades, son así expresiones paralelas. Pero su metáfora es la división de poderes bajo un único régimen político. Sabiduría es, así, una categoría de la acción política basada en la división de poderes. Ofrece la manera de conducir esa convergencia propia de los fines de la razón no mediante la magia, ni la religión, ni la decisión, sino mediante el conocimiento y la acción racional (*KrV*, A839/B867; 850/B878).

Aquí lo trascendental y lo existencial reaparecen. Son dos planos: la idea de un contrato originario del sistema de poderes y facultades, y su activación material hacia la convergencia de sus fines. Una constitución no es una política. El sistema no es sabiduría, sino sólo su esquema. A una constitución, por buena que sea, siempre le falta una política sabia. Que no existe un organismo ya

prefigurado desde el sistema, sino la necesidad de una pacificación y federación, se puede comprobar desde el mismo hecho de que, en el presente que la Ilustración debe organizar, el diagnóstico es que existe más bien un conflicto de las facultades⁶.

No es un menor detalle que esa política necesita la *auctoritas* de la facultad más impotente desde el punto de vista de la *potestas*. Una vez más: dificultades con la Ilustración.

El arsenal lingüístico que estamos empleando aquí es, desde luego, metacrítico, y procede de la capacidad de un *telos* de la sabiduría de configurar mediante la filosofía el organismo de capacidades. Pero la debilidad de esta aproximación es obvia. Por mucho que, en el nivel trascendental, la sabiduría predetermine la división de poderes de las facultades, no puede predeterminar además su experiencia concreta, que es precisamente lo que una idea debe regular.

Así que podemos decir que la idea de sabiduría funciona como una especie de motor trascendental, presupuesto de todo el dispositivo trascendental de facultades. Pero eso no prejuzga que funcione como idea regulativa existencial de la práctica de las facultades. Eso es lo que debía quizá hacer, si funcionase como norma restrictiva. Veámoslo en el siguiente apartado.

3. Norma restrictiva: políticas de la sabiduría

Esta dimensión sistemática y práctica, trascendental y existencial, constitucional y política, se refleja en el texto de Kant. Eso le permite reconocer la *norma originaria de toda acción* como identificación de una idea de sabiduría anterior a la filosofía misma.

Pero a la hora de la dimensión política, Kant reconoce que la sabiduría es condición de toda acción en tanto *norma restrictiva*. Una síntesis última no puede pensarse sino tras reconocer las fa-

6 En este sentido podemos decir que el *Opus Postumum* sería un intento de asegurar la unidad y la convergencia mediante una propuesta que privilegiaría el origen común y la prioridad originaria del Todo de la sabiduría sobre las partes. (Ak. XXI, 84; 3-7). Las ideas estarían en condiciones de dar la materia a las leyes sintéticas a priori. Con todo, el *Opus Postumum* no toma decisiones porque representa las dos posiciones. Véase el texto antes citado sobre los *Schranken*.

cultades (desde la norma originaria de sabiduría) y luego activarlas reunificadas en sus fines (restringiendo sus ámbitos). Una norma restrictiva, sin embargo, sólo puede operar en juicios concretos. Pero como esa norma es una idea, no establece una ley general. Ya vemos que la dualidad anterior se despliega en otra: juicio determinante y reflexionante. Ahora bien, ¿cómo se pueden derivar sentencias restrictivas en los casos singulares? ¿No carecía de norma el juicio reflexionante?

Vemos ahora la relevancia de la dificultad de una norma que es una idea. Una norma que debe orientarnos en un caso singular sin que ella misma tenga un contenido ya establecido. De nuevo el círculo. No debe sorprendernos que el ser humano con frecuencia actúe de forma descarriada.

En suma, a pesar de tener un sistema de facultades, debemos actuar en concreto según la idea norma de la sabiduría que hemos de realizar justo en ese caso singular, y por tanto mucho antes de saber qué es ser sabio de forma concreta y material aquí. Como dijo Shakespeare en el *Rey Lear*: es fácil que la naturaleza haga a los humanos viejos antes que sabios.

La carencia de una idea doctrinal de la sabiduría en nuestra acción, y el descarrío que produce, es la mejor premisa para no alcanzarla nunca. La debilidad de la filosofía clásica aquí es tan extrema como la que atravesó la razón estoica, en la que Kant muchas veces está pensando.

Así, la diferencia entre condición originaria y norma restrictiva no mejora las cosas. Una condición originaria es una cosa y una norma restrictiva es otra, desde luego. La primera noción implica que todas nuestras reflexiones filosóficas están dirigidas hacia un *telos* meta-transcendental, un *telos telorum*, la convergencia de todas nuestras facultades. En suma, que tenemos una idea de esa sabiduría, antes de saberla: el sistema de facultades.

La segunda se limita a decir sencillamente que cada acción material puede tener su *telos* propio, pero la autorizamos finalmente en la medida en que no va en contra de otra idea que le sirve de contexto con eficacia coactiva: es una acción concreta teórica y sa-

bia, moral y sabia, estética y sabia, política y sabia, religiosa y sabia. Pero es restrictiva porque esa acción concreta se autoriza en la medida en que permite los poderes de las demás facultades intactos, algo que sólo el futuro puede decir. En los dos casos debemos saber qué es la sabiduría antes de conocerla. Sin embargo, ni aquí ni allí llega nuestra facultad de síntesis *a priori*.

Orquestar —la palabra es de Weber— todos esos fines es un asunto de síntesis existencial. *Deber de vivir* le llamó Kant. No es objeto de síntesis *a priori*. Es más, hay una diferencia *allos genos*: la síntesis transcendental de facultades en sistema es de naturaleza formal; la sabiduría es de naturaleza material. De la primera no se puede derivar la segunda.

Estamos dando vueltas en el argumento, no se me escapa. Pero es porque deseo llamar la atención sobre el hecho de que la sabiduría tiene un estatuto muy raro, pues ni es una síntesis *a priori* ni a posteriori. Es un *telos* originario, condicionante y restrictivo.

La de sabiduría no es una idea empírica más, de esas que organizan la experiencia del entendimiento sistematizándola a partir de una variedad de leyes. No sistematiza la experiencia del entendimiento, sino la de todas las facultades humanas. Y aquí funciona como una norma, pero para la que no hay facultad, ni por tanto síntesis *a priori*. Pero como tampoco es una facultad, porque respecto de sus objetos —las acciones concretas— no tenemos concepto, y por tanto no puede ser una síntesis *a posteriori*.

El aditivo *sabia* en las expresiones “acción teórica y sabia”, “acción moral y sabia”, “estética y sabia”, “política y sabia”, no es ni *a priori* ni *a posteriori*. Está suspendido en el tiempo, abierto a él, y a esa suspensión y apertura no podemos llamarle ni síntesis *a priori* o *a posteriori*, sino algo que queda fuera de la sistemática crítica.

Configurar una totalidad de sentido sobre objetos y acciones de facultades diferentes, no parece fácil. Antes dijimos que con demasiada frecuencia vemos que la constitución sistemática puede ser buena y la política pésima. Ahora vemos que, en realidad, qué sea una política buena está suspendido. La idea de sabiduría está antes y originariamente, y después y restrictivamente, pero en realidad

no sabemos cómo se relacionan. En un caso, la idea de sabiduría es el motor secreto que orienta la conjunción de los análisis críticos. En otro, el *telos* básico de la razón humana en toda acción concreta, y se despliega en el conjunto de líneas rojas para poder realizar cada una su fin, y todas a la vez.

Si recordamos a Bruno Latour, la idea de sabiduría rige la constitución moderna y hace cooperativa la división de poderes que traza. Pero en realidad, como él vio con suma claridad, gestiona un conjunto de desplazamientos que jamás se concretan. Por eso, Latour confesó que Kant es el mejor testigo de la razón clásica, el que tuvo mejor idea del conjunto complejo de la constitución moderna. Esta estrategia es la que se revela en frases como la famosa “he tenido que poner límites a la razón teórica para dejar espacio a la razón práctica” (B/xxx; 421, 424, 426), y otras parecidas que despliegan la metáfora política en el terreno de la construcción sistemática.

Concluamos este punto: una idea de sabiduría presentida y anterior a toda idea de sabiduría material alimenta la analítica de facultades, permite reconocer su pluralidad y canaliza su aspiración a trazar líneas de demarcación y reparto de la acción.

El *nomos* de la acción deriva de la idea de sabiduría, pero tiene que realizarla en acciones cuyo juicio temporal debemos suspender. Así, toda la razón clásica muestra su condición circular. Depende de algo que ella misma acaba por producir, reproduciendo el círculo de la teoría del contrato de Rousseau: ese contrato requiere sujetos morales que sólo el contrato puede producir. Qué sea el ideal de sabiduría ya depende de actos sabios que él mismo tiene que producir antes de saberlo. En todo caso, afirmar la condición *télica* de la razón es decisivo para Kant, lo que muestra que sigue pensando en términos de organismo autopoyético. Esto es algo más fuerte que autonomía, desde luego.

De ahí que la razón sólo pueda tener su lograda autoconciencia en la *Crítica de la razón teleológica*. En todo caso, podemos decir que el primado de la práctica no es el primado de la *Crítica de la razón práctica*, sino el primado de una idea/norma que el ser humano debe producir sobre la marcha.

El primado de la condición *télica* de la razón, que se reconoce en la idea de sabiduría, a su vez surge de que el ser humano se caracteriza por la *vita activa*, vida atravesada por el deber/ideal de ser sabio. Sin esa idea/norma no hay facultades plurales constituidas en sus límites, ni plenitud de acción ni realización de todos los fines posibles de nuestras capacidades.

Ahora bien, las facultades humanas no son dimensiones naturales, sino tramas de realizaciones, dispositivos activos. La idea de sabiduría puede generar análisis de facultades, pero la sabiduría no dispone de facultad. Trama de realizaciones sobre tramas de realizaciones, entonces presenta su aspecto más flexible y difícil.

La felicidad, la *eudaimonía*, que sería su correspondiente existencial, no es una capacidad, ni una acción, ni una síntesis *a priori* ni *a posteriori*. Puede ser un fin último, pero no es el fin propio de una facultad ni se consigue con una acción. El ser humano no tiene la facultad de ser existencialmente feliz. Invocar que en el fondo la idea de sabiduría brota de nuestro autoconocimiento y que así se llena de contenido es igualmente circular.

Si expresamos la idea de sabiduría como la convergencia necesaria de fines materiales, entonces parece que su contenido más preciso es cómo unificar el objeto de conocimiento, del deber, del placer estético y de la felicidad, de la justicia y de la vida *en sus actuaciones concretas*, una de las cuales actuaciones es un autoconocimiento que nunca llega. Suponer que esto podía lograrse desde un preciso autoconocimiento es ignorar que la idea de sabiduría misma debería ya integrarlo y olvidar que, respecto de sí mismo, el ser humano se suele engañar. Si expresamos la idea de sabiduría como convergencia restrictiva de las facultades y sus acciones, de tal modo que unas no interfieran en la finalidad de la otra, entonces la sabiduría es más bien la esperanza de que no sean contradictorias en sus efectos y acciones, pero se trata de una esperanza que nunca se cumple en acto.

La esperanza de que esos fines sean convergentes en sus contenidos —reales objetivos guiados por nosotros— es muy frágil. Sin embargo, no tenemos otra cosa. Como dijo en un lugar de la

Religión: “El ser humano ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación” (Ak. VI, 101).

De repente estamos donde Gracián. El paralelo subjetivo de la sabiduría, la experiencia de la felicidad desaparece como tal. No genera una facultad, sino una esperanza suspendida que es un supuesto frágil. La idea de sabiduría se hace equivaler a la idea esperanzada de plenitud humana y de felicidad como experiencia de su totalidad. Pero esta sólo se alcanza con una consumación que no está en nuestra facultad. No hay posibilidad de evadir del contenido de la sabiduría el elemento de ser visto por otro ser superior. Y este elemento es tan originario como restrictivo. No hay sabiduría sin ese comparativo que, en la teología, nos dice que el hombre sabio es grato a Dios (Ak., VI, 76). Pero aquí estamos ante el problema de Weber: ¿cómo lo sabes? ¿Cuál es la *certitudo salutis*?

Lo originario sólo puede concretarse en lo restrictivo. Pero lo restrictivo no puede consumarse. Política finita e infinita entonces. Sólo desde una mirada de fuera hay totalidad y algo parecido a la consumación de lo que busca la sabiduría como idea/norma. Esto nos rinde el sentido del argumento kantiano. La idea de sabiduría puede articular la aspiración de una reflexión que reconcilie fines y facultades, y sus preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer o qué me está permitido esperar? Si conozco mis facultades, puedo conmoverme bajo el cielo estrellado y pensarme como casa del deber.

¿Pero he gozado por ello materialmente de saber, de justicia, de belleza, de sublimidad, de amistad, de *eudaimonía*, de buena muerte? No. Disponer de capacidades básicas no incluye la experiencia de la sabiduría ni de su trasunto subjetivo, la *eudaimonía*.

No hay experiencia de su uso adecuado y equilibrado de ellas. Lo específico de Kant, lo que determina su lugar dentro de la razón clásica, es que todos estos ámbitos de fines (conocer, cumplir el deber, aspirar a la belleza, a la sublimidad, a la justicia, a la paz, a la amistad, a la perfección, a la cooperación) no pueden deducirse de un tronco común. Son manifestaciones plurales y originarias de la finitud hu-

mana y del fragmentario conocimiento que el ser humano tiene de sí. No se derivan de un rasgo único y originario, sino que forman una federación. Es la naturaleza finita y divergente del ser humano la que, justo por eso, dispone de un “impulso hacia la forma” (*Opus postumum*, XXI, 76; 1-8) que sólo puede efectivamente compensar “un impulso hacia la materia” (*ídem*) en su diversidad.

Una dualidad atraviesa todas las demás: la dualidad entre forma y materia. Si el ser humano fuera una totalidad, la idea de sabiduría sería una síntesis *a priori*. Pero no lo es. Es vida plural y temporal, y la sabiduría le orienta en la configuración de un espacio de experiencia y un horizonte de expectativa atravesado por su acción, una idea reunificada. Pero la convergencia material no está garantizada desde núcleo originario alguno, ni desde mirada total y completa de la existencia humana. La norma de la sabiduría es solo la aspiración de una ignota convergencia. Si esta convergencia se produce, no será efecto de una procedencia común, de un *Ursprung* ontológico consolidado. Ni siquiera será experiencia de uno mismo.

Sólo desde una mirada de afuera hay totalidad, porque solo ella restituye los “afuera” que constituyen las márgenes del argumento al “adentro” del argumento. Pero el ser humano siempre está dentro y no puede mirar cómo es mirado desde el afuera. Puesto que la convergencia es fruto de una experiencia que jamás se cierra, y no de un origen, sólo se consumará cuando algo venga a poner límite total a esa experiencia. Esa experiencia no cerrada es una en la que sin ser sabios buscamos la forma de serlo con medios inadecuados.

Por eso, el análisis kantiano que brota con la expectativa de un sistema de la razón acaba con la experiencia bien dura de un conflicto de las facultades. Esto es: con la conciencia precisa de que la época se aleja, en su política, del ideal regulativo de sabiduría, por mucho que, como época de Ilustración, se haya dejado guiar por la idea trascendental y constitucional de sabiduría.

La metafórica del organismo, con su promesa de paz y constitucionalización de la razón, es compatible con la del conflicto, que ya no abandonará a la filosofía al precio de romper con la idea clásica de sabiduría y, a través de ella, con la aspiración kantiana.

4. Totalidades vitales

La idea de sabiduría es una síntesis pacífica de facultades y de actos referidos a la totalidad existencial de la vida. Aquello que se tiene que reunificar se encomienda a la acción, porque no procede de un tronco ontológico ni antropológico común. Pero la acción humana no forja totalidad. La razón clásica kantiana se halla así en el umbral de lo contemporáneo. Ha roto con la ontología como filosofía primera al reducirla a analítica de facultades. En su *élan* originario ha puesto la reflexión sobre los fines humanos; esto es, ha colocado una antropología analítica como base de su idea de sabiduría.

Pero con ello ha clausurado la época clásica de la razón, en sentido Foucault justo en el momento de su perfección. Por fin el sujeto, que estaba produciendo el objeto, como si fuera algo autónomo, ontológico, el rey, el amo, un ser unitario como punto trascendental, entra en el campo de observación de la propia razón. Felipe IV, el que genera la perspectiva trascendental del cuadro, ya se observa en *Las Meninas*. Constitucional y político, reina y gobierna, genera el marco y está dentro.

Sin duda, vimos que la disposición al orden procede de una idea que tiene que estar al principio mismo tanto como al final. El hombre clásico es el que ya es suficientemente sabio como para organizar la obra que mejore las posibilidades y probabilidades de la sabiduría. Esa es la obra de Kant: una obra de umbral, capaz de hablar al mismo tiempo en términos de sujeto trascendental y de ser humano.

Sea como elemento originario, sea como elemento restrictivo, lo decisivo en el planteamiento de Kant es que la idea de sabiduría reúne facultades que no tienen una equivalencia última en su origen. En tanto se entrega a la acción, no tendrá consumación experimentada por el propio ser humano. La antropología de Kant no nos habla de un ser reunificado en sustancia alguna ni en acción alguna. La felicidad humana, como convergencia necesaria resultante de todos los fines, fruto de la sabiduría, no es una experiencia del ser humano. Sólo se la daría para alguien que lo mirara desde fuera.

En todo caso nos hemos desecho de un prejuicio: la primacía de la acción no es la primacía de la razón moral, sino la primacía de la sabiduría como idea necesaria de la razón en su totalidad. Al identificar primacía de la acción con primacía de la práctica organizamos una metonimia. Ponemos en corona de la síntesis una de las dimensiones a sintetizar. Pues ninguno de los sentidos de primacía —ni el de ofrecer “el primer fundamento de determinación de vinculación con todos los demás” elementos, ni el de “prevalecer en su interés” (Ak. V, 119)— recae sobre la razón moral⁷.

Esa extrañeza entre sí de sus dimensiones, aspiraciones, fines, es lo que hace necesaria la convergencia en la idea de sabiduría. Finitud, extrañeza, complejidad humana y sabiduría así se dan la mano, de maneras plurales, como sabemos. Hacer convergente lo que no está garantizado de modo inmediato por la naturaleza es lo que mueve el carácter creador de la sabiduría, de esa razón activa total que es el contenido propio de la filosofía.

No hablamos aquí de los “postulados” de la razón práctica ni las ideas de la razón pura. Mundo, como totalidad de experiencia; Yo, como culminación de nuestro auto-conocimiento; Dios, como mirada que consuma la totalidad de ambos aspectos desde fuera, están fuera de la acción. La única posibilidad de que tuviéramos una *Weltweisheit* es que cada una de las facultades tuviera sus fines específicamente esenciales, racionales o humanos; esto es, su *Weltbegriff*.

Todos ellos deberán converger con el fin supremo, el *höchsten*, el más elevado, que es el destino del hombre, el depositado en la *Weltweisheit*. De forma sorprendente —y creo que incoheren-

7 Como se dijo, la oferta de la razón moral es extraña a la razón teórica, y no le ofrece su primer fundamento de determinación. Por lo demás, el interés moral no prevalece sobre el interés de experiencia o de felicidad per se. Entre ambos no hay un tercero que decida, salvo el de la convergencia restrictiva de sus fines que sólo piensa la idea de sabiduría. La razón que determina el interés de las facultades es la que se piensa en la idea de sabiduría, no la que se organiza como facultad en la razón moral. No se trata por eso de prevalecer del interés de la razón práctica sobre el de la razón teórica. Las “*Positionen*” aquí son los fines, intereses, y actividades de cada facultad humana, unos extraños a los otros por la condición humana plural irreducible, consecuencia de la finitud humana.

te— dice Kant que este el objeto de la filosofía moral (KrV, A840/B868). No lo es. La filosofía trascendental en su conjunto, incluida la KpV, es el atrio de la sabiduría (XXI, 5; 29-32), y esta encierra también la moral y la prudencia, los fines morales y los pragmáticos, como dice un pasaje de la *Crítica del Juicio* (KU, A. 432). Ese fin supremo es lo pensado bajo la idea de sabiduría. La sabiduría, debemos decirlo con claridad, es algo más —algo más difícil— que la dignidad. Pero lo que ahora sabemos es que el hombre clásico necesita ultimar esta diferencia entre ver y ser visto. Sólo si asume una mirada externa puede dar sentido a su sabiduría.

Por eso, la idea de sabiduría no puede generar una facultad en el ser humano. El sabio no es un objeto crítico⁸. Para cada uno de nosotros no hay *Lehre der Weisheit*, como afirma sin rodeos el *Opus postumum* (XXI, 6). Se trata de una idea que no crea doctrina. Una constitución formal sin uso material decidido. Y si no hay sabiduría, no hay hombres felices. Los postulados tienen que hacer frente a la paradoja decepcionante de que algún día el todo, mirado desde fuera, será sabio y feliz, aunque se componga de singulares que jamás lo fueron. Ni podemos conocer, ni reglar ni sentir la sabiduría. No es consecuencia del conocimiento, ni de la ley ni del sentimiento. La sabiduría ni podemos conocerla, realizarla o gozarla. Sólo esperarla y no de nuestra mirada, sino desde otra.

Como idea regulativa existencial, no podemos esperar otra cosa que el espacio de expectativa del conflicto de las facultades, que supone la existencia de un poder ignorante. Idea de ideas, puede a lo sumo relacionar de forma convergente el concepto mundano de la razón teórica con los conceptos mundanos de la razón práctica o de la razón teleológica. Esa idea, lo sabemos es el de la filosofía, el del filósofo. En este sentido, filósofo para Kant es el

8 En tanto reunión de los fines esenciales sólo ofrece una mera idea que no puede tener realización ni desde el punto de vista teórico (no podemos conocerla) ni práctico (no podemos realizarla como objeto de decisión) ni tenemos motivo alguno fuerte por el que podamos esperar realizarla. Quizá algún día, si hay Dios y si el alma es inmortal, y las generaciones humanas en el tiempo infinito se suceden, lo seamos.

que todavía se deja guiar por la idea de sabiduría. Pero ya hemos visto que esta es una idea sin doctrina.

En la perspectiva del conflicto de las facultades, el filósofo será el primero que desaparezca. No es una previsión extraña a Kant. ¿Si no hay experiencia, ni doctrina, ni objeto del sabio, qué hay? Si sólo pudiera haberlo desde una mirada desde fuera, ¿qué tenemos?

En el texto de A569/597, el ideal del sabio enteramente congruente con la idea de sabiduría se ofrece como modelo “para la determinación completa de la copia”. Esa copia debería guiar nuestra existencia. La metafórica del intelecto arquetipo y ectipo, aquí se concreta en la *mimesis* del sabio como arquetipo en una copia que somos nosotros (A838/B866). *Urbild* y *Nachbild* son desde luego metáforas temporales. Significa que el ideal nos antecede, enseña y anima a que participamos de él como copias. De nuevo, dimensión originaria y restrictiva. Esta metáfora no esconde una limitación conceptual —como la de arquetipo/ectipo—, sino una relación con el pasado, con la filosofía y su propia historia. Una que es esencialmente de naturaleza poética y metafórica.

En efecto, un modelo de lo que no se tiene experiencia, sólo puede ser una metáfora. Pero en el fondo se trata de un *Urbild* vacío. Desde este punto de vista, resulta difícil comprender cómo pueda ser un *Urbild der Beurteilung* (XXI, 84; 20-21), capaz de servirnos de norma restrictiva de toda acción. El sabio arquetípico es esencialmente una personificación poética (*Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 383).

Kant no siempre ha sido coherente con esta condición vacía y ha dicho, de forma extraña, que “el maestro de la sabiduría”, que es el filósofo práctico (no reducible al filósofo moral), enseña mediante el ejemplo y la doctrina (*Logik Jäsche*, Ak. IX, 24). También ha dicho que la norma de nuestras acciones “es la conducta de este hombre divino en nosotros” (A569/B597), del que ha dicho que no lo forja el ser humano, sino que estaba incorporado a su ser (*Metafísica de las Costumbres*, VI, 438).

Desde luego, todo está resuelto si hay un hombre divino en nosotros. El afuera y el adentro entonces se acoplarían. Entonces se

explica que, en efecto, haya norma originaria y que tenga funciones restrictivas, según una voz que nadie puede dejar de escuchar.

Kant es un autor de la razón clásica porque no ha dejado de mostrar que sólo en el cristianismo/socratismo se produce un aseguramiento adecuado de ese ideal. Pues de otro modo ¿cómo va a enseñar una norma de vida una personificación poética? ¿cómo va a enseñar un modelo vacío? Toda la teología liberal alemana vive de esta dualidad. El cristianismo nos viene a decir que la mirada desde fuera, que podría consumir las acciones tras regularlas originariamente, siempre es también una mirada desde dentro. Esta vinculación esencial de Ilustración y cristianismo (*sapere aude* es atrevete a conocer al hombre divino en ti) ya la he mostrado en *Dificultades con la Ilustración* y en el fondo es la dificultad originaria de su condición universal.

Pero me temo que esto no rompe los círculos. Sea ideal poético o hombre divino en nosotros, todavía tenemos que saber en qué consiste y cómo reconocerlo. Aquí nos definimos en relación con un afuera al que no tenemos acceso. Es cómo la hipótesis originaria de intelecto arquetipo. ¿Sabemos qué es de verdad el intelecto arquetipo para que podamos vernos en su negativo? Entre el contenido objetivo del ideal del sabio —poético o real— y las copias de los filósofos hay un abismo tan radical como entre un Dios que ignoramos y un ser humano inescrutable salvo porque se compara con Él, a quien desconoce.

La paradoja del platonismo es la misma que en todos esos textos en que Kant añora poder compararnos con los extraterrestres para saber cuál es la condición de nuestra raza. Como han resaltado David L. Clarck, Antoine Hatzenberger, Cyril Neyrat y Peter Szendy, desafortunadamente nadie ha visto uno para así poder definir nuestra raza como buena o mala⁹. Por eso concluye Kant en la *Antropología*

9 Véase: David L. Clarck, "The Anthropology and Its Others", en *The Centenal Review*, 1, 2. 2001, pp. 201-289; Antoine Hatzenberger, "Kant, les extraterrestres et nous" en *Kant, les Lumières et nous*, editado por Abdelaziz Labib y Jean Ferrari, Maison arabe du livre, 2008. Cyril Neyrat, "Kant chez les extraterrestres. La philosophiction du sujet assiégé", *Vertigo*, 32, 2007. Peter Szendy, *Kant chez les extraterrestres. Philosophictions cosmopolitiques*, Minuit, Paris, 2011. Debo a Javier López Domínguez darme a conocer este texto.

que, como no tenemos seres racionales no terrestres con los que compararnos, “el problema de caracterizar la especie humana parece completamente insoluble”¹⁰, al menos provisionalmente.

El abismo entre estas metáforas es tan grande porque es el mismo, y en todos los casos se resuelve por la fe¹¹. Porque como dice el OP (XXI, 124, 16) “la sabiduría sólo concierne a Dios en cuanto principio supremo de todo saber teórico y práctico-moral”. Por eso, no comprendo cómo Kant puede decir que ambos sentidos —objetivo y subjetivo— se puedan reunir y ser “exhibidos a sí mismos como sabiduría”, como sabiduría en acto, a no ser que añadamos, como añade, que esto nunca sucede (Ak. XXI, 5, líneas 23-6).

No hay doctrina, sino la forma vacía de lo que sería una doctrina. No hay modelo sino bajo la forma de un modelo vacío. No hay ser humano salvo en comparación con Dios ignoto y unos extraterrestres desconocidos. El ser humano tiene necesidad de comparativos, pero no los posee. Tiene necesidad de que alguien lo mire desde fuera, pero no lo mira. En este sentido hablaríamos más bien de la guía formal hacia la sabiduría (XXI, 121; 4-7). No hay modo de disponer de una materia adecuada en la que se reconcilien estas ideas o *Dichtungen* (XXI, 108; 11-14) de Mundo, de Dios y de ser humano. Frente a esa reconciliación, sólo tenemos el hacer humano y el ideal poético del sabio como arquetipo vacío.

Pero entonces, ¿por qué se deja orientar el filósofo? Desde el punto de vista de Weber, quien se despidió del ideal clásico de sabiduría, podemos imaginar alguien que cumpla el imperativo categórico desde la completa ignorancia del mundo y alguien que conozca el mundo sin reparar en el imperativo, o alguien que cumpla

10 Edición francesa de la *Anthropologie*, Garnier, París, 1993, 309, 323. Citado por Szendy, 67. Véase la versión española de Julián Marías, pp. 278-280.

11 Pues como sabemos, en la tercera sección del “Canon de la razón pura”, dedicada a la “De la opinión, del saber y de la fe” de la *Crítica de la razón pura* apostó por la existencia de los extraterrestres justamente como un asunto de firme creencia y no simplemente una opinión. En la sexta sección de la “Antinomia de la razón” pura deja claro que “con el progreso posible de la experiencia podremos alcanzarla”. Como es natural, las dudas de Kant son aquí tan profundas como en relación con la fe en otras partes. Así en la KU §91 dirá que es asunto de mera opinión.

el imperativo sin sentido alguno de la belleza, o alguien que se deje llevar por lo sublime sin atender a lo justo, o que aspire a la paz perpetua sin sentido de la dignidad, por no hablar de los conflictos del cuerpo administrado por el médico o del derecho administrado por el abogado o de la conciencia dirigida por el funcionario religioso, sin que el ser humano aplique la autonomía de la voz divina en él a esos campos.

Lo único originario en todo esto era quién actuaba como filósofo y quién no, pero parece que —sin arquetipo concreto— tampoco quedará clara la diferencia salvo por el uso de estas palabras que no significan algo concreto.

Evadiendo el problema, Kant afirma que lo único que no requiere un comparativo ideal es la propia actividad filosófica. Como dice Kant esta actividad es original. No es un *ectypon* de nada (Refl. 1651, Ak. XVI, 65-66). Es su propio modelo. Es lo único originario en el ser humano, una actividad que no tiene comparativo porque es su propio modelo. Pero ¿en qué puede consistir? ¿Quizá en tener que usar de forma esencial la metáfora de la mirada que desde fuera cierra el curso de la experiencia y la totaliza? ¿O quizá en el uso consciente de las metáforas para fingir esa mirada exterior a la humanidad? ¿Esta mirada escindida sería lo propio de la filosofía?

Demasiado se ve cómo Nietzsche asumirá el reto de ver sólo desde dentro, desde la desnuda inmanencia. Kant lo había llevado al umbral.

Conclusión

Un pasaje de la *Antropología* resulta especialmente relevante para abordar lo último dicho en el apartado anterior:

La *sabiduría*, entendida como la idea del uso práctico de la razón con perfecta obediencia a la ley, es reiteradamente exigida del hombre; pero ni siquiera en un grado mínimo puede infundirla otro en él, sino que tiene que sacarla de sí mismo. El precepto que manda llegar a ella encierra tres máximas conducentes a conseguirlo: 1) pensar por

su cuenta, 2) ponerse en el lugar del prójimo (al comunicar con él),
3) pensar en todo tiempo acorde consigo mismo. (*Antropología* 119)

Así que la sabiduría está sometida a un precepto incondicionado que manda intentar llegar a ella. No concierne al pensar, al actuar, al sentir, sino al “vivir y obrar”, como dijo el *Jachmannsprospekt* editado de Heinrich¹². No se trata sólo de un *Trieb* hacia la forma, sino de un precepto que impone mirar la totalidad de la existencia en la tierra. Ser sabio no es solo el que se conoce a sí mismo, sino el que se conoce a sí mismo en el seno del mundo social de los otros, y es capaz de vivir coherente consigo y con otros en esa insociable sociabilidad, trasunto o análogo del reino de los fines.

Aquí lo decisivo es el actuar. Y para el actuar no hay punto de vista del exterior. Como dice la segunda sección del *Conflicto de las facultades*, es una desdichada suerte de que no podamos tener punto copernicano cuando se trata de las acciones libres y su orden. Este punto está reservado a la Providencia (Ak. VII, 83/ alianza, 157). Frente a todo esto el ser humano sólo puede ver, pero no ser visto.

Suponiendo que cumpla el primer precepto, verse a sí mismo, sin modelo ni arquetipo, queda cumplir el segundo: ver a los demás. Quizá podremos suponer que esta es la concreción de la dimensión ética (no moral) que impone la consigna del *perfice te*. Ambas cosas son las mismas si añadimos a la perfección la idea de totalidad.

Ahora vemos que sólo yo puedo perfeccionarme a mí mismo, sin modelos reales, y esto sólo en la medida en que sigo el imperativo de sabiduría, que lo hago o extraigo a partir de mí mismo. Este camino es posible solo si pienso por mi cuenta. Este es el primer precepto.

Este trabajo no puede ser intercambiado, ni tiene precio, y constituye la dignidad de la filosofía, en sí misma expresión de la dignidad del ser humano. Ese trabajo singular no puede someterse al mercado, y esto porque concierne a aquello que el ser humano

12 Véase para todo esto Claudio La Rocca, *Soggetto e mondo*, Studi su Kant, Marsilio, Venezia, 2003, p. 237. Como siempre, tengo muy presentes los estudios de La Rocca que son de una agudeza y un rigor excepcionales.

es; a saber, según se dice en el inicio mismo de *Antropología Collins, el singular absoluto*. La sabiduría parte de esa mirada sobre nuestra absoluta singularidad. Pero mientras que tenemos vida, no podemos vernos en nuestra totalidad. Sólo un Dios puede hacerlo, o un extraterrestre que nos mira desde fuera. Vamos en la corriente de nuestra vida y nos creemos que caminamos hacia la sabiduría, pero no vemos la totalidad de nuestra vida como alguien desde fuera puede verla.

El auto-conocimiento pragmático del ser humano así es un supuesto más fuerte que el autoconocimiento trascendental. Según el *Opus Postumum*, “El fin final de todo saber es conocerse a sí mismo en la suprema razón práctica. [...] La filosofía mira a los fines del saber y también al fin final de las cosas en general” (Ak. XXI, 121; 4-7). Para este programa, el auto-conocimiento material del primer precepto sería necesario, pero no suficiente. Pero como tampoco tenemos un punto externo desde el que mirarnos es más bien problemático que tengamos una idea de nuestra totalidad.

Suponiendo que cumplir este mandato sea posible, queda el segundo. Ponerse en el lugar del prójimo parece fácil, a condición de saber cuál es ese lugar. ¿Pero lo sabemos?

Al final mismo de la *Antropología*, tras intentar convencernos inútilmente de que la naturaleza nos ayuda con el saber de la fisiognómica para saber algo del interior del ser humano y así ponernos en su lugar, en el texto más pesimista de Kant, se nos dice:

Mas porque la tontería, unida a una punta de maldad (lo que entonces se dice necedad), no puede desconocerse en la fisonomía moral de nuestra especie, es simplemente por la ocultación de una buena parte de pensamientos que encuentra necesario todo hombre prudente, con bastante claridad visible, que en nuestra raza todos encuentran indicado estar en guardia y no dejarse ver enteramente como son. (*Antropología*, ed. Alianza, 279)

Aquí, la comparación con los extraterrestres es muy clara. Quizá en otros planetas existen seres racionales que piensan en voz alta,

despiertos y en sueños, solos o en compañía, sin que pudieran tener pensamientos que dejaran de expresar.

Nos resulta difícil decidir cuál sería el régimen de convivencia de estos seres, pero en todo caso sería igual de fácil ponerse en su lugar como justo en uno que no sea su lugar, algo que a veces es igual de beneficioso. Nosotros, por el contrario, no “dejamos de progresar” desde el disimulo, el engaño y la mentira. Aquí tenemos una indecisión de Kant. No sabe si dedicar a la especie humano su sonrisa o su desprecio, siempre en comparación con una raza de seres extraterrestres de la que no sabemos nada (*Antropología*, 280).

Así que tenemos que el ser humano no siempre piensa por sí mismo, porque no siempre sabe lo que es sí mismo. Pero no se pone en lugar del otro, porque no sabe cuál es ese lugar. Así que hay muy pocas probabilidades de que cumpla el tercer mandato: pensar coherentemente, ocupar su sitio y dejar que el otro ocupe el suyo.

Y esto es así porque el ser humano desearía verse como lo vería alguien de fuera, pero desearía que nadie lo viera así, y por eso se cuida de que no lo vean. Así que sólo tenemos un ver precario en estas condiciones. Y todavía más cuando hablamos de seres humanos en su conjunto y en su dimensión histórica, cuando observamos sus políticas de la sabiduría. Instalados en la corriente de la historia, todos creen que persiguen un *telos*, pero sólo desde fueran puede ser vista su actuación como una imagen total.

Nosotros no tenemos tal mirada, y al mirarlos como ellos se quieren ver y como se quieren ocultar, no es fácil que podamos ver lo que vería una mirada solar. Pero si queremos movernos por la idea de filosofía, por ese *élan* originario de alcanzar miradas totales, entonces sólo tenemos un sustitutivo que asume que no lo vemos todo ni el adentro.

Así, como Kant no ha podido invocar ninguna doctrina, arquetipo, modelo, ha tenido que sugerir representaciones de totalidad de alta naturaleza metafórica para recoger en una representación la totalidad histórica de los actos humanos. Pues una metáfora es una representación que completa creativamente aquello que le fal-

ta con necesidad desde el punto de vista del conocimiento. Es todo lo que podemos llegar a decir cuando queremos mirar como miraría alguien desde fuera la consumación provisional de las cosas, dejando para la providencia externa que coagule esa mirada que concierne al fin de todas las cosas: la petrificación del tiempo.

En efecto, tratándose de totalidades, es inviable una representación que sea una intuición. Y, sin embargo, el reto, el anhelo o el amor de totalidad que va implícita en la idea de sabiduría no permite que tengamos del ser humano y de su historia sólo la continuidad de lo indefinido. Este desajuste no es aceptable. No es un azar entonces que cuando Kant hable —justo en el *Conflicto de las facultades*— de las grandes metáforas de la historia total respecto a los fines supremos de la sabiduría, haya usado tres metáforas para referirse al futuro que podría cerrar nuestra mirada sobre el tiempo histórico. La nuestra, no la del Dios que cierra el tiempo; la nuestra, la de seres que no se ven bien ni se dejan ver.

Aquí la metáfora funciona porque aspira a prever el cambio de época que se da desde el pasado al futuro, desde la experiencia a la expectativa, y a cerrar aquella suspensión temporal que era interna a la política de la sabiduría. Pero, como esa experiencia es tan insegura, no puede haber una metáfora, sino tres. Subrayo la pluralidad metafórica porque, en el fondo no tenemos una razón suficiente para elegir entre una y otra. La primera metáfora dice que el tiempo futuro es terror. Esta metáfora es apocalíptica.

Como Kant ha establecido una cautela sobre esta historia profética —a saber, que las únicas que se cumplen son los de los políticos que son afortunados en sus presagios porque los realizan— esta metáfora es inquietante en el escenario del *Conflicto de las facultades*, dominado por una *potestas* sin *auctoritas*. El consuelo que contrapone Kant a esta profecía —que “la degeneración hacia lo peor no puede darse de continuo en el género humano porque al alcanzar cierta cota se exterminaría a sí mismo” (*Conflicto de las facultades*, Ak, VII, 81/ Alianza, 154) — ya no nos alcanza en ninguno de los dos sentidos. Ni este horizonte hará sabio al ser humano, ni habrá una tierra nueva cuando esta sea pasto de las llamas o del agua.

Como toda metáfora clásica, llevó en su seno una forma de compensación: las llamas y el terror serán compensadas por la tierra nueva y la felicidad originaria de nuevo. Pero me temo que, como metáfora, no parece aportar una razón suficiente para aceptar esta compensación.

La segunda metáfora es el *quiliismo*. Esta doctrina sugiere que el bien y el mal están compensados en los grandes periodos de la historia, los únicos en los que hay parámetros suficientes para establecer comparaciones. La capacidad del ser humano no alcanza para producir efectos radicales, ni buenos ni malos. Para producir mejores efectos debería ser más libre, y para producir peores, más poderoso. Afortunadamente —dice Kant— “los efectos no pueden superar la potencia de la causa eficiente”, confesando así que no es un pensador de la técnica. En esta compensación ha puesto el ser humano sus “vivas esperanzas”. De forma implícita a Kant le parece este un escenario esperanzador. Y lo es, porque el abderitismo, la oscilación pendular, quizá sea la profecía y la metáfora que recibiría más votos. En el fondo se trata de una compensación extrema: el péndulo alcanza momentos álgidos de bien para llevarnos a momentos de mal.

Este movimiento implica lo que implica todo eterno retorno: que la historia y la especie humana esté en reposo. Pero la movilización técnica permite preguntarse si en algún momento el mal será suficientemente proporcional a su poder como para implicar la destrucción terrorista. Si en la primera metáfora el ser humano funciona como un terrorista, en la segunda como un ser finito, en la tercera como un necio: tan pronto toma la senda del mal como la del bien, y lo hace con el mismo entusiasmo. Es la historia capitalista de construir para poder destruir, de variar constantemente.

Un Sísifo que neutralizaría con placer el esfuerzo de subir con la alegría de ver bajar. Un absurdo dinamismo, ha dicho Kant, que sería el propio de este ser humano (*Conflicto de las facultades*, Ak, VII, 82/156). Nietzsche y Foucault aplaudirían: este juego de vaivén de la especie sobre la tierra sería “una farsa carnavalesca”.

La conclusión es asumida con una inquietante tranquilidad: “lo cual no puede proporcionarle [a nuestra especie] ante los ojos de la razón un valor mayor al ostentado por otras especies animales que practican ese juego con menos gasto y sin el derroche del entendimiento” (*Conflicto de las facultades*, Ak, VII, 82/156).

Derrida se habría sentido autorizado en su última línea de pensamiento al leer este último pasaje. Lo peor que puede decirse del artificioso razonamiento que sigue —y que concierne a la Revolución francesa como espectáculo que llena de entusiasmo— es que Kant quiere neutralizar estas metáforas, que conciernen a la profecía política que mira a la totalidad de la historia, invocando a un acontecimiento en su singularidad. Pero este hecho singular sólo puede tener los efectos que Kant le atribuye sobre la totalidad de la historia —comprobar que alo en la realidad apoya el contrato ideal de la libertad— si se considera como algo heterogéneo al curso y al devenir del tiempo.

Tan pronto como lo miremos tal y como aparecerá cuando la historia sea la totalidad del tiempo, dejará de tener esta heterogeneidad unívoca, que es más bien derivada de encarnar un tiempo parecido al mítico. Por eso no puede contraponerse el significado de un suceso con las metáforas que permiten imaginar la historia como totalidad temporal. Desde el punto de vista de estas metáforas, la Revolución francesa no tienen decidido su sentido. Pueden formar parte de la historia terrorista, de la quiliástica y de la abderita; y de hecho, quizá dio un ejemplo a las tres a la vez.

Esto es así porque una metáfora sobre la totalidad no puede ser desprestigiada por un suceso de la singularidad de la acción humana. El prestigio de estas metáforas es decepcionante porque no vincula con la apuesta por el progreso continuo del ser humano, el cual, mientras tanto sólo se ha verificado en la maestría de pasar desde la ocultación, el disimulo, el engaño y la mentira. Y es que las metáforas no pueden ser decididas por ninguna razón suficiente. Esto, sin embargo, es más bien decepcionante. Pues esas metáforas conciernen a la idea de la política de la sabiduría, al uso histórico de la filosofía y de la sabiduría, y por tanto nos deja-

rían sin capacidad de regulación. A no ser que, desde luego, comprendamos que, de cualquier modo, la sabiduría en todo caso será siempre una forma de compensación. Y, desde este punto de vista, sustancialmente vinculada a la retórica, algo que alegrará mucho a Odo Marquard.

En medio de una historia cuya expectativa es indecible entre terror, quiliastro y péndulo, los seres humanos que no se ven bien, pero que tampoco se dejan ver —y que por eso difícilmente tendrán una coherencia consigo mismos apreciable—, ¿cómo aparecerán en su totalidad ante un semejante que se deje llevar por la actividad sin modelo de la filosofía? ¿Cuándo han fingido ver este planeta tal y como lo vería un extraterrestre que no podría dejar de decir lo que imagina o piensa, qué dirían? ¿O desde un dios que los mira desde fuera?

Obviamente, sólo podrán hacerlo a la luz de metáforas que los sitúen viviendo en medio del terror, del quiliastro o del abderitismo y mirarían la Tierra como el lugar donde tal cosa sucede.

No tenemos muchos textos en los que Kant haya descrito al ser humano tal y como se ve la totalidad de su vida de la especie, desde esas metáforas ya descritas acerca de la totalidad de la historia, y de tal forma que la tierra sea caracterizada como el lugar de la especie. Pero hay un texto en un lugar recóndito en el que Kant se hace eco exactamente de este problema y en el que creo que dice una palabra acerca de cómo los hombres se ven a sí mismos en la medida en que se saben que no se dejan ver ni conocer entre sí, sino sólo desde un “fuera” que tampoco saben proyectar salvo a partir de lo que ven desde dentro.

Quizá otra providencia dotada de ojo solar vea de otra manera. Quizá los extraterrestres nos vean mejor. Pero el ser humano en medio del oleaje de la historia ve la Tierra así:

En todos los tiempos, presuntos sabios o filósofos —pero ya sabemos que no tenemos un modelo para diferencia entre presuntos sabio y sabios reales—, cuando no se han dignado atender a las disposiciones para el bien de la naturaleza humana —pero ya hemos visto que estas se dejan ver escasamente— han agotado las metáforas molestas y aún

repugnantes, con que presentar con desprecio la Tierra, morada del hombre:

1. Como posada (*Karavanserai*) según la ve el derviche: donde cada uno es huésped en su peregrinación por la vida para ser pronto desplazado por otro;
2. Como una cárcel, opinión sostenida por los brahmanes, los tibetanos y otros sabios de Oriente (y aun por el mismo Platón): un lugar de enmienda y purificación de los espíritus caídos del cielo, ahora ánimas humanas o animales;
3. Como un manicomio, donde no solo cada cual arruina su propio propósito, sino que hace a los demás todo el daño imaginable y considera la destreza y el poder para hacerlo como la mayor honra;
4. Como una cloaca donde va a parar la inmundicia de los otros mundos.

La última ocurrencia es en cierto modo original, y se la debemos a un ingenio persa que colocó el paraíso, morada de la primera pareja, en el cielo; en el cual había un jardín provisto de árboles, cuyos frutos, una vez degustados, no dejaban residuo alguno, porque este se perdía por transpiración imperceptible: sólo había un árbol en medio del jardín cuyo atractivo fruto no se exudaba. Nuestros primeros padres comieron de él, a pesar de la prohibición; así que, para no ensuciaran el cielo, un ángel tuvo que señalarles la tierra, allá lejos, con las palabras: “He ahí la cloaca de todo el universo” y allí los condujo por su necesidad, volviendo después al cielo. De ahí surgió el género humano en la tierra¹³.

Sólo me detendré un instante en comentar la última línea de este texto que, por lo demás, no necesita comentario. Esta metáfora de la cloaca, que altera un poco el viejo relato que ve en el barro la materia roja de que está hecho el hombre, quizá nos permite explicar la extraña atención de Kant a sus deposiciones. Pero, en todo caso, permite comprender mejor también la alabanza final del cristianismo que introdujo en la última página de este escrito destinado a dibujar el *Fin de todas las cosas* y la tesis de que su final —“el cual puede ocurrir si, en lugar de su dulce espíritu, se armara de

13 Kant, *Escritos sobre Ilustración*, Alba, Barcelona, 2000, 206.

autoridad imperativa”, algo de lo que los españoles sabemos algo—podría significar el “fin inverso de todas las cosas en sentido moral”.

En todo caso, el cristianismo ofrecería la única posibilidad de escapar a una metafórica de la Tierra que cuadra muy bien con las metáforas de la historia. Como hemos dicho, nadie puede evitar la pluralidad de metáforas, y lo alentador es que, a pesar de que muchas veces tenemos evidencias fuertes para inclinarnos por alguna de ellas, nunca hay razones suficientes capaces de elevar una metáfora a una verdad. Y sin embargo, en esa complejidad y pluralidad de metáforas, que revelan un ser humano que ni se deja engañar ni se deja rendir, quizá Kant nos ofrece el modelo de ser humano que andamos buscando, el arquetipo de una actividad que no tiene su versión derivada, su versión *ectypa*, sino que es cada vez originaria.

Referencias bibliográficas

- Clark, D. L. (2001). Kant's aliens: The anthropology and its others. *CR: The New Centennial Review*, 1(2), 201–289. <https://doi.org/10.1353/ncr.2003.0052>
- Henrich, D. (1966). Zu Kants Begriff der Philosophie: Eine Edition und eine Fragestellung. En F. Kaulbach & J. Ritter (Eds.), *Kritik und Metaphysik: Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag* (pp. 40–59). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111516271-004>
- Kant, I. (1936). *Opus postumum*. En Akademie der Wissenschaften (Ed.), *Gesammelte Schriften* (Vol. 21). Walter de Gruyter.
- . (1974). *Antropología desde un punto de vista pragmático* (J. Marías, Trad.). Revista de Occidente.
- . (1993). *Anthropologie du point de vue pragmatique* (A. Philonenko, Trad.). Garnier.
- . (2000). *Escritos sobre Ilustración*. Alba.
- La Rocca, C. (2003). *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Marsilio Editori.
- Neyrat, C. (2007). *Kant chez les extraterrestres. La philosophiction du sujet assiégé*. Vertigo.

Szendy, P. (2011). *Kant in the land of extraterrestrials: Cosmopolitical philosophifications*. Les Éditions de Minuit.

Villacañas, J. L. (1981). *La formación de la Crítica de la razón pura*. Universidad de Valencia.

CAPÍTULO VI

APRIORISMO Y SÍNTESIS COGNITIVA, UNA FILOSOFÍA CIENTÍFICA PARA HOY

Adrián N. Castellanos Abril¹
Universidad Nacional De Colombia

RESUMEN

Este capítulo parte de la siguiente pregunta: *¿Qué hace que una ciencia sea ciencia y aporte verdadero conocimiento?* Kant respondería: *la ciencia emite juicios sintético-a-priori verdaderos*. Dos críticas se pueden plantear: 1. la distinción *analítico-sintético* en que descansa es insostenible (Quine); 2. La ciencia que tenía en mente Kant (Newton, Euclides, Aristóteles) es incompleta. Este capítulo responde a la primera crítica y, parcialmente, a la segunda. 1. En un juicio analítico kan-

1 Filósofo por la Universidad Nacional de Colombia. Adrián nace el 24 de agosto del 2000. En 2019 empieza sus estudios en filosofía; se enfoca en Husserl, Kant y Aristóteles. En 2020 consigue beca por excelencia, que mantendrá hasta terminar carrera en 2023. En 2022 gana el concurso de poesía Altaforte convocado por OHKA editorial en homenaje al poeta Ezra Pound, con unos poemas titulados “Cantos al poeta”. En 2023 publica un microrrelato en la edición 28 de la revista Abrazando Letras de Chile. Correo: acastellanos@unal.edu.co; ORCID: 0009-0001-6012-5521

tiano “el predicado está contenido en el sujeto”, dependiendo de la obsoleta forma aristotélica. Propongo una redefinición, tomando en cuenta la lógica de Frege y aludiendo a la síntesis kantiana. 2. Además de la lógica, daré una tentativa visión apriorista-neokantiana de la física siguiendo a Eddington. La teoría de la relatividad y la mecánica cuántica resaltan el papel activo del sujeto.

Palabras clave: Síntesis *a priori*, Demarcación científica, Identidades sintéticas, Apriorismo epistemológico, Física kantiana

ABSTRACT

This chapter begins with the next question: *What makes a science truly scientific and contributes genuine knowledge?* Kant’s response: science issues true synthetic *a priori* judgements. Two criticisms can be raised: 1. The untenability of the analytical-synthetic distinction it relies on (Quine); 2. The science Kant had in mind (Newton, Euclid, Aristotle) is incomplete. This chapter addresses first criticism and partially addresses the second. 1. In a Kantian analytic judgement, the predicate is contained within the subject, relying on the old form of judgement from Aristotelian logic. I propose a redefinition, considering the Frege’s logic sense of the proposition and alluding Kantian synthesis. 2. Besides logic, I will attempt an aprioristic-neo-Kantian view of physics following Eddington. The theory of relativity and quantum mechanics emphasizes the active role of the subject.

Keywords: *A priori* synthesis, Scientific demarcation, Synthetic identities, Epistemological apriorism, Kantian physics

INTRODUCCIÓN

¿Se puede ser Kantiano hoy? Este capítulo resolverá parcialmente la pregunta. Se puede ser kantiano al menos *en la medida en que postulados fundamentales de la teoría kantiana del conocimiento científico siguen vigentes*. Pese a los indiscutibles avances de la lógica, la matemática y la física, ciencias que Kant tenía en mente como paradigma de ciencias acabadas; la filosofía de Kant es aún de interés científico.

En este capítulo nos centraremos sobre todo en la parte más básica de la lógica: la teoría del juicio y de la ciencia natural, considerada paradigma del rigor matemático-empírico, la física.

Desde ya, podemos decir a favor de Kant, junto con Barrera de Aragón (2000): “Los criterios que estableció Kant no son especulativos: parten del conocimiento real de la ciencia natural, y tienen el referente concreto en la obra newtoniana *Principios matemáticos de la filosofía natural*” (p. 68). Kant accedió a una realidad aún vigente y estudiada en facultades de física, descubierta por Newton y Galileo —así como los Elementos de Euclides y los Analíticos de Aristóteles para el caso de la geometría y la lógica, respectivamente— siguen alimentando el entendimiento de los científicos.

Pero Kant no se limita a una curiosidad dentro de la historia de la ciencia o nota a pie de página de Newton. Este capítulo pone a Kant en diálogo con los nuevos horizontes científicos. Las preguntas —pero también las respuestas— que puede plantear un kantiano al científico, hoy tienen vigencia renovada. En este sentido, concordamos mayormente con Jesús Mosterín (1982), para quién Kant, hombre de su tiempo, tuvo un conocimiento científico parcial, y erró como hombre de ciencia en muchas de sus creencias², pero su planteamiento sobre el conocimiento tiene hoy inagotables consecuencias.

Este capítulo muestra algunas de estas consecuencias. Pasaremos de la lógica pura —como formalización del pensamiento en general y de la ciencia en particular— a la física teórica, colocando “al día” la teoría científica de Kant con algunos de los nuevos avances.

*La teoría de la ciencia de Kant*³ puede ser muy resumida del siguiente modo: la ciencia resulta del pensamiento aplicado a los objetos de la experiencia. La materia del conocimiento científico es la experiencia, pero su forma son los conceptos lógicos *a priori*. Dicho con más rigor, ciencia es el avance lógico-formal del enten-

2 Su hipótesis nebulosa, por ejemplo.

3 Esta teoría irá quedando más clara conforme se avance en el capítulo.

dimiento humano sobre sus propios conceptos *a priori*, teniendo por base material a la intuición de la experiencia *a posteriori*.

Los conceptos de la ciencia *a priori* se expresan en una lógica aristotélica, es decir, una silogística y un sistema categorial —la famosa tabla de categorías: cantidad, cualidad, modalidad, relación, etc.—; la intuición de la experiencia, por su lado, se da —también *a priori*— en los límites del espacio-tiempo expresados por las matemáticas. Si se aplican estos moldes conceptuales (lógicos) e intuitivos (matemáticos) a la experiencia, dándole forma a la materia bruta del conocimiento que es la experiencia, se obtiene el conocimiento científico. Todo lo que carezca de base conceptual o empírica no debe ser considerado objeto de conocimiento de ciencia alguna. Por ejemplo, un objeto que se pretenda por fuera del espacio-tiempo, que no dure y no esté ubicado, como por ejemplo: Dios antes del Big Bang, nada se puede saber de él. Aquí el filósofo de la ciencia ya tiene razones para atender a la teoría kantiana.

Esta teoría depende de la noción de síntesis. La experiencia es múltiple pero el concepto es unitario: se experimentan muchas cosas particulares de muchas maneras (sabor, olor, colores, entre otros), pero enmarcamos esa experiencia en moldes generales y unitarios⁴. El modo en que se enmarca en unidad conceptual a la experiencia captada sensiblemente no es otro que el de la *síntesis*: el enlace necesario de distintas representaciones bajo una común. De un objeto así sintéticamente constituido es que se pueden hacer juicios verdaderos y progresivas síntesis empíricas. De un objeto que no se pueda constituir de este modo, que no se pueda sistematizar racionalmente en la experiencia —por ejemplo, Dios— no se puede hacer más que especulación o síntesis vacías, que dan pie a juicios vacuos. Juicios que no serían verificables o refutables en la experiencia; es el caso de la especulación teológico-metafísica.

La actualidad de esta teoría, se verá, estriba en que la teoría del juicio de Kant —que distingue entre juicios analíticos y sinté-

⁴ En última instancia, la última unidad o el concepto más general sería “el ser”, particularizándose, p. ej. en la unidad (todos, algunos, uno), e instanciándose en seres empíricos, como una manzana, algunos cuerpos, todo hombre.

ticos basándose en la idea de síntesis *a priori*— sigue siendo vigente. Por mucho que la tabla de categorías parezca demasiado aristotélica —y a un lector contemporáneo le resulte arbitrario que, por ejemplo, el mundo tenga casualmente 4x3 categorías—⁵. Y por mucho que el silogismo nos pueda resultar insuficiente y, por qué no decirlo, despectivamente *escolástico*. Por mucho que ciertas partes de la filosofía kantiana parezcan anquilosadas en una ciencia anacrónica, en Kant hallamos ideas con plena vigencia.

Distinguir entre sinteticidad y analiticidad de los juicios, pese los avances de la nueva lógica, tiene pleno vigor. Un ejemplo de ello lo encontramos en la idea de identidad sintética sugerida por Frege. Asimismo, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* conserva su relevancia. La interpretación epistemológica de la física de Eddington nos dará pista de ello.

Se verá, en un apéndice final, que la física contemporánea cuestiona los límites del conocimiento y nos retrotrae a la delimitación empírica que postula Kant: hipótesis como que el universo tuvo un inicio, o que no se puede medir nada más pequeño que la longitud de Planck, son indicios de la persistencia de esos límites,

1. El conocimiento científico para Kant

1.1. El problema de demarcación

Se conoce como problema de la demarcación (en filosofía de la ciencia) a la forma de distinguir entre ciencia verdadera y pseudociencia —es decir entre el conocimiento científico y su imitación—. En sentido más amplio, se refiere la distinción entre ciencia y otras disciplinas o áreas de investigación; y en sentido aún más amplio, entre conocimiento y pseudoconocimiento.

Si entendemos el problema de la demarcación de este último sentido —“¿qué diferencia al conocimiento verdadero del pseudoconocimiento?”—, Kant respondería, siguiendo lo ya dicho: el conocimiento verdadero toma base en la intuición de la experiencia y el

5 La arbitrariedad de esta tabla es palpable cuando se compara con otros sistemas categoriales posibles, como el de Pierce, el de Jhon Wilkins o el de Xul Solar.

concepto del pensamiento. El conocimiento está hecho de experiencias ordenadas o sintetizadas según conceptos de uso lógico del entendimiento. Reza su famoso mantra epistemológico: “Pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (KrV, A51). Así, por ejemplo, el color o el sabor de la fruta se sintetizan en un concepto de *manzana*, que no es más que una forma específica del concepto de *sustancia* y de *unidad*. Es decir, “manzana” es un concepto particular de la categoría general de sustancia. A partir de ahí, puedo hacer juicios verdaderos si sigo indagando empíricamente a la manzana y haciendo síntesis ampliativas. Por ejemplo, hallando su causa —el concepto de causa es otra categoría— en otra sustancia: el árbol. Esto puede conducir, finalmente, a la formulación de leyes biológicas de la reproducción vegetal.

Kant se da cuenta, sin embargo, de que esta forma de pensar no es la que caracteriza a la filosofía, lo cual le permite demarcar ciencia de filosofía. El filósofo metafísico transita de concepto en concepto y aplica categorías sin restricción alguna; infiere sin pasar por la experiencia. De este modo, Kant concluye que la metafísica no constituye un conocimiento propiamente dicho, ya que sus razonamientos no tienen base en la experiencia. La metafísica opera, entonces, con conceptos vacíos. Por ejemplo, el argumento aristotélico-tomista:

Todo lo que ocurre tiene una causa;
la causa tendrá a su vez una causa;
no se puede postular un regreso infinito de causas.
Conclusión: existe una Causa Primera

Este argumento salta al vacío de objetos cuya causa es comprobable en la experiencia a un objeto que no es experimentable: la primera causa. Kant restringe la primera premisa “todo lo que ocurre tiene una causa” al campo de la experiencia.

Ante el aparente estancamiento de la filosofía y el irrefutable avance de la ciencia, parece lógico pensar que el motor de las ideas ya no se encuentra en el estudio de las primeras causas y los pri-

meros principios, como antaño proponía Aristóteles, sino en la ciencia y sus principios teóricos con raigambre empírico-formal. Parece que es allí donde reside el conocimiento genuino, y no en las discusiones interminables de la filosofía. El mismo Kant pudo decir célebremente de la metafísica:

[La razón humana] se precipita en oscuridad y en contradicciones, a partir de las cuales puede, ciertamente, concluir que, en alguna parte, en el fundamento, debe de haber errores escondidos, que ella, empero, no puede descubrir, porque los principios de los que se sirve, pues sobrepasan los límites de toda experiencia, no reconocen ya ninguna piedra de toque de la experiencia. El campo de batalla de estas disputas sin fin se llama metafísica.

Hubo un tiempo en que a ésta se la llamó la reina de todas las ciencias; y si se toma la intención como un hecho, ciertamente merecía este título honorífico, en virtud de la eminente importancia de su objeto. Ahora, en cambio, el tono de moda de la época lleva a mostrarle un completo desprecio; y la matrona, repudiada y abandonada, se lamenta como Hécuba: “Hace poco [era] la más importante de todas, poderosa por tantos familiares e hijos, y ahora ando vagante, desterrada y desposeída”. — Ovidio, *Metamorfosis*. (KrV, AIX)

Así, la metafísica, definida como ciencia desde el libro IV de *Metafísica* de Aristóteles —adoptada así desde la escolástica, que llega a Suárez en el s. XVII y a Wolff en el s. XVIII— queda reducida a la especulación. O bien —como también sienta Kant en A158-335— queda reducida a aportar un conocimiento sintético sobre la posibilidad del conocimiento. Entregando dicho conocimiento seguro sobre la mera forma que aplicamos a la experiencia posible, al hallar principios de conocer.

Es decir, la metafísica que no es simplemente epistemología o gnoseología —que no corresponde a la razón examinándose a sí misma—, es pseudoconocimiento o ilusión de conocimiento, imitación, se puede decir en algún sentido “pseudociencia”. “Kant vio que existía una diferencia real entre las ciencias naturales y la metafísica y con ello sentó un precedente metodológico para es-

tablecer los criterios de demarcación de lo que es y no es ciencia natural” (Barrera, 2000, p. 69).

Pero el criterio sintético —basado en la posibilidad de la experiencia—, que permite distinguir la ciencia de la metafísica, no es suficiente para diferenciar entre el conocimiento vulgar y el riguroso. ¿Cómo se llega a lo que podemos llamar una teoría científica, o más aún, una teoría verdadera? ¿Cómo se pasa de la *naïve physics* a la física de Newton, con todo lo que hay en el medio (física aristotélica, Ptolomeo, etc.)? O en términos de Kuhn ¿cómo se produce una revolución científica o cambio de paradigma? La respuesta de Kant a estas preguntas es que la ciencia, en cuanto tal, descubre y sistematiza proposiciones *a priori* y necesarias. Esto es, muestra con claridad y distinción las formas subjetivas de nuestro pensamiento aplicado a la experiencia objetiva. De ahí viene su necesidad de que conozcamos los objetos desde nuestro propio marco conceptual *a priori*.

Una ley, dígase, $f=ma$ muestra la necesidad de que en la naturaleza el concepto de fuerza nos sea dado, sintéticamente, como el aumento de la masa o de la aceleración. Otra ley, por ejemplo, que *en todo movimiento que se transmite de un cuerpo a otro la acción es igual a la reacción*, debe ser necesaria *a priori* (KrV, B17). Conceptos como “movimiento” o “fuerza” son, si bien de origen y aplicación empírica, empleados *a priori* para hacer proposiciones necesarias. De otro modo caeríamos en la posición de Hume, según la cual estas leyes son meras generalizaciones que en cualquier momento podrían cambiar —ni la sustancia ni la causalidad son leyes necesarias sino meros “hábitos mentales”.

Así, lo que hace que la ciencia sea en cuanto tal ciencia es que aplique sus *conceptos* en la *experiencia* —la doble raíz del conocimiento—, pero también que estos conceptos se sistematicen conceptualmente *a priori*. Distinguiéndose la ciencia de la metafísica y del conocimiento vulgar, Barrera de Aragón (2000) explica:

Los juicios propios de las ciencias naturales y que hacen crecer el conocimiento, son los *sintéticos a priori*. Sintético significa que los juicios

proviene de una síntesis que hace el entendimiento de la unión de la producción de la razón y de los impactos de la experiencia.

1.2. Juicios analíticos y sintéticos

La distinción entre lo que no es conocimiento y lo que sí lo es se precisa mejor acudiendo a la teoría de los juicios de Kant. Una ciencia se entiende como un conjunto de juicios o proposiciones sistematizadas, las cuales deben ser sintéticas, es decir, deben aportar nuevo conocimiento. En otras palabras, el conocimiento debe ser expresable en un juicio, ya que al conocer, juzgamos la verdad o falsedad de un hecho.

El juicio había sido ya analizado por Aristóteles bajo la estructura de sustancia y predicado. Todo juicio, según esta concepción, contiene un objeto al que se refiere: una sustancia o sujeto y un predicado que se le añade a este a modo de accidente.

Sócrates es blanco

Sócrates es hombre

En estos dos juicios *Sócrates* es el sujeto, una sustancia del mundo; *blanco* es el predicado en el primero y *hombre* en el segundo (predicados que, para Aristóteles, participan del ser de Sócrates como accidentes).

A partir de esta estructura, Kant distingue dos tipos de predicción, es decir, dos formas de añadir un predicado a un sujeto. La primera forma explica o analiza el sujeto, sin aportar contenido informativo nuevo. Decir, por ejemplo:

Todo soltero es no casado

no añade información, pues *no-casado* es parte del propio concepto de “soltero”. La ciencia no debe reducirse a este tipo de proposiciones; de otro modo, se tornaría trivial. En cambio, las proposiciones sintéticas deben aportar conocimiento. Una proposición sintética sería, por ejemplo:

Toda cosa ocurre por una causa

El concepto de “causa” aporta una información nueva que no está contenida en la noción misma de “cosa”. Este juicio es útil científicamente, en la medida en que funciona como pauta investigativa. *A priori*, sabemos que el científico no puede hallar una cosa sin causa, y que hallar causas da valor nomológico a una teoría.

En resumen, la estructura de los juicios analíticos y sintéticos difiere en que el juicio analítico no ofrece un aporte semántico significativo al sujeto de predicación, mientras que el juicio sintético sí añade una carga semántica que enriquece el conocimiento del sujeto.

Para Kant la lógica es una ciencia analítica mientras la matemática y la física son sintéticas. Además, proposiciones matemáticas como “la línea es la distancia más corta entre dos puntos” añade representaciones que se basan en una intuición pura del espacio, mientras que la lógica se reduce a puras tautologías —i. e. proposiciones analíticas—. La lógica es “trivial” en el sentido en el que sólo es explicativa, tautológica⁶.

2. Problematicación de la distinción analítico-sintético

2.1. Identidades sintéticas en la ciencia

Hay un punto en el que es necesario corregir a Kant: a saber, la posibilidad de juicios sintéticos de identidad, así como su debida importancia en el conocimiento científico. Kant afirma que “los juicios analíticos (los afirmativos) son, por tanto, aquellos en los cuales la conexión del predicado con el sujeto es pensada por identidad; pero aquellos en los que esta conexión es pensada sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos” (A7/B10). Sin embargo, esta afirmación no es sostenible.

6 Posición sostenida también por Wittgenstein (Tractatus 6.1. 6.11 y ss.).

Fue Frege el que descubrió que, contrario a las pretensiones de Kant, hay juicios de identidad que, sin embargo, son informativos. Así, sabemos que si bien $a=a$ no aporta información (y constituye un juicio analítico), $a=b$ sí puede ser informativo (siendo un juicio sintético). Frege trae dos ejemplos elocuentes. Hoy sabemos que las que se llamaban en la antigüedad la *estrella de la mañana* y *estrella de la tarde* son una misma entidad: el planeta Venus. Es decir:

estrella matutina = estrella vespertina.

Para Frege, pese a ser un juicio de identidad, este es uno de los descubrimientos astronómicos más cruciales (2005, p.29).

El otro ejemplo célebre que trae Frege a colación es geométrico. Decimos que el centro de un triángulo equilátero es la intersección de las líneas bisectrices que parten en dos cada uno de sus tres ángulos —llamemos a estas bisectrices A, B y C—, podemos designar el centro de tres distintas maneras: AB, BC y AC. Sin embargo, cada una de estas intersecciones representa el mismo punto:

$$AB = BC = AC$$

No es difícil persuadirse de que la historia de la ciencia consiste en el descubrimiento progresivo de nuevas identidades sintéticas. Aquí, la lógica cobra su papel como sistematización formal del pensamiento científico. Algunos ejemplos ilustrativos ayudan a comprender la importancia de las síntesis empíricas de identidad:

- La famosa fórmula $E=MC^2$ refleja una identidad sintética entre energía y masa.
- La fórmula newtoniana $F=MA$ identifica la fuerza con la masa acelerada.
- Einstein identifica la gravedad con la ondulación del espacio.
- $\text{Agua}=\text{H}_2\text{O}$, pero bien podría ser que *agua* = XYZ, del mismo modo que el lucero de la mañana pudo no haber sido el lucero de la tarde (Putnam, 2005, pp. 153-154). Esto convierte dicha identidad en un caso sintético.

Así mismo, fue un importante avance para la física el descubrimiento de que la fuerza eléctrica y la magnética son manifestaciones de un mismo fenómeno; o que el calor es la velocidad promedio de las partículas. El saber si la mente es idéntica al cerebro es un juicio sintético polémico que, de ser verdades, daría lugar a una psicología materialista⁷.

Afortunadamente, Kant no recurrió siempre a la noción de igualdad para definir lo analítico. En los *Prolegómenos* no hallamos referencia a la identidad. De hecho, arriba hemos explicado analiticidad sin apelar en absoluto a la identidad; por lo que sabemos que no es necesario ceñirse a esta concepción. Existen identidades que son informativas y no meramente tautológicas; en este sentido, las llamamos *sintéticas*. No basta con el mero análisis o inspección del término para juzgar esta identidad.

Una definición más rigurosa que abarca esta modificación se verá en la siguiente sección. El mismo Kant proporciona ejemplos de juicio sintético de identidad: “la línea recta es la más corta entre dos puntos” o las identidades operatorias de la matemática, como:

$$7+5=12 \text{ (} Prol., \text{ pp.47-8).}$$

Un juicio analítico, en cambio, sería afirmar que “una línea recta es una línea que tiene una única dirección en todos sus puntos”, o simplemente que “ $7=7$ ”. Pero sostener que la línea que sólo tiene una dirección es también la menor distancia entre dos puntos constituye una afirmación sintética; del mismo modo que lo es sostener que el concepto de “12” es el mismo que el de la operación de añadir 7 a 5.

7 No excluimos dentro de la historia de la ciencia las identidades sintéticas que resultaron falsas, como la identidad entre la combustión y el enmohecimiento bajo la llamada “teoría del flogisto” de Stahl (Asimov, *Breve historia de la Química*, cap. 3).

2.2. Las críticas de Quine

Quine hace una dura crítica a la distinción entre lo analítico y lo sintético. En su celebradísimo ensayo *Dos dogmas del empirismo*, denomina a esta distinción el *primer dogma*. Es cierto que su blanco de ataque no es Kant, sino el Empirismo lógico. Sin embargo, dado que dicha distinción (o “primer dogma del empirismo lógico”) es de origen plenamente kantiano, aquí tomamos la crítica quineana como un ataque directo a la teoría del conocimiento kantiana. Si Quine tiene razón, la teoría kantiana del conocimiento colapsa.

Una de las consecuencias más significativas que Quine extrae de la refutación de este dogma es, precisamente, que “[...] se desdibuja la frontera que se supone trazada entre metafísica especulativa y ciencia natural” (2005, p. 245). Con esto, amenaza directamente la propuesta kantiana de demarcación entre ciencia y metafísica, basada en la distinción analítico-sintético. Ergo, debemos responderle desde el punto de vista de Kant (quien, de hecho, es el primer filósofo mencionado en su *paper*).

El argumento de Quine es simple: las tradicionales de analiticidad son insatisfactorias. Si la analiticidad no puede definirse de manera satisfactoria (ni por Leibniz, ni por Kant, ni por Carnap...), entonces no hay proposiciones analíticas que puedan distinguirse claramente de las sintéticas. No hay —diría Quine— ningún enunciado inmune a revisión, como pretenden serlo los enunciados analíticos por su carácter a priori. Basta señalar que atacar la definición de analiticidad implica también poner en cuestión, de forma correlativa, la definición negativa de lo sintético (esto es, “aquello que no es analítico”).

Una de las definiciones que Quine (2005) critica explícitamente es la kantiana. Dice:

Kant concebía un enunciado analítico como aquel que no atribuye a su sujeto más de lo que ya está contenido en dicho sujeto. Esta formulación tiene dos insuficiencias: [1] se limita a enunciados de la forma sujeto-predicado, y [2] apela a la noción de contenido, dejándola, al mismo tiempo, al nivel de una metáfora (pp.245-6).

El primer problema presupone captar el trasfondo de la lógica del siglo XX desarrollada por Russell y Frege, y no pasa desapercibido para ningún filósofo de la tradición analítica. Como afirma Jesús Mosterín (1982):

La caracterización kantiana de las nociones de analítico y sintético (así como de *a priori* y *a posteriori*) deja bastante que desear.

Kant define las proposiciones ANALÍTICAS como aquellas en que el predicado está contenido en el sujeto, y las SINTÉTICAS como aquellas en que el predicado no está contenido en el sujeto. Esta definición presupone que todas las proposiciones son del tipo sujeto-predicado universalizando, es decir, del tipo “todo S es P”, donde S y P son conceptos. (p.12)

Recordemos que Kant efectivamente tenía en mente la estructura aristotélica de “S es p”. Esta estructura es muy limitada. Proposiciones como

Todo hombre es Verde (T es V)

Juan es Verde (J es V)

se reducen formalmente a la misma estructura, de modo que “todo hombre” (T) parece cumplir el mismo rol lógico que “Juan” (J). Sin embargo, para la lógica contemporánea esto no es así. La primera proposición es formal y estructuralmente muy distinta que la segunda. “Juan es Verde” se expresa como una función $F(x)$, es decir, como un predicado aplicado a una constante: $V(j)$ (“verde(Juan)”). En cambio, “todo hombre es verde” tiene la forma $\forall x(V(x))$ restringida al dominio de los hombres. Es decir, se trata de una cuantificación universal sobre una variable, sin sujeto particular que la “sature”. No hablamos de Juan, sino de cualquier x (siendo x un hombre)^{8 9}.

8 Russell también ha anotado que proposiciones como “El actual rey de Francia es calvo” deben ser formalizadas no según la estructura sustancia-predicado sino predicado-predicado pues “El actual rey de Francia” no existe y no tiene sustancialidad.

9 La matemática ha insistido con razón en la existencia de clases vacías, lo que impide la inferencia de proposiciones categóricas del tipo I a partir del tipo A, y del tipo E a partir del tipo O; inferencias válidas para Aristóteles.

Kant queda en aprietos frente a la nueva lógica. ¿Cómo conciliarlo?

Una salida posible es recurrir a pasajes donde Kant define la analiticidad sin referir a la forma aristotélica “S es P”. En los *Prolegómenos*, Kant ofrece dos definiciones. Una es la ya mencionada, basada en la estructura gramatical sujeto-predicado, que podríamos llamar “definición gramatical”. Pero hay otra, que aparece un párrafo antes, en la cual Kant no menciona aún dicha estructura, aunque sí apela a la noción de “contenido”. Esta podría denominarse “definición según la informatividad del juicio”:

[...] Entre los juicios [...] cualquiera que sea su origen o la forma lógica que adopten, hay, sin embargo, una diferencia *según su contenido*, gracias a la cual, o son simplemente explicativos y con respecto al contenido nada añaden, o son amplificativos y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse analíticos; los segundos, juicios sintéticos. (*Prolegómenos*, 1984, p.44, cursiva añadida)

Es cierto que Kant, en cierto modo, equipara de forma confusa estas dos definiciones; sin embargo, el hecho de que las exponga en párrafos distintos nos da pie a postular lo siguiente: o bien se apela a la estructura “S es P”, o bien a la noción de *contenido*. Preferimos esta segunda opción.

Esto nos conduce al segundo problema señalado por Quine: que Kant “apela a la noción de contenido, dejándola, al mismo tiempo, al nivel de una metáfora” (2005, p.246). Para Quine, que un término esté semánticamente contenido en otro es algo “inexacto”, “vago” o simplemente “metafórico”. Robert Hanna (2001) ha señalado que no se trata de una contención espacial, sino conceptual o “intensional” (p. 128). Pero ¿qué significa exactamente que un término esté “contenido” en otro? ¿Que figura en su definición? ¿Que es sinónimo de él?

Sabemos ya, por lo expuesto en el apartado anterior, que existen definiciones científicas que son sintéticas (por ejemplo, una definición de energía); por lo tanto, no se puede equiparar siempre analiticidad con definición. No negamos que existan definiciones analíticas —por ejemplo, que “soltero” signifique “no casado”—,

pero no podemos definir la analiticidad exclusivamente a partir del concepto de definición¹⁰.

Tenemos, además, derecho a no limitarnos a la estructura “S es P”, ya que un ejemplo que Kant ofrece de juicio analítico no tiene esta forma:

Si yo digo: “todos los cuerpos son extensos”, no he ampliado absolutamente en nada mi concepto de cuerpo, sino que lo he resuelto, porque la extensión de aquel concepto estaba ya antes del juicio realmente pensada, aunque no declara expresamente; el juicio es pues analítico. (pp.44-45)

Aunque Kant pensara bajo la forma “S es P”, este ejemplo puede formalizarse, desde el punto de vista de la lógica contemporánea, como: “Para todo x, si x es un cuerpo, entonces es extenso” ($\forall x: Cx \rightarrow Ex$). Aquí, la extensión no añade contenido nuevo al concepto de cuerpo, sino que lo explica o descompone. Esta forma —que enlaza dos predicados y no un sujeto con un predicado— ha sido detectada por Robert Hanna (2001, pp. 61–62), quien la interpreta kantianamente como una “relación de conceptos”.

Este ejemplo también nos permite descartar la sinonimia como criterio. La analiticidad no puede reducirse (si se adopta el punto de vista kantiano) a una cuestión de sinonimia, ya que —siguiendo el ejemplo de Kant— sabemos que “extensión” no es intercambiable con “corporeidad”. La corporeidad implica espacialidad, pero no a la inversa (por ejemplo, un campo magnético tiene extensión espacial, pero no cuerpo). No hay intercambiabilidad, como ocurre con los sinónimos.

Entonces, ¿qué hace que en el juicio “ $\forall x: Cx \rightarrow Ex$ ” el predicado “extensión” (Ex) esté “contenido” en el predicado “corporeidad” (Cx)? En principio, esta forma es estructuralmente similar a otro ejemplo de Kant, esta vez sintético: “Toda cosa tiene una causa”, que podemos formalizar como: $\forall x: x = x \rightarrow Cx$. En ambos casos

10 Mosterín (1982) asume que la definición kantiana de analiticidad presupone el ideal leibniziano de diccionario perfecto de conceptos simples y complejos (p. 12).

se trata de juicios universales del tipo “para todo x”. La expresión “todo” es invariable tanto en juicios analíticos como sintéticos universales, que son, en última instancia, los que nos interesan, pues constituyen las leyes universales de la ciencia. Además, ambos juicios presentan una estructura de implicación. Esto nos lleva a pensar que la implicación de términos puede ser tanto analítica como sintética. Por ello, preferimos hablar de *implicación de términos*, corrigiendo así la fórmula kantiana de que el sujeto implica el predicado. Podemos reformular la definición de la siguiente manera:

- *DEF 1.* Llamamos *sintético* a un juicio si (y sólo si) predicar o identificar un término implica siempre (en todos los casos) predicarle otro o identificarle con otro, y esta implicación no es trivial.

La expresión “siempre” en la DEF 1 corresponde al cuantificador universal “todos”. He preferido la expresión “implicación no trivial” en lugar de “no estar contenido”, ya que el concepto de implicación lógica es más riguroso que el de “contención”. Un ejemplo de implicación no trivial sería: “Todo cuerpo es extenso”. La “no trivialidad” está garantizada por un proceso cognitivo al que Kant llama síntesis. “La expresión ‘juicio sintético’ lleva en sí misma una referencia general a una síntesis a priori”, dice Kant en su respuesta a Eberhard (1985, p. 129).

Sintetizar significa algo más cercano a *descubrir* que a *aprender* (uno puede aprender que “soltero” significa “no casado”, pero no descubrirlo); precisamente esta diferencia es lo que garantiza que los descubrimientos científicos sean no triviales: el enlace de dos representaciones distintas. Como afirma Kant: “Pues el término síntesis expresa claramente que hay que añadir al concepto dado, como substrato, algo exterior que haga posible ir más allá de él [...]” (1985, p.130).

Esto que se añade, es la intuición, como dación inmediata de lo diverso. En este sentido, diremos que somos más kantianos que el propio Kant, al hallar una unidad sintética de identidad (=) en lo diverso. Robert Hanna (2001) ha rastreado justamente un *intensionalismo semántico* en Kant, basado en la intuición. En efecto, en

el juicio analítico no hay un enlace cognitivo de representaciones diversas (no hay intuición ni síntesis ulterior). Todo lo contrario: el juicio analítico se da por despliegue representacional, por “análisis” o “descomposición del concepto” —expresiones que usa Kant en los *Prolegómenos* (pp. 49, 51). De este modo, podemos definir también la analiticidad:

- DEF 2. Llamamos *analítico* a un juicio si (y sólo si) es una tautología lógica, o bien, si es de la forma universal, predicar o identificar un término implica siempre (en todos los casos) predicarle otro o identificarle con otro, y dicha implicación es trivial.

Llamamos *tautología* a las leyes lógicas, es decir, a aquellas verdades lógicas que siempre verdaderas, como el principio de identidad, el tercero excluido y el de no contradicción. Hablamos, por otra parte, de *implicación trivial* cuando decimos, por ejemplo, que “soltero” es “no casado”, en el sentido en que estar soltero implica estar no casado. Analizando el concepto, se deduce el juicio: “todo soltero es no-casado”.

Aclaremos que la DEF 2 opera disyuntivamente dos criterios. Ambos apelan a la *trivialidad*, aunque uno lo hace de modo más sintáctico y el otro semántico. Así, un juicio como “si Juan crece, entonces Juan crece” es trivial, pero no requiere apelar a la definición o a la semántica de “Juan” ni a “todo el que sea idéntico a Juan”.

Robert Hanna (2001) ha insistido en la importancia de los principios lógicos —como el de no contradicción— al momento de definir la analiticidad en la obra kantiana, considerándolos una “condición necesaria y suficiente”. Sin embargo, considero que Hanna reduce injustamente la importancia del otro criterio —la implicación trivial de términos— al calificarlo solo como una “condición suficiente”.

Por ello, proponemos separar dos tipos de juicios analíticos: los lógico-sintácticos y los de definición. Para mayor precisión, un juicio analítico de definición puede adoptar cualquiera de las siguientes formas, en las que la implicación es trivial:

- $\forall(x):Fx \rightarrow Px$; ej. Todo triángulo es trilátero (tiene tres lados);
Todos los cuerpos son extensos;
Todo individuo, si es soltero entonces es no-casado.
- $\forall(x):x=a \rightarrow Fx$; ej. Todo el que identifiquemos con Sócrates es filósofo;
Todo el que identifiquemos con Héspero es estrella de la tarde;
Todo el que identifiquemos con Fósforo es estrella de la mañana.
- $\forall(x):Fx \rightarrow x=a$; ej. Todo el que sea actual rey de Inglaterra es Carlos III;
Todo el que sea lucero de la mañana es Fósforo;
Todo el que sea lucero de la tarde es Héspero.
- $\forall(x):x=a \rightarrow x=a$; ej. Todo el que sea Sócrates es Sócrates (identidad analítica)¹¹.

Sólo el último caso depende *per se* del principio de no contradicción; los demás parten de definiciones¹². En cambio, no hablamos de analiticidad en los siguientes casos, en donde se trata de juicios sintéticos, ya que la implicación *no es trivial*, sino, que implica una síntesis:

11 Nos parecen inaceptables posturas como la de Sartre, que ve en el principio de identidad $a=a$ una síntesis; o como la de Gustavo Bueno, quien dice que toda identidad es sintética. Estas "síntesis" enseñan o explican, pero no descubren o reportan conocimiento ampliativo.

12 Estas definiciones son entendidas como composicionales por Hanna (2001, p.132), así, Cuerpo =<extendido, divisible, con forma...>.

- $\forall(x):Fx \rightarrow Px$; ej. Todos los cuerpos son pesados.
- $\forall(x):x=a \rightarrow Fx$; ej. Todo número que sea 8 es el número de los planetas.
- $\forall(x):Fx \rightarrow x=a$; ej. Todo número el que sea el número de los planetas es el 8¹³.
- $\forall(x):x=a \rightarrow x=b$; ej. Todo el que es Héspero es Fósforo (identidad sintética)

Con esto, puede afirmarse que el ideal de conocimiento científico no se expresa en el mero juicio categórico “S es P”, que Kant consideraba el modelo ideal, sino que, al formalizarse la noción de *contenido* como una *implicación condicional*, se convierte en un juicio *hipotético*. Estos juicios sintéticos serán verdaderos en la medida en que los respalden intuiciones; serán científicos en la medida en que se funden en intuiciones puras.

2.3. Una síntesis

La definición kantiana de lo analítico como identidad ha sido refutada desde Frege, quien mostró que existen numerosas identidades sintéticas en la ciencia (como *electricidad* = *magnetismo*). La noción de juicio analítico, entendido como aquel en el que el predicado está contenido en el sujeto, debe ser reemplazada por una definición que aluda a un término que implica a otro de modo no trivial. Por ejemplo, *ser un cuerpo* implica de modo no trivial *ser extenso*, ya que la representación de “cuerpo” es ajena —o al menos no idéntica— a la de “extensión”.

A pesar de los avances de la lógica, la teoría de Kant —bajo la noción de síntesis— sigue plenamente vigente; de hecho, la existencia de identidades precisamente sintéticas lo demuestra. Sin embargo, Quine pasa por alto la propuesta kantiana con demasiada rapi-

13 La tercera fórmula podría tener un modo general; $\forall(x):x \rightarrow Fx$; ej. Toda cosa tiene una causa.

dez, y el tono lacónico de su artículo le impide considerar que, para Kant, el juicio sintético es una capacidad de la mente para sintetizar términos *a priori* en un juicio que permite descubrir información.

Quine intenta desbancar tanto a la sinonimia como a la definición como candidatos para delimitar la analiticidad. Podemos, en efecto, descartar estos criterios y optar por una definición basada en la tautología o en la trivialidad de la implicación. Pero ¿qué significa *trivialidad*? Quine podría objetar que “trivialidad” no es una noción más clara que la de “contenido”. Es decir, ¿qué distingue a las implicaciones del primer grupo de aquellas del segundo?

Sabemos que una teoría científica no puede ser trivial. Las ecuaciones diferenciales de la teoría de Maxwell, las definiciones geométricas o las identidades sintéticas mencionadas anteriormente no son triviales. Llamamos entonces *trivial* a un juicio cuando no es base de inferencia para muchos otros juicios heterogéneos, o bien cuando se trata de un resultado lógico o meramente reiterativo dentro de un *corpus teórico*.

Es aquí donde entra la noción de *síntesis*, entendida como un proceso cognitivo mediante el cual se enlazan dos términos cuya carga semántica es claramente distinta o separada, es decir, cuyo significado elemental no está obviamente relacionado, y, sin embargo, se establece entre ellos una conexión. Llamamos *analítico* a aquel juicio que no puede fundar una teoría o procedimiento científico, sino que es presupuesto por todo juicio teórico. Por ejemplo, son analíticos el principio de identidad, las leyes lógicas o las definiciones más básicas (y sólo las más básicas).

2.4. Hacia el apriorismo

Quine (2005) dice:

Pero la intención de Kant, que se manifiesta en el uso que hace de la noción de analiticidad más que en la definición de ella, puede precisarse del modo siguiente: en enunciado es analítico cuando es verdadero por virtud de significaciones e independientemente de los hechos [...] (p. 246)

Esto remite, sobre todo, al carácter *a priori* de los juicios analíticos. Para Quine, no existen verdades *a priori*. Esta confrontación entre Quine y Kant nos lleva a una imagen completamente distinta del conocimiento. El punto central de Quine —la conclusión a la que quiere arribar— es que no hay proposiciones más privilegiadas que otras dentro del conocimiento humano; no existe nada verdadero “analíticamente” ni hay tal cosa como una “síntesis *a priori*”. “No hay enunciado alguno inmune a la revisión” (p. 264). Así, afirma:

[...] hasta una revisión de la ley lógica de tercero excluido se ha propuesto como un expediente para simplificar la mecánica cuántica; ¿y qué diferencia hay en principio entre un cambio así y el cambio por el que Kepler sustituyó a Ptolomeo [...]? (p.264)

Es decir, el conocimiento es una red que siempre puede ser destejida y retejida según convenga. Para usar una expresión de Rorty (1996, p. 137), “no hay forma de dividir el mundo en terrones duros y blandos”; no hay tejidos hechos de malla de acero. Carnap —junto con el Círculo de Viena— intuía que la matemática y la lógica eran analíticas: nodos duros. Kant, por su parte, sostenía que la lógica aristotélica, la geometría euclidiana y la física newtoniana eran mallas de acero, es decir, *a priori* analíticas y *a priori* sintéticas. Pero eso solo significa que ambos se dejaron llevar por la aparente permanencia de las proposiciones más centrales o más alejadas de la periferia de la red. La metafísica, según Quine, está entretejida como cualquier otro corpus dentro de la vasta red de nuestras prácticas teóricas, y por ello no posee fronteras rígidas de demarcación.

La imagen quineana del conocimiento es, sin duda, sugerente. Sin embargo, no veo cómo una proposición como “todos los hombres solteros, y solo ellos, no están casados” podría ser revisada de algún modo. Lo mismo ocurre con su negación: ¿cómo podría formularse sin caer en contradicción? Es decir, ¿cómo podría llegar a ser verdadero que el concepto de *soltero* —no la palabra, sino el sentido— no equivalga a *no casado*?

Por otro lado, si es cierto que (1) toda proposición es epistemológicamente revisable, ¿significa eso que la proposición ‘(1)’

también está sujeta a revisión? ¿Implica esto que podríamos aceptar o rechazar la proposición (1) según nos convenga? Y si no es así, ¿debemos considerar a (1) como una proposición incluso más fundamental que las proposiciones lógicas, es decir, como un “terrón duro” o un “dogma”?

El costo que Quine debe asumir es elevado. Por un lado, no puede trazar una distinción clara entre ciencia y metafísica. Por otro, renuncia a la necesidad *a priori* de todo principio, incluso de los principios lógicos.

3. *Apriorismo subjetivo en la ciencia*

Ya hemos defendido la distinción entre lo analítico y lo sintético. La ciencia consta de múltiples proposiciones e identidades sintéticas. Pero si queremos rescatar la filosofía kantiana de la ciencia, debemos recuperar la distinción entre *a priori* y *a posteriori*. El trabajo del filósofo kantiano consiste en demarcar la ciencia dentro de los límites *a priori* (Nickles, p. 105).

No debemos recurrir a los hechos de la experiencia para concluir que $2 + 2 = 4$. Esta es una verdad que, para decirlo con Kant, no es empírica, sino algo que intuimos como necesariamente verdadero mediante el pensamiento: es una verdad *a priori*. Lo mismo ocurre con los axiomas de la lógica: simplemente expresan la forma de nuestro pensamiento sin apelar a los hechos ni a los objetos empíricos (sería absurdo, por ejemplo, hacer una estadística para comprobar si todo hombre es idéntico a sí mismo, o si todo soltero es no casado).

Es fácil admitir que el principio de no contradicción, al igual que la lógica, son verdades independientes de la experiencia. Lo que nos cuesta aceptar es que, por ejemplo, la ciencia física pueda ser verdadera *a priori*, dado que suele considerarse, ante todo, una disciplina empírica. Así, por ejemplo, el Círculo de Viena sostuvo —en una concepción más cercana a la intuición común— que la física está compuesta por proposiciones *a posteriori*. No así para Kant.

Kant consideraba que la ciencia era necesaria, y que esta necesidad provenía de la mente. Lo físico, entonces, no remite a hechos

contingentes, sino que es una sistematización racional, y, en cuanto tal, reside en nuestra mente. Es decir, la *aprioridad* de la ciencia está arraigada en su idealismo: “Sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas” (KrV, BXVIII).

¿Pero no decíamos que la ciencia era empírica, es decir, que refería a hechos? Para elaborar leyes científicas, se recurre a la experiencia posible, muchas veces a través de experimentos imaginarios, “cerrando los ojos” (García Morente, 2014, p. 286). Así, guiado por experimentos reales, Galileo concibió que, en un plano perfectamente horizontal sin fricción, un objeto en movimiento seguiría moviéndose indefinidamente a la misma velocidad; o que todos los objetos caen a la misma velocidad en ausencia de resistencia del aire. Pero no tuvo que realizar directamente tales experimentos para intuir estas leyes.

Los hechos a los que alude la ciencia, diría Kant, son sistematizaciones a las que les imprimimos nuestro propio aparato mental. Así nos lo ejemplifica:

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado sus esferas, con un peso que él mismo había elegido; o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él mismo había pensado de antemano igual al de una columna de agua por él conocida; o [cuando], en tiempos más recientes, Stahl transformó metales en cal y ésta otra vez en metal, quitándoles algo y dándoselo de nuevo, se encendió una luz para todos los investigadores de la naturaleza. Comprendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo, observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita. La razón, llevando en una mano sus principios —sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes—, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de

un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea. Y así, incluso la física tiene que agradecer la tan provechosa revolución de su manera de pensar únicamente a la ocurrencia de buscar en la naturaleza (no atribuirle de manera infundada), de acuerdo con lo que la razón misma introduce en ella, aquello que debe aprender de ella, de lo cual ella, por sí misma, no sabría nada. Sólo por esto la ciencia de la naturaleza ha alcanzado la marcha segura de una ciencia, mientras que durante muchos siglos no había sido más que un mero tanteo. (KrV, B27–30, 2007)

Lo que entendemos como “experimento científico” no es otra cosa que obligar a la naturaleza a dar resultados según un plan que nosotros mismos hemos impuesto (si bien guiado por la experiencia, y no simplemente de modo imaginario o especulativo). Eddington (1944) también señala este carácter *a priori* y activo de la investigación científica, cuando el físico impone sus propias reglas a la naturaleza:

¿Difiere acaso el procedimiento del escultor fundamentalmente del del físico? Este último tiene la noción de una forma de onda armónica que ve en los lugares más inverosímiles —en la luz blanca irregular, por ejemplo. Con una red de difracción, a guisa de cincel, separa una onda armónica del resto de la luz y la presenta a nuestro examen. Así como el escultor separa el bloque informe en un busto, por una parte, y en un montón de trocitos de mármol, por otra, el físico separa la perturbación ondulatoria irregular en una onda armónica simple, que da el color verde, y en un montón de fragmentos de otros componentes. (p. 158)

Todos estos son argumentos más filosóficos que propiamente científicos, a favor de un idealismo que interpreta la ciencia empírica como *a priori*. Al observar los avances de la física, puede pensarse, por un lado, que las correcciones a la física newtoniana ponen en tela de juicio el carácter *a priori* de la ciencia; o bien, puede sostenerse que las nuevas teorías revelan, con mayor claridad, el carácter subjetivo que subyace a las leyes físicas. Aquí adoptamos esta segunda interpretación. Siguiendo a Eddington, sostenemos que la

mente descubre en la nueva física nada más que lo que ella misma ha puesto en ella.

3.1. La física epistemológica “kantista” de Eddington

Eddington fue uno de los primeros defensores de la teoría de la relatividad de Einstein, contribuyendo a probar experimentalmente la relatividad general mediante la observación del desplazamiento de la posición relativa de una estrella durante un eclipse total de Sol. No podemos menospreciar la interpretación epistemológica de Eddington, un científico hecho y derecho. Nos explica su filosofía científica con una analogía de insuperable claridad:

Supongamos que un ictiólogo quiere estudiar la vida en el océano y que para eso comienza por echar su red. Obtiene así una redada. Al observarla trata de sistematizar sus observaciones. Procede de un modo análogo al del hombre de ciencia:

1. No hay pez que tenga menos de cinco centímetros de largo.

2. Todos los peces tienen branquias.

Estas dos afirmaciones son correctas en lo que se refiere a su pesca y supondrá que seguirán siéndolo cada vez que repita la operación [...]. Dos espectadores observan al pescador sin decir nada, hasta que ha formulado sus leyes. Entonces uno comenta:

—Usted afirma en su primera ley que no hay peces que tengan menos de cinco centímetros. Creo que esa conclusión es una mera consecuencia de la red que emplea para pescar; el cuadro de la red no es apto para pescar peces más cortos, pero de ahí usted no puede concluir que no hay peces más cortos.

El ictiólogo ha escuchado esta manifestación con desprecio, porque pertenece a la nueva clase de hombres de ciencia: opina que la ciencia debe ocuparse únicamente de lo que se puede observar. Responde:

—Cualquier cosa que no sea pescable con mi red está ipso facto fuera del conocimiento ictiológico y no me interesa. En otras palabras: llamo pez a lo que es capaz de pescar mi red, y no cabe duda de que a esa clase de seres le viene muy bien mi primera ley. Los “peces” a que usted hace referencia son peces metafísicos. No me competen.

Entra el segundo espectador:

—He oído su conversación con el otro espectador y me apresuro a manifestarle mi simpatía. Creo, en efecto, ocioso discutir sobre peces no pescables, sobre todo si se trata de ictiología y no de metafísica. Ahora bien: usted establece sus leyes mediante el tradicional método de examinar la pesca. ¿Puedo sugerirle un método más eficaz?

—No tengo inconveniente, aunque dudo de que exista —responde el ictiólogo, con desconfianza.

—¿No le parece que podía haber establecido la primera ley con sólo examinar la red? ¿No ha observado que el cuadro tiene justamente cinco centímetros?

—Así es, en efecto.

—En esas condiciones, usted puede afirmar *a priori* y de una vez por todas que jamás tendrá peces que tengan menos de cinco centímetros. La segunda ley le puede fallar; en otras aguas quizá pesque peces sin agallas; pero la primera, obtenida mediante el examen de la red, no le fallará nunca: es necesaria y universal, es la ley por excelencia. La “ley” de las agallas es apenas una generalización empírica y lo expone a desengaños; hablando con franqueza, es una ley bastante desagradable y será bueno ver si también puede ser reemplazada por otra del primer tipo. (Eddington, 1944, pp.31-2)

La red representa el aparato cognoscente; los peces, los datos (cualitativos o cuantitativos); el científico es el pescador de datos, el ictiólogo. El filósofo pregunta por los peces metafísicos que no entran en la red (es decir, por objetos que no pueden ser capturados). El epistemólogo, en cambio, le señala al ictiólogo que algunos de sus resultados empíricos pueden conocerse *a priori*, simplemente examinando la red. Este epistemólogo representa al propio Eddington y su física epistemológica, que conlleva un *idealismo selectivo*. El sujeto moldea o selecciona la información de la experiencia, como en la analogía del escultor mencionada anteriormente (donde el escultor decide qué quitar). La mente impone sus categorías científicas y descubre conforme a “su plan” (por decirlo al modo de Kant). Eddington afirma:

Las leyes subjetivas son consecuencia del molde conceptual de nuestro modo de pensar, molde al cual debe adaptarse, mediante nuestro mé-

todo de formularlo, el conocimiento empírico; puede ser por lo tanto encontrado *a priori* examinando el molde del pensamiento y también *a posteriori* examinando el conocimiento real que se ha hecho adaptar a ese molde (1944, p.149).

La analogía del ictiólogo sugiere no sólo que el conocimiento *puede* ser *a priori*, sino que *debe* serlo en virtud del rigor y la necesidad que exige la ciencia. Después de todo, resulta insatisfactorio que las leyes formuladas (como las afirmaciones 1 y 2) sean meras generalizaciones empíricas (1944, p. 96). Esa es precisamente la sugerencia del epistemólogo: la mente misma debe captar su propio aparato cognitivo —su “red”—, tal como propone Kant, para poder formular leyes necesarias. Pocas afirmaciones de un científico podrían ser más kantianas. Debe admitirse, además, que Kant está más cerca del epistemólogo que del filósofo que busca “peces metafísicos”. Así lo reconoce el propio Eddington:

[...] si fuese necesario elegir un representante caracterizado entre los viejos filósofos, no hay duda de que elegiríamos a Kant. No aceptamos el rótulo de kantianos, pero, a manera de reconocimiento, es correcto decir que Kant anticipó, en una gran medida, las ideas que nos han conducido a los modernos desarrollos de la física”. (1944, p.258)

Eddington incluso nos ofrece su propia lista de *categorías a priori* o moldes del pensamiento, dentro de los cuales se encuentran las llamadas “formas primitivas de pensamiento” (1944, p. 188), que permiten la constitución racional de un todo articulado en partes a partir del mundo sensible. Estas formas primitivas son:

1. La forma que lleva a considerar el conocimiento obtenido mediante la *experiencia sensorial* como una descripción del universo.
2. El concepto de análisis¹⁴, que representa el universo como una co-existencia de cierto número de *partes*.

14 No hablamos de análisis en el sentido de las proposiciones analíticas. Sino en la división física o conceptual de algo, que de hecho da lugar a proposiciones sintéticas.

3. El concepto atómico, que exige un sistema de análisis tal que los constituyentes últimos sean *unidades estructurales idénticas*. Las variedades se originan por la estructura y no por sus elementos.
4. El concepto de permanencia (una forma modificada del concepto de materia).
5. El concepto de autosuficiencia ontológica de las partes (independientemente de nuestro conocimiento probabilístico de ellas).

El físico se empeña en encontrar los componentes últimos de la realidad, llegando así a las partículas fundamentales. Cuando estos componentes o “partes” no pueden identificarse de antemano, se postulan operativamente, en función del análisis (de modo similar a como el escultor impone activamente sus formas mentales al mármol). Así —aunque este ejemplo no es de Eddington— se postulan partículas del vacío precisamente por esta exigencia de la razón. Eddington ilustra cómo, para un físico, “el hueco de un barril forma parte del barril”, o cómo, en un ejemplo más revelador, la oscuridad —al poder ser cancelada por dos ondas luminosas— forma parte de la luz. Otro caso aún más explícito es el positrón:

El físico se permite una libertad mayor que el escultor [...] pues este sólo saca el material del bloque de la forma deseada y el físico va más lejos, pues añade material si es necesario y describe esta operación como la de sacar material negativo. Ese físico llena el hueco diciendo que saca un positrón; pero hay más aún: pretende que sólo ha puesto en evidencia, esto es, ha sacado, algo que ya había en ese agujero. (1944, p.170)

Así como resulta necesario postular el conjunto de partes (permanentes, autosuficientes, atómicas), también se requiere una categoría esencial en el conocimiento: las partes deben ser reconstruidas en la sintaxis lógico-matemática de operaciones. De ahí que se añada:

6. El concepto de estructura (que para Eddington remite a la teoría de grupos, a saber, la iteración equipotencial dentro de conjuntos cerrados operativos)¹⁵.

15 Si las categorías anteriores satisficieran a un atomista lógico como Russell o Wittgenstein; la siguiente de hecho coincide con la noción de estructura de Russell.

Esta categoría es tan fundamental que lleva a Eddington a denominar su filosofía —además de “subjetivismo selectivo”— como “estructuralismo” (p. 10). En última instancia, es la estructura la que permite la indagación científica del mundo objetivo (p. 271). Pero también recurre a una forma más.

3.2. El concepto de existencia

Refiere a la existencia estructural del todo como dependiente de las partes (pp. 223-224) y a la existencia de una parte como independiente de las demás (p. 227). De estos siete principios *a priori* se deriva la reconstrucción epistemológica de todos los descubrimientos físicos en forma de leyes subjetivas y constantes fundamentales.

Asimismo, nos remite a un yo trascendental desde el cual se deducen los principios epistemológicos de la física. Este yo no observa la realidad empíricamente, sino que observa el propio pensamiento (pp. 39-41). (Con lo cual se da la posibilidad de que el científico experimental y el epistemólogo encarnen, de hecho, a un mismo individuo consciente de su apercepción; p. 278).

Todas las leyes físicas y constantes de la naturaleza pueden y deben ser deducidas *a priori*, o al menos eso es lo que promete Eddington. Tomemos como ejemplo una constante: el número de dimensiones espaciales, que son tres. Es evidente que no hace falta establecer una generalización empírica para llegar a esta constante (Kant diría que es algo dado por la intuición). Con constantes menos obvias, la cuestión se complica. Tal es el caso de la polémica constante cosmológica o número cósmico, introducido por Einstein (para un universo estático) y aún en discusión, bajo la idea de un universo dinámico o en expansión. Esta constante es la base de nuestro modelo cosmológico actual (Lambda-CDM).

Un leve corrimiento hacia el rojo en la luz emitida por galaxias distintas fue la clave que permitió llegar a dicho número cósmico; este es el método *a posteriori*, tradicional en la ciencia. Pero para el observador de observadores, el valor exacto del número cósmico está ya implícito en el primer vistazo que da un físico experimen-

tal: “Alcé mis ojos y miré: y he aquí un varón que tenía en las manos un cordón de medir” (Zacarías II:1; pp.244-245)

Para Eddington, la semilla de todas las constantes naturales es el número cuatro. Todo sistema de medición *a priori* depende, según él, de cuatro elementos existentes: dos elementos relacionados con el sistema medido y dos elementos de medición establecidos como patrón (p. 231). Un centímetro, por ejemplo, es la distancia entre dos puntos, mediante la cual medimos la distancia entre dos cosas.

Para bien o para mal, la física epistemológica no ha calado profundamente entre científicos que no fueran Eddington. Sin embargo, su argumento más sólido reside en una interpretación subjetivista y epistemológica de los principios de la cuántica y la relatividad. Para Eddington, la “invasión epistemológica” de estas dos ramas —que son hoy el núcleo de la física— conlleva una formulación *a priori* de todo el conocimiento.

Y aunque en cierto sentido Eddington sea un “apriorista”, ello no significa que desconfíe de la experiencia; todo lo contrario. Si un resultado obtenido *a priori* resulta erróneo respecto a un experimento (fiable, claro está), esto indica que los cálculos están mal (pp. 26, 42). Pero si un conocimiento *a priori* concuerda con la experiencia, entonces se trata de una predicción o posdicción; es decir, se tiene una teoría. El epistemólogo, entonces, es quien sistematiza rigurosamente dicha teoría.

La actitud *a priorista* encuentra su límite en la experiencia: ninguna teoría es *a priori* cierta si contradice los hechos; pero si predice *a priori* los resultados, la llamamos necesaria. Es aguda la observación de Mosterín (1982) cuando señala el creciente apriorismo en la obra tardía de Kant:

Como síntoma del creciente apriorismo kantiano, vemos que dos de las tres leyes del movimiento de Newton, todavía consideradas como principios parcialmente empíricos en la *Kritik der reinen Vernunft* (1781) y en los *Prolegomena* (1783), aparecen ya como principios *apriori* en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturnwissenschaft* (1786). En esta última obra incluso se permite Kant una crítica velada a Newton al presentar

como basados en la experiencia principios (las leyes del movimiento) que son necesarios *a priori*. En la última etapa de su vida, finalmente, este proceso de creciente apriorismo no hace sino acentuarse. En el *Opus postumum*, que recoge los escritos de Kant sobre este tema entre 1795 y 1804, año de su muerte, vemos a Kant pretendiendo deducir *a priori* varias leyes concretas de la física. La constitución de la mente humana determina los tipos de posibilidad física, así como la presencia de ciertas fuerzas y de un éter omnipresente. En este Kant ya senil se aprecia una tendencia a hacer que sea el sujeto quien pone el mundo, como en Fichte. El contacto con la experiencia y con la ciencia viva se ha roto y el idealismo especulativo hace su aparición. (p. 21)

Una postura como la Eddington, que asume la sistematización *a priori* subjetiva como ideal regulativo y predictivo, resulta más acertada que la del Kant tardío. El propio Mosterín (1982) reconoce el valor regulativo del apriorismo:

Kant señaló tres etapas en la organización cognitiva de las impresiones que recibimos del mundo exterior: (1) Las sensaciones brutas son organizadas mediante las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y dan lugar a las percepciones. (2) Las percepciones son interrelacionadas mediante los conceptos puros del entendimiento (categorías) y dan lugar a juicios y proposiciones empíricas. (3) Las proposiciones empíricas se organizan mediante los principios regulativos de la razón en teorías cada vez más amplias y comprensivas. En su análisis de las tres etapas Kant introdujo distinciones y enfoques cuya fecundidad aún no se han agotado. (p. 22)

Eddington vería un giro hacia sistematización *a priori* de esta tercera etapa como producto y consecuencia inevitable de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica.

4. El papel del sujeto en la ciencia física actual

Con el advenimiento de la teoría de la relatividad se introdujo subrepticamente un [nuevo] método de reducción de hipótesis en la sustitución de hipótesis físicas por principios epistemológicos. -Sir Arthur Eddington (1944, p.70)

[La mecánica cuántica] es una mezcla peculiar que describe en parte las realidades de la Naturaleza, en parte la información humana incompleta sobre la Naturaleza, todo revuelto por Heisenberg y Bohr en una tortilla que nadie ha visto cómo desenredar. -Edwin Jaynes (Citado por Ball, 2018, p.2)

Es posible hacer interpretaciones físicas de nota idealista siguiendo a Eddington y a la Escuela de Copenhague, científicos partícipes del auge de las dos teorías físicas imperantes (relatividad y cuántica). Y aunque sus ideas tengan algunas ya más de cien años, resultan igualmente sugestivas para las teorías que ayudaron a formar y están aún hoy vigentes.

Una exposición sucinta pero comprensiva de parte de estas teorías no darán a ver su importancia. Nos basaremos sobre todo en el experimento del “tren de Einstein” para la teoría de la relatividad y del *principio de indeterminación* para la mecánica cuántica, para mostrar más palmariamente porqué la interpretación idealista kantiana es tan atractiva.

4.1. El tren de Einstein, el papel activo del sujeto en el conocimiento y la incertidumbre

Einstein sostuvo que la medición del espacio y tiempo varía según el punto de vista del observador, otorgándole a este un rol activo en la determinación espaciotemporal del objeto. Esto se debe a que la velocidad de la luz es constante: 300.000 km/s. El experimento de Michelson y Morley —repetido numerosas veces— confirmó esta constante. Esto puede ilustrarse dentro de la relatividad especial mediante el experimento mental del “tren de Einstein”.

Imaginemos un tren que se desplaza a alta velocidad. En el vagón central hay una bombilla; en el primer vagón, una compuerta con un sensor, y en el último vagón, otra compuerta con otro sensor. Cuando ambos sensores detectan la luz emitida desde el centro, activan las compuertas correspondientes. Si el tren estuviera en reposo, es evidente que, al encender la bombilla central, ambas puertas se abrirían al mismo tiempo. De hecho, para el observador

dentro del tren, que percibe el tren como si estuviera detenido, el resultado sería ese mismo.

Ahora bien, para un observador externo al tren —por ejemplo, alguien que lo observa desde una estación— podríamos suponer que las compuertas también se abrirían simultáneamente. Sin embargo, si consideramos la dirección del movimiento, deberíamos sumar la velocidad de la luz a la del tren en un sentido, y restarla en el otro. Pero esto no es posible, porque la velocidad de la luz es constante. Entonces, el observador externo verá que la puerta trasera se abre antes que la delantera. ¿Por qué? Para que ambas se abrieran al mismo tiempo desde su perspectiva, habría que sumar la velocidad del tren a la de la luz en una dirección, lo cual contradice la constancia de la velocidad de la luz. Por lo tanto, debe concluirse que la compuerta trasera, que se acerca al punto de emisión de la luz, se abre primero, mientras que la delantera, que se aleja, se abre después, pues la luz recorre más distancia a igual velocidad, ocupando más tiempo (Landau y Rumer, 2017, pp. 81–86).

Predicados temporales como “antes”, “después”, “simultáneo” —como en el caso de las compuertas mencionadas— son subjetivos, es decir dependen o son relativos a la posición del observador. Lo mismo ocurre con predicados espaciales como ‘x distancia’. Estos también se muestran relativos al sujeto, según la contracción de Lorentz. Desde el punto de vista del observador externo, el tren se contrae: mide menos. Esta es otra consecuencia teórica derivada de la constancia de la velocidad de la luz, aunque no sea oportuno desarrollar aquí los detalles de la contracción de Lorentz.

A partir de Einstein, se abandona el sueño de postular un mundo objetivo completamente independiente al sujeto. El llamado mundo objetivo ya no existe separado de quien lo observa¹⁶. Para un kantia-

16 Acá uno puede objetar que en la experiencia cotidiana las velocidades no se aproximan, ni remotamente a las de la luz, y pensar que el sujeto determina el antes y el después sólo en escenarios de muy altas velocidades. Esto es verdad sólo en un sentido práctico. Si comprendemos que hay una continuidad entre ambos planos de realidad, que hay una misma ley rigiendo en ambos casos (próximos y lejanos a velocidades de la luz);

no, esto no debería causar sorpresa. Para él —como idealista trascendental— si el espacio, el tiempo y el movimiento son subjetivos, que la medición de la posición o la velocidad dependa del sujeto no resulta extraño. De hecho, la relatividad de ciertas medidas al sujeto puede explicarse mediante la metáfora kantiana del “giro copernicano”, que tiene justamente como objetivo ilustrar que el sujeto desempeña un papel activo en el conocimiento. Así como Copérnico mostró que la Tierra no está inmóvil en el centro del universo, sino en movimiento, del mismo modo puede decirse que el sujeto no está “quieto”, no es pasivo, sino que participa activamente en el sistema: aporta determinaciones espaciotemporales, aunque no siempre sea consciente de ello (KrV, BXVI).

Ahora bien, Kant no pensó que el papel activo del sujeto en el conocimiento pudiera determinar las mediciones en el sentido de que estas varíen según su ubicación. En la física Newtoniana esto, no se había previsto. Si bien Kant rechazó la idea de postular de forma realista trascendental el espacio y el tiempo como absolutos —como hacía Newton—, considerando que toda medición dependía de una adición sucesiva de lo homogéneo, no previó que tales mediciones pudieran cambiar según el punto de vista del observador. Empero, el kantiano contemporáneo puede sentirse cómodo con la nueva física. No porque los experimentos confirmen su teoría directamente, sino porque apuntan en la misma dirección¹⁷. Si el “antes” y el “después” dependen del sujeto, ¿por qué no pensar que el espacio-tiempo mismo es subjetivo? Tras Einstein, la posibilidad de interpretar el papel activo del sujeto en el conocimiento con la radicalidad kantiana se vuelve tentadora, ya que ambas perspectivas parecen converger en lo que podría llamarse una dirección idealista.

entonces entendemos que en nuestra experiencia cotidiana regimos sutilmente el antes y el después de nuestra experiencia, sólo que al ser tan pequeño el efecto no lo notamos. De hecho, la ecuación de Lorentz, de presupuesto relativista, tiene la virtud de funcionar a ambas escalas.

17 Otra cosa sería que, como quería Eddington, la velocidad constante de la luz fuese deducida a priori.

Esta tendencia idealista, este rol activo del sujeto, también parece coincidir con el principio de incertidumbre de Heisenberg, que asevera que no se pueden conocer con precisión dos propiedades de un objeto cuántico al mismo tiempo (Ball, 2018, p.16). Sólo se puede determinar con cierta exactitud la posición de una partícula o su velocidad, no ambas simultáneamente. Es el sujeto el que decide experimentalmente cuál de estas propiedades determinar. Esto se debe a que la longitud de onda de propagación de la luz impone un límite —la longitud de Planck— más allá del cual no se puede medir con precisión una partícula. Así, al igual que en el caso de la relatividad, ciertas propiedades del objeto dependen de la intervención activa del sujeto. Son propiedades complementarias, en el sentido propuesto por Bohr: se excluyen mutuamente, aunque ambas sean necesarias para una descripción completa. En este contexto, al determinar el objeto cuántico con precisión en términos de velocidad o posición (pero no ambas a la vez), el observador juega un papel activo al fijar la posición real —y no meramente posible— del objeto. Los predicados espaciales, como la posición, dependen también, en estos casos, del sujeto.

4.2. Del *observador* al sujeto kantiano

Hay un papel activo del sujeto como mero “observador”, que interviene en la determinación de las mediciones espaciotemporales, como el antes y el después, o incluso el dónde. ¿Qué motivos hay para llegar de este mero observador a el sujeto kantiano o “edding-toniano”?

Eddington ofrece un argumento al respecto: desplaza la carga de la prueba al realista (1944, p. 92). Después de todo, si admitimos que el universo es parcialmente subjetivo, ¿por qué deberíamos introducir un realismo parcial? O bien postulamos, dentro de la física, dos conjuntos de entidades —unas “reales” y otras “ideales”—, viéndonos obligados a enfrentar la compleja tarea de relacionarlas; o bien admitimos que todas las entidades son subjetivas, dado que algunas ya lo son. La idealidad, en este sentido, es una cuestión de todo o nada.

Es inevitable reconocer un giro epistemológico —al estilo de Eddington— en la física moderna. Lo prueba el simple hecho de que Einstein tuvo que reformular el concepto de espacio-tiempo, una cuestión con implicaciones filosóficas ineludibles. También resulta significativo que la interpretación “predeterminada” de la función de onda —una herramienta teórica imprescindible en la cuántica— no nos hable directamente de la realidad, sino de lo que conocemos de ella (Ball, 2018, p. 47); es, pues, una cuestión epistemológica, no ontológica (Ball, 2018, p. 54). No se habla de “onda” en el sentido en que lo hace un resorte o el agua al oscilar; se trata más bien de un constructo teórico que utiliza números imaginarios (Ball, 2018, p. 53), aquellos de los que Leibniz llegó a decir que están a medio camino entre el ser y el no ser. Se trata de una representación probabilística que indica dónde podemos esperar medir al electrón. Esta interpretación, por supuesto, es adoptada por Eddington (1944, pp. 78-124)¹⁸.

Conviene, sin embargo, mantener abierta la discusión, pues la posición idealista al modo eddingtoniano presupone que todas las constantes se pueden calcular *a priori*; es decir, que no expresan constantes independientes a la mente humana, sino de medición. Esta afirmación parece difícil de aceptar, y es más una promesa de Eddington que un hecho consolidado. No obstante, podemos decir algo a su favor: el experimento de Einstein depende de la constancia de la velocidad de la luz, y el principio de incertidumbre se basa en la constante de Plank. Ambas imponen serias implicaciones a lo que podemos conocer *a priori*: no se puede medir nada más pequeño que la escala de Planck ni más rápido que la velocidad de la luz. El carácter epistemológico es innegable.

Esta introducción de la subjetividad —lo que Eddington denomina “la invasión de la epistemología” en la física (1944, p. 18)— puede verse reflejada también en el célebre principio antrópico. Según este principio cosmológico, el mundo es como es por la necesidad de que seres inteligentes puedan preguntarse por qué es

18 Las interpretaciones “realistas” de la función de onda simplemente nos dicen que se dan relaciones de uno-a-uno entre la teoría y los entes empíricos (Ball, p.54). (Proposición que no incomoda al kantiano, pues este es idealista trascendental tanto como realista empírico).

así. Su interpretación y sus variantes suelen estar ligadas a hechos evolutivos: las constantes universales deben ser tales que permitan, por ejemplo, la existencia del carbono adecuado para la formación de vida, lo cual remite a la formación misma del universo, de la que dependen tales constantes. Este camino resulta sugerente para intentar deducir las constantes a partir de la subjetividad. En este contexto, hablamos de una condición de posibilidad del conocimiento *a priori*, pero en un sentido muy distinto al kantiano clásico. Equivaldríamos, en este marco, las siguientes dos preguntas: ¿cómo es posible la inteligencia?, y ¿cómo es posible el universo que observamos?

Conclusión

El avance de la lógica no contradice a Kant; tampoco el de la física. Su distinción entre lo analítico y lo sintético sigue siendo relevante. El juicio sintético *a priori* conserva su valor como un ideal doble de conocimiento: por un lado, como expresión de la síntesis cognitiva (dada también en la identidad); por otro, como aspiración a su sistematización *a priori*, que, si bien no ha sido demostrada tajantemente, sí ha mostrado sus puntos fuertes.

Un análisis más profundo exige una reformulación en relación con las categorías. Es insostenible adoptar hoy una postura dogmática frente al aparato categorial kantiano. Casi ningún filósofo —ya desde los tiempos de Hegel y Schopenhauer—, ni lógico ni científico, se ha dado por satisfecho con él. Puede sostenerse, como lo hace Gustavo Bueno, que cada ciencia opera con sus propias categorías. La tentativa kantiano-eddingtoniana de establecer categorías compositivas o mereológicas resulta sugerente, aunque no fue desarrollada por completo ni siquiera por el propio Eddington. Su propuesta también puede entenderse como una alternativa frente al Círculo de Viena, para quienes la física es esencialmente *a posteriori*.

Sólo en el mejor de los casos, y si Eddington tiene razón, podríamos estar ante una próxima revolución científica: una revolución que sólo espera llevar hasta las últimas consecuencias el giro

epistemológico inaugurado por la mecánica cuántica y la relatividad (superándolas o unificándolas). Sin embargo, no debemos ser ingenuos. Ya Krause intentó actualizar a Kant a partir de la física de Mach y Boltzmann, anunciando una profunda reforma de las ciencias bajo un signo kantiano —una reforma que nunca llegó. El mismo Kant, hacia el final de su vida, trató infructuosamente de esbozar los principios metafísicos de la ciencia natural en sus farrañosos *Opus Postumum*, buscando tanto una unificación de las fuerzas físicas como la afirmación de la existencia del éter. Conviene, entonces, mantener —junto con Eddington— un sano escepticismo respecto de nuestras concepciones actuales del mundo.

Apéndice 1: antinomias matemáticas, *Big Bang* y longitud de Planck

La actualidad de Kant es, en muchos sentidos, más sobre las preguntas que las respuestas. Así, por ejemplo, al leer las antinomias matemáticas, de las que se sigue que no se puede conocer que el origen temporal del universo, ni su tamaño, ni las longitudes ínfimas; podemos preguntarnos porqué la teoría del *Big Bang* y el postulado de la *longitud de Planck* se inclinan a dar solución a estas antinomias.

¿Qué es una antinomia? Una antinomia es una forma de razonamiento dialéctico, en doble sentido del término. Primero, pues contrapone una tesis y una antítesis, las enfrenta “como dialogando” entre ellas; los idealistas alemanes (Fichte, Schelling y Hegel) usarán el término dialéctica un sentido próximo a este. En segundo lugar, pues se trata de un uso de la razón más allá de la intuición sensible: el uso de conceptos lógicos, racionales, pero sin la intuición del objeto. Son razonamientos “dialécticos” los que sostienen que la razón misma se basta sin necesidad de que el objeto se dé a la intuición. “Todo pensar debe referirse en último término, sea directamente (*directe*) o por un rodeo, por medio de ciertas características, (*indirecte*), a intuiciones [...]” (KrV, A19/B33). Dios como sujeto absoluto —ejemplo de objeto metafísico o dialéctico— que sostiene de modo absoluto la existencia, no se da en la intuición. El

conocimiento no se basta con el mero sujeto sin una intuición empírica de ese sujeto supuestamente dado, cuya unidad es constituida como síntesis vacía. No parte, según el criterio de demarcación científico establecido, dentro de un objeto de conocimiento.

¿Por qué las dos primeras antinomias se llaman matemáticas? Porque implican series —elementos ordenados numéricamente—. Siendo el tiempo la fuente de estas series, la serie en abstracto o forma de todas las series, incluso del espacio, que aunque sea simultáneo (no sucesivo), se recorre temporalmente. “El tiempo es en sí una serie (y condición formal de todas las series) [...]” (*KrV*, A411/B438). “La síntesis de las múltiples partes del espacio, mediante la cual lo aprehendemos, es sucesiva y ocurre por lo tanto en el tiempo y contiene una serie” (*KrV*, A412/B439). Las antinomias matemáticas surgen de problemas que la razón se plantea en torno a la relación del mundo con el espacio y el tiempo (a la espacio-temporalidad del mundo).

En la primera antinomia se contraponen la finitud espaciotemporal del mundo (tesis) frente a su infinitud (antítesis). En la segunda, se discute si la divisibilidad espacial de la materia llega a un límite (tesis), es decir, si existen partes simples; frente a la antítesis, que niega dicha simplicidad. Dado que el espacio y el tiempo son formas a priori de la sensibilidad, el mundo o la materia como objeto espaciotemporal dado en su totalidad nunca puede ser experimentado. Hay objetos mundanos que se dan en la experiencia y que captamos dentro de un espacio y tiempo determinados, pero el mundo en sí mismo no es uno de ellos.

La primera antinomia trata sobre lo grande, mientras que la segunda habla de lo pequeño (A418/B446). Así, el mundo puede ser finito o infinitamente grande; o puede estar compuesto por partes infinitesimalmente pequeñas, o bien por partes “finitesimales”, esto es, indivisibles.

El mundo como un todo sintético. Primera antinomia

Síntesis\formas <i>a priori</i> de la intuición	Espacio	Tiempo
Finita (tesis)	Un todo <i>limitadamente</i> grande.	Mundo “nacido” y “mortal”
Infinita (antítesis)	Un todo <i>ilimitadamente</i> grande.	Mundo sempiterno.

El mundo como un todo analítico. Segunda antinomia

Análisis\Formas <i>a priori</i> de la intuición	Espacio
Finito (tesis)	Mundo discreto.
Infinito (antítesis)	Mundo continuo.

Cada antinomia argumenta por reducción al absurdo de la otra. En la tesis de la primera se concluye que el mundo tuvo un comienzo, pues si no hubiera tenido, habría infinitos estados de cosas que nunca podrían ser sintetizados. El espacio como un todo no puede ser constituido por una síntesis progresiva de sus partes si no hay un punto en el que dicha síntesis culmine. La antítesis, por su parte, argumenta que si el mundo tuviera un comienzo (tesis), siempre podría preguntarse por un tiempo anterior, y si dicho tiempo fuese vacío, resultaría inexplicable cómo podría surgir el ser del mundo desde la nada. Además, si el espacio tuviera un límite, como sostiene la tesis, más allá de ese límite habría que postular un espacio vacío en relación con el mundo. Sin embargo, ese espacio vacío no puede ser intuido como un objeto, ya que el mundo debe contener todos los objetos posibles de la experiencia (KrV, A427/B455). El modelo del Big Bang, entendido como una gran expansión térmica de la cual emergen el espacio y el tiempo, se alinea claramente con la tesis.

En la segunda antinomia, la tesis intenta refutar la antítesis señalando que, si la materia estuviera compuesta por partes cada vez más pequeñas hasta el infinito, entonces no podría hablarse de compuestos reales; eliminadas las partes simples, no quedarían ni compuestos ni simples. La antítesis, sin embargo, sostiene que las partes simples nunca se presentan en la experiencia, ya que todo lo espacial está sometido a la divisibilidad infinita. Siempre podría haber una experiencia posterior de una región del espacio aún más pequeña, lo que una supuesta sustancia simple no podría limitar, pues tendría extensión, y por tanto no sería realmente simple (KrV, A435/B463). La longitud de Planck, establecida a partir del análisis de los efectos energéticos de la luz al calentar cuerpos, va en contra de este razonamiento, ya que establece una unidad mínima medible. Esto implicaría la existencia de entidades simples, brindando así una imagen discreta, y no continua, del mundo (Ball, 2018, p. 24).

¿Por qué Kant rechaza ambos razonamientos? Porque ni la tesis ni la antítesis corresponden a intuiciones posibles de la experiencia: el mundo como un todo, no es un objeto de intuición. Ambas abandonan el plano de lo empírico. No obstante, la física contemporánea se ha decantado —¿casualmente? — por las tesis en ambos casos, guiándose de la experiencia.

Las preguntas propias de la metafísica reaparecen, así, en el seno mismo de la ciencia. Como consecuencia, la física teórica más avanzada se aproxima a los conceptos más puros de la razón, pero corre el riesgo de quedar sin fundamento empírico. Se trataría, en ese caso, de científicos en un sentido más cercano al de *Wissenschaft* de los idealistas alemanes, aunque no *stricto sensu*.

Referencias bibliográficas

- Ball, P. (2018). *Beyond weird*. The University of Chicago Press.
- Barrera de Aragón, M. (2000). La lógica de la lógica de la ciencia. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 1(3), 67–73. Universidad El Bosque.
- Eddington, A. (1944). *La filosofía de la ciencia física*. Sudamericana.
- Frege, G. (2005). Sobre sentido y referencia. En L. Valdez Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 29–49). Tecnos.

- García Morente, M. (2014). *Lecciones preliminares de filosofía*. Hidalgo.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford University Press.
- Kant, I. (1984). *Prolegómenos* [Pro]. Sarpe.
- . (1985). *Nueva crítica de la razón pura* [Por qué no es útil una nueva crítica de la razón pura]. Sarpe.
- . (2007). *Crítica de la razón pura* [KrV] (M. Caimi, Trad.). Colihue Clásica.
- Landau, L., & Rumer, Y. (2017). *Qué es la teoría de la relatividad*. Epub libre.
- Mosterín, J. (1982). *Kant como filósofo de la ciencia*. Universitat de Barcelona.
- Nickles, T. (2013). The problem of demarcation. En M. Pigliucci & M. Boudry (Eds.), *Philosophy of pseudoscience* (pp. 101–120). The University of Chicago Press.
- Putnam, H. (2005). Significado y referencia. En L. Valdez Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 152–163). Tecnos.
- Quine, W. V. O. (2005). Dos dogmas del empirismo. En L. Valdez Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 245–267). Tecnos.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Paidós.

CAPÍTULO VII

EL MODELO TRASCENDENTAL DE LA MENTE EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. LA INSOPORTABLE DUALIDAD DE LA INTUICIÓN Y CONCEPTO EN LA RECEPCIÓN DE KANT

*Francesc Forn i Argimon*¹
Universidad de Barcelona

RESUMEN

En este capítulo explora diversas interpretaciones del trascendentalismo de Kant como modelo en la filosofía de la mente contemporánea, a través de un breve recorrido por la historia de la filosofía de los siglos XVIII, XIX y XX. El hilo conductor de este recorrido será el modelo neokantiano de la mente y su culminación en el pensamiento de Ernst Cassirer, cuya filosofía de las formas simbólicas ha inspirado intentos recientes de adaptar el trascendentalismo de

¹ Francesc Forn i Argimon es doctor en filosofía por la Universitat de Barcelona, con una tesis sobre Kant (Forn, 2016). Desde 2004 es el editor de la colección de ciencia cognitiva de la editorial Brill/Rodopi. Sus intereses académicos incluyen la historia de la filosofía moderna y contemporánea, cuestiones de ética y metaética, la filosofía de la ciencia y la filosofía comparada.

Kant a un contexto contemporáneo. En particular, presento una interpretación del modelo de la mente de Cassirer sobre el trasfondo del debate actual en torno a un supuesto conceptualismo kantiano. A continuación, destaco las diferencias entre el modelo neokantiano de la mente y una interpretación alternativa del modelo original de Kant, y sugiero algunas líneas de revisión del último a partir de un análisis de los puntos fuertes y débiles del primero. Desde una perspectiva a la vez histórico-filosófica y sistemática, la divergencia afecta la cuestión de qué partes de los textos kantianos sobre la mente son aún válidas y cómo debemos interpretarlas, en vistas a enfrentar problemas filosóficos de hoy mismo.

Palabras clave: Crítica de la razón pura, deducción trascendental, categorías, conceptualismo, Immanuel Kant, Ernst Cassirer, neokantismo, filosofía de la mente.

ABSTRACT

In this chapter I discuss some interpretations of Kant's transcendentalism as a model in the contemporary philosophy of mind, through a brief journey along the history of philosophy in the 18th, 19th and 20th centuries. The guiding thread will be the Neo-Kantian model of the mind and its culmination in the work of Ernst Cassirer, whose philosophy of symbolic forms has inspired recent attempts to adapt Kant's transcendentalism to a contemporary context. In particular I offer an interpretation of Cassirer's model of the mind against the background of the contemporary debate regarding a purported Kantian non-conceptualism. Then I outline the main differences in this regard between the Neo-kantian model of the mind and an alternative interpretation of the original Kantian one and suggest some hints for a revision of the latter following an analysis of the strong and weak points of the former. From a perspective that is both philosophically historical and systematic, the divergence concerns the question of which parts of the Kantian texts about the mind are still valid and how they should be interpreted in order to address current philosophical concerns.

Keywords: Critique of Pure Reason, Transcendental Deduction, Categories, Conceptualism, Immanuel Kant, Ernst Cassirer, Neokantianism, Philosophy of Mind.

INTRODUCCIÓN

Algunos de los debates en la historia de la recepción de Kant, desde finales del siglo XVIII e inicios del XIX hasta la escena filosófica del siglo XX, han contribuido decisivamente a cierta visión de la filosofía caracterizada por la división y el conflicto improductivo entre tradiciones antagónicas². El conflicto entre las tradiciones analítica (logicista, positivista, cientifista) y continental (fenomenológica, existencialista, posmoderna), que domina la filosofía del siglo XX, parece en gran medida vigente, sobre todo a nivel institucional³.

El desarrollo paralelo de tales tradiciones enfrentadas se ha interpretado como un conjunto de divergencias radicales a partir de una herencia (neo)kantiana común. De ahí que, parafraseando a Alfred N. Whitehead, Robert Hanna haya descrito la filosofía del siglo XX como una serie de notas a pie a la obra de Kant⁴.

Sin embargo, el legado de Kant y su desarrollo en el neokantismo no sólo nos permiten explicar buena parte del debate filosófico del siglo XX, sino que también pueden contribuir a una filosofía de

2 Improductivo porque los filósofos dentro de cada campo parecen dialogar casi exclusivamente entre sí, y entonces ambas tradiciones se desarrollarían en aislamiento mutuo. Para versiones de esta visión, Véase entre otros Friedman (2002), Levy (2003) y Vanderbeeken (2011), Leiter (2009), Gabriel (2016) y Rinofner-Kreidl y Wilsche (2016), 2.

3 Es decir, a nivel de instituciones como universidades (también facultades y departamentos universitarios), asociaciones profesionales, revistas, grupos de investigación, etc. No procede detenerse aquí en el detalle de las causas de esta división y sus efectos institucionales. Para explicaciones sugestivas (aunque no siempre compatibles), Véase Critchley (2001), Friedman (2002), Glendinning (1999 y 2006); Hanna (2008) y Levy (2003). A pesar de divergencias significativas, suele haber un denominador común: destacar la confrontación con la obra de Kant como legado compartido (aunque diversamente interpretado) por ambas tradiciones. En lo que sigue veremos algunos ejemplos de esta confrontación relacionados con el modelo de la mente.

4 Hanna (2008), 149; Whitehead (1978), 39. Véase también Coffa (1991), 7: “for better and worse, almost every philosophical development of significance since 1800 has been a response to Kant” [Para bien o para mal, casi todo avance filosófico de importancia desde 1800 ha sido en respuesta a Kant].

la mente del siglo XXI, que supere tales conflictos estériles, mediante el replanteamiento de una serie de “problemas kantianos”⁵.

Ejemplos de problemas filosóficos actuales que Kant enfrenta en su obra serían: el acceso de la mente a una supuesta realidad externa a ella, el de la contribución de la conceptualización a la experiencia de tal realidad, y el de la naturaleza última de lo mental. Estos problemas, que se hallan en la raíz del mencionado conflicto estéril entre tradiciones filosóficas enfrentadas — y que, por tanto, pueden servir como puntos de partida de un diálogo más fructífero— pueden expresarse, kantianamente, como dualidades o incluso dicotomías.

En particular, en este trabajo me centraré en dos de ellas, íntimamente relacionadas entre sí:

- 1) la de las facultades del entendimiento y la sensibilidad (incluidos sus productos, conceptos e intuiciones) y,
- 2) en menor detalle, la de lógica y experiencia⁶.

En el breve itinerario que sigue, como preámbulo a una adaptación del modelo kantiano de la mente a la escena filosófica contemporánea, se invocan ejemplos de cómo diversos autores han entendido tales dualidades.

En esta sección y en la siguiente, presento un esbozo del modelo de la mente de Kant, en el marco de una introducción al neokantismo y a ciertos debates, tanto históricos como actuales, sobre la interpretación del mencionado modelo kantiano. En la tercera sección, y sin abandonar la conexión con la discusión contemporánea, describo algunas características del modelo de la mente de Cassirer, en particular en relación con un supuesto conceptualismo kantiano. A continuación, señalo algunas diferencias entre el modelo de la mente de Cassirer y el modelo que, según la interpretación adoptada aquí, propuso Kant originalmente.

Finalmente, en la quinta y última sección sugiero líneas futuras de investigación sobre la mente desde un nuevo neokantismo, una

5 Adopto aquí la formulación de Weil (1963), 11 y Van Cleve (1999).

6 Explico más mi posición con respecto a la segunda dualidad en Forn (2016), 97, 145, 159, 239 y 389.

nueva apropiación de Kant basada en una articulación de ciertos elementos comunes y otros divergentes con respecto al modelo de la mente de Cassirer. Desde una perspectiva a la vez histórico-filosófica y sistemática, la diferencia fundamental afecta tanto a la selección de los textos kantianos sobre la mente que son aún válidos como a su interpretación en vistas a enfrentar problemas filosóficos actuales.

Se suele entender por neokantismo el movimiento de “retorno a Kant” que surge en los países de habla alemana a mediados del siglo XIX y que domina la filosofía en esta lengua durante la segunda mitad del siglo y las primeras décadas del siguiente⁷. Las cuestiones sobre los orígenes, los límites, la filiación de distintos autores y el desarrollo histórico del movimiento son aún hoy controvertidas entre los historiadores de la filosofía⁸.

Para nuestros propósitos bastará mencionar aquí algunos de sus principios fundacionales, tal como se articulan en su contexto dialógico y en relación con las mencionadas dualidades en el modelo de la mente de Kant.

1. La recepción de Kant: neokantismo clásico y filosofía de la mente contemporánea

El sistema kantiano, como culminación de la Ilustración alemana de su época, representa una síntesis de la totalidad del conocimiento disponible en ese contexto cultural: matemáticas, ciencia natural, moralidad, derecho, historia, arte y religión, todas estas disciplinas

7 Holzhey (1984 y 2005), Köhnke (1986), Moran (2004). Beiser (2014) sostiene que el neokantismo surge ya con autores contemporáneos de Kant, como Fries, Herbart y Beneke. Para reivindicaciones argumentadas de la actualidad del neokantismo en general, y de la obra de Cassirer en particular, véase Adair-Totef (2008), Baumann (2016), Endres (2020 y 2022), Friedman (2000 y 2016), Jaques (1995a y 1995b) y Widmer (en prensa).

8 Para muestras de esta discusión, v. Adair-Totef (2008), Beiser (2014), Friedman (2000 y 2002), Hanna (2008), Holzhey (2005), Zahavi (2018) y la discusión entre diferentes autores en la compilación de Chignell (2008).

hallan un lugar correspondiente a su ámbito y grado de desarrollo en la intrincada arquitectónica kantiana⁹.

La clave de bóveda del sistema es, según la interpretación que en adelante adoptaré aquí, un nuevo método y un nuevo modelo de la mente: el trascendentalismo¹⁰. El método transcendental consiste en partir no de los productos de las facultades mentales —conocimiento, sentimiento y voluntad—, sino en las condiciones de posibilidad de tales productos en sus respectivas facultades¹¹. En particular, de la aplicación del método transcendental resulta que la objetividad del conocimiento en las diferentes disciplinas depende de las diversas posibilidades de interacción (entre ellas y con el mundo) de una capacidad pasiva de intuición o afectación sensible —la sensibilidad— y una facultad activa o discursiva: el entendimiento en sentido amplio¹². Éste último incluye, a su vez:

1) el entendimiento en sentido estricto como capacidad de formar conceptos;

2) el Juicio o la capacidad de juzgar en sentido estricto, por la que tales conceptos se aplican a intuiciones sensibles o a otros conceptos en juicios; y

9 *Crítica de la razón pura* (en adelante, KrV) A 832/B 860 y ss. (AA III, 538). Véase Friedman (2000), 145; Lewin (2020) y Turró (1996).

10 “*Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserem Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt*” (Llamo transcendental a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida que ella ha de ser posible a priori” (KrV A 11/B25). La traducción de los pasajes de la KrV es la de Mario Caimi en Kant (2009), en ocasiones ligeramente retocada por mí.

11 Es decir, en un modelo de la mente (*Gemüth*) como la sede de facultades (*Vermögen*): Véase Falduto (2014), pág. 7. Sobre la división de la mente en las tres mencionadas facultades, v. p.ej. la carta de Kant a Reinhold del 28-31 de diciembre de 1787 (AA X, 514): “*Denn der Vermögen des Gemüths sind drey: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen*” (Pues las facultades de la mente son tres: facultad de conocimiento, sentimiento de placer y desplacer, y facultad de desear). Véase Wuerth (2015), 3.

12 KrV A 15/B 29 (AA III, 46); KrV A 298/B 355 y ss. (AA III, 236); KU, §35 (AAV, 286).

3) la razón o capacidad de unir tales juicios en silogismos para, en último término, construir un sistema del conocimiento en las distintas áreas de la cultura¹³.

Este modelo de la mente es, según Kant, el fundamento no sólo del saber, sino de la mismísima naturaleza humana, entendida como una estructura intersubjetiva universal que permite representarse un mundo y actuar en él¹⁴. Kant observa, sin embargo, que su propósito en esbozar el modelo no es determinar la esencia última de la subjetividad, sino justificar las pretensiones de objetividad y normatividad en diferentes ámbitos de la experiencia¹⁵.

Desde esta interpretación, el conocimiento de la naturaleza de la física matemática es, para Kant, el paradigma de saber objetivo sobre el mundo empírico. Esto se logra a través de la esquematización o aplicación de los conceptos puros del entendimiento a las formas puras de la intuición (espacio y tiempo), mediante la imaginación transcendental¹⁶.

Sin embargo, ni los objetos del conocimiento empírico ni espacio y tiempo son, según Kant, cosas en sí mismas, independientes de nuestra mente. Espacio y tiempo son meramente las formas de nuestra intuición sensible de objetos, no entes existentes con independencia de tal intuición ni propiedades o relaciones entre

13 KrV A 330/B 387 (AA III 255-6). Para complicar más las cosas, Kant también usa “razón” (*Vernunft*) en un sentido amplio, que designa la capacidad de conocimiento a priori mediante conceptos (en contraste con la matemática, que alcanza tal conocimiento a través de la construcción de conceptos en la intuición pura). En el título de KrV está usando obviamente el sentido amplio, que incluye el restringido (la capacidad de unir juicios en silogismos) y al que añade el adjetivo “pura” (*reine*) para indicar que no contiene elementos empíricos. Una crítica de la razón pura es por tanto una determinación del alcance cognoscitivo de la razón con independencia de la experiencia. Véase Allison (2015), 164 y ss; Longuenesse (1998 y 2006); Waxman (1991), 249-67; Rohlf (2010); Wuerth (2015). Aquí uso la convención de traducir *Urtheilskraft* (la capacidad de hacer juicios, de aplicar conceptos a intuiciones sensibles y a otros conceptos) por “Juicio” (con mayúscula inicial) y *Urtheil* (el resultado de tal aplicación) por “juicio” en minúscula.

14 Así cabe interpretar, p.ej., el pasaje del Prefacio de KrV (A XIV y ss) y el de las *Vorlesungen über Logik* (Lecciones de lógica) (AA IX, 25).

15 KrV A XVI-XVII (AA IV, 12).

16 KrV A 136/B 175 y ss. (AA III, 134).

ellos¹⁷. Por su parte, los objetos de la intuición sensible —incluidos nuestros estados mentales y la mente misma tal y como se nos aparecen en el sentido interno— son aparecimientos (*Erscheinungen*), resultado de la afección de nuestra sensibilidad por parte de cosas que no podemos conocer en sí mismas¹⁸.

El idealismo postkantiano surge como programa de superación de este sistema del saber y del modelo filosófico de la mente en el que se basa, rechazando la distinción entre facultades sensibles e intelectuales, la dualidad fenómeno/noúmeno y el papel de la cosa en sí en el conocimiento¹⁹.

Según Fichte (1794/2005), la justificación de la objetividad teórica y práctica requiere una deducción trascendental de la representación a partir del Yo como espontaneidad o actividad pura, eliminando toda pasividad o afección sensible por parte de una cosa en sí externa²⁰. En el sistema de Hegel (1807/2013), las dualidades kantianas son sustituidas por una nueva unidad sistemática de naturaleza y espíritu, razón y cultura, alcanzada a lo largo de

17 KrV A 26/B42 (AA III, 55), A 33/B 49 (AA III, 59-60).

18 KrV A 387 (AA IV, 242). Sobre la traducción de *Erscheinung* por “aparecimiento” y no “fenómeno”, como es habitual, véase Forn (2016), 208n. En resumen, se trata de dar cuenta de la distinción de la KrV entre “*Erscheinung*”, la materia intuitiva del conocimiento y “*Phänomen*”, el resultado de aplicar los conceptos del entendimiento a tal materia, las intuiciones sensibles: “*Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena*” (Los aparecimientos, en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman fenómenos) (KrV A 248-249; AA IV, 163). Si a los aparecimientos Kant les opone las cosas en sí mismas, a los fenómenos les opone los noúmenos (*intelligibilia*), los supuestos objetos de una intuición no sensible o intelectual (que no es la nuestra). Las cosas en sí, en la medida en que pueden pensarse sin contradicción, pero no conocerse como objetos de intuición sensible, son noúmenos (KrV A 249, AA IV, 163; B 307, AA III, 209).

19 Friedman (2000), 145. Véase la compilación de artículos en Ameriks (2000) y las monografías de Beiser (2002) y Henrich (2003).

20 Fichte (1989), WL-NM, §1, 33. Esta deducción de la representación no debe interpretarse, como a menudo se ha hecho, en el sentido de un idealismo absoluto precursor del hegeliano, una deducción de la facticidad empírica, sino de una deducción de las condiciones de la posibilidad de la construcción de la objetividad teórico-práctica a partir de un Yo esencialmente activo e intersubjetivo, un Yo entre otros, que se pone a sí mismo a la vez que al No-Yo que se le enfrenta. v. Henrich (1967 y 2003, 231 y ss.), Philonenko (1984), Stolzenberg (1994 y 1994b) y Turró (2011).

una evolución necesaria de la naturaleza y la historia humanas hacia la autoconciencia plena y activa de una razón “absoluta”²¹.

En el nuevo contexto que surge en la escena filosófica alemana tras el ocaso del idealismo, a mediados del siglo XIX, el neokantismo clásico constituye una alternativa tanto a la metafísica idealista en declive como al materialismo dogmático y el esencialismo cientificista en ascenso²². El progresivo decaimiento de la influencia de Hegel, junto a los avances de la ciencia empírica en fisiología, biología y psicología, desvían la atención del público culto hacia la investigación experimental y el método inductivo, reforzando la desconfianza frente la especulación filosófica. Surge una corriente de divulgación de la ciencia, que pretende ofrecer respuestas a los problemas existenciales, ético-sociales y religiosos, apoyándose en el naturalismo materialista de cierta concepción de la empresa científica²³.

El neokantismo “psicofisiológico” de Helmholtz y los miembros de la escuela de Göttingen es una respuesta a ese materialismo dogmático. En oposición tanto a la fe en la percepción sensible como reflejo fiel de la realidad, pero también a la supuesta mera conjunción kantiana de conceptos e intuiciones, Helmholtz (1896/1977) sostiene que la percepción es el fruto de un complicado proceso de estimulación y procesamiento neurales²⁴.

La experiencia no es una proyección directa del objeto percibido, sino un proceso inconsciente de inferencias simbólicas, mediante las cuales la sensación es interpretada por la mente humana en una representación coherente. Este enfoque “psicofisiológico” y empírico será, a su vez, contestado por las otras dos grandes escue-

21 Véase por ejemplo Hegel (1968), GW, IV, 2, 325-346. Ésta es, en resumen, la lectura de Cassirer del desarrollo del sistema hegeliano en el volumen III de *Das Erkenntnisproblem (El Problema del conocimiento)* (1920). Véanse lecturas más recientes de la relación de Hegel con Kant (y con Fichte) en Henrich (2003, 299 y ss.), Pippin (1989 y 2018) y Sedgwick (2012 y 2023).

22 Poma (1988), cap. 1; Kornilaev (2022).

23 El Materialismusstreit de los años 1850-60 fue dominado por el materialismo vulgar del Carl Vogt de *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1854), el Ludwig Büchner de *Kraft und Stoff* (1855) y otros autores que pretendían fundamentar dogmáticamente la metafísica en la ciencia. Véase Poma (1988), 2 y Beiser (2014, pp. 182-187).

24 De Kock (2016); Cassirer (1944b).

las de la tradición neokantiana, la de Marburgo y la del Sudoeste o de Baden²⁵.

Al margen de numerosas y significativas diferencias, ambas escuelas comparten una preocupación fundamental por la cuestión de la validez (*Geltung*). Según sus representantes, la tarea de la filosofía es según ellas la elucidación sistemática de los principios *a priori* que hacen posible el conocimiento válido en las diversas esferas de la cultura.

A partir de esta premisa, tanto los representantes de la escuela de Marburgo como los del Sudoeste rechazan lo que denominan “psicologismo” en autores como Helmholtz, Liebmann y Lange²⁶. Los principios *a priori* que son objeto de la lógica trascendental, argumentan, no son meros hechos de la psicología empírica, ya que tienen validez objetiva y, como sostenía Kant (1781/1998), trascienden la lógica formal²⁷.

Finalmente, un tercer elemento común a las corrientes principales del neokantismo concierne no la “buena” interpretación de Kant, sino el hecho de que hay que ir más allá de él. En este sentido, siguen en ello a Fichte y Hegel: del primero adoptan el énfasis en la actividad y el primado de la razón práctica, y del segundo, el carácter evolutivo o histórico de los elementos *a priori* del segundo²⁸.

Rechazan, por tanto, permanecer en el mero “retorno a Kant” proclamado por Zeller y Liebmann. Al igual que los idealistas, pretenden ir más allá del propio Kant partiendo de fundamentos kantianos²⁹. En particular, un punto compartido en la apropiación neokantiana de Kant por parte de las escuelas de Baden y Marbur-

25 Jaques (1995b); Beiser (2014), 460 y ss.; Luft (2014).

26 Philonenko (1989), 19-20; Jaques (1995b), 29-31; Staiti (2013). Sobre el uso filosófico de argumentos psicofisiológicos por parte de Helmholtz, Liebmann y Lange, v. Edgar (2015). Sobre la reacción antipsicologista, v. Anderson (2005b) y Beiser (2014).

27 Sin embargo, como veremos más abajo, los neokantianos de Marburgo y el Sudoeste divergen profundamente, entre ellos y respecto a Kant, sobre el sentido de esta trascendencia. v. infra, 11 y ss.

28 Beiser (2014), Luft (2014) y Kornilaeu (2022).

29 Sandkühler (2002), 159 y ss. Para fuentes del lema “*zurück zu Kant*” (hay que volver a Kant) en autores neokantianos, v. Zeller (1862) y Liebmann (1865). Sobre la superación de Kant, v. p.ex. Windelband (1915[1883], iv); Cohen (1902, xii) y Natorp (1912, 194).

go es la necesidad de una superación (*Aufhebung*) de la dualidad entre una facultad pasiva (sensibilidad) y las facultades activas (entendimiento, Juicio y razón).

Veamos brevemente cómo se articula esta superación en algunos de los principales autores neokantianos.

2. Dualidades kantianas, divergencias neokantianas: lógica y matemática, experiencia y filosofía

La dualidad de espontaneidad y receptividad puede considerarse un principio fundamental del modelo transcendental de la mente en Kant³⁰. Uno de los objetivos declarados de la *KrV* es explicar cómo llegamos al conocimiento objetivo —es decir, a representarnos objetos y hacer juicios objetivamente válidos sobre ellos—, y cuál papel juega en este proceso la razón pura (Kant, 1781/1998)³¹.

Inspirándose en los manuales de lógica de su época, Kant divide la obra en dos grandes secciones: la Doctrina transcendental de los elementos y la Doctrina transcendental del método³². Por “elementos”, Kant entiende las facultades de la mente que hacen posible el conocimiento humano, a saber: sensibilidad y entendimiento. En esta primera sección, Kant articula una concepción de la experiencia según la cual ambas facultades juegan un papel igualmente imprescindible. Para ello, divide la Doctrina de los elementos en dos partes: la Estética transcendental y la Lógica transcendental.

La Estética es el estudio del papel de la sensibilidad humana en la experiencia³³. En este capítulo breve pero esencial, Kant presenta una teoría de la intuición sensible pura y argumenta a favor de la idealidad transcendental de espacio y tiempo, que constituyen las formas puras de la sensibilidad. En el primer capítulo de la Lógica transcendental, la Analítica transcendental, la interacción de sensibi-

30 KrVA 50-52/B 74-76 (AA III, 74). v. Conant (2016).

31 v. la nota 13 supra.

32 Sobre la lógica transcendental y su relación con la lógica general o formal, v. Tiles (2004). Sobre la relación de Kant con la lógica de sus antecesores y contemporáneos, v. p.ej. Pozzo (1989), Lu-Adler (2018).

33 KrV B 35n (AA III, 50).

lidad y entendimiento da lugar al conocimiento científico objetivo, a través del esquematismo de la imaginación transcendental.

Los conceptos puros del entendimiento o categorías —derivados de las formas lógicas del juicio en la llamada Deducción metafísica (DM)—, se convierten en principios *a priori* del conocimiento objetivo sólo cuando se esquematizan en términos de las formas puras de la sensibilidad: espacio y tiempo. Por ejemplo, la categoría de substancia resulta de la forma del juicio categórico puesta en relación con la representación temporal de la permanencia; la de causa, de la forma de los juicios hipotéticos en relación con la representación temporal de la sucesión, entre otras³⁴.

En el siguiente capítulo de la Lógica transcendental, la Dialéctica transcendental, Kant ilustra cómo el uso “real” de la razón pura, desconectado de la sensibilidad, produce las ilusiones dogmáticas de la filosofía racionalista —entre otros— de Descartes, Leibniz y Wolff. Estos filósofos pretenden, por ejemplo, demostrar la existencia de Dios, la del mundo como totalidad, y la inmortalidad del alma mediante demostraciones puramente lógicas que concluyen ilegítimamente la existencia efectiva y ciertas propiedades objetivas de tales entes, a partir de principios meramente subjetivos (las ideas transcendentales de la razón)³⁵.

Tales ideas tienen sin embargo en su uso estrictamente “lógico” —en la construcción de silogismos cada vez más abarcadores a partir de la experiencia—, desempeñan un papel no constitutivo del conocimiento, pero sí regulativo u orientador, necesario para el progreso de la ciencia. En el sistema kantiano, la lógica transcendental, que remite a la estructura espaciotemporal *a priori* de la sensibilidad, difiere y va más allá de la lógica general o formal, que hace abstracción de tal estructura³⁶. El dogmatismo de la filosofía leib-

34 KrV B 129 (AA III, 106); Prol. §29 (AA IV, 312).

35 KrV A 339/B 397 (AA III, 261). v. una iluminadora explicación en Rohlf (2010).

36 KrV A 52/B76, AA III, 76. Otra distinción de la lógica kantiana, que resulta igualmente actual, es la que aparece inmediatamente después de este pasaje entre lógica pura, que hace abstracción de las condiciones empíricas de su uso, y lógica aplicada. Para la significación contemporánea de ambas distinciones, v. *infra*, 40.

niziano-wolffiana consiste, precisamente, según Kant, en pretender alcanzar conocimiento objetivo solamente mediante la lógica formal y pura, desconectada de la experiencia y de sus formas³⁷.

Ahora bien, el neokantismo rechaza la dualidad entre entendimiento y sensibilidad, en particular la existencia de una facultad de la sensibilidad pura, independiente del entendimiento³⁸. La constitución de la experiencia, descrita por la lógica transcendental, se produce —tanto para la escuela de Marburgo como la de Baden— a partir de estructuras *a priori* estrictamente conceptuales o lógicas. Sin embargo, ambas escuelas entienden sin embargo tal constitución de manera radicalmente distinta.

Para el neokantiano del Sudoeste, Heinrich Rickert, las estructuras conceptuales puras son las de la lógica aristotélica sujeto-predicativa, fundamentada en los conceptos de género y especie, y, por ello, limitada a relaciones puramente simétricas de identidad y diferencia³⁹.

Esta concepción tradicional de la lógica formal, restringida a los conceptos, juicios e inferencias, lleva a Rickert (1902/1979) a mantener la distinción kantiana entre lógica y matemática⁴⁰. El concepto de número no puede derivarse de los conceptos lógicos de identidad y diferencia, sino que presupone una donación de ob-

37 v. Anderson (2005a), Dick (2011), Henrich (1955), Kobau (2004), de Vleeschauwer (1976), I y Wuerth (2006). Kant hará posteriormente extensiva esta crítica al sistema idealista de Fichte (la *Wissenschaftslehre*, WL): “Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße Logik, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als reine Logik abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transcendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß” [Pues la WL pura no es nada más ni nada menos que mera lógica, y los principios de la lógica no pueden alcanzar la materia del conocimiento. La lógica, en tanto que lógica pura, hace abstracción de los contenidos del conocimiento y así el intento de extraer un objeto real de la lógica es un esfuerzo vano, algo que nadie ha conseguido jamás. Si la filosofía transcendental es correcta, tal empresa le corresponde a la metafísica.] (Kant, *Erklärung*, AA XII, p. 370).

38 v. infra, 12. Cf. Friedman (2002), Kim (2016), Oliva (2015) y Staiti (2013).

39 Rickert (1911).

40 Pero por una vía distinta a la de Kant, que también tomará el joven Heidegger en oposición explícita a la “*Logistik*” de Frege y Russell. v. Kusch (1989, p. 141).

jetos concretos en un orden serial homogéneo. El objeto de la experiencia real es, por consiguiente, una entidad independiente de las estructuras lógico-formales que dan lugar a las categorías.

Si bien toda realidad puede ser aprehendida por conceptos, tal aprehensión no es nunca exhaustiva; toda construcción conceptual conlleva, así, un residuo irracional intrínseco. Conceptualizar es, según Rickert, ordenar mediante conceptos los materiales proporcionados por los sentidos. Las formas puras del pensamiento se enfrentan a estos materiales, seleccionado y aislando sólo aquellos aspectos relevantes para la tarea teórica particular que se está llevando a cabo⁴¹. Por ejemplo, para conceptualizar el movimiento lineal hay que aislar —de entre la enorme multiplicidad de datos sensibles— sólo aquellos aspectos relativos al movimiento de los cuerpos (localización espacial, velocidad, posición recíproca, etcétera) y dejar fuera de consideración el resto⁴².

En la versión desarrollada de la Escuela de Marburgo, culminada en la obra de Cassirer, la lógica desempeña un papel capital en la conceptualización científica del mundo. Pero no se trata de la lógica silogística, ligada a la ontología aristotélica de sustancia y accidentes, sino la nueva lógica matemática de Frege y Russell, a través de sus conceptos de relación, función y serie⁴³. Cassirer observa a Rickert que la serie numérica no puede explicarse desde una lógica restringida a las relaciones simétricas de identidad y diferencia, pues la relación de sucesión entre números, que fundamenta la serie, es asimétrica⁴⁴. La lógica relevante es, en este caso,

41 Rickert (1911). v. Friedman (2000), Staiti (2013).

42 Staiti (2013).

43 Cassirer (1910), 10-11. Cf. Forn (2016), págs. 339 y ss: transcendentemente interpretada, la lógica formal resultaba en una ontología diametralmente distinta en Kant.

44 Cassirer (1929) [FFS, III], 406). Cf. Russell (2010 [1903], 228): “*We have now seen that asymmetrical relations are unintelligible on...the usual theories of relation* [esp. la lógica silogística]. *Hence, since such relations are involved in Number, Quantity, Order, Space, Time and Motion, we can hardly hope for a satisfactory philosophy of Mathematics*”.

la nueva teoría de las relaciones creada por Frege y perfeccionada por Russell⁴⁵.

El número natural, objeto de la aritmética, es una especie particular de estructura relacional: lo que hoy denominamos serie o progresión infinita⁴⁶. El concepto de número no depende así de ninguna intuición en el espacio y el tiempo, sino que es un *lugar* o posición en una estructura relacional, y deriva todas sus propiedades de sus relaciones con los otros términos de esta estructura⁴⁷.

Los avances de la lógica matemática fundamentan así un nuevo modelo de cómo las estructuras lógico-conceptuales establecen una relación necesaria con la experiencia sensible, basado en la concepción genética del progreso del conocimiento planteada por Cohen y desarrollada por él mismo, Natorp y Cassirer⁴⁸. El conocimiento empírico no es fruto de una interacción de capacidades espontáneas y receptivas, ni del trabajo de una razón activa sobre una pura donación sensible, sino de una serie infinita de estructuras formales abstractas que convergen en el objeto individual concreto de la experiencia. El objeto transcendental no es más que

45 Cassirer (1910) [SF]. Cohen y Natorp no compartían en absoluto el entusiasmo de Cassirer por la nueva lógica de Frege y Russell, y la consideraban tan defectuosa como la aristotélica. v. Heis (2007), cap. 5. Pero Cassirer también plantea una dura crítica a la concepción de Frege y Russell: en contraste con la concepción funcional de conceptos del propio Cassirer, cae en un realismo conceptual o dualismo platónico ("*Begriffsrealismus*", "*platonische Dualismus*"). Es decir, cometen el mismo error que Kant: mantener la dualidad intuición/concepto. v. Cassirer (1950), 65; Heis (2010); Mormann (2008); Oberdan (2014).

46 En la matemática moderna una "serie" es la suma de los términos de una secuencia infinita, que se expresa en el símbolo sumatorio Σ y el superíndice ∞ . Con esta notación se expresa, por ejemplo, la famosa paradoja de Zenón como una serie infinita que converge en la unidad, es decir, la suma de todos sus miembros ($\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \dots$) es igual a 1 (Wachsmuth, 2013).

47 Cassirer fundamenta su teoría de los números en el constructivismo o estructuralismo de Dedekind (1883), uno de los autores clave en el desarrollo del concepto de serie infinita (v. infra, nota 46). La idea básica es que los objetos matemáticos no son producto de intuiciones espaciotemporales sino puntos particulares en estructuras relacionales. Cassirer (1910), 47. Para una explicación más detallada, v. Heis (2014).

48 Cohen (1883), Natorp (1986), Cassirer (1910). Un desarrollo no carente de tensiones: para las críticas externas (Russell y Nelson) e internas (Natorp y Cassirer) a los conceptos de Cohen de diferencial, serie y función, v. Giovanelli (2016).

el límite ideal, la “X” nunca alcanzada a la que tiende el progreso metodológico de la ciencia⁴⁹.

La realidad no es algo dado, una naturaleza “en bruto” o multiplicidad preconceptual proporcionada por la intuición, a la cual nuestras capacidades racionales se aplican para conocerla⁵⁰. En cambio, se nos presenta ya siempre con forma, como regida por leyes reconocibles como resultado de la acción de estas capacidades. De ahí el famoso lema del neokantismo de Marburgo: todo lo supuestamente “dado” (*Gegebenes*) es en realidad “dado como tarea” (*Aufgegebenes*) al pensamiento conceptual, y puede comprenderse en un proceso cognoscitivo regido por principios lógicos *a priori*⁵¹. Este objetivo nunca se alcanza en su totalidad; el conocimiento de la realidad en su plenitud (la cosa en sí de Kant) es sólo una idea regulativa, que orienta el esfuerzo del científico como progreso asintótico hacia un saber cada vez mayor pero nunca completo⁵².

Así, desde el enfoque de la escuela de Marburgo, la ausencia de una facultad independiente de la intuición pura se compensa sustituyendo lo dado en las formas puras de espacio y tiempo por la progresión metodológica de la ciencia natural matemática. En cambio, en la escuela del Sudoeste, las formas del juicio de la lógica silogística aristotélica se enfrentan sin mediación con una multiplicidad preconceptual de sensaciones sin sintetizar. De ahí las dificultades con que se hallan los miembros de esta escuela al intentar explicar la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia⁵³.

Aún más: del hecho que la lógica es una ciencia normativa, la escuela del Sudoeste concluye que, frente a la idealidad de los

49 KrV A 250 (AA IV, 163). v. Philonenko (1989, pp. 29-30).

50 Luft (2014).

51 Emil Lask, brillante estudiante de Rickert fallecido prematuramente, describe tal concepción de la relación entre lógica y experiencia de la escuela de Marburgo como panlogismo, y la opone a la panarquía del Logos de su maestro Rickert (Lask 1993, p. 133).

52 Cohen (1902, pp. 419-420).

53 Problemas manifiestos en la obra de Lask, influencia reconocida por Heidegger de su concepción realista y directa, explícitamente anti-neokantiana, de la relación entre mente y mundo en *Ser y tiempo*. v. Lask (1912, pp. 23-24). Véase Heidegger (1967[1927]), §44, 218. Sobre el influjo de Lask sobre Heidegger, v. Kisiel (2000).

entes matemáticos, la de la lógica es últimamente la idealidad del reino de los valores, el deber (*sollen*) transcendental⁵⁴. El abismo entre la pura lógica y la “realidad”, y entre lógica y psicología, culmina en el abismo entre valores y hechos.

Es con el fin de superar este abismo que Rickert cree necesario complementar la lógica transcendental, el “segundo camino” de la teoría del conocimiento⁵⁵. El “primer paso en este camino” consistía precisamente en la distinción del proceso psicológico, el “hecho” descriptivo del conocimiento, y su objetividad, su “valor” normativo⁵⁶. Tal camino había conducido a Rickert a un reino ideal del pensamiento puro, una lógica pura (*reine Logik*) opuesta a la psicología, a la que sus contemporáneos Bolzano y Husserl habían llegado por otras vías⁵⁷. Ahora bien, para restablecer la conexión entre objeto y conocimiento, Rickert argumenta que es necesario retomar el “primer camino”, el de la psicología transcendental⁵⁸.

Varios autores han descrito cómo estos temas y problemas del neokantismo dan lugar a las corrientes hegemónicas de la filosofía del siglo XX⁵⁹. El rechazo del psicologismo por parte de Marburgo y el Sudoeste, y la tesis del Sudoeste de un residuo irracional, irreducible a conceptos, habrían influido en el desarrollo de la fenomenología, de Brentano a Husserl y Heidegger⁶⁰. La escuela del Sudoeste habría también inspirado a los fenomenólogos con su interpretación

54 Rickert (2002 [1909]), 201-202. Heidegger también se hace eco de esta distinción “ontológica” en su escrito de habilitación. v. Kush (1989, pp. 141-142).

55 El “primer camino” era el de la psicología transcendental, emprendido en Rickert (1892).

56 La confusión de los cuales constituye, precisamente, el “psicologismo” mencionado más arriba. v. Rickert (1909, p. 218).

57 *Ibid.*, p. 227.

58 Natorp también explora este camino, el de una psicología “crítica” (1910, 1912) que evite todo psicologismo, e interviene en el debate entre Rickert y Husserl sobre la “reine Logik” y su relación con la psicología y con las matemáticas. v. Holzey (2010) y Kim (2016).

59 Aquí sigo a Friedman (2000 y 2002), que parte del encuentro de Davos en 1929 y los debates subsiguientes entre Cassirer, Heidegger y Carnap; cf. Hanna (2008), que también desarrolla la génesis de las distintas corrientes en filosofía contemporánea a partir de un legado kantiano común, pero señala que la división analíticos/continentales es debida a razones más sociohistóricas y políticas que filosóficas.

60 Para la influencia de Natorp sobre Husserl y de Lask sobre Heidegger, v. Kiesel (2000).

de Kant como filósofo de la cultura, que busca resolver los eternos problemas de la metafísica y fundamentar una nueva cosmovisión que aborde las cuestiones de nuestra vida mundana.

Esta interpretación suele contrastarse con la de la escuela de Marburgo, que entiende la *KrV* como una teoría del conocimiento o epistemología crítica (*Erkenntniskritik*), con la que Kant intenta superar la metafísica del racionalismo leibniziano-wolffiano apoyándose en la física de Newton y la geometría de Euclides. Los neokantianos de Marburgo buscan entonces actualizar este criticismo, apoyándose en el progreso en las ciencias naturales y la renovación matemática de la lógica formal, programa heredado por el positivismo lógico y su culminación en la filosofía analítica⁶¹.

Así, la génesis de las tradiciones analítica y continental se ha descrito como una separación de caminos a partir de una herencia (neo)kantiana común. El pensamiento maduro de Cassirer incluiría precisamente el proyecto de superar tal división, en su evolución hacia una filosofía de las formas simbólicas interpretada como un distanciamiento con respecto al neokantismo de Marburgo⁶². Pero no es necesario ver ninguna ruptura radical de Cassirer con sus maestros Cohen y Natorp, ni exagerar las diferencias entre las escuelas de Göttingen, Marburgo y el Sudoeste, para apreciar la obra de Cassirer como uno de los desarrollos más potentes e interesantes del modelo transcendental⁶³.

Cassirer ciertamente parte de la interpretación epistemológica del Kant de Cohen, el énfasis en la psicología transcendental de Natorp y la concepción de ambos del transcendentalismo como método. También aúna la herencia de la escuela de Marburgo con el interés de la escuela de Göttingen en los procesos fisio-psicoló-

61 v. Friedman (2000), 25 y ss. Cf. Hanna, que destaca el debate entre Frege y Husserl, que habrían llegado a tesis semejantes con un trasfondo metafísico totalmente diverso, a partir de un legado kantiano común. v. Hanna (2008, pp. 159-160). En todo caso, la doble herencia del neokantismo y la “buena” interpretación de Kant pervive en las dos principales lecturas (“fenomenológica” y “epistemológica”) de la Deducción transcendental que examino brevemente en Forn (1999 y 2016, cap. 3).

62 Verene (1969), Heis (2014) y Kreis (2015). Cf. Jaques (1995a y 1995b).

63 Jaques (1995a), Luft (2014). Cf. Kreis (2015).

gicos de la percepción y el énfasis en la actividad del Yo del neokantismo más cercano a Fichte, así como la atención de la escuela del Sudoeste por las ciencias del espíritu en el sentido de Hegel.

El modelo de Cassirer, heredero de una tradición que incluye a Kant, Fichte, Hegel y el neokantismo, en diálogo con los últimos avances en las ciencias naturales y humanas, constituye así una alternativa sólidamente fundamentada a los modelos de la mente hegemónicos en la filosofía y la ciencia contemporáneas⁶⁴.

No puedo desarrollar aquí en mayor detalle esta interpretación de la filosofía de Cassirer: ello requeriría un recorrido panorámico por una obra de gran alcance, tanto en extensión como en profundidad⁶⁵. Lo que me interesa destacar aquí es cómo la crítica del conocimiento del neokantismo ortodoxo cristaliza en Cassirer en una teoría o modelo de la mente, en tanto que parte de una atención detallada y rigurosa a todos los aspectos de lo mental, desde el sentimiento y la imaginación a la ciencia empírica y la lógica, pasando por el lenguaje y la percepción sensible.

El camino lo había iniciado de nuevo Cohen, interpretando la *KrV* como el descubrimiento de un nuevo concepto de *experiencia*, manifiesto en la actividad del científico que calcula y aplica fórmulas a la naturaleza⁶⁶. El *terminus a quo* del que tiene que partir el método transcendental es entonces el *factum* de la ciencia natural matemática, un *factum* que, como enfatiza Natorp, es en realidad un *fieri*, pura actividad sintética de la mente siempre operativa⁶⁷.

A la vez, Cohen amplía también la noción kantiana de crítica, al extenderla de la razón como facultad del conocimiento a toda la cultura, y ya no como *factum* o *terminus a quo*, sino como *terminus ad quem*, al cual tiende el filósofo en su tarea de discernir los elemen-

64 Para una reflexión sobre las deficiencias de tales modelos hegemónicos, v. Forn (2016), cap. 1.

65 Puede hallarse tal recorrido p.ej. en Philonenko (1989, pp. 123-196), y las compilaciones de artículos editadas por Maigné y Rudolph (2012) y Friedman y Luft (2015).

66 Cohen (1877), 20. Cf. (1885, pp. 526-527).

67 Natorp (1912, p. 200).

tos racionales en los hechos culturales, producto de la actividad humana de síntesis⁶⁸.

Sin embargo, incluso la concepción ampliada de Cohen de la crítica de la racionalidad en la cultura es demasiado restringida para Cassirer. Esta permanece limitada a la acción moral, la expresión artística, la creencia religiosa y, como manifestación más elevada, la filosofía misma. Cassirer añade que el lenguaje, instrumento principal de la razón en la simbolización del pensamiento, no sólo refleja la tendencia a la racionalización sino también a la mistificación (Cassirer, 1923/2001).

La mente humana es, en esencia, según Cassirer, actividad creativa que se expresa en distintas formas o funciones: no sólo la lógica discursiva, sino también la imaginación productiva⁶⁹. Cassirer parte del estudio histórico de los procesos de formación de conceptos en la ciencia y la filosofía, señalando que todo proceso de conceptualización culmina en expresión simbólica, en la cual la conceptualización es fijada y encarnada en un símbolo⁷⁰.

Pero tal simbolización no sólo se manifiesta en la ciencia y la filosofía, sino también en otros modos igualmente productores de formas de objetivación y de construcción del mundo: lenguaje, mito, arte, religión⁷¹. Una filosofía transcendental a la Cassirer implica entonces mucho más que una epistemología o teoría del conocimiento científico, que es sólo uno de los logros —si se quiere, el más reciente y desarrollado— del proceso asintótico de despliegue de las formas simbólicas.

68 Según Cohen, Kant mismo se da cuenta del alcance demasiado restringido de su giro transcendental en la Crítica de la razón pura, y modifica su sistema a medida que lo despliega en las dos Críticas restantes y en otros textos críticos (Cohen, 1877, 1885 y 1889). v. Luft (2014).

69 Tomo prestada esta formulación de Langer (1953).

70 Sigue en ello la estela “anti-psicologista” de su maestro Cohen (1885, pp. 586 y ss.). v. Edgar (2015).

71 Cassirer (1923, pp. 8-9) v. Jaques (1995a), que precisa que no hay que entender este desarrollo como “superación” sino como “floración” del neokantismo de Marburgo.

3. El modelo de la mente conceptualista

Partiendo de las consideraciones anteriores, puede vislumbrarse un modelo de la mente neokantiano, alternativo a los modelos hegemónicos citados más arriba. La inspiración fundamental de este modelo es la filosofía transcendental de Kant, pero a través de su reivindicación en la obra de Cassirer, como culminación del neokantismo y en diálogo con las entonces incipientes tradiciones analítica y fenomenológica. Sin embargo, no está claro:

1) que Cassirer haya propuesto un modelo de la mente en el sentido descrito aquí;

2) ni en qué sentidos este modelo recoge la herencia del transcendentalismo kantiano y en cuáles se aparta de ella, para constituirse en un modelo esencialmente distinto de los hoy hegemónicos⁷².

En primer lugar, ¿hay en Cassirer un *modelo de la mente*? Cassirer suscribe explícitamente la concepción de Cohen del transcendentalismo como método regresivo, que no analiza las condiciones de posibilidad de la conciencia y la representación “subjetivas” sino que parte del *factum* de la objetividad científica⁷³.

Es a partir de la historia de la formación de conceptos científicos que Cassirer describe el famoso contraste entre conceptos-sustancia y conceptos-función⁷⁴. Los primeros se rigen por la lógica silogística y remiten a la ontología aristotélica: lo que existe son sustancias con propiedades, descriptibles sin residuo empleando la forma lógica “S es P” (la sustancia S tiene el atributo o propiedad P). Toda propiedad aparentemente relacional se puede reducir a propiedades esenciales o accidentales de las cosas. Los conceptos de la teoría tradicional se sitúan así en un árbol de Porfirio, orde-

72 Tampoco está claro que la filosofía analítica y la fenomenología sean los únicos fundamentos de los modelos hegemónicos mencionados en la sección 1. Aunque no puedo desarrollarlo aquí, resulta obvio que son dos de sus principales fuentes de inspiración (v. supra las referencias en la nota 4).

73 Cohen (1883), 119-20; Cassirer (1910, p. 298).

74 Cassirer (1910).

nados según género y especie, usando únicamente la conjunción, la disyunción y la negación⁷⁵.

En cambio, desde la visión del mundo de la ciencia natural matemática, aquello que se describe con conceptos no son cosas sino —como señalo más arriba— *relaciones*⁷⁶. Tomemos el concepto de átomo de la física moderna: sabemos que la entidad representada por tal modelo no es *realmente* tal como aparece, por ejemplo, en la mitad derecha de la figura 1. El concepto de átomo es un *modelo analógico* de un estado de cosas relacional, en este caso la relación entre las partículas del núcleo y las de la periferia⁷⁷.

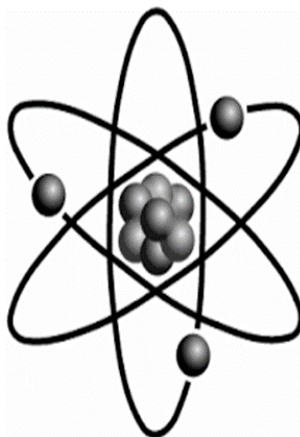
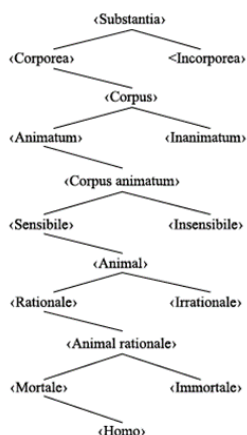


Fig. 1 Substancia vs. función: árbol de Porfirio y modelo del átomo de Litio⁷⁸.

Otro ejemplo es el concepto del número 3, que remite a una posición particular en la serie de los números naturales (serie carac-

75 Un género se especifica como la conjunción de un género y una diferencia específica, la extensión de un género es la disyunción de las extensiones de sus especies y cada especie es la negación del resto de especies del género. v. Anderson (2005a).

76 Cassirer (1910, p.11). Cf. supra, 5.2.

77 Para el sentido de “modelo analógico”, v. Hesse (2001).

78 Fuente: Wikipedia.

terizada por la relación “X es el sucesor de Y”) entre el 2 y el 4⁷⁹. Su estatuto es meramente una abstracción del proceso mental de contar: 1,2,3,4..., pero no como fenómeno psicológico sino como ley matemática.

Así, decir que Cassirer concibe los conceptos como modelos equivale a decir, por un lado, que representan *funciones* en el sentido matemático del término, es decir, *relaciones funcionales*⁸⁰. Pero “función” también significa en Kant actividad mental regida por leyes, la actividad del entendimiento como facultad espontánea de conceptos, en contraste con la pasividad o receptividad de la sensibilidad⁸¹.

Y así remite a la dualidad entendimiento/sensibilidad que Cassirer, siguiendo a sus maestros neokantianos, rechaza de plano. Al igual que Cohen y Natorp, Cassirer niega explícitamente que la sensibilidad, como capacidad de recepción o afección pasiva, haga una contribución independiente al conocimiento con respecto a los conceptos del entendimiento: en una experiencia no hay, ni puede haber, nada que sea “dado” (*Gegebenes*)⁸².

Para situar este rechazo en la escena contemporánea, veamos brevemente cómo lo retoman Wilfrid Sellars y John McDowell, en su crítica a la “teoría de la doble capa” o el “mito de lo dado” (*Myth of the Given*)⁸³. Sellars conecta el mito de lo dado con cierta lectura de la distinción kantiana entre entendimiento y sensibilidad. Al igual que los neokantianos antes que él, Sellars se opone a la lectura del texto kantiano según la cual lo sensible y lo intelectual son dos “capas” o fases aisladas de la mente: en la primera se reciben

79 Como menciono más arriba, desde la nueva lógica matemática un número es una posición en una serie infinita, caracterizada por las relaciones con los otros miembros de la serie. El sentido de modelo relevante aquí es el de la Concepción Semántica de las Teorías (CST), un conjunto de estructuras relacionales que hacen verdaderos los axiomas de una teoría. v. Mosterin (1984, cap. 9); Da Costa y French (2003, p. 21) y ss.

80 Es decir, aquellas relaciones en la que cada término del conjunto de salida está relacionado con uno y sólo un término del conjunto de llegada. v. Cassirer (1910, p. 33).

81 KrVA 68/B 93 (AA III, 85).

82 v. supra, 14. Cf. Friedman (2000, pp. 25-39), Kim (2016) y Luft (2014).

83 Sellars (1991), McDowell (1994).

sensaciones como dadas y en la segunda la actividad conceptual opera sobre tal donación⁸⁴.

Esta concepción de la doble capa a menudo se combina con la tesis ulterior de que la capa sensible o intuitiva es el fundamento último de la justificación de nuestros juicios y creencias empíricos⁸⁵. Según Sellars, en cambio, la tesis de Kant es que todos nuestros contenidos mentales están situados en el *espacio de las razones*, en el cual mantienen relaciones normativas de justificación los unos con los otros, relaciones irreducibles a la explicación causal de la ciencia natural⁸⁶.

Ello le permite rechazar el atomismo lógico: no hay, ni puede haber, una experiencia subjetiva de, digamos, “azul”, desconectada de otros hechos, conceptos o actos intencionales. Todo contenido mental está integrado en una estructura normativa, en la que lo intuitivo o sensible es indistinguible de lo conceptual.

John McDowell retoma el ataque de Sellars al mito de lo dado, y a la interpretación de Kant en la que se apoya⁸⁷. Partiendo de Sellars, y de la tesis de un “espacio lógico de razones” independiente del mundo natural, McDowell critica dos posiciones extremas, igualmente insostenibles, sobre la relación entre mente y mundo: un empirismo radical, según el cual los datos sensibles son condición suficiente de la verdad de nuestras creencias sobre el mundo empírico; y un “coherentismo” también radical, según el cual basta la coherencia y consistencia de una red integrada de creencias *sin fricción alguna con el mundo*⁸⁸.

84 Sellars (1976).

85 Las dificultades de esta posición son evidentes en el debate sobre los enunciados protocolarios del positivismo lógico y la tesis de Russell (2001, pp. 25-32) de un conocimiento por contacto o familiaridad (*by acquaintance*): directo, intuitivo y no-conceptual. v. Sellars (1991, p. 130).

86 Sellars (1991, p. 131). Nótese la proximidad de esta concepción con la tesis neokantiana de la idealidad del reino de los valores (v. *supra*, 15).

87 McDowell (1994) y (2009).

88 Es decir, las posiciones de los positivistas lógicos y Russell (2001, pp. 25-32) vs. la teoría de la verdad como coherencia de Davidson (1983).

Según McDowell, el contenido de una intuición consiste en una pluralidad de aspectos (la multiplicidad de representaciones de Kant), que pueden distinguirse mediante juicios singulares en los que los predicados (conceptos empíricos) se aplican a contenidos intuitivos⁸⁹. Por ejemplo, la intuición de un objeto ante mí contiene un aspecto distinguible como “azul”, otro como “circular”, etc. Todo contenido intuitivo es conceptual en potencia, en el sentido en que puede determinarse por conceptos empíricos en predicaciones sucesivas pese a que, como apuntaba Rickert, siempre queda un residuo no-conceptual⁹⁰.

Por consiguiente, no todo contenido mental es conceptual en el sentido de *proposicional* —expresable en forma predicativa—, pero sí en el de tener un lugar en el espacio de razones y poseer una unidad categorial *a priori*⁹¹.

El conceptualismo de McDowell, junto con su invocación de temas y argumentos de Aristóteles, Kant y Hegel en el debate contemporáneo, ha sido muy influyente y a la vez contestado desde distintos frentes⁹².

Una de las críticas es la de Hubert Dreyfus, desde la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y la analítica del *Dasein* de Heidegger⁹³. Según Dreyfus (2005), al intentar rechazar el mito de lo dado, McDowell cae en su imagen invertida: el “mito de lo mental”, la tesis de que toda percepción y acción —toda interacción de mente y mundo— es conceptual. Al situar todas nuestras representaciones en el espacio de razones, corremos el riesgo de olvidar que la racionalidad, la reflexión y los conceptos sólo apare-

89 McDowell (2006).

90 Y por tanto las intuiciones incluyen contenido no-proposicional, aspectos de los cuáles el observador no es consciente. McDowell se acerca aquí a los neokantianos del Sudoeste, concretamente a una panarquía del Logos. v. *supra*, n.51.

91 Al inicio, McDowell (1994) sostenía que todas las intuiciones son expresables en proposiciones, pero más adelante (2003, 2006 y 2009), en respuesta a una primera ola de críticas, suavizará esta versión más fuerte (proposicional) de conceptualismo.

92 Para una visión de conjunto de la primera recepción de McDowell, v. Macdonald y MacDonald (2006).

93 Dreyfus (2005, 2007a, 2007b, 2013).

cen en un segundo estadio, cuando abandonamos nuestra apertura natural al mundo⁹⁴.

Desde una posición muy distinta a la de Dreyfus, Timothy Williamson (2000) critica la concepción de McDowell de que no hay vacío o discontinuidad alguna entre el pensamiento y el mundo⁹⁵. Williamson formula esta tesis como la de que no hay un “más allá” de lo conceptual, donde yacería una realidad sin conceptualizar, y por tanto que “todo objeto puede ser pensado”⁹⁶.

Contra esta tesis, Williamson argumenta kantianamente que “podrían existir limitaciones necesarias a todo posible pensador”, que se traducirían en la existencia de “objetos elusivos”, objetos impensables *en principio*⁹⁷.

La obra de McDowell, y las críticas de Dreyfus, Williamson y otros, han dado lugar a un rico debate entre defensores y detractores del *conceptualismo* del contenido mental. Al margen de otras consideraciones, este debate pone de relieve hasta qué punto la escena filosófica contemporánea no sólo se articula en torno a una serie de problemas kantianos, sino que una parte no desdeñable de la argumentación se apoya en la interpretación de Kant⁹⁸.

94 McDowell (2007a) y (2007b) replica que Dreyfus cae así en el “mito del intelecto desencarnado”, en contradicción con la tesis compartida por ambos del carácter encarnado y situado de lo mental. v. Olsen (2013, p. 13).

95 “*There is no ontological gap between the sort of thing one can mean, or generally the sort of thing one can think, and the sort of thing that can be the case. When one thinks truly, what one thinks is what is the case. So, since the world is everything that is the case, [...] there is no gap between thought, as such, and the world. Of course, thought can be distanced from the world by being false, but there is no distance from the world implicit in the very idea of thought*”. (McDowell, 1994, p. 27), citado por Williamson (2006, p. 109).

96 Williamson (2006, p. 109).

97 “*What reason have we to assume that reality does not contain elusive objects, incapable in principle of being individually thought of? Although we can think of them collectively - for example, as elusive objects - that is not to single out any one of them in thought. Can we be sure that ordinary material objects are not constituted of clouds of elusive sub-sub-atomic particles?*” (Williamson, 2006, pp. 109-110).

98 No se afirma que la fidelidad al texto kantiano sea, en sí misma, un argumento a favor de una tesis filosófica. Pero muchos de estos autores, incluidos Sellars y McDowell, acompañan su argumentación de una interpretación de los textos relevantes de Kant, añadiendo a su tesis a favor o en contra del conceptualismo la tesis ulterior del origen kantiano de tal posición. En

Y es aquí donde el enfoque de la mente transcendental de Cassirer resulta relevante. Cassirer piensa que la *Deducción Transcendental* (DT) refuta la doctrina de que los conceptos empíricos son el resultado de la “abstracción de una pluralidad de datos sensoriales”⁹⁹. Kant demostraría en la DT que, con el fin de formar un concepto, no basta con tener impresiones semejantes: es preciso conocerlas como semejantes, es decir, *tener un concepto* de semejanza.

Así, toda intuición de algo azul *en tanto que azul* (en contraste con una mera impresión de azul), requiere la aplicación de un concepto como regla de la síntesis de la multiplicidad en una representación¹⁰⁰. Cassirer deriva de ahí la doctrina de Marburgo que la “división entre intuición y concepto se resuelve [...] en una correlación puramente lógica”¹⁰¹.

Añade que, según Kant, existen ciertos conceptos privilegiados que no se abstraen en la experiencia, sino que son ellos mismos condición de posibilidad *a priori* de toda experiencia, incluso de la conciencia de una cosa azul *en tanto que azul*: las categorías. Pero ¿cómo entiende Cassirer las categorías kantianas?

Aquí puede resultar útil recuperar algunas de sus reflexiones sobre la teoría de la percepción¹⁰². Cassirer interpreta la historia de esta teoría como una emancipación progresiva de los elementos dados en la intuición en favor de las relaciones entre estos elementos¹⁰³. En oposición a la psicología empírica de Berkeley y Hume —basada en ciertas operaciones de asociación y de copia realizadas sobre las imágenes obtenidas a partir de la sensación—, los psicó-

este sentido son, entonces, neokantianos. v. Allais (2009), Connolly (2014), Griffith (2010), Grüne (2009), Hanna (2008), McLear (2014), Rohs (2001), Schulting (2015), Tolley (2013) y los artículos en la compilación de Schulting (2016).

99 Cassirer (1922, vol. II, p. 676).

100 Cassirer (íbid.) cita el pasaje de KrV A 103 (AA IV, 79): “Denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaut und dann auch Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt” (Pues [el concepto] es una conciencia que unifica la pluralidad, intuida sucesivamente y luego también reproducida, en una representación).

101 Cassirer (1922, vol. II, p. 698).

102 Cassirer (1944 b) y (1945).

103 Cassirer (1944b, p. 25).

logos de la *Gestalt* destacan las cualidades formales de los fenómenos perceptivos.

Así, el fenómeno de los aspectos *invariantes* en la percepción — cuando, por ejemplo, percibimos el color de un objeto como el mismo color en distintas condiciones lumínicas— se explica como una *transposición* o transformación en la que ciertos elementos permanecen idénticos: las melodías permanecen inalteradas cuando todas sus notas “se someten al mismo desplazamiento relativo”, o una figura en el espacio es percibida como la misma figura “cuando se presenta en una escala distinta, pero en la misma proporción”¹⁰⁴.

Semejante capacidad de transposición es análoga a la capacidad de transformación de las figuras geométricas, en virtud de ciertas operaciones definidas por la teoría de grupos (por ejemplo, la función inversa)¹⁰⁵. Cassirer invoca esta “conexión interna” entre los últimos avances de la matemática y ciertos problemas de la teoría de la percepción en apoyo de la concepción de la objetividad científica de la Escuela de Marburgo¹⁰⁶. Estos elementos *a priori* no son fijos y estables como las categorías kantianas, sino dinámicos e históricos (aunque funcionalmente invariantes); además, permiten eliminar el papel de la sensibilidad pura en el modelo kantiano.

En efecto, según Cassirer, lo primitivo o primero no es la multiplicidad sensible, sino las formas o estructuras —definidas en términos de la teoría de grupos— que toman el lugar de la intuición pura en la constitución del objeto. Por consiguiente, podríamos decir que el modelo de la percepción de Cassirer lo es en el sentido abstracto y formal: un conjunto de estruc-

104 Ibid., p.26.

105 En la teoría algebraica, un grupo se define como un conjunto de estructuras abstractas (por ejemplo, el conjunto $\mathbb{Z}$ de los números enteros y la operación de adición) que mantienen ciertas relaciones entre ellas definidas por los axiomas de la teoría (tienen la propiedad asociativa, elemento identidad y elemento inverso) (Devlin, 2000, cap. 5). Ahora bien, Cassirer (1944b, p.27) nota que la analogía entre las matemáticas y la teoría de la percepción no puede llevarse demasiado lejos, puesto que los invariantes y las transformaciones son sometidos en matemáticas a una “sistematización lógica” que resulta impracticable en psicología de la percepción.

106 Cassirer (1944b, p. 5).

turas que satisfacen los axiomas de una teoría, y no un modelo intuitivo y analógico¹⁰⁷.

Es preciso, sin embargo, matizar esta eliminación de lo dado en la intuición en el modelo de Cassirer. Como mencionaba anteriormente, Cassirer refina la doctrina ortodoxa de Marburgo con nuevos desarrollos que le permiten dar cuenta de la riqueza fenomenológica de las variedades perceptivas¹⁰⁸. En la *Filosofía de las formas simbólicas* y el *Ensayo sobre el hombre*, los seres humanos se describen como “animales simbólicos”, cuyo acceso al mundo está irreductiblemente mediado por sistemas de símbolos¹⁰⁹.

Este nuevo enfoque, como también se señaló, representa un desarrollo ulterior de la concepción genética del progreso del conocimiento de Cohen, Natorp y el propio Cassirer, y en ese sentido guarda continuidad con ella. No obstante, en contraste con la ortodoxia de Marburgo, el interés del Cassirer maduro parece decantarse por las formas más primitivas de esta mediación simbólica, es decir, los estadios iniciales de un desarrollo dialéctico hacia formas culturales superiores y más sofisticadas como la ciencia y la filosofía. Esta revisión permite a Cassirer desarrollar un sugestivo ataque al “mito de lo dado”, sin por ello caer en el “mito de lo mental”¹¹⁰.

Según Cassirer, lo dado es, en efecto, resultado de actos de “apercepción”, pero éstos admiten distintos modos: mítico, lingüístico y lógico-teórico¹¹¹. En particular, Cassirer introduce un tipo de percepción más básico que la percepción de objetos en el conocimiento objetivo, la “*percepción de expresión*” (*Ausdruckswahrnehmung*). Esta percepción básica es fruto de una

107 Para la distinción entre modelos abstractos/formales e intuitivos/analógicos, v. Mosterín (1984), 153 y ss.; Da Costa y French (2003, p. 60). Para la concepción axiomática de las estructuras conceptuales en Cassirer, v. Oberdan (2014).

108 Cassirer (1929), vols. II y III. Cf. Holzey (2010, p. 36).

109 Cassirer (1944a, p. 44).

110 Cabe matizar este uso del concepto de “dialéctica” en sentido hegeliano aplicado al desarrollo de las formas simbólicas, de ahí que el término aparezca aquí y en adelante en cursiva. Sigo en este punto a Verene (1969), Jacques (1995) y Launay (2012) (v. infra, n. 111).

111 Cassirer (1929), vol. II, 94. v. Kreis (2015).

“función de expresión” (*Ausdrucksfunktion*), del mismo modo que la percepción de cosas lo es de la “función de presentación” (*Darstellungsfunktion*) de un mundo de sustancias estables, distinguibles e identificables¹¹².

Una percepción de expresión constituye una experiencia singular, directa, vital y no proposicional de un aspecto particular del mundo como deseable o rechazable, amenazador o reconfortante¹¹³. Esta función y su producto, conforman el nivel más básico o primitivo de significado simbólico, característico del pensamiento mítico.

En el siguiente nivel la función de presentación, propia del “mundo intuitivo” de la percepción sensible, mediado por el lenguaje natural. Allí, el espacio y el tiempo intuitivos de la *Estética transcendental* de la *KrV* siguen presentes, aunque ya no forman parte de la visión del mundo de la ciencia contemporánea tal como la concibe Cassirer. Esta última se funda en la función superior de significado simbólico: la “función significativa” (*Bedeutungsfunktion*) del pensamiento¹¹⁴.

La función significativa da lugar a la cosmovisión teórica del mundo que Cassirer interpreta, a partir del progreso de la física, la matemática y la lógica en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, como un sistema puro de relaciones formales. Esta interpretación analiza procesos dialécticos que parten de formas simbólicas más concretas e intuitivas, y progresan hacia las más abstractas y sofisticadas, en los que el concepto intuitivo de sustancia ha sido sustituido por el concepto relacional-funcional de ley universal¹¹⁵.

112 Cassirer (1929), Pt. 2, 123 y ss. “*Das Problem der Repräsentation und der Aufbau der anschaulichen Welt*” (El problema de la representación y la construcción del mundo intuitivo).

113 Ibid., Pt. 1, 51 y ss. Es este tipo de contenido, con carga emocional y afectiva, lo propio de la conciencia mítica, que explica la indiferencia de ésta a la distinción entre apariencia y realidad. v. Friedman (2000, pp. 103-104).

114 Cassirer (1929, pp. 330-331).

115 Cassirer (1929, vol. I, vi-viii) reconoce que su análisis de los procesos simbólicos toma su principio de la Fenomenología del espíritu de Hegel: los tres estadios o funciones mencionados están en una relación dialéctica, una *Aufhebung* en la que cada estadio es a la vez la cancelación y la preservación del anterior. Pero también advierte que su fenomenología se separa de la hegeliana en su “fundamentación” y “desarrollo” (Ibid.). El sistema de Hegel hace de la lógica el modelo de toda forma del espíritu humano y

Desde el pensamiento mítico se desarrollan el arte y la religión; desde el lenguaje natural se desarrolla la ciencia. En esta última, los conceptos puramente relacionales de la lógica y la física matemáticas se liberan de todo vínculo con una supuesta “donación” en la intuición sensible¹¹⁶.

Así, el *conceptualismo dialéctico* del Cassirer maduro constituye una alternativa al conceptualismo fuerte de Marburgo, Sellars y McDowell, pero también a las posiciones no-conceptualistas. Contra éstas últimas, no cabe percepción “desnuda” o intuición pura carente de contenido conceptual. Pero, contra las primeras, lo espiritual (*das Geistiges*) constituye un ámbito más amplio que el del espacio lógico de las razones, ya que incluye contenidos que no sólo no son proposicionales, sino que son además particulares, singulares y directamente accesibles al sujeto de la percepción.

El modelo de Cassirer no es, por tanto, el de una mente “descarnada”, en la que lo corporal, lo vital y lo sensible estén escindidos del ámbito espiritual¹¹⁷. Su modelo de la mente o teoría transcendental de la conciencia simbólica surge del estudio de la génesis de formas simbólicas diversas, partiendo de su expresión mítica y prelógica.

A partir de ahí, se muestra el paso hacia la conceptualización intuitiva del mundo perceptivo mediante las estructuras del lenguaje natural, y de ahí a la *conceptualización funcional* o relacional propia de la racionalidad científica. Este modelo de Cassirer también explica cómo, a diferencia de la conceptualización funcional, las formas morales, estéticas y religiosas más sofisticadas conserva elementos del pensamiento mítico, expresivo e intuitivo.

culmina en la filosofía como saber absoluto (Cassirer, 1923, 15-16). La filosofía de las formas simbólicas no es en cambio una deducción del absoluto sino una tarea infinita en sentido kantiano, que revela el valor intrínseco de cada forma en su desarrollo propio y en la cual la filosofía misma es una “fenomenología del espíritu filosófico” (Cassirer, 1932, pp. 166-167). Sobre estas diferencias, v. Ferrari (2023) y Verene (1969).

116 Cassirer (1929, pp. 330-331).

117 Éste es el sentido del principio de la “preñez simbólica” de Cassirer: no hay nada sensible, material o natural que no esté ‘preñado’ espiritual o simbólicamente (Cassirer, 1929, cap. 5).

Cassirer culmina de este modo el legado del neokantismo de Marburgo, ampliando la crítica de la razón kantiana hacia una crítica de la cultura. Lo hace a partir del estudio de la estructura de los conceptos en las ciencias contemporáneas y los procesos de su formación en la historia de la ciencia, el arte y la filosofía. Además, recoge la preocupación de la Escuela del Sudoeste por la irreductibilidad de los valores, los límites de la racionalidad y la fundamentación de las ciencias humanas.

Finalmente, su fenomenología del conocimiento lo es en el sentido hegeliano de una *dialéctica* de las formas (simbólicas) de conciencia en las que la realidad se va desvelando, integrando al mismo tiempo el énfasis de Fichte en el carácter fundamentalmente activo, creativo y interpretativo del mundo de la mente consciente¹¹⁸.

4. Dos interpretaciones neokantianas de Kant

A lo largo del artículo he apuntado algunas características del modelo de Cassirer y algunas razones por las cuales el intento de actualizar el modelo transcendental de la mente requiere partir del análisis de su posición, si bien muchos aspectos se han tratado de manera superficial y sumaria.

Ahora bien, la perspectiva que he adoptado aquí se aparta del modelo neokantiano de Cassirer en ciertos lugares clave, a la vez como interpretación de Kant y como propuesta filosófica sustanti-

118 Asmuth (2010): “[G]anz im Sinne Fichtes entwickelt Cassirer seinen Begriff der symbolische Form. Jenseits aller dualistischen Auffassungen von Epistemologie [...] Welt und Sinngebung der Welt sind unauflösbar aneinander gebunden. Eine rein objektive Welt, die vor oder außerhalb der Sinngebung liegt, zu dem das Denken, das Geistige überhaupt, hinzutreten müsste, wird von Cassirer genau so abgelehnt wie die Vorstellung einer einfachen Gegebenenseinsweise der Welt” (Cassirer desarrolla su concepto de forma simbólica enteramente en el sentido de Fichte. Más allá de toda concepción dualista de la epistemología [...], el mundo y la donación de sentido al mundo están inextricablemente ligados entre sí. Un mundo puramente objetivo, que yace frente o al exterior de la donación de sentido, al cual el pensamiento, lo espiritual en general, deben referirse, es rechazado por Cassirer con la misma contundencia que la representación de un modo de ser del mundo simplemente como dado).

va¹¹⁹. Intentaré poner de manifiesto en qué divergen ambos modelos exponiendo, brevemente, pero con cierta concreción textual, algunos puntos a mi entender mejorables del modelo de Cassirer, y su significación en términos de la apropiación del kantismo con fines contemporáneos.

En gran medida el desacuerdo emerge, como ya he mencionado, del mismo punto: la disrupción del frágil equilibrio en el modelo kantiano de receptividad y actividad, de sensibilidad y entendimiento, en beneficio del último.

La concepción intelectualista del kantismo es compartida por numerosos lectores profundos de Kant desde el inicio, además de bien fundamentada en el contexto del intento neokantiano de actualizar la filosofía transcendental¹²⁰. Según la interpretación del neokantismo de Marburgo, el argumento principal de la *KrV* es que la geometría de Euclides y el principio de causalidad son condiciones de posibilidad de la objetividad de la ciencia natural (en el sentido de la física newtoniana)¹²¹. Por lo tanto, la aparición de geometrías no euclidianas y de la nueva física relativista y cuántica motivaría una revisión del modelo kantiano en la dirección propuesta por Cohen, Natorp y Cassirer.

En particular, el progreso de las ciencias formales y experimentales de finales del XIX e inicios del XX reforzaría el rechazo a la noción kantiana de una sensibilidad pura como distinta e independiente del entendimiento. Por un lado, confirmaría que la concepción kantiana de las matemáticas, como resultado de la apli-

119 Para análisis más detallados, v. Bitbol, Kerszberg y Petitot (2009), 11, Friedman (2016) y Heis (2014b).

120 Ésta es efectivamente la lectura de Beck, que objeta a Kant la definición de intuición como “relacionada directamente con un objeto” (*“unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht”*, AA, XI, 338): v. Heller (1993). También es la de Fichte, que descarta toda afección pasiva por parte de una cosa en sí (GA IV, 2, 163; v. supra, 6). A su vez, en el contexto de su rechazo a la concepción de una sensibilidad pura, independiente del entendimiento, Cohen invoca el mismo pasaje (KrV B 135, AA III 110) de la Deducción transcendental de la 2ª edición de la Crítica del que partía Hegel, en *Glauben und Wissen* (GW, IV, 303-4), para concluir una unidad originaria de ambas facultades fundamentada en el entendimiento. v. Cohen (1885, p. 156) y Edel (2010, pp. 334-335).

121 v. Edgar (2024) y Poma (1988), caps. 1 y 3.

cación de las categorías a la intuición pura de espacio y tiempo, debe abandonarse en favor de una concepción relacional, basada en los conceptos de serie y función¹²².

Según Cassirer (ver *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910), la filosofía kantiana es lo bastante amplia para incluir la determinación del mundo físico por parte de las geometrías no euclidianas puesto que, aunque Kant concebía espacio y tiempo como formas de la intuición pura, la parte final de la *Deduktion der Kategorien* de la segunda edición de la *KrV* (en adelante, *DTB*) mostraría su dependencia con respecto a las categorías del entendimiento¹²³.

El rechazo de la sensibilidad pura implica entonces descartar (o reinterpretar) tanto la Estética transcendental como la doctrina del esquematismo, según la cual los juicios sintéticos *a priori* resultan de aplicar las categorías a las intuiciones puras de espacio y tiempo, vía por la cual los conceptos puros sintetizan la multiplicidad de la percepción¹²⁴.

Esta lectura se acerca así a la del idealismo alemán, según la cual ciertos pasajes de la *letra* de Kant están en contradicción con el espíritu o impulso básico de su filosofía¹²⁵. En primer lugar, Kant no habría hecho lo bastante explícita esta generación de las supuestas formas puras de la sensibilidad desde el entendimiento, pese a que sus propios argumentos conducen a la conclusión que tanto las categorías como el espacio y el tiempo son puramente conceptuales¹²⁶.

De ahí la caracterización de Cohen de la Estética transcendental —donde Kant caracteriza la sensibilidad pura de fuente de conocimiento independiente del entendimiento— como un residuo

122 Hemos visto brevemente la argumentación de Cassirer en defensa de esta tesis en supra, 13, 18 y ss. Para un análisis de la posición de Cassirer, v. Heis (2010).

123 Cassirer (1912, p. 188). v. Heis (2007, cap. 5).

124 v. supra, 10.

125 Rickert (1921, pp. 4-6) también retoma la distinción de Fichte entre espíritu y letra (*Geist und Buchstaben*) (Fichte, 1998, GA I, 6, 333-61).

126 Walter Kinkel (1920, xiv-xvi) es quien desarrolla con mayor profundidad esta posición de su maestro Cohen, mediante una interpretación de los párrafos 24 y 26 de la *DTB* según la cual el entendimiento, en tanto unidad transcendental de la apercepción, es la fuente tanto de las categorías como del espacio y el tiempo. v. Heis (2007, p. 194).

indeseable del modelo precrítico¹²⁷. La actualización del modelo transcendental de la mente requeriría entonces corregir la Estética a partir de *DTB* y el *Sistema de los principios*, donde supuestamente se muestra la dependencia de la sensibilidad con respecto a la actividad intelectual¹²⁸.

Pero también habría que descartar otras partes de la *KrV*, como la distinción de Kant entre lógica general y lógica transcendental en la *Introducción*, y la *DM* en el primer capítulo de la *Lógica transcendental*¹²⁹.

La lógica general puede usarse como “hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento”, pero no con el objetivo de fundamentar los conceptos transcendentales en los formales sino a la inversa [...]. *El significado esencial de cada categoría individual no puede [...] concebirse con plenitud meramente relacionándolo con la forma lógica que le corresponde [...]* hay que mirar adelante hacia la realización [*Leistung*] de la que [la categoría en cuestión] es responsable en la estructura de la experiencia objetiva. Esta realización, sin embargo [...] sólo aparece en aquella forma concreta que es dada a los conceptos del entendimiento puro, *transformándolos en principios del entendimiento puro*. Uno de los méritos fundamentales de los libros de Cohen es determinar por primera vez con claridad plena esta relación. En estos libros, se insiste una y otra vez en que *el sistema de los principios sintéticos constituye la auténtica piedra de toque para la validez y la verdad [den eigentlichen Prüfstein für der Gültigkeit und Wahrheit] del sistema de las categorías*¹³⁰.

En este pasaje, Cassirer adopta la lectura “hacia atrás” de la *Analítica transcendental* propuesta por Cohen, así como la concepción del

127 Que Cassirer comparte, con ciertos matices, el diagnóstico de Cohen sobre el carácter precrítico de la Estética transcendental es evidente, por ejemplo, en Cassirer (1950, pp. 75-76).

128 Cohen (1885, p. 408).

129 Es de nuevo Kinkel (1920, xiv-xv) quien lleva hasta las últimas consecuencias el rechazo de Marburgo de la división kantiana entre lógica formal y lógica transcendental, argumentando, en su edición de la *Lógica de Jäsche*, que la lógica formal de Kant es en última instancia insostenible. v. Heis (2007, pp. 188-195).

130 Cassirer (1921, pp. 185-187). La cursiva es mía.

método transcendental en que esta se basa¹³¹. Nótese la inversión del argumento del hilo conductor al inicio de la cita: las formas del pensamiento, reflexionadas en la lógica transcendental, son el hilo conductor para la ordenación sistemática de la lógica formal, y no a la inversa.

Según Cohen, esto es así porque los únicos juicios que estudia la lógica general o formal son “meros productos del pensamiento” (*Denkgebilde*), es decir, juicios *analíticos*¹³². ¿Y cómo puede la forma de los juicios analíticos decirnos nada en absoluto sobre la forma de los juicios sintéticos?¹³³

Las leyes más básicas de la experiencia, sin las cuales ésta no es posible, son en cambio los principios del entendimiento puro (por ejemplo: que todos los fenómenos son magnitudes intensivas y extensivas, la permanencia de la substancia, la interacción universal de todas las substancias en el tiempo, etc.)¹³⁴. Según Cohen, el método transcendental de la *KrV* debe entenderse desde el modelo de los *Prolegómenos*, tomando estos principios como dados en las matemáticas y la física de Newton, y entonces reflexionar sobre sus condiciones transcendentales¹³⁵.

Obtenemos así los conceptos más básicos, las categorías, que pueden usarse como guía para distinguir los tipos de juicios que trata la lógica formal. Ésta última depende entonces de la lógica transcendental, que justifica las leyes de la lógica general a partir de la reflexión sobre las ciencias concretas¹³⁶.

A partir de ahí, basta un pequeño paso para concluir que, de hecho, la lógica general como disciplina meramente formal, distin-

131 Cohen (1885, p. 48).

132 Cohen (1885, p. 242).

133 La lectura de Cohen, y su fundamento en la atribución errónea a Kant de la tesis que la lógica general trata sólo de los juicios analíticos, será criticada por Klaus Reich, que añade que la confusión se remonta al historiador de la filosofía Friedrich Ueberweg a mediados del siglo XIX. v. Reich (1932, p. 10).

134 v. el capítulo 2 de la *Analítica* de los Principios, *KrV* A 148-235 (AA IV, 105-155) / B 187-294 (AA III, 140-202).

135 Ésta es la lectura del método transcendental como procedimiento regresivo o analítico v. *Prolegómenos*, §4 (AA IV, 276n).

136 Cassirer (1912) y Natorp (1912, pp. 196-197).

ta de la lógica transcendental, no tiene entidad sistemática propia. En rigor, solamente hay una lógica: la lógica transcendental, concebida como reflexión sobre las ciencias consideradas como *facta* y, en particular, apoyándose en “las formas fundamentales (*Grundgestalten*) de la ciencia natural matemática”, tal como se muestra en el *Sistema de los principios del entendimiento puro*¹³⁷.

Como apuntaba más arriba, Cassirer no comparte el desprecio de Cohen y Natorp por la lógica formal, pero sí adopta su concepción de la indisolubilidad de lógica y experiencia¹³⁸. El pasaje que sigue al citado más arriba desarrolla esta cuestión, poniéndola en relación con una supuesta producción de la espacio-temporalidad de la intuición:

[E]l principio sintético surge porque la función que caracteriza una categoría específica se relaciona con la forma de la intuición pura y la imbuye de una unidad sistemática. Los objetos empíricos [...] sólo se nos pueden dar a través de la mediación de la intuición, [...] de las formas de espacio y tiempo. Pero esta condición necesaria no es suficiente. [...] La intuición como tal contiene sólo la pura multiplicidad de coexistencia y sucesión; para que en esta multiplicidad se destaquen formas determinadas, limitadas en relación las unas a las otras, sus elementos deben recorrerse y combinarse desde un punto de vista definido y según una regla fija, y así en tanto que compuestos de unidades relativamente sustanciales. Éste es precisamente el logro del entendimiento, que por tanto no descubre la conexión de la multiplicidad como ya existente de algún modo en el espacio y el tiempo, sino que *él mismo la produce en primer lugar*, en la medida en que “afecta” a ambos [*der sie selbst zuerst hervorbringt, indem er beide “affiziert”*]¹³⁹.

Como en el pasaje anterior, vemos aquí cómo Cassirer suscribe los rasgos de la lectura de Kant por parte de Cohen, señalados más

137 Cassirer (1912, p. 261).

138 En particular, como veíamos, señala la significación filosófica de la nueva lógica de Frege y Russell, pero no muestra ningún interés en distinguirla de la matemática. v. Friedman (2000, caps. 3, 6 y 7); Heis (2007, caps. 3 y 5); Mormann (2008).

139 Cassirer (1912, pp. 187-188).

arriba. De entrada, el carácter sintético de un juicio no depende de la forma lógica, sino de su origen en una “síntesis”, entendida como la actividad de constituir el objeto de la experiencia en las ciencias matemáticas de la naturaleza.

Además, Cassirer destaca, al final del pasaje, que en el proceso unitario por el que tiene lugar tal constitución de la objetividad, el entendimiento “produce en primer lugar”, de modo originario, las formas puras de la sensibilidad. La diferencia entre espacio y tiempo, por un lado, y formas intelectuales, por otro, se concibe como una diferencia de estadios en este proceso de producción.

De ahí el cuestionamiento de una distinción absoluta entre la lógica general o formal, como ciencia de las formas intelectuales puras del conocimiento, y la lógica transcendental, como la ciencia de las formas del pensamiento de un objeto espacio-temporal¹⁴⁰. Este cuestionamiento está relacionado con otro de los motivos de la interpretación de Kant que Cassirer hereda de Cohen y Natorp: el rechazo de la concepción misma de una forma del conocimiento, entendida como contrapartida igualmente indeseable a la concepción de la intuición como su *materia*¹⁴¹.

Veamos en qué puntos se puede cuestionar esta lectura de Cassirer, empezando por este último punto sobre la materia y la forma del conocimiento. Diversos autores han destacado el uso que hace Kant de estos conceptos como “conceptos de reflexión” en la explicación de la relación entre sensibilidad y entendimiento, la cual fundamenta la representación en la mente humana¹⁴².

Kant, siguiendo a Aristóteles, los concibe como conceptos relacionales, en los que la materia de una forma en un nivel determinado puede ser, a su vez, la forma de una materia en un nivel inferior y, al mismo tiempo, la materia de una forma en un nivel superior¹⁴³. En particular, la forma de la intuición determina u or-

140 Cassirer (1907, pp. 31-32).

141 Cassirer (1913, pp. 16-25). v. Heis (2007, pp. 195-209).

142 KrV A 266/B322 (AA III, 218). v. Longuenesse (1998, p. 148) y ss. v. Anderson (2022).

143 Ibid.

dena una materia —las sensaciones— y de ello resultan los aparecimientos (*Erscheinungen*) u “objeto[s] indeterminado[s] de la intuición empírica”¹⁴⁴.

La determinación de estos aparecimientos (materia) bajo conceptos empíricos (forma), produce objetos determinados (fenómenos). Pero tales conceptos empíricos son, a su vez, determinados por las formas lógicas del juicio en juicios empíricos, que se combinan en silogismos y adquieren la forma de un sistema del conocimiento.

Las categorías —“conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición del objeto se considera como determinada con respecto a las funciones lógicas del Juicio” (Kant, 1787/1998, B129)— son efectivamente *formas*: conceptos *a priori* que orientan la síntesis de la multiplicidad sensible (*materia*)¹⁴⁵. Estas formas de la síntesis sensible resultan de la afección del sentido interno por parte de la actividad del entendimiento en el análisis y la síntesis discursiva: la actividad de analizar los objetos de la intuición externa en conceptos empíricos, y sintetizarlos en juicios y en silogismos, según las formas lógicas del Juicio.

Entonces, contra Cassirer, las formas puras de la sensibilidad no son meros productos del entendimiento sino el resultado de la interacción entre ambas capacidades básicas e irreductibles la una a la otra. La presentación de Kant del espacio y el tiempo en la *Estética transcendental* —como ciencia de las reglas de la sensibilidad o receptividad— continúa siendo válida. Pero es vista bajo una nueva luz cuando Kant introduce la referencia a la síntesis transcendental de la imaginación en la parte final de *DTB*¹⁴⁶.

La cuestión de la estructura argumentativa de *DTB* es una de las más controvertidas entre los especialistas. Se suele acordar que el objetivo general del argumento es demostrar que las categorías

144 KrV A 20/B 34 (AA III, 50).

145 De ahí que el idealismo transcendental de Kant sea un idealismo formal, en contraposición al idealismo material de Berkeley (KrV B 518-19n; AA III, 338). v. Anderson (2022).

146 Me apoyo aquí en Longuenesse (2006, pp. 66-67).

—los conceptos puros del entendimiento— son condiciones universales y necesarias de la objetividad de la experiencia.

A partir de aquí, las cuestiones ulteriores de cómo entiende Kant este objetivo y cómo pretende alcanzarlo son objeto de un intenso debate. Aquí me adhiero al siguiente esquema del argumento de *DTB*, sin fundamentar tal adhesión desde un aparato hermenéutico y filológico¹⁴⁷.

En las primeras secciones (§§15-18), Kant retoma los argumentos de la *DT* de la primera edición de la *KrV* (*DTA*) sobre la triple síntesis y la unidad transcendental de la apercepción¹⁴⁸. A continuación (§§19-20), introduce en el argumento las formas lógicas del juicio y justifica su conexión con las categorías, una conexión que en la *DM* era sólo un hilo conductor para el establecimiento de la tabla de los conceptos puros.

Finalmente (§§ 24-26), Kant da marcha atrás y retoma el tema de la síntesis transcendental de la imaginación para reformular —articulando los resultados alcanzados hasta entonces— la concepción de esta síntesis y de su relación con las formas puras de la sensibilidad y las formas lógicas del juicio, así como la concepción del sentido interno de la *Estética transcendental*. Ello le permite culminar la *DT*, explicando cómo las categorías se aplican a los aparecimientos de la intuición mediante el modo en que éstos no son dados en la sensibilidad.

Espacio y tiempo pertenecen, por lo tanto, a la sensibilidad, si bien a una sensibilidad afectada (no generada) por la espontaneidad intelectual. Por consiguiente, Kant no necesita enmendar la *Estética*, donde lo importante es mostrar que espacio y tiempo son intuitivos.

147 Para muestras de tal aparato, véanse de Vleeschauwer (1976), Philonenko (1969-1972), Henrich (1973 y 1989), Guyer (1987 y 2010), Longuenesse (1998), Pereboom (2006), Schulting (2012) y Allison (2015). Aquí sigo especialmente a Henrich, Longuenesse, Pereboom y Allison.

148 Por ejemplo, las síntesis de la aprehensión y la reproducción de *DTA*, que se presentan allí como inseparables, se agrupan en la síntesis de la aprehensión y, cuando es pura, la síntesis transcendental de la imaginación, síntesis figurativa o speciosa (*KrV* B 151; *AA* III, 119-20). Y la apercepción o autoconciencia pura es referida en ocasiones como el Yo pienso (*KrV* B 132; *AA* III, 108-109).

ciones (representaciones singulares e inmediatas) y no conceptos (representaciones universales y reflexionadas), y que son formas sensibles (modos de ordenar las impresiones internas y externas) y no intelectuales (funciones por las cuales formamos y usamos conceptos en juicios).

Tampoco dispone de los recursos necesarios, en este estadio de la *KrV*, para explicar la naturaleza de la síntesis figurativa, que depende de la unidad transcendental de la autoconciencia que sólo se explica y justifica en la *DT*. Así, el paso final de *DTB* (que se inicia en el §26) no constituye una *corrección* del contenido de la *Estética* ni una *rectificación* de su lugar en la *KrV*, sino una explicación añadida de la relación de espacio y tiempo con la unidad de la autoconciencia en la síntesis transcendental de la imaginación.

Se trata de una síntesis pre-discursiva, previa a todo concepto, pero que no debe interpretarse como la “raíz común” de entendimiento y sensibilidad —como hace Heidegger—, ni en el sentido de una intelectualización de la sensibilidad —como en Cassirer¹⁴⁹.

También en oposición a Cassirer, y en especial a Cohen, Reich y otros reivindican la *Deduktion der Kategorien (DM)* y su tesis fundamental: el paralelismo entre la tabla de las formas lógicas del juicio y la de las categorías¹⁵⁰. El argumento del hilo conductor (*Leitfaden*) se basa en la concepción del entendimiento, en sentido amplio, como facultad de juzgar. Esta se actualiza en la adquisición y uso de conceptos (entendimiento en sentido estricto), la combinación de conceptos en juicios (juicio, *Urteilkraft*) y la de los juicios en silogismos (razón, *Vernunft*).

En esta parte de la *KrV* se halla la explicación de la tabla de las formas lógicas, las formas de subordinación de conceptos y el argumento que permite a Kant establecer, a partir de ella, la tabla de las categorías: “la misma función que da unidad a las diferentes representaciones *en un juicio*, da también unidad a la mera síntesis de distintas representaciones *en una intuición*”¹⁵¹. Este argumento no

149 Heidegger (1977, p. 279) y (1991, p. 138). v. Forn (2016, pp. 93-96; pp. 239-241).

150 Reich (1932) y Wolff (1995).

151 *KrV A 79/B 104-5* (AA III, 92 [cursiva de Kant]).

puede entenderse sin remitir al modelo de la mente que subyace a la *DT*, concretamente a la afección de la sensibilidad por parte de la actividad del entendimiento.

De ahí se sigue, probablemente, la incapacidad del neokantismo clásico —con su anti-psicologismo visceral— de apreciar la fuerza del argumento y las modificaciones sustanciales que Kant introduce en sus tablas respecto a las formas clásicas, motivadas por la orientación a la objetividad del acto de juzgar. También podrían haber contribuido a tal incapacidad ciertos malentendidos, empezando por la confusión de unidad y juicio analíticos. Incluso los juicios sintéticos implican la unidad analítica de la conciencia, que produce la forma lógica, según la originaria unidad sintética de la apercepción, y permite la objetividad de nuestras representaciones¹⁵².

Otro error del neokantismo, denunciado por Reich es la identificación de *forma lógica del juicio y juicio analítico*¹⁵³. A partir del modelo adoptado aquí, la forma lógica lo es tanto de los juicios analíticos como de los sintéticos, e incluye en ambos casos la remisión a una *X* de la intuición¹⁵⁴. La diferencia radica en qué, en el primer caso, la determinación de la verdad o falsedad del juicio no requiere acudir a lo empírico, sino que basta con el mero análisis de las notas de los conceptos combinados en él.

También debe mencionarse, entre los equívocos de la interpretación neokantiana de Cassirer —que de nuevo se acerca peligrosamente al logicismo contemporáneo—, la relativización o disolución de la distinción entre lógica formal o general y lógica transcendental. Esta distinción de Kant no sólo tiene plena significación arquitectónica en el seno de su sistema, sino que anticipa la distinción contemporánea entre teoría de la implicación y teoría de la inferencia. Con ello, se abre la posibilidad para desarrollar una teoría de la racionalidad muy necesaria, pero todavía incipiente¹⁵⁵.

152 Reich (1932, p. 13). Cf. Cohen (1885, p. 242).

153 Reich (1932, pp. 13-14). v. Longuenesse (1998, p. 82) y ss. y (2006).

154 Tiles (2004).

155 Kieseweter y Worsnip (2023), Harman (2002) y Tiles (2004).

Kant entiende por “lógica” la ciencia de las leyes del entendimiento, incluidas las que explican cómo aplicar sus conceptos a las intuiciones sensibles para conocer objetos (lógica transcendental)¹⁵⁶. Hoy en día, la lógica se entiende aún, sobre todo, como lógica general o formal: la ciencia de las reglas de implicación entre proposiciones, que usamos para detectar errores en la argumentación en abstracción de todo contenido.

La implicación es un procedimiento abstracto, formal y con reglas bien definidas. No obstante, no nos dice nada de cómo es el mundo, ni sobre cómo los seres humanos razonamos sobre él¹⁵⁷. Para entender el razonamiento humano, hay que estudiar también la inferencia: un proceso en vistas a fines racionales y con componentes epistemológicos y psicológicos. La lógica como teoría de la implicación está altamente formalizada; mientras que la lógica como teoría del razonamiento y la inferencia —con la cual la implicación mantiene relaciones no obvias— constituye un campo de estudio de creciente interés para lógicos, filósofos y científicos sociales y cognitivos. Esta última forma parte de la teoría de la racionalidad, que, a diferencia de la teoría de la implicación, considera aspectos prácticos, normativos y psicológicos como la existencia de modelos mentales, el uso de sesgos heurísticos y el papel de la experiencia sensible en la formación de creencias¹⁵⁸.

Finalmente, un último foco de tensión, que sólo puedo apuntar aquí, remite a las enormes implicaciones prácticas, políticas y antropológicas del conceptualismo y, por ende, de la interpretación conceptualista de Kant¹⁵⁹.

Si consideramos el espíritu sistemático y arquitectónico de la obra kantiana, resulta chocante que el carácter constitutivo y normativo de la dualidad originaria entre sensibilidad y razón en el ámbito cognoscitivo sea minimizado —cuando no eliminado— en

156 KrVA 55-6/B 80-81 (AA III, 77-8).

157 Williamson (2023).

158 Johnson-Laird (2005); Kahneman (2011); Kieseweter y Worsnip (2023); Mele y Rawling (2004).

159 Hanna (2023). Véase Calori (2014), Höffe (2012), Willaschek (1992) y Wuerth (2014).

el ámbito práctico, así como en la historia, el progreso de la cultura y la religión.

Parecería como si la pretensión de objetividad y normatividad requiriera, según Kant, que el modelo originario de la mente, compuesto por tres facultades (facultad del conocimiento, sentimiento de placer y desplacer, y facultad de desear), deba entenderse, en última instancia, en sentido platónico, con la capacidad racional imponiendo sus principios al afecto y la voluntad¹⁶⁰.

5. Hacia un modelo transcendental contemporáneo del contenido mental

Para concluir, veamos algunas observaciones más sobre la traducción, en términos de la discusión contemporánea, de las diferencias entre el enfoque de Cassirer y el modelo transcendental propuesto aquí, con el fin de sugerir líneas de reflexión futuras. Como he argumentado, la opción de mantener los equilibrios kantianos —en particular la irreductibilidad e interacción entre intuición y concepto, y entre lógica y experiencia— no sólo se ajusta mejor al pensamiento del Kant histórico, sino que permite concebir soluciones creativas a problemas filosóficas actuales, como el de la intencionalidad del contenido mental. Además, permite enfrentar con solidez problemas tradicionales como el de la existencia de la realidad extramental y nuestro acceso cognitivo a ella¹⁶¹.

Sin embargo, se puede argumentar que el modelo de la mente adoptado aquí, al hacer depender la posición de la propia espacio-temporalidad de una afección de la sensibilidad por parte del entendimiento (aunque sea pre-discursiva), se inclina hacia el lado conceptualista del debate contemporáneo¹⁶².

160 Y, efectivamente, así podría resumirse la interpretación hegemónica de la ética kantiana, aspecto en el que obviamente no me puedo detener aquí. Véanse las referencias citadas en la nota anterior y Ameriks y Höffe (2009).

161 Anderson (2022) y Onof (2024).

162 v. Onof y Schulting (2015) y Schulting (2015).

Entre las objeciones relevantes al conceptualismo destacan dos: su dificultad para dar cuenta, por un lado, de la riqueza fenomenológica de la percepción humana, y por otro, de la capacidad, por parte de niños y animales no humanos (en adelante, simplemente “animales”), para realizar conocimiento perceptivo no conceptual¹⁶³. Como hemos visto, la versión *dialéctica* y refinada del conceptualismo de Cassirer da cuenta con mayor éxito que la de McDowell de la riqueza de variedades perceptivas, sin incurrir en las desventajas de alternativas no-conceptualistas¹⁶⁴. Pero el argumento que invoca la cognición infantil y animal parece plantear una objeción más grave a la posición de Cassirer, al poner en tensión su conceptualismo con su concepción del método transcendental como proceder regresivo que parte del *factum* del conocimiento científico.

Se podría objetarse a Cassirer que su posición, basada en la psicología, la etología y la antropología empíricas de su tiempo, debería revisarse a la luz de algunos resultados recientes¹⁶⁵. Estudios actuales sobre cognición animal e infantil sugieren que las mentes de algunos animales comparten con los humanos, al menos, la función expresiva, por la cual el mundo aparece bajo una diversidad de aspectos afectivos (deseable o indeseable, seguro o amenazador).

Asimismo, hay animales que son conscientes de fines e intenciones, que interpretan la conducta de otros en función de estos y, por tanto, poseen precursores de la racionalidad o incluso un cierto grado de racionalidad¹⁶⁶. Entonces se podría defender, des-

163 Para estos argumentos, y otros en los que no puedo profundizar aquí, en el marco de una interpretación no conceptualista de Kant, v. Hanna (2011).

164 v. supra, pp. 27-28.

165 Cassirer (1944 a). La literatura sobre etología y psicología comparada es enorme, y hay múltiples y profundos debates sobre cuestiones de detalle, pero también un amplio consenso en torno a la tesis de que las mentes de los otros animales son mucho más cercanas a la nuestra de lo que se creía no ya en tiempos de Kant, sino también de Cassirer. v. Andrews et. al. (2025), Andrews y Monsó (2021), Bermúdez (2006 y 2018), Burge (2010), Godfrey-Smith (2016), Call y Tomasello (2008), Withen (2013); cf. Penn, Holyoak y Povinelli (2008).

166 Es decir, los animales que poseen una teoría de la mente en el sentido técnico de la psicología comparada. v. Call y Tomasello (2008), Withen (2013); Povinelli y Vonk (2004).

de una posición no del todo ajena a la de Cassirer, la necesidad de complementar el estudio de las diversas formas de conciencia simbólica con el de las formas de actividad mental de niños y animales, partiendo del *factum* de la psicología comparada y la psicología evolutiva de los últimos 20 años¹⁶⁷.

Este movimiento parece conciliable con la interpretación del modelo kantiano de la mente que parte de la interacción de dos facultades independientes —entendimiento y sensibilidad— en la constitución de la objetividad. Sin embargo, el punto de partida transcendental basado en esta interacción es justamente aquello que rechazan los filósofos de Marburgo, incluido Cassirer, en favor del transcendentalismo como método regresivo que parte de la realidad lógica del conocimiento científico (la evolución de las formas de mediación simbólica en el Cassirer maduro)¹⁶⁸.

Podemos, en cambio, concebir una posición más próxima —aunque no idéntica— a la de Kant y al modelo transcendental en que supuestamente se basa. Algunos de los estudios recientes sobre capacidades psicológicas animales sugieren que estos son capaces de cognición teórica y moral basada en una capacidad intuitiva, no racional y *alógica*¹⁶⁹. Otros estudios apuntan que esta cognición intuitiva se da también en los adultos humanos como parte de un sistema de decisión inconsciente, más rápido y efectivo en ciertas situaciones, y aparentemente independiente de lo conceptual¹⁷⁰.

167 Withen (2013).

168 Para las diferencias entre la dialéctica de Hegel y de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, en especial en relación con el lugar que ocupa en ella la lógica, v. supra, n. 108 y n. 113.

169 de Waal et al. (2014), 2. Desde la letra kantiana, no podría usarse el término ‘cognición’ en sentido moral, pero en ciertos pasajes Kant parece admitir que los animales tienen representaciones e incluso intuiciones, representaciones relacionadas directa o inmediatamente con un objeto. McLear (2011) habla de “conciencia de percepción objetiva” (objective perceptual awareness) y Grüne (2009) de “intuiciones ciegas” (blinde Anschauungen). Por otra parte, en ningún caso Kant admitiría la aplicación a las conductas de animales del término ‘moral’ en el sentido fuerte de autonomía o libertad, sino como mucho en el de costumbre o hábito proyectivo (Turró, comunicación personal, febrero 2017).

170 Me refiero aquí al System 1 de Kahneman (2011).

De hecho, el mismo Kant parece apuntar en esta dirección en algunos pasajes, al sugerir la presencia de intuiciones ciegas o representaciones no conceptuales o no categoriales tanto en la cognición humana como en la animal¹⁷¹. El principal problema de esta línea de lectura, que sólo puedo esbozar aquí, es que resulta incompatible con la interpretación más aceptada de la *Analítica transcendental*, y en particular de *DTB*.

Si Kant admitiera, como afirman las interpretaciones no conceptualistas de su obra, intuiciones con valor cognoscitivo independiente del entendimiento y no sometidas a las categorías, sería contradictorio que intentase demostrar en la *DT* que toda representación consciente —incluso los sueños y las alucinaciones— se somete a dichas categorías¹⁷². Una interpretación caritativa podría consistir en limitar la ambición demostrativa de la *DT*, sugiriendo que las categorías sólo son condiciones necesarias de los juicios objetivamente válidos. Pero si a la vez se mantiene la tesis no conceptualista del carácter objetivo con independencia del entendimiento, entonces el alcance cognoscitivo de la sensibilidad amenaza con superar al del entendimiento y sus conceptos puros¹⁷³. En ese caso, la *DT* —el núcleo central de la *KrV*— resultaría ser un argumento fallido¹⁷⁴.

Las lecturas conceptualistas, incluida la de Cassirer, evitan este problema al reducir la sensibilidad al entendimiento, pero con ello privan así al sistema kantiano de parte de su originalidad filosófica con respecto de los modelos racionalistas anteriores y lo acercan a las interpretaciones del idealismo alemán¹⁷⁵. La versión dialéctica

171 Los pasajes de la *KrV* invocados más a menudo son A20-22/B35-37 (AA III, 50-51); A89-91/B122-123 (AA III, 102-3); B 145 (AA III, 116); A 320/B 376-7 (AA III, 249-50); otros lugares de la obra kantiana: KU (AAV: 464); *Vorlesungen über Logik* (AA XXIV: 702) y *Jäsche Logik* (AA IX:64-65). Para distintas interpretaciones de estos pasajes, v. los estudios citados en la nota 96.

172 Para esta interpretación de la *DT*, v. supra, n. 114.

173 Ibid.

174 Esta es la posición de Hanna (2011). Cf. Golob (2016).

175 v. Hanna (2011) y Grüne (2009), que sostienen que la clave reside en la posibilidad de “intuiciones ciegas” (*blinde Anschauungen*), que remiten a objetos elusivos de los que tenemos una conciencia ‘oscura’, no sometida a las categorías. Véase supra, 24.

del conceptualismo en el Cassirer maduro apunta a una posible vía de escape de este dilema que, como se sugirió más arriba, podría llevarse aún más allá en la dirección no conceptualista.

La lectura no conceptualista de la *DT*, y el modelo de la mente en que se basa, pretenden salvar la coherencia de la argumentación kantiana sin relegar su valor a lo meramente histórico o estético, como si fuera una reliquia del pensamiento del pasado superada por el progreso científico y filosófico.

Kant atribuye a las mentes animales una sola facultad o capacidad, la sensibilidad o receptividad de impresiones sensibles¹⁷⁶. Parece sostener que esta sensibilidad no humana incluye cierta combinación de sentidos externos y sentido interno que haría posible la posesión de intuiciones, representaciones singulares relacionadas inmediatamente con objetos¹⁷⁷. Esta capacidad intuitiva permitiría a los animales actuar de acuerdo con sus estados internos (dolor, hambre, sed, etc.) y tener representaciones perceptivas con un cierto grado de conciencia, aunque sin autoconciencia¹⁷⁸.

Lo que, según Kant, no tienen los animales —en tanto que privados de capacidades conceptuales— es el tipo de sentido interno específicamente humano: la capacidad de ser afectados por la actividad del entendimiento. En términos de la *DTA*, algunos animales podrían ser capaces de relacionar espaciotemporalmente su material sensible (síntesis de la aprehensión y la reproducción), pero no de apercepción transcendental (síntesis del reconocimiento)¹⁷⁹. El principal obstáculo es cómo compatibilizar esta tesis con la interpretación del último paso de *DTB*¹⁸⁰.

176 La atribución de capacidades conceptuales a los animales no humanos está desde hace tiempo bien fundamentada en psicología comparada, pero sólo recientemente en la filosofía de la mente. Para una útil discusión de la literatura filosófica, v. Andrews y Monsó (2021).

177 v. McLear (2011).

178 Para una exploración de las relaciones de implicación entre la conciencia de objetos y la autoconciencia en Kant, v. Forn (2016, p. 238; pp. 284-285).

179 v. Forn (2016), 328-337.

180 v. Forn (2016), 365-393.

Llegados a este punto, pueden plantearse tres líneas de investigación alternativas, que paso a citar en orden de menor a mayor cercanía a la ortodoxia kantiana.

Por un lado, se podría profundizar en los fundamentos de la atribución a los animales de pensamiento conceptual no proposicional, que incluiría capacidades de razonamiento (proto)lógico, causal y/o estadístico. Esto sugiere la presencia de precursores de la racionalidad humana o incluso cierto tipo de racionalidad *sui generis*¹⁸¹.

Otra opción, más fiel al texto de Kant, consiste en revisar la concepción kantiana de la relación entre cognición intuitiva, apercepción y espacio-temporalidad. En esta línea se contarían los intentos de interpretar la *DT* en sentido no-conceptualista, a la vez que se invocan los estudios empíricos que sugieren que los animales poseen cognición no conceptual¹⁸².

Finalmente, cabe denunciar el debate conceptualismo vs. no-conceptualismo, tal como se plantea actualmente, como un falso dilema, tanto en lo que se refiere a la interpretación de Kant como a su valor filosófico¹⁸³.

Desde esta lectura, Kant no es conceptualista si por ello se entiende, como hacen la mayoría de intérpretes contemporáneos, que *toda* intuición o percepción está sometida, en cuanto tal, a las categorías¹⁸⁴. Como apuntan las lecturas no-conceptualistas, Kant admite la existencia de intuiciones “ciegas” de objetos indeterminados¹⁸⁵. Sin embargo, Kant sí es conceptualista en el sentido que, para él, tales intuiciones no son cognoscitivas, puesto que todo conocimiento, en tanto que determinación de un objeto, es resultado de un juicio, es decir, de la aplicación de conceptos a intuiciones.

Esta opción no sólo es más fiel a la ortodoxia kantiana, sino que también se alinea con la distinción de la neurociencia y la psi-

181 Andrews y Monsó (2021), Bermúdez (2006 y 2018), Burge (2010) y Rescorla (2009). Algunos autores como Schulting (2016) y Turró (comunicación personal, 2016) han señalado que esta opción no es consistente con un marco kantiano.

182 Allais (2009) y (2016), Golob (2016) y (2020).

183 Esta es la opción de Schulting (2016). v. también Endres (2022).

184 Gomes y Stephenson (2016).

185 Grüne (2009, p. 18).

cología cognitiva contemporáneas entre *sensación* (la mera detección de estímulos sensibles) y *percepción* (el proceso de traducción, interpretación e integración cognitivas de tales estímulos del cual resulta la objetividad)¹⁸⁶.

Conclusión

En este capítulo he intentado mostrar cómo las diferencias en el afrontamiento de ciertas ambigüedades en la lectura de Kant se traducen en posiciones divergentes, tanto entre sí como respecto al neokantismo original, particularmente en relación con el enfoque de algunos problemas propios de la filosofía contemporánea de la mente.

Una de estas posiciones es la que intenta mantener los equilibrios kantianos entre intelecto y sensibilidad, así como entre lógica y experiencia, La disrupción de los cuales en el neokantismo clásico tenía —como he sugerido— una serie de consecuencias indeseables.

En relación con una de ellas, a saber, la dificultad para dar cuenta de los aspectos intuitivos del conocimiento, he señalado posibles líneas de profundización y revisión del modelo kantiano de la mente. Básicamente, se trata de buscar una lectura del transcendentalismo que permita articular los estudios sobre cognición animal con la interpretación coherente de la *DT*.

Queda abierta la cuestión de si esta lectura se podría llamar “neokantiana” en algún sentido no trivial. No puedo desarrollar esta cuestión aquí, pero considero que dicha denominación es aplicable, en tanto que mantiene el rasgo fundamental de un retorno crítico a Kant para resolver problemas filosóficos contemporáneos. Además, enfatiza aspectos que se pueden caracterizar como psicológicos, esta aproximación no incurre en psicologismo¹⁸⁷.

186 Muñoz Marrón (2020), 1.

187 Es decir, en la confusión de entidades y leyes psicológicas y no psicológicas. Sobre los diversos sentidos de “psicologismo” y su significación filosófica, v. Kusch (2024).

Referencias bibliográficas

Fuentes principales

- Kant, I. (1902–1975). *Gesammelte Schriften* (Vols. 1–23, I. veröffentlichte Werke; X–XIII, Briefwechsel; XIV–XXIII, Handschriftlicher Nachlass). Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. <http://www.korpora.org/salKant/verzeichnisse-gesamt.html>
- . (1770). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [Dissertatio]. En *Immanuel Kants Gesammelte Schriften* (AA II, pp. 385–419). Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- . (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft* (KrV A = AA IV, pp. 1–252; KrV B = AA III). Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Traducción al español: Mario Caimi (2009), *Crítica de la razón pura*. México: FCE, UAM, UNAM.
- . (1783). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AA IV, pp. 253–383). Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- . (1790). *Kritik der Urteilskraft* (AA V, pp. 165–485). Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.
- . (1799). *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*. En *Immanuel Kants Gesammelte Schriften* (AA XII, pp. 370–371). Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.

Otras fuentes principales

- Cassirer, E. (1906). *Der kritische Idealismus und die Philosophie des “gesunden Menschenverstandes”*. Giessen: A. Töpelmann.
- . (1910). *Substanzbegriff und Funktionbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer.
- . (1912). Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. *Kant-Studien*, 17(3), 252–273.
- . (1921). *Kants Leben und Lehre* (Original work published 1912). Berlin: Bruno Cassirer.
- . (1922). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Vols. 1–3). Berlin: Bruno Cassirer.

- . (1923–1929). *Philosophie der symbolischen Formen* (Vols. 1–3). Berlin: Bruno Cassirer. Erster Teil: *Die Sprache* (1923); Zweiter Teil: *Das Mythische Denken* (1925); Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929).
- . (1931). Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation. *Kant-Studien*, 36, 1–16.
- . (1932). *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . (1944a). *An Essay on Man*. New Haven, CT: Yale University Press.
- . (1944b). The concept of group and the theory of perception. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5(1), 1–35.
- . (1945). Reflections on the concept of group and the theory of perception. En D. P. Verene (Ed.), *Symbol, myth and culture* (pp. 271–295). New Haven, CT: Yale University Press.
- . (1950). *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cohen, H. (1877). *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler.
- . (1883). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin: Dümmler.
- . (1885). *Kants Theorie der Erfahrung* (Original work published 1871). Berlin: Dümmler.
- . (1889). *Kants Begründung der Ästhetik*. Berlin: Dümmler.
- . (1902). *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer.
- . (1989). *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (Original work published 1917; Werke, Bd. IV). Hildesheim: Georg Olms.
- Dedekind, R. (1883). *Was sind und was sollen die Zahlen?* Braunschweig: Vieweg.
- Fichte, J. G. (1889). *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (WL-NM). En R. Lauth et al. (Eds.), *Fichtes Gesamtausgabe* (Vol. IV, pp. 17–267). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. (Edición de la Bayerischen Akademie der Wissenschaften)
- Hegel, G. W. F. (1968–). *Gesammelte Werke* (GW). Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Gesamtausgabe, Vol. 25). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- . (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamtausgabe, Vol. 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Obra original publicada en 1929)
- Kinkel, W. (1920). *Einleitung zu Immanuel Kants Logik*, neu herausgegeben mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister. Leipzig: Felix Meiner. (Obra original publicada en 1904)
- Lask, E. (1912). *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . (1993). *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre: Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). (Obra original publicada en 1923)
- Liebmann, O. (1865). *Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart: Carl Schober. (Nueva edición en: B. Bauch [Ed.], *Kant und die Epigonen* [1912], Berlin: Reuther & Reichard, Kant-Gesellschaft)
- Natorp, P. (1903). *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr.
- . (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig: Teubner.
- . (1912). Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, 17, 193–221.
- . (1986). Zu Cohens Logik. En H. Holzhey (Ed.), *Gesammelte Werke*, Vol. 2 (pp. 6–78). Hamburg: Felix Meiner. (Trabajo original publicado en 1902)
- Rickert, H. (1909). Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. *Kant-Studien*, 14, 170–228.
- . (1911/1912). Das Eine, die Einheit und die Eins. *Logos*, 2, 26–78.
- . (1921a). Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. *Logos*, 9, 1–42.
- . (1921b). *Der Gegenstand der Erkenntnis: Eine Einführung in die Transzendentalphilosophie* (Obra original publicada en 1892). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Windelband, W. (1915). *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* (3.^a ed.). Tübingen: Mohr Siebeck. (Obra original publicada en 1883)
- Zeller, E. (1862). *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis-Theorie: Ein akademischer Vortrag*. Heidelberg: Karl Groos.

Otras referencias y literatura secundaria

- Adair-Totef, C. (2008). Neo-Kantianism: The German Idealism Movement. En T. Baldwin (Ed.), *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945* (pp. 27–42). Cambridge University Press.
- Allais, L. (2009). Kant, non-conceptual content and the representation of space. *Journal of the History of Philosophy*, 47(3), 383–413. <https://doi.org/10.1353/hph.0.0134>
- . (2016). Conceptualism and nonconceptualism in Kant: A survey of the recent debate. En D. Schulting (Ed.), *Kantian Nonconceptualism* (pp. 1–25). Palgrave Macmillan.
- Allison, H. E. (2015). *Kant's transcendental deduction: An analytical-historical commentary*. Oxford University Press.
- Ameriks, K. (Ed.). (2000). *The Cambridge companion to German idealism*. Cambridge University Press.
- Ameriks, K., & Höffe, O. (Eds.). (2009). *Kant's moral and legal philosophy*. Cambridge University Press.
- Anderson, R. L. (2005a). The Wolffian paradigm and its discontents: Kant's containment definition of analyticity in historical context. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 87, 22–74.
- . (2005b). Neo-Kantianism and the roots of anti-psychologism. *British Journal for the History of Philosophy*, 13(2), 287–323.
- . (2022). Transcendental idealism as formal idealism. *European Journal of Philosophy*, 30(3), 875–923. <https://doi.org/10.1111/ejop.12626>
- Andrews, K., Birch, J., Browning, H., Ginsburg, S., Halina, M., Liao, S. M., ... & Shea, N. (2025). Evaluating animal consciousness. *Science*, 387(6736), 822–824. <https://doi.org/10.1126/science.adg4065>
- Andrews, K., & Monsó, S. (2021). Animal cognition. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cognition-animal/>
- Asmuth, C. (2010). Wie viele Welten braucht die Welt? Goodman, Cassirer, Fichte. *Fichte-Studien*, 35, 63–83.
- Beiser, F. C. (2002). *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press.

- . (2014). *The genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford University Press.
- Bermúdez, J. L. (2006). Animal reasoning and proto-logic. En S. Hurley & M. Nudds (Eds.), *Rational animals* (pp. 127–138). Oxford University Press.
- . (2018). Can non-linguistic animals think about thinking? En K. Andrews & J. Beck (Eds.), *Routledge handbook of philosophy of animal minds* (pp. 119–130). Routledge.
- Birch, J. (2024). *The edge of sentience: Risk & precaution in humans, other animals, and AI*. Oxford University Press.
- Bitbol, M., Kerszberg, P., & Petitot, J. (Eds.). (2009). *Constituting objectivity: Transcendental perspectives on modern physics*. Springer.
- Browning, H., & Birch, J. (2022). Animal sentience. *Philosophy Compass*, 17(2), e12822. <https://doi.org/10.1111/phc3.12822>
- Burge, T. (2010). Steps toward origins of propositional thought. *Disputatio*, 4(29), 39–64.
- Call, J., & Tomasello, M. (2008). Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later. *Trends in Cognitive Science*, 12(5), 187–192.
- Calori, F. (2014). Qu'est-ce que s'orienter dans l'affectivité? (Unité et pluralité de sentiments chez Kant). En F. Calori, M. Foessel, & D. Pradelle (Eds.), *De la sensibilité: les esthétiques de Kant* (pp. 209–228). Presses Universitaires de Rennes.
- Chignell, A. (Ed.). (2008). *Philosophical Forum*, 39(2). (Número especial dedicado al neokantismo).
- Conant, J. (2016). Why Kant is not a Kantian. *Philosophical Topics*, 44(1), 76–125.
- Connolly, K. (2014). Which Kantian conceptualism (or non-conceptualism)? *The Southern Journal of Philosophy*, 52(3), 316–337.
- Da Costa, N. C. A., & French, S. (2003). *Science and partial truth: A unitary approach to models and scientific reasoning*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (1983). A coherence theory of truth and knowledge. En D. Henrich (Ed.), *Kant oder Hegel?* (pp. 423–438). Klett-Cotta.
- De Kock, L. (2016). Helmholtz's Kant revisited (once more): The all-pervasive nature of the struggle with Kant's *Anschauung*. *Studies in History and Philosophy of Science*, 56, 20–32.

- Devlin, K. (2000). *The language of mathematics: Making the invisible visible*. Freeman.
- de Vleeschauwer, H. J. (1976). *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant* (3 vols.). Garland.
- de Waal, F. B. M., Churchland, P. S., Pievani, T., & Parmigiani, S. (Eds.). (2014). *Evolved morality: The biology and philosophy of human conscience*.
- Dick, C. (2011). A Wolff in Kant's clothing: Christian Wolff's influence on Kant's accounts of consciousness, self-consciousness, and psychology. *Philosophy Compass*, 6(11), 44–53. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00374.x>
- Dreyfus, H. (2005). Overcoming the myth of the mental: How philosophers can profit from the phenomenology of everyday expertise. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79, 47–65. <https://doi.org/10.2307/30046232>
- . (2007a). Return to the myth of the mental. *Inquiry*, 50(4), 352–365. <https://doi.org/10.1080/00201740701489206>
- . (2007b). Response to McDowell. *Inquiry*, 50(4), 371–377. <https://doi.org/10.1080/00201740701489222>
- . (2013). The myth of the pervasiveness of the mental. En J. Shear (Ed.), *Mind, reason and being-in-the-world* (pp. 15–40). Routledge.
- Edel, G. (2010). *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Edition Gorz.
- Edgar, S. (2015). The physiology of the sense organs and early Neo-Kantian conceptions of objectivity: Helmholtz, Lange, Liebmann. En F. Padovani, A. Richardson, & J. Y. Tsou (Eds.), *Objectivity in science: New perspectives from science and technology studies* (pp. 101–122). Springer.
- . (2024). Hermann Cohen. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2024 Edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/cohen/>
- Endres, T. (2020). *Ernst Cassirers Philosophie der Wahrnehmung*. Felix Meiner.
- . (2022). The elasticity of perception: Undermining the (non-) conceptualism debate. *Studia Kantiana*, 20(2), 153–165. <https://doi.org/10.4013/skant.2022.203.03>
- . (2023). Negativity in Cassirer: On the scope and limits of a Hegelian reading of *The Philosophy of Symbolic Forms*. En G. S. Moss (Ed.),

- The being of negation in post-Kantian philosophy* (pp. 487–502). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-21466-9_25
- Falduto, A. (2014). *The faculties of the human mind and the case of moral feeling in Kant's philosophy* (Kantstudien-Ergänzungshefte 177). De Gruyter.
- Farmer, N., Gabriel, M., & Harman, G. (2016, septiembre 23). Graham Harman interviews Markus Gabriel. *Edinburgh University Press Blog*. <https://euppublishingblog.com/2016/09/23/graham-harman-interviews-markus-gabriel/>
- Ferrari, M. (2023). On the eve of the 'Philosophy of Symbolic Forms': Cassirer and Hegel. *European Journal of Philosophy*, 31(4), 1125–1134. <https://doi.org/10.1111/ejop.12726>
- Forn, F. (1999). Actualitat del kantisme. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI, 69–82.
- . (2016). *Teoria transcendental de la consciència i filosofia de la ment* [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]. Tesis Doctorals en Xarxa (TDX). <https://tesisenred.net/handle/10803/404414>
- Friedman, J. T., & Luft, S. (Eds.). (2015). *The philosophy of Ernst Cassirer: A novel assessment*. De Gruyter.
- Friedman, M. (2000). *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Open Court.
- . (2002). Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos disputation and twentieth century philosophy. *European Journal of Philosophy*, 10(3), 263–274. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00157>
- . (2009). Einstein, Kant, and the relativized a priori. En M. Bitbol, P. Kerszberg, & J. Petitot (Eds.), *Constituting objectivity: Transcendental perspectives on modern physics* (pp. 35–50). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-2977-3_3
- . (2012). *Kant on geometry and spatial intuition*. *Synthese*, 186, 231–255.
- . (2016). *Ernst Cassirer*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/cassirer/>
- Gabriel, M. (2016). *Graham Harman interviews Markus Gabriel*. Edinburgh University Press Blog. <https://euppublishingblog.com/2016/09/23/graham-harman-interviews-markus-gabriel/>

- Giovanelli, M. (2016). Hermann Cohen's *Das Princip der Infinitesimalmethode*: The history of an unsuccessful book. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 58, 9–23.
- . (2022). Motivational Kantianism: Cassirer's late shift towards a regulative conception of the a priori. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 95, 118–125.
- Godfrey-Smith, P. (2016). *Other Minds: The octopus, the sea, and the deep origins of consciousness*. Farrar, Straus and Giroux.
- Golob, S. (2016). Why the Transcendental Deduction is compatible with nonconceptualism. In D. Schulting (Ed.), *Kantian Nonconceptualism* (pp. 27–52). Palgrave MacMillan.
- . (2017). The separability of understanding and sensibility: A reply to James Conant. *Critique*. <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/09/18/the-separability-of-understandingandsensibility-a-replytojamesconant/>
- Gomes, A., & Stephenson, A. (2016). On the relation of intuition to cognition. In D. Schulting (Ed.), *Kantian Nonconceptualism* (pp. 53–79). Palgrave MacMillan.
- Griffith, A. M. (2010). Perception and the categories: A conceptualist reading of Kant's *Critique of Pure Reason*. *European Journal of Philosophy*, 20(1), 193–222.
- Grüne, S. (2009). *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*. Klostermann.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- . (2010). The deduction of the categories: The metaphysical and transcendental deductions. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 118–150). Cambridge University Press.
- Hanna, R. (2008). Kant in the 20th Century. In D. Moran (Ed.), *The Routledge Companion to 20th Century Philosophy*. Routledge.
- . (2011). Kant's non-conceptualism, rogue objects, and the gap in the B deduction. *International Journal of Philosophical Studies*, 19(3), 399–415.
- . (2023). Sensibility first: How to interpret Kant's theoretical and practical philosophy. *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*, 8, 50–78.

- Harman, G. (2002). Internal critique: A logic is not a theory of reasoning and a theory of reasoning is not a logic. En D. M. Gabbay, R. H. Johnson, H. J. Ohlbach & J. Woods (Eds.), *Handbook of the logic of argument and inference: The turn towards the practical* (Vol. 1, pp. 171–186). Elsevier Science.
- Heis, J. (2007). *The fact of modern mathematics: Geometry, logic, and concept formation in Kant and Cassirer* (Tesis doctoral). University of Pittsburgh.
- . (2010). ‘Critical philosophy begins at the very point where logic leaves off’: Cassirer’s response to Frege and Russell. *Perspectives on Science*, 18(4), 383–408.
- . (2018). Neo-Kantianism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>
- Heller, E. (1993). Kant und J.S. Beck über Anschauung und Begriff. *Philosophisches Jahrbuch*, 100(1), 72–95.
- Henrich, D. (1967). *Fichtes ursprüngliches Einsicht*. Kostermann.
- . (1973). Die Beweisstruktur von Kants Transzendentaler Deduktion. En G. Prauss (Ed.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (pp. 90–104). Kiepenheuer und Witsch.
- . (1989). Kant’s notion of a deduction and the methodological background of the first critique. En E. Förster (Ed.), *Kant’s transcendental deductions: The three critiques and the opus postumum* (pp. 29–46). Stanford University Press.
- . (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (D. S. Pacini, Ed.). Harvard University Press.
- Hesse, M. (2001). Models and analogies. En W. H. Newton-Smith (Ed.), *A Blackwell companion to the philosophy of science* (pp. 200–307). Blackwell.
- Höffe, O. (2012). *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit*. Verlag C.H. Beck.
- Holzhey, H. (1984). Neukantianismus. En *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 6, pp. 747–754). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . (1986). *Cohen und Natorp* (2 vols.). Schwabe.
- . (2005). Cohen and the Marburg School in context. En R. W. Munk (Ed.), *Hermann Cohen’s critical idealism* (pp. 3–40). Springer.

- . (2010). Neokantianism and phenomenology: The problem of intuition. En R. Makkreel & S. Luft (Eds.), *Neo-kantianism in contemporary philosophy* (pp. 25–40).
- Jaques, J. (1995a). Notícia sobre Ernst Cassirer. *Enrahonar*, 23, 35–69.
- . (1995b). Neokantisme i neokantians. *Enrahonar*, 24, 23–34.
- Johnson-Laird, P. N. (2005). Mental models and thought. En K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Cambridge handbook of thinking and reasoning* (pp. 185–208).
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kieseweter, B., & Worsnip, A. (2023). Structural rationality. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/rationality-structural/>
- Kim, A. (2016). Paul Natorp. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/natorp/>
- Kiesel, Th. (2000). Heidegger - Lask - Fichte. En T. Rockmore (Ed.), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism* (pp. 239–270). Humanity Books.
- Kobau, P. (2004). *Essere qualcosa. Psicologia e ontologia in Wolff*. Trauben.
- Köhnke, K. C. (1986). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Suhrkamp.
- Kornilaev, L. Yu. (2022). The image of Fichte's philosophy in German Neo Kantianism. *Kantian Journal*, 41(4), 76–93.
- Kreis, G. (2015). The varieties of perception non-conceptual content in Kant, Cassirer, and McDowell. En J. T. Friedman & S. Luft (Eds.), *The philosophy of Ernst Cassirer: A novel assessment* (pp. 313–338).
- Kusch, M. (1989). *Language as calculus vs language as universal medium: A study on Husserl, Heidegger and Gadamer*. Kluwer.
- . (1995). *Psychologism: A case study in the sociology of philosophical knowledge*. Routledge.
- . (2024). Psychologism. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/psychologism/>
- Langer, S. K. (1953 [1946]). Translator's preface. En E. Cassirer, *Language and myth* (pp. vii–x). Dover.

- Leiter, B. (2009). The Continental traditions in philosophy vs. ‘party-line continentalists’. *The Nietzsche Blog* [blog]. <https://brianleiternietzsche.blogspot.com/2009/11/continental-philosophy-vs-party-line.html>
- Levy, N. (2003). Analytic and continental philosophy: Explaining the differences. *Metaphilosophy*, 34(3), 284–304.
- Lewin, M. (2020). The universe of science: The architectonic ideas of science, sciences and their parts in Kant. *Kantian Journal*, 39(2), 26–45.
- Levine, J. (2022). Review of *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for 20th Century Philosophy*. *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-russell-bradley-dispute-and-its-significance-for-twentieth-century-philosophy/>
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the capacity to judge* [Traducción al inglés revisada y ampliada de *Kant et le pouvoir de juger*]. Princeton University Press.
- . (2005). *Kant on the human standpoint*. Cambridge University Press.
- . (2006). Kant on a priori concepts: The metaphysical deduction of the categories. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy* (pp. 129–168). Cambridge University Press.
- Lu-Adler, H. (2018). *Kant and the science of logic: A historical and philosophical reconstruction*. Oxford University Press.
- Luft, S. (2014). Reassessing Neo-Kantianism: Another look at Hermann Cohen’s Kant. *Philosophical Readings: Online Journal of Philosophy*, 6(1), 90–114.
- Macdonald, C., & Macdonald, G. (Eds.). (2006). *McDowell and his critics*. Blackwell.
- Maigné, C., & Rudolph, E. (Eds.). (2012). Ernst Cassirer. *Revue germanique internationale*, 15, 5–174.
- McDowell, J. (1994). *Mind and world*. Harvard University Press.
- . (2003). Subjective, intersubjective, objective. *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3), 675–681.
- . (2006). Sensory consciousness in Kant and Sellars. *Philosophical Topics*, 34(1–2), 311–326.
- . (2007a). What myth? *Inquiry*, 50(4), 338–351.
- . (2007b). Response to Dreyfus. *Inquiry*, 50(4), 366–370.
- . (2009). *Having the world in view*. Harvard University Press.

- Mele, A. R., & Rawling, P. (2004). Introduction. En A. R. Mele & P. Rawling (Eds.), *The Oxford handbook of rationality* (pp. 1–13). Oxford University Press.
- Moran, D. (2004). Review of Steve Galt Crowell, *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. *European Journal of Philosophy*, 12(3), 414–420.
- Mormann, T. (2008). Idealization in Cassirer’s philosophy of mathematics. *Philosophia Mathematica*, III, 16, 151–181.
- Mosterín, J. (1984). *Conceptos y teorías en la ciencia*. Alianza Editorial.
- Muñoz Marrón, E. (2020). Introducción a la Psicología de la percepción. En E. Muñoz Marrón et al., *Psicología de la percepción*. Universitat Oberta de Catalunya.
- Oberdan, T. (2014). Russell’s Principles of Mathematics and the revolution in Marburg Neo-Kantianism. *Perspectives on Science*, 22(4), 523–544.
- Oliva, L. (2015). Kant and the Neo-Kantians on mathematics. En N. de Warren & A. Staiti (Eds.), *New approaches to Neo-Kantianism* (pp. 406–447). Cambridge University Press.
- Olsen, J. C. (2013). *Mind, body, and world: Resolving the Dreyfus-McDowell debate* [Tesis doctoral]. Georgetown University. https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/707446/Olsen_georgetown_0076D_12382.pdf?sequence=1
- Onof, C. (2024). Précis of *The Problem of Free Will and Naturalism. Paradoxes and Kantian Solutions*. *Journal of Mind and Behavior*, 45(2), 121–136.
- Onof, C., & Schulting, D. (2015). Space as form of intuition and as formal intuition: On the note to B 160 in Kant’s *Critique of Pure Reason*. *Philosophical Review*, 124(1), 1–58.
- Pereboom, D. (2006). The metaphysical and transcendental deductions. En G. Bird (Ed.), *A companion to Kant* (pp. 154–168). Blackwell.
- Penn, D. C., Holyoak, K. J., & Povinelli, D. J. (2008). Darwin’s mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds. *Behavioral and Brain Sciences*, 31, 109–178.
- Philonenko, A. (1969–1972). *L’œuvre de Kant* (2 vols.). J. Vrin.
- . (1984). *L’œuvre de Fichte*. J. Vrin.
- . (1989). *L’École de Marbourg: Cohen, Natorp, Cassirer*. J. Vrin.

- Pippin, R. B. (1989). Apperception and difference between Kantian and Hegelian idealism. *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, 2(2), 535–550.
- . (2018). *Hegel's realm of shadows: Logic as metaphysics in The Science of Logic*. Cambridge University Press.
- Poma, A. (1988). *La filosofía crítica de Hermann Cohen*. Ugo Mursia.
- Povinelli, D., & Vonk, J. (2004). We don't need a microscope to explore the chimpanzee's mind. *Mind and Language*, 19(1), 1–28.
- Pozzo, R. (1989). Kant within the tradition of modern logic: The role of the 'Introduction: Idea of a transcendental logic'. *Review of Metaphysics*, 52(2), 295–310.
- Reich, K. (1932). *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Richard Schoetz.
- Rescorla, M. (2009). Chrysippus' dog as a case study in non-linguistic cognition. En R. W. Lurz (Ed.), *The philosophy of animal minds* (pp. 52–71). Cambridge University Press.
- Rohlf, M. (2010). The ideas of reason. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 190–209). Cambridge University Press.
- Rinofner-Kreidl, S., & Wiltsche, H. (Eds.). (2016). *Analytic and continental philosophy, methods and perspectives: Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*. De Gruyter.
- Russell, B. (2001). *The problems of philosophy* (1st ed., 1912). Oxford University Press.
- . (2010). *The principles of mathematics* (1st ed., 1903). Routledge.
- Sandkühler, H. J. (2002). *Natur und Wissenskulturen*. Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus und Epistemologie. Metzler.
- Schulking, D. (2012). *Kant's deduction and apperception: Explaining the categories*. Palgrave.
- . (2015). Probleme des ‚kantianischen‘ Nonkonzeptualismus im Hinblick auf die B-Deduktion. *Kant-Studien*, 106(4), 561–580.
- . (Ed.). (2016). *Kantian nonconceptualism*. Palgrave MacMillan.
- Sedgwick, S. (2012). *Hegel's critique of Kant: From dichotomy to identity*. Oxford University Press.
- . (2023). *Time and history in Hegelian thought and spirit*. Oxford University Press.

- Sellars, W. (1976). Kant's transcendental idealism. *Collections of Philosophy*, 165–181.
- . (1991). *Science, perception and reality* (Original work published 1963). Ridgeview.
- Staiti, A. (2013). Heinrich Rickert. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition). <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/heinrich-rickert/>
- Stolzenberg, J. (1994a). Fichtes Satz Ich bin. *Fichte Studien*, Bd. 6, 1–34.
- . (1994b). Selbstbewußtsein: Ein Problem der Philosophie nach Kant. *Daimon. Revista de filosofia*, 9, 63–80.
- Tiles, M. (2004). Kant: From general to transcendental logic. En D. M. Gabbay & J. Woods (Eds.), *Handbook of the history of logic* (Vol. 3, pp. 85–130). Elsevier.
- Turró, S. (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Anthropos.
- . (1997). Llei pràctica i esquematització de Kant a Fichte. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IX, 83–98.
- . (2002). Introducció. En S. Turró (Ed.), *Kant, I., Història i política* (pp. 7–33). Edicions 62.
- Van Cleve, J. (1999). *Problems from Kant*. Oxford University Press.
- Vanderbeeken, R. (2011). A plea for agonism between analytic and continental philosophy. *Open Journal of Philosophy*, 1, 16–21. <https://doi.org/10.4236/ojpp.2011.11003>
- Wachsmuth, B. G. (2013). Series of numbers. <http://www.mathcs.org/analysis/reals/numser/series.html#zenonpdx>
- Walton, D. (2008). *Informal logic: A pragmatic approach*. Cambridge University Press.
- Waxman, W. (1991). *Kant's model of the mind: A new interpretation of transcendental idealism*. Oxford University Press.
- Weil, E. (1990). *Problèmes kantien*s. Vrin.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and reality*. The Free Press.
- Whiten, A. (2013). Humans are not alone in computing how others see the world. *Animal Behaviour*, 86, 213–221.

- Widmer, E. (en prensa). Marburg neo-Kantianism: The evolution of rationality and genealogical critique. En E. Widmer (Ed.), *Cambridge handbook of continental philosophy*. Cambridge University Press.
- Willaschek, M. (1992). *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. J. B. Metzler.
- Williamson, T. (2006). Past the linguistic turn? En B. Leiter (Ed.), *The future of philosophy* (pp. 106–128). Clarendon Press.
- . (2023). The patterns of reality. Aeon. <https://aeon.co/essays/more-than-argument-logic-is-the-very-structure-of-reality>
- Wolff, M. (1995). *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*. Vittorio Klostermann.
- Wuerth, J. (2014). *Kant on mind, action, and ethics*. Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2018). Brain, mind, world: Predictive coding, neo-Kantianism, and transcendental idealism. *Husserl Studies*, 34, 47–61.

CAPÍTULO VIII

TRANSCENDENCE AND THE TRANSCENDENTAL: A KANTIAN PATH TO ANIMALS AND THE INANIMATE

Graham Harman¹

Southern California Institute of Architecture (SCI-Arc)

RESUMEN

En el centro de la filosofía de Immanuel Kant se encuentran dos términos que suenan muy parecidos a pesar de significar cosas completamente distintas: trascendente y trascendental. Lo trascendente se refiere a aquello que no es directamente conocible debido a la finitud de la cognición humana. Por el contrario, lo trascendental se

1 Graham Harman is Distinguished Professor of Philosophy at the Southern California Institute of Architecture (SCI-Arc), having previously taught for sixteen years at the American University in Cairo. He is the author of more than twenty books and three hundred articles and is a founding member of the Speculative Realism and Object-Oriented Ontology movements. He is the editor of the Speculative Realism series at Edinburgh University Press, the New Metaphysics series at Open Humanities Press, and also serves as Editor-in-Chief of the journal Open Philosophy. He currently lives with his wife Necla in Long Beach, California.

refiere a aquellas estructuras de la experiencia humana que pueden ser conocidas, dado que son immanentes como condiciones subyacentes pero conocibles de dicha experiencia. El espacio, el tiempo y las doce categorías del entendimiento son los medios en los que aparecen todos los mensajes. En la práctica, la filosofía postkantiana intentó avanzar a través de una creciente actitud de desprecio hacia lo trascendente, que fue tratado o bien como auto-contradictorio (como en el caso del Idealismo alemán) o como tan vacuamente inefable que no había nada que decir sobre él aparte de alguna forma patética de teología negativa. De ahí que lo trascendental se convirtiera efectivamente en el único tema de la filosofía, y esto significaba que la filosofía se limitaba a hablar de la relación entre el pensamiento humano y el mundo. No quedó espacio para la especulación filosófica sobre entidades inanimadas, que se dejaron a las ciencias naturales. Haciendo uso de la evaluación de Michael Lewin de la filosofía trascendental como un «programa de investigación» en el sentido de Imre Lakatos, mostraré que este programa debería contarse ahora como «degenerado» en lugar de «progresivo».

Palabras clave: Immanuel Kant, Imre Lakatos, immanente, trascendente, trascendental, Ontología Orientada a Objetos

ABSTRACT

Central to the philosophy of Immanuel Kant are two terms that sound so alike despite meaning completely different things: transcendent and transcendental. The transcendent refers to that which is not directly knowable due to the finitude of human cognition. By contrast, the transcendental refers to those structures of human experience that can be known, given that they are immanent as underlying but knowable conditions of such experience. Space, time, and the twelve categories of understanding are the media in which all messages appear. In practice, post-Kantian philosophy tried to make forward progress through an increasing attitude of contempt toward the transcendent, which was treated either as self-contradictory (as in the case of German Idealism) or as so vacuously inefable that there was nothing to be said about it aside from some pa-

thetic form of negative theology. Hence the transcendental became effectively the only topic of philosophy, and this meant that philosophy restricted itself to speaking of the relation between human thought and world. No room was left for philosophical speculation on inanimate entities, which were left to the natural sciences. Making use of Michael Lewin's assessment of transcendental philosophy as a "research program" in Imre Lakatos's sense, I will show that this program should now be counted as "degenerating" rather than "progressive."

Keywords: Immanuel Kant, Imre Lakatos, immanent, transcendent, transcendental, Object-Oriented Ontology

INTRODUCTION. TRANSCENDENT, IMMANENT, TRANSCENDENTAL

In Immanuel Kant's Introduction to his *Critique of Pure Reason*, we find one of the most famous terminological distinctions in the history of philosophy: namely, that between the "transcendent" and the "transcendental." Despite the unfortunate similarity of these terms, even beginners in philosophy quickly master the difference between them.

The transcendent refers not only to that which lies beyond the immediate sphere of human cognition, but also to a beyond that is characterized as a "thing in itself." In accordance with the basic outlook of Kantian philosophy, "we cannot *know* these things in themselves, we must yet be in position to *think* them as things in themselves [...]"² This dual status of being able to "think" something without "knowing" it makes Kant's position relatively rare, despite its unparalleled influence on modern philosophy. Since the first of the German Idealists, it is more common to treat such "thought without knowledge" as a clumsy lapse on the part of the great German thinker, especially given his insufficient argument for it: namely, his underdeveloped objection to "the absurd conclusion that there

2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Bxxvi, p. 27).

can be appearance without anything that appears.³ This caused Kant much difficulty even with his contemporary critics.

Occasionally there comes a Rae Langton to urge seriousness in the face of our finitude, or a young Merold Westphal roaming the wastes in defense of the *Ding an sich*⁴. More customary is the view that thought of the in-itself without knowledge of it is a glaring contradiction in terms. Consider Wittgenstein's over-celebrated conclusion to the *Tractatus Logico-Philosophicus*, to the effect that "whereof one cannot speak, thereof one must be silent"⁵. Still more extreme is Frank Ramsey's effort to slam the door even on poetic or other indirect efforts to say what cannot be said: "But what we can't say, we can't say, and we can't whistle it either."⁶ Nor is it only in analytic philosophy that we find this distrust of non-literal access to the real. Markus Gabriel riffs on Ramsey by complaining that Martin Heidegger "introduces a paradoxical object that is not really an object, something we can only indirectly talk about, and so on. It results in whistling."⁷

And then there is Quentin Meillassoux, who *accepts* the basic premise of his enemy the "correlationist":

No X without givenness of X, and no theory about X without a positing of X [...] To be is to be a correlate, a term of a correlation [...] That is why it is impossible to conceive an absolute X, *i.e.*, an X which would be essentially separate from a subject⁸.

He adds the historical verdict that "the *Principles of the Science of Knowledge*, written by Fichte in 1794, is the *chef-d'œuvre* of such a correlationism."⁹ Such talk carries a lot of weight in continental

3 Kant, *Critique of Pure Reason* (Bxxvi-xxvii, p. 27).

4 Rae Langton, *Kantian Humility*; Merold Westphal, "In Defense of the Thing in Itself."

5 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 189.

6 Frank Ramsey, "General Propositions and Causality," p. 238.

7 Markus Gabriel, *Fields of Sense*, p. 205. See Martin Heidegger, *On the Way to Language*.

8 Quentin Meillassoux, "Presentation by Quentin Meillassoux," p. 81. For further discussion see Graham Harman, *Quentin Meillassoux*, pp. 77-86.

9 J.G. Fichte, *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings*, 1794-1795.

thought, where the recent trend has favored “immanence” over anything transcendent. And what could be more immanent than the subject’s access to its own thoughts? But as previously argued in my book on Meillassoux, the true father of immanence in philosophy is neither Bergson nor Deleuze nor Laruelle, but rather the hapless Meno in the Platonic dialogue that bears his name¹⁰. I speak of “Meno’s Paradox,” which amounts to the claim that there are only two alternatives when we are searching for something: (a) knowledge, and (b) lack of knowledge, both of them impossible according to at least some of the Sophists. The eternal philosophical answer to this supposed paradox is Socrates’s response to Meno: we always find ourselves somewhere between these extremes, and *philosophia* means the intermediate state of loving without having. I take “loving without having” to amount to the same thing as Kant’s “thinking without knowing” of the thing in itself. In fact, this is the very meaning of the Greek word *philosophia*¹¹.

In treating the transcendent as indirectly accessible by way of thinking without knowing, or effectively –in Ramsey’s terms– as something to be “whistled” rather than “said,” Kant also makes a decision about the immanent: he quietly accepts the empiricist view of Hume that whatever we experience has no inherent obstacle to being known¹². A taxonomical cut is made, one in which the thing in itself is unknowable (even if thinkable) while appearances are immanent and therefore very much knowable, though without *a priori* necessity. That division is precisely what this article will challenge. But first, we should also make room for the third term in Kant’s series that is not found in Hume’s work: the transcendental¹³.

10 Harman, Quentin Meillassoux, pp. 179-180. For an enthusiastic defense of immanence see John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy*. Plato, “Meno,” 80d3-e6, p. 363.

11 For Meillassoux’s response to the charge that his correlational circle is identical to Meno’s Paradox see Graham Harman & Quentin Meillassoux, “Interview with Quentin Meillassoux,” pp. 215-216.

12 David Hume, *A Treatise of Human Nature*.

13 The three Kantian zones of transcendent, immanent, and transcendental correspond to three different kinds of objects in his philosophy. See Rudolf Meer, “Immanuel Kant’s Theory of Objects and Its Inherent Link to Natural Science,” p. 343.

As students of philosophy are well aware, the transcendental refers not to appearances *simpliciter*, but to the more general structures presupposed by any appearance to finite thinking beings. Famously, these include: (1) our pure intuitions of space and time, and (2) the twelve categories of the understanding, with cause and effect being the most frequently discussed of these¹⁴. Although these transcendental structures are not easily discernible by the general public, it is the major purpose of the *Critique of Pure Reason* to make them so. Moreover, once Kant does come to speak of these structures, he does so as clearly and directly as he can, not by means of Heideggerian “whistling,” or by any other combination of hint and innuendo. We thus end up with a threefold model in which (a) the thing in itself can be thought but not known; (b) appearances can be known; and (3) the transcendental background of appearances is not initially known but can become so once we pass through the gates of Kant’s critical philosophy. Let’s take a closer look at this attempted tripartition of reality.

1. In Defense of the Transcendent

For now, it is more important to address the contemporary reader’s most likely objection: why believe in anything like the transcendent at all? Is it not the case that when we try to think something outside thought, we turn it into thought? True enough, there is something unsatisfying in Kant’s axiom that “there can be [no] appearance without anything that appears¹⁵.” We can easily conceive of individual cases in which this argument fails, as with (relatively rare) hallucinations and (far more common) human delusions.

From here we might even venture a more radical claim, by defending Berkeley’s doctrine of a world of disconnected pure ideas controlled by a deity to make it *appear* that there are mind-inde-

14 For space and time see Kant, *Critique of Pure Reason*, A19-A49/B33-B73, pp. 65-91. For the categories see Kant, *Critique of Pure Reason*, A76-A83/B102-B116, pp. 111-119.

15 Immanuel Kant, *Critique of Pures Reason* (Bxxvi-xxvii, p. 27).

pendent things interacting with each other¹⁶. If Berkeley's solipsism feels a few bridges too far, we can still retreat to a more plausible-sounding option like that of Bruno Latour, who does permit entities to exert forces on each other, but treats their reality as consisting entirely of their mutual effects. As a result, "actors" (Latour's term for things or objects) consist entirely in their act of "modifying, transforming, perturbing, or creating" other things¹⁷. By denying that actors have any unexpressed surplus held in reserve, by treating them as nothing more than their sum total of current actions, Latour unknowingly repeats the basic position of the ancient Megarians.

Aristotle had already outgunned this model in *Metaphysics* by considering the case of a house builder who is not currently building. Is such a person really no better than someone utterly unskilled in house building?¹⁸ And if they are, then how do they lose the knowledge of building after falling asleep but then regain it upon waking up and returning to work? Aristotle's argument is the not-so-distant ancestor of Heidegger's famous *tool-analysis*, in which equipment is currently defined by its sum total of relations with other things here and now, but is nonetheless subject to intermittent failures that point to an unexpressed surplus in its reality¹⁹.

When the broken tool explicitly appears to us, this *does not* make it purely immanent for thought, since even the hammer of which we are conscious conceals unfathomable transcendent layers of surplus reality that can never come to view. And yet, someone might try to outflank both Aristotle and Heidegger with a Berkeleyan model: perhaps an omnipotent god simply arranges appearances *ad hoc* in such a way as to give the mere impression that the

16 George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*.

17 Bruno Latour, *Pandora's Hope*, p. 122. A more general account of actors can be found in Bruno Latour, "Irreductions."

18 Aristotle, *Metaphysics*, Book Theta, Chapter 3, p. 145.

19 Martin Heidegger, *Being and Time*. The earliest version of the tool-analysis dates back to 1919, in Martin Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*. I have given a thorough interpretation of the tool-analysis in Graham Harman, *Tool-Being*, and a simpler account for the general reader in Graham Harman, *Heidegger Explained*.

surface depends on an unexpressed depth, when in fact everything is inscribed on the surface. A similar maneuver is often proposed by phenomenologists who want to claim that Husserl's notion of the "horizon" is already sufficient to account for what Heidegger means by the withdrawal of Being. One such scholar, among others, is the phenomenologist Rudolf Bernet²⁰. More surprising is Derrida's tactic of siding with the Husserlian horizon against Levinas, and by implication against Heidegger. In Derrida's words: "The horizon itself cannot become an object because it is the unobjectifiable wellspring of every object in general."²¹

In the face of such arguments for the sufficiency of the horizon as an exemplar of depth, a more oblique response is needed. Let's begin by playing along with Berkeley's account and assume he is right that the world is nothing more than a series of disconnected appearances, their apparent interaction being nothing more than a noble ontological fraud perpetrated by God. Part of Berkeley's argument is that God creates such simulated predictability in order to present us, on occasion, with miracles that depart from apparent "causal" norms and thereby enhance our religious faith. Otherwise, there is no depth at all in the entities we encounter. But this cannot work, for the simple reason that there is already a duality at work even in Berkeley's appearing entities, though it is one he does not recognize. I refer to Husserl's crucial distinction between intentional objects and their qualities²².

In one sense, this difference unfolds purely within the phenomenal realm, given Husserl's rejection of any thing in itself as "absurd." In his view, the notion of something that might exist without being—at least potentially—the object of an intentional act is im-

20 Rudolf Bernet, "Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject," p. 258. For a discussion see Harman, *Tool-Being*, pp. 135-139.

21 Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics," p. 120. For further discussion see Graham Harman, *Skirmishes*, pp. 141-166.

22 See Graham Harman, "Merely Intentional Objects."

possible²³. Even so, an intentional object differs from all its changing qualities, famously known as “adumbrations.”

No such distinction exists for Berkeley, or indeed for any of the British Empiricists. An object in any given moment simply *is* the total adumbration it currently presents; in the strict sense, an object changing over time is actually a series of different though closely related objects. Their identity can only be loosely upheld, through the habits of the mind and the customary conjunctions it experiences as it goes about its business in the world. This also makes the British Empiricists *literalists*: in principle, any object can be replaced by a clear summary of all the properties that belong to it; the object is nothing more than a clothing hanger for the bundle of qualities it possesses²⁴.

This view even finds its way into a distant heir of the empiricists and especial admirer of Locke, Alfred North Whitehead²⁵. Husserl’s principle is diametrically opposed to this view. Phenomenology holds that we experience an intentional object as one and the same thing even as its attributes shift wildly across time. Hence there is an object-quality rift at the heart of phenomenology (analogous to Aristotle’s distinction between substance and accident), one that makes it the anti-empiricist philosophy par excellence. Note that the whole point of Husserl’s eidetic reduction is to strip away the inessential, changing details of an intentional object in order to zero in on its unchanging or essential features: those without which this lemon cannot be this lemon, or this blackbird this blackbird.

How, then, do we get at these essential features in the object, so different in status from all the transient accidental adumbrations through which each thing is first encountered? It cannot be through the senses, Husserl holds, since the senses are capable of grasping nothing more than adumbrations and accidents. In a classic rationalist move, the mathematically trained Husserl claims that intellect alone can be trusted with the quest for the essential. The

23 Edmund Husserl, *Logical Investigations*, 2 vols.

24 See Graham Harman, *Object-Oriented Ontology*.

25 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*.

problem with this approach is recognized clearly by his student Heidegger, who correctly places theoretical discoveries on exactly the same footing as the adumbrations of sense experience. Both of these activities, Heidegger argues, convert realities into present-at-hand caricatures of their deeper selves, and thus fall short of giving us the being of things. The younger thinker then makes a mistake of his own, implying in his tool-analysis that *practical* contact with things is the most genuinely close relation with them; mainstream Heidegger scholarship, of both the analytic and continental sort, has taken him at his word and ratified this supposed primacy of practical reason²⁶.

But what concerns us here is a different point. In his Marburg Lecture Course *History of the Concept of Time*, Heidegger spends his first one hundred or so pages offering a masterful critique of Husserl as a philosopher who reduces everything to how it presents itself to consciousness, and who thereby misses the question of being that Heidegger himself famously poses²⁷.

This verdict on Husserl is not initially refuted by his aforementioned anti-bundling distinction between objects and qualities; this evidently refers to a different sort of problem. After all, is it not true that the difference unfolds entirely in the phenomenal sphere, like everything else in Husserl, given his disdain for any hidden thing in itself?

Not entirely. For if we simply cancel Husserl's rationalist assumption that the indispensable qualities of an intentional object are those knowable by the intellect, a drastically different picture emerges. Although Husserl insists that the essences of objects are subject to direct intellectual intuition, a Heideggerian supplement to this picture leads us in a different direction. Under this outlook, no sum total of intuited qualities can give us the essence of an object, since theory too will always fall short of the object's genuine reality. The true qualities of a lemon or blackbird remain elusive, even if the

26 The classic text for analytic readings of Heidegger is Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World*.

27 Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*.

objects themselves are directly recognized by consciousness as persisting across all the surface changes in their adumbrations.

To summarize, although Husserl shows nothing but disdain for real objects in themselves, he cannot proceed without acknowledging the existence of real *qualities* in intentional objects, which for Heideggerian reasons will resist any effort at adequate knowledge. Thus, Husserl's philosophy entails a threefold model (by contrast with Heidegger's fourfold) in which reality consists of intentional objects targeted by consciousness, while these objects have two radically different kinds of qualities: (1) adumbrative or accidental qualities, and (2) deep, essential, and ultimately non-intellectualizable ones (though Husserl denies that they lie beyond the intellect). This is what Berkeley misses, like all empiricists: unlike the phenomenal qualities of objects, their *real* qualities are not subject to empirical verification.

Does this model do sufficient justice to what Kant termed the thing in itself? Not at all. For Kant the thing in itself is clearly conceived as an object, not just as a set of real qualities bundled together by the mind. Traces of the British Empiricist bundle model are there to be found in Kant's "transcendental object = x," but given that the *mind* qua bundling agent cannot step into the realm of the transcendent, the thing in itself cannot be a bundle. Nor is Heidegger very helpful here, since he ignores Kant's uncertainty as to how many things in themselves might exist, and tends rather toward a full-blown ratification of unity in the real: the unity of the tool-system in which Dasein operates, the unity of Being itself, the unity of Earth in his infamous later fourfold²⁸. I have often argued that Heidegger's tool-analysis can be finessed into a theory of the surplus of individual tools that remain concealed despite their breakdown. But as mentioned, this approach is still vulnerable to Berkeley's extravagant theology. It is easy to imagine him countering Heidegger with the argument that God makes it *seem* that a prior being of the hammer preceded its sudden appearance in cases of malfunction. In this way

28 See Graham Harman, "Dwelling with the Fourfold."

the apparent surplus of tools could be reinscribed into a Berkeleyan surface of ideas. For this reason, just as in the case of Husserl's real qualities of intentional objects, we need to locate some minimal trace of surplus within direct experience.

The easiest way to do so is by recalling that human thought itself must be real, not just apparent. Admittedly, all of our efforts to grasp human thought directly end up only with an image of thought, since thought is unable to encounter itself directly any more than it can encounter the non-human thing in itself directly. But we need not rest easily with this negative result. There is another way of coming in contact with realities beyond appearance, and that way involves aesthetics, a far more important branch of philosophy than is usually recognized. I have often spoken of the disturbing reality created in the case of metaphor. Whereas literal language effectively treats objects as Humean bundles of qualities, metaphorical language is both irreversible and real.

"A pen is like a pencil" is reversible into "a pencil is like a pen," with no difference between the two cases, since here we merely compare their respective and similar-qualities. How different it is with Homer's "wine-dark sea," which is by no means the same as the possible "sea-dark wine." The irreversibility stems from the fact that the two terms of a metaphor play opposite roles. "Wine-dark Sea" gives us an inscrutable sea with palpable qualities of wine, while "sea-dark wine" does the reverse.

Since any metaphorical object initially feels so implausible, we ourselves are forced to produce the object in question. Although this can never give us direct access to any sea or wine in themselves (Kant was right on this point, after all) it does directly produce a sea-wine hybrid whose resistance to our efforts at production is the clearest signal of its reality. But if thought exists and metaphorical objects exist, we cannot exclude the possible reality of many other objects outside thought and even outside all inanimate relation. The fact that we can never conclusively verify the existence of any particular cat, duck, tree, or pulsar outside appearance is not enough to justify global scepticism about their existence.

2. Interlude: Hermeneutics and the Background

Earlier I mentioned the midway status of the transcendental, which is not inaccessible in the manner of the thing in itself, though it is not directly discerned in everyday experience. A good amount of philosophical digging is needed to locate the transcendental features of experience, which is why it was not until Kant's great book of 1781 that these features were announced to the world at large.

In other words, the transcendental is already there as a stable background for our shifting immanent experience; once it is discovered it becomes immanent and therefore directly knowable, though applicable to human experience alone. Appearance is thus assigned a twofold structure –both immanent and transcendental– but there is no inherent obstacle other than the usual difficulties connected with philosophical thought to making the transcendental just as transparent as immanent empirical experience is said to be²⁹.

Obviously, the thing in itself lies in a much deeper sort of depth than this: one that cannot be made accessible in the fashion of transcendental reality. This makes it sharply different from the “transcendental object=x” (it is not called the “transcendent object=x” for good reason), which Kant misdefines in Humean fashion as “nothing but the necessary unity of consciousness, and therefore also of the synthesis of the manifold, through a common function of the mind, which combines it in one representation.”³⁰ Stated differently, the *transcendental* object is merely a set of qualities bundled together by the mind, lacking unity in its own right, which is precisely what Husserlian phenomenology contests³¹.

Yet this notion of objects as bundles created by the mind lives on today in a philosophy as up-to-date as that of Alain Badiou, who proclaims that “by ‘object’ we must understand that which counts as one within appearing [...]” after explicitly crediting Kant with

29 Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*.

30 Kant, *Critique of Pure Reason*, A109, p. 137.

31 Husserl, *Logical Investigations*, 2 vols.

this idea a few pages earlier³². Or in Kant's own words: "the unity which the object makes necessary can be nothing else than the formal unity of consciousness in the synthesis of the manifold of representations."³³ The object does not unify itself, but needs the mind to synthesize its many separate qualities.

Naturally, since Hegelian approaches will never endorse any thing in itself, they tend to rewrite the difference between deep and shallow as one between hidden ground and visible figure. Ray Brassier, who at one point was just as committed to a gap between reality and appearance as object-oriented ontology (OOO), now seems inspired by Robert Brandom to take a newly Hegelian turn³⁴. Although Brassier still argues interestingly that "[w]hat is immanent is the difference between thoughts and things, not their identity," for him this involves no thing in itself, but simply entails "integrating knowledge about the structure of representing acts into represented content."³⁵ The knowledge we need was already there, though in merely implicit background form that now demands to be stated in explicit discourse. This tendency can be seen even in the title of Brandom's minor classic *Making it Explicit*, with its "inferentialist" epistemology that extends Wilfrid Sellars's critique of "the myth of the given."³⁶

A related question concerns the hermeneutical approach: namely, does hermeneutics go any further than this highly limiting view that the hidden is already with us and merely needs to be dug up and made explicit?³⁷ The young Heidegger, at least, seems just as enthusiastic about hermeneutics as he is about the question of

32 Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 193, pp. 189-190.

33 Kant, *Critique of Pure Reason*, A105, p. 135. For a more detailed discussion see Meer, "Immanuel Kant's Theory of Objects and its Inherent Link to Natural Science."

34 See Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust*.

35 These two passages come from Ray Brassier, "Deleveling," pp. 76-77 & 80, respectively.

36 Robert B. Brandom, *Making it Explicit*; Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*

37 For a discussion of Brandom's relation to Hans-Georg Gadamer see Cristina Lafont, "Meaning and Interpretation." Lafont's primary topic in this article is Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead*.

being, and this suggests compatibility between the two themes³⁸. This may be primarily a byproduct of Heidegger's model of truth as asymptotic unveiling, which implies some sort of continuum between the presence of beings and the absence of Being itself³⁹. Yet one can certainly raise doubts about pre-Heideggerian hermeneutics⁴⁰. And even in Heidegger's wake, we might wonder whether such leading practitioners as Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur are fully aware that hermeneutics cannot just be about what is "implicit" in any given situation⁴¹.

As mentioned, this would leave us at the level of the transcendental, which cannot do justice to Heidegger's own healthy respect for the Kantian thing in itself. As he put it in his *Kant and the Problem of Metaphysics*: "What is the significance of the struggle initiated in German Idealism against the 'thing-in-itself' except a growing forgetfulness of what Kant had won, namely [...] the original development and searching study of the problem of human finitude?"⁴²

The same question can be raised about two authors I have often compared with Heidegger due to their own serious attention to questions of depth: the art critic Clement Greenberg and the media theorist Marshall McLuhan⁴³. But the danger here is that these authors may not even match Heidegger's own avoidance of a merely "implicit" model of the dark background of reality. For in Greenberg's case, the depth in question is merely the flat background canvas presupposed by all easel painting. Far from this background being inaccessible, Greenberg is able to praise modernist painters for becoming explicitly aware of the canvas and using it as an inter-

38 Martin Heidegger, *Ontology—The Hermeneutics of Facticity*.

39 Martin Heidegger, "On the Essence of Truth."

40 See for instance Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*.

41 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*; Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*.

42 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, pp. 251-252.

43 Graham Harman, "Revenge of the Surface"; Clement Greenberg, *Art and Culture*; Marshall McLuhan, *Understanding Media*; Marshall & Eric McLuhan, *Laws of Media*. For critical but appreciative discussions of Greenberg and McLuhan see Graham Harman, "Greenberg, Duchamp, and the Next Avant-Garde" and Graham Harman, "The McLuhans and Metaphysics."

nal constraint on the content of their post-illusionist paintings. The art of Picasso, Mondrian, and Pollock comes to mind.

As for McLuhan, although he thinks we are never aware of the background medium for as long as we inhabit it, he holds that an obsolete medium becomes so obtrusively visible that he describes it with the technical term “cliché”.⁴⁴ In short, the risk faced by Greenberg and McLuhan (though less so by Heidegger) is analogous to misreading of Sigmund Freud who conflate the unconscious with what Freud calls the “preconscious”.⁴⁵ If we anachronistically imagine Kant as a reader of Freudian psychoanalysis, he would no doubt have placed the unconscious on the side of the thing in itself (the transcendent), and not on the side of the transcendental.

Ultimately, then, we might wonder how useful the notion of the transcendental is in the first place. For although its apparent task is to provide a middle ground between the immanent and the transcendent, it is not really an honest broker between these two extremes. After all, the transcendental was rendered immanent by the *Critique of Pure Reason*, and through this book has become known to millions of readers across the centuries. But if we cancel the transcendental and confine ourselves to a simple opposition between the immanent and the transcendent, we become trapped in some form of Meno’s Paradox. Everything will be either inaccessible, or completely and directly accessible. Where, then, could we possibly locate the middle ground of *philosophia* in Kant’s system? One clue to search for is any sign of Kant “whistling” in Ramsey’s wrongly pejorative sense. and the most obvious place to find it is in the *Critique of Judgment*, where Kant famously demands that we deploy our taste in the judgment of art rather than paraphrasing artworks in terms of explicit (i.e., immanent) concepts⁴⁶.

44 Marshall McLuhan & Wilfred Watson, *From Cliché to Archetype*.

45 Sigmund Freud, *The Interpretations of Dream*.

46 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*.

3. Kant's Onto-Taxonomy

We now come to a truly serious problem with Kant's philosophical standpoint. In a first sense, we have seen that human thought cannot make direct contact with the transcendent, but only with the immanent and the transcendental. Imprisoned in Meno's Paradox like so many modern thinkers, Kant splits reality into that which is not directly knowable at all (the transcendent) and that which is either actually or potentially known (the immanent, the transcendental).

Yet from this fairly clear model, so convincing to so many readers across the centuries, Kant takes an additional and unjustified step. Namely, he assumes that we can know human thought directly in a way that we cannot know non-human objects. For all his scruples about our finitude in the face of the thing in itself, Kant abandons such scruples when it comes to the content and overarching structures of human experience. Although he reports the great difficulty, he faced in deducing the table of categories, that work is now done, and he clearly thinks he has achieved a permanent deed for the ages, one on which all future philosophy can safely be based. This is proclaimed with especial clarity in his famous letter rejecting the innovations of Fichte⁴⁷.

In this way Kant endorses the basic philosophical decision of Descartes, according to which (apart from the sole infinite substance, God) the only two basic realities are thought (which can be known directly) and the material world (which can only be known in mediated fashion through the non-deceptive goodness of God)⁴⁸. This difference between the directly and the indirectly known creates an important asymmetry between the two domains of thought and nature, one that dominates modern Western philosophy as a whole.

Elsewhere I have introduced the term "onto-taxonomy" for this view, since it not only makes what seems like a commonsensical distinction between humans and non-humans, but builds this dis-

47 Immanuel Kant, *Correspondence*, pp. 559-560.

48 René Descartes, *Meditations on First Philosophy*.

inction into the very fabric of ontology⁴⁹. For the secular-minded modern philosopher, accordingly, there are two basic kinds of things in the universe: (a) human thought, and (b) everything else. However implausible this taxonomy may sound, given the seemingly minor status of our species in the midst of this colossal universe, it is rescued by a claim of epistemological asymmetry. For even if humans turn out to be an obscure living species in a cosmos filled with both superior life-forms and countless unknown physical substances, if our *knowledge* is limited to the contents and structure of human thought alone, then it can claim priority.

For Descartes there is merely a methodological priority, in the sense that while human thought is immediately evident while everything else is known later than this primary evidence, soon enough God and extended substance come to be known rationally as well. For Kant unlike Descartes, of course, neither God nor extension can ever attain immediacy through any chain of proof whatsoever and will always remain objects of indirect conviction.

In fact, this makes Kantian onto-taxonomy even more insurmountable than the Cartesian kind. It has left a deep Kantian stamp even on contemporary philosophy, as seen in the following remark by the ostensible anti-Kantian Meillassoux: “We cannot go back to being metaphysicians, just as we cannot go back to being dogmatists. On this point, we cannot but be the heirs of Kantianism.”⁵⁰ More concretely, what this means is that for philosophy to be a rationalism, it must confine itself to discussing the structural features of the thought-world relation, the only “deep” reality to which we have direct access, though we have seen that it is not really very deep. As for the object-object relations that were once a major topic of metaphysics, these are dismissed as pre-Kantian dogma when philosophers try to discuss them, since we cannot know these things except through the way they appear to us.

49 On onto-theology see Graham Harman, *Dante's Broken Hammer*, p. 237; Graham Harman, “The Only Exit From Modern Philosophy.” There is also a fine discussion in Niki Young, “Only Two Peas in a Pod.”

50 Quentin Meillassoux, *After Finitude*, p. 29.

It is supposedly a different story for natural science, which is permitted to continue its explorations of object-object interactions, presumably with its customary success. But as Langton argues in her reading of Kant, what we need to pursue is the intrinsic properties of things, and Bertrand Russell had already argued that for all their glory the sciences give us nothing more than their relational properties⁵¹.

The overriding problem here is the modern assumption that the immanent and the transcendental can be known directly in a way that the transcendent itself cannot, a mistaken view that will later haunt Kant's essentially formalist theory of art⁵². To hold that thought can know itself directly in a way that it cannot know what is outside presupposes the notion that thought can coincide with itself, through a direct intuition similar to that of staring at oneself in the mirror. Yet it should be clear that there is no direct access to self any more than there is to anything else. This point was already made by at least two twentieth-century thinkers: by José Ortega y Gasset against Husserl, and by Jacques Lacan against Descartes⁵³. The I that thinks and the I that is thought about can never coincide. Among other things, psychoanalysis would never have been born if transparent introspection were possible. In reflecting on ourselves there is as much counter-Ramseyan whistling as in any Hölderlinian contemplation of rivers and demigods.

A thinker such as Meillassoux can always claim that thought must win out in the end. After all, is it not the *thought* of Socrates which asserts the existence of a reality outside all possible knowledge? But this gesture entails mixing two different senses of "thought," as Lacan shows so well whenever he challenges the relevance of such well-known paradoxes as "I am lying" and "the set of all sets that are not members of themselves." In a first gesture thought is made the ground of our access to the world, while in a

51 Langton, *Kantian Humility*; Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*.

52 See Graham Harman, *Art and Objects*, pp. 51-64, where along with Kant I discuss Michael Fried, *Art and Objecthood*.

53 José Ortega y Gasset, "Preface for Germans," p. 41; Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*.

second the limiting character of thought is ascribed to the further thought that thinks about the first one. Stated differently, in Descartes's famous phrase "I think, therefore I am" the "I think" and the "I am" do not refer to the same "I." The finitude of thought is not of the same kind as the admitted finitude of philosophy itself.

4. The Transcendental Research Program

Given Kant's extensive, often overwhelming influence on the past two centuries of philosophy, it is never a bad idea to reflect on the overall success or failure of his general standpoint. This was done again recently by the Kant scholar Michael Lewin, in a pair of articles from 2021: "Kant's Metaphilosophy" and "Transcendental Philosophy as a Scientific Research Program".⁵⁴ In the first of these pieces, Lewin cites in passing the balanced view of Elena Ficara that (in Lewin's summary) "for Kant, ontology should be replaced by transcendental philosophy, but transcendental philosophy is, at the same time, ontology".⁵⁵

However obvious this may sound, it carries the implication that so-called "epistemology" is really just a specific form of ontology. Restated in my own favored terminology, epistemology is really just an onto-taxonomical form of ontology, one which holds that all rigorous philosophy must first pass through the gates of the thought-world relation. I would say instead that there is no such thing as "theory of knowledge" as a binding starting point for all philosophy from here on out. In any case, the first of Lewin's article is less concerned with transcendental philosophy as a unified discipline than on the numerous philosophical motives it gathers under a single roof. Indeed, I count no fewer than ten separate points in Lewin's helpful summative paragraph⁵⁶.

54 Michael Lewin, "Kant's Metaphilosophy"; Michael Lewin, "Transcendental Philosophy as a Scientific Research Program."

55 Lewin, "Kant's Metaphilosophy," p. 295. The reference is to Elena Ficara, *Die Ontologie in der 'Kritik der reinen Vernunft'*.

56 Lewin, "Kant's Metaphilosophy," p. 308.

The more unified treatment we seek comes in the second piece, “Transcendental Philosophy as a Scientific Research Program.” With the phrase “research program” (in an Americanized spelling to match my nationality) we are in the neighborhood of the Hungarian philosopher of science Imre Lakatos (1922-1974). His thought is not only important but can easily be summarized.

Initially a Marxist and then a Hegelian, the exiled Lakatos was nearly forty years old when he first encountered Karl Popper in London, a meeting that changed his life⁵⁷. Popper famously turned his back on the Vienna’s circle emphasis on verifying evidence for any scientific theory, noting that any theory can find verifying evidence, while a truly scientific one must commit itself to taking falsifying evidence seriously⁵⁸. Although the term “fallibilism” was coined by the American philosopher Charles Sanders Peirce, in many ways Popper is the textbook example of a fallibilist⁵⁹. For Popper all scientific knowledge lives permanently on the edge of a cliff, ready to topple to its death as soon as any falsifying evidence appears.

One of the major consequences of the falsificationist approach is that science should no longer be viewed as moving constantly closer to the truth, but rather as moving away from previous, falsified science. As a result, we cannot be sure that later science is getting “closer” to the truth than the earlier kind: science moves into the future less by getting things right than by finding good reasons to shun earlier theories. As Lakatos puts it: “the most rigorous observance of Popperian method may lead us away from truth, accepting false and refuting true laws.”⁶⁰

Eventually Lakatos broke with his midlife hero Popper, turning against what the former called “naïve falsification.” The main stumbling block was Lakatos’s recognition that a single falsification almost never leads scientists to abandon their previous theoretical commitments; the “crucial experiments” to which Popper so

57 Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programs*, p. 139.

58 Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*.

59 Charles Sanders Peirce, “The Scientific Attitude and Fallibilism.”

60 Imre Lakatos, *Mathematics, Science, and Epistemology*, p. 186.

lovingly refers are a historical myth, since any experiment can be written off or explained away by those whose views it threatens. As Lakatos puts it: “When Newton published his *Principia*, it was common knowledge that it could not properly explain even the motion of the moon; in fact, lunar motion refuted Newton. [Walter] Kaufmann, a distinguished physicist, refuted Einstein’s relativity in the very year it was published.⁶¹” In fact, Lakatos notes more than two hundred anomalies in Newtonian physics, none of them sufficient to provoke mass exodus among his followers.

This can only happen if a better alternative is available, and contra Popper, better alternatives are established more often through surprising verifications than from any particular falsification. Newton’s greatest triumph occurred after his death, when Edmund Halley’s prediction of the reappearance of the comet that bears his name was posthumously confirmed. As for Einstein, victory was sealed by two successful predictions made by General Relativity: (1) the bending of starlight by the sun’s gravitational force beyond what Newton had thought (confirmed by Eddington during a solar eclipse), and (2) the explanation—not attempted by Einstein when formulating his theory—of the strange anomalies in the perihelion of Mercury.

According to Lakatos, we do not judge the success or failure of individual theories at a given experimental moment, as Popper would have it. Instead, we judge the general fertility of entire research programs as they evolve over time. Here Lakatos makes his famous distinction between “progressive” and “degenerating” programs. Progressive theories are those that increase their content and range of applicability over time, with occasional surprising predictions being the ultimate sign of progressivism. Degenerating programs, by contrast, are those which have reached the point of merely using their own terminology to explain the insights of other programs, and which introduce *ad hoc* hypotheses as a way of dismissing counterevidence. Over time, degenerating programs

61 Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programs*, p. 5.

tend to become smaller in scope and less interesting than they originally were.

One problem faced by Lakatos is that there is no way to know for sure whether any given program is able to reach and maintain progressive form, and not *a priori* way to know whether a degenerating program is capable of being revived and made progressive once again. Hence, for every harsh statement Lakatos makes about denying funding and publication to work done in degenerating programs, we find another like this one: “[T]he methodology of scientific research programs does not offer instant rationality. One must treat budding research programs leniently: programs may take decades before they get off the ground and become empirically progressive”.⁶² This hole in his theory is big enough for his “anarchist” friend Paul Feyerabend to drive a truck through it:

[T]here is no rule that tells the scientist to remove a degenerating program— and rightly so, for a degenerating program may recover and come out on top [...] It is “rational” to pursue a research program on its degenerating branch even after it has been overtaken by its rival. There is therefore no “rational” difference between the methodology of Lakatos and the “anything goes” of the anarchist⁶³.

In any case, Lewin’s second article describes the Lakatos method of interpreting scientific research programs as “a distinct section of metaphilosophy,” and suggests its potential usefulness for assessing “the inception, development, and degradation of philosophical systems.”⁶⁴ Having published an article of my own with similar aims two years earlier, I read Lewin’s article with keen interest⁶⁵.

Before he begins to answer the Lakatos question, Lewin briefly considers some related attempts by German philosophers to deploy Thomas Kuhn’s concept of “paradigms” to assess philosophi-

62 Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programs*, p. 6.

63 Feyerabend, in Imre Lakatos & Paul Feyerabend, *For and Against Method*, p. 116.

64 Lewin, “Transcendental Philosophy as a Scientific research Programme,” p. 93.

65 Graham Harman, “On Progressive and Degenerating Research Programs with Respect to Philosophy.”

cal theories: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, and especially Herbert Schnädelbach⁶⁶. These authors generally treat modern philosophy as consisting of three successive paradigms, beginning with the “mentalist” and ending with the “linguistic.” One of the drawbacks of this use of Kuhn is noted by Lewin: “Proceeding from Kuhn’s logic, these [three paradigms] are not commensurate, contradict each other and oust one another, i.e. cannot be realized together at the same time”.⁶⁷ Indeed, one thing Lakatos does better than Kuhn is make allowance for simultaneous but competing research programs, whereas Kuhn often makes it seem as if there were only one paradigm per science at any given moment. Even so, it is often overlooked that Lakatos owes some of his own key ideas to Kuhn, such as the anti-Popperian argument that all paradigms are always confronted with counterevidence. Nonetheless, Lewin is convinced –and I tend to agree– that Lakatos is more useful than Kuhn for helping us analyze the growth and development of individual philosophical research programs.

One problem in doing so, as noted in my 2019 article, is that in speaking of research program Lakatos usually limits himself to natural science and primarily to physics, despite Lewin’s efforts to minimize this tendency. In physics many of the relevant criteria involve experimental evidence and confirming predictions, neither of them especially relevant to the work of most philosophers. Lewin notes only one clear case, dating to 1968, in which Lakatos applies his methodology of scientific research programs to an example drawn from the philosophy of Descartes⁶⁸. Given this lacuna in the theory of research programs, some philosophers have made the clumsy inference that philosophies are “progressive” as long as they keep close to present-day scientific consensus and become “degenerating” as soon as they do not. The obvious result of such a criterion is that speculative metaphysics is easily ridiculed

66 Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*; Herbert Schnädelbach, “Philosophie.”

67 Lewin, “Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme” p. 100.

68 Imre Lakatos, “Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes”

while mediocre naturalist commentary on successful mainstream science becomes the crowning achievement of present-day philosophy⁶⁹. How miserably impoverished a vision, to conceive of philosophy as nothing more than the handmaid of contemporary science and epistemology.

But what is the alternative? Let's look first at Lewin's account of progressive and degenerating philosophies before I introduce my own. To begin with a peripheral point that I think Lewin gets wrong, he imagines all research programs as being contained by wider research programs: "[i]t resembles the nested doll (*matryoshka*) model: inside the research programme called science there are more or less concrete research programmes down to individual theoretical models".⁷⁰ Lewin's apparent motive in saying so is that he wants to emphasize how ineffectual local refutations are in subverting research programmes as a whole. For instance, if some experiment casts doubt on some applied aspect of General Relativity, it will generally not lead to crisis for Einstein's gravitational research program as a whole, which is much larger and more generally convincing than any of its specific predictions.

This much is true, and Lakatos even said so himself. But by implying that Kant's philosophy fits within a wider research program called "science," Lewin risks giving theories insufficient autonomy from their origins. For instance, the fact that Lakatos's philosophy was born as a modification of Popper's does not mean that Lakatos is a smaller Russian doll inside a larger one representing Popper. Often enough, theories cut against the grain their inspirations. Even more often they are found to be much more sophisticated than their ancestors: consider the philosophies of Plato and Aristotle in comparison with the rough beginnings of pre-Socratic philosophy.

Yet Lewin also gets a good deal right in his reflections on how to use Lakatos to understand the history of philosophy. He rightly points to Lakatos's view that every research program contains a

69 For a pair of unfortunate examples see Fabio Gironi, "Between Naturalism and Rationalism," p. 383n79 and Ray Brassier, "Postscript: Speculative Autopsy," p. 421.

70 Lewin, "Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme," p. 116.

“hard core” made up of a small number of basic assumptions, along with numerous subordinate conclusions that can be refuted without seriously threatening the program itself. For instance, Special Relativity would be dealt a grave blow if there were confirmed measurements of particles travelling faster than light, but many of the secondary features of the theory could be refuted without posing much danger to Einstein.

When it comes to Kant, it is hard to disagree with Lewin’s claim that “Kant’s exposition of transcendental philosophy is precisely the *hard core* [of his philosophy] as understood by Lakatos”.⁷¹ Someone might discover numerous problems with his specific treatment of the antinomies, or with his refutation of various proofs for the existence of God, but as long as the transcendental standpoint is affirmed, then we continue to live in a Kantian philosophical universe.

Another feature of Lakatos’s model of research programs is his idea that each program has both a “positive” and a “negative” heuristic. The positive sort consists in unfolding the hard core of the program. In Kant’s case it is easy to see this happen, as transcendental philosophy develops in the second and third critiques and in the uncompleted *Opus Postumum*⁷². Negative heuristics involves dealing with the various problems and anomalies that arise in any program. Here Lewin points to Kant’s response to Christian Garve’s accusation of idealism, in the famous “Refutation of Idealism” section added to later editions of the *Critique of Pure Reason*⁷³.

Turning finally to the key notion of progressive and degenerating research programs, Lewin’s focus is on how transcendental philosophy was a marked progressive improvement over the previous dogmatic metaphysics, in which “philosophers continue[d] to waste their time on speculations,” as Kant puts it, “in a vacuum

71 Lewin, “Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme,” p. 117.

72 Kant, *Critique of Judgment*; Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*; Immanuel Kant, *Opus Postumum*.

73 Kant, *Critique of Pure Reason*, B274-279, pp. 244-247.

where pure reason hopelessly flaps its wings”.⁷⁴ Lewin seems less open to the possibility that transcendental philosophy itself has itself become degenerating after more than two centuries at the top of the heap.

This remains the case despite Lewin’s lucid summary of what degeneration means for any research program: “a programme begins to fall apart when a number of unsolved problems and anomalies exceeds the research potential [...]”.⁷⁵ But to his credit, Lewin is perfectly alert to the danger that the transcendental program *could* become degenerating, and that creative imagination is needed to fend off this existential threat. The conclusion of his article proposes some measures that should be taken to avoid such a fate⁷⁶.

My own approach to a methodology of philosophical research programs is different from Lewin’s, despite our shared interest in a Lakatosian evaluation of such programs. Remembering that Lakatos (like Popper) was concerned with understanding not just how scientific theories or programs are correct, but how they *grow*, I am reminded of one of the great metaphilosophers of all time: Whitehead, who was in some ways too much of an ingenious outlaw to have been enshrined in the canons of either analytic or continental philosophy⁷⁷.

Along with his negative anti-modernist stricture that philosophy should not emulate mathematics in searching for a beginning in some “unshakeable” first truth, Whitehead offers a powerful pair of criteria that he thinks must motivate any serious philosophy. The first is “adequacy,” and the second is “coherence.” Adequacy is crucial and is closely connected with Whitehead’s view that philosophies are simply abandoned rather than refuted. When Parmenides intones that “being is, and not being is not,” he ultimately fails not because we have some knockdown counterargument against him,

74 Lewin, “Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme,” p. 119.

75 Lewin, “Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme,” p. 119.

76 Lewin, “Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme,” pp. 121-122.

77 Whitehead, *Process and Reality*.

but simply because his leading principle is too abstract to do justice to the complexity of the world.

As for the adequacy test, philosophers fail it whenever they define unfavored topics out of existence with an air of contempt: whether it be aesthetics, religion, or politics. In this way they risk being abandoned (rather than refuted) in favor of broader philosophies that address such topics seriously. The second principle, coherence, is more of a goal than a starting point for Whitehead. A philosophy can thrive for a long time despite harboring contrary insights in its hard core; attempts to resolve such discrepancies prematurely often lead to shallow or half-hearted solutions.

If I now suggest that transcendental philosophy is already a degenerating research program, this is because of its glaring central inadequacy. As described in the earlier section on Onto-Taxonomy, transcendental philosophy limits itself to discussion of the thought-world relation. It authorizes itself to do so through two, often tacit arguments, both already mentioned. The first is the promised payoff of rigor through limiting philosophy to the immanent and transcendental spheres, where direct knowledge is said to be possible, thereby extending the Cartesian claim that rigorous philosophy requires certainty. The second is the assumption that science already deals adequately with object-object relations, coupled with the hidden arrogant view of many that philosophy remains on the throne as a kind of “science of all sciences.”

But here I would add a third criterion that all philosophies should meet: namely, they should face up squarely to their real enemies, rather than fighting scaled-down mannequins dressed up to look like their foes. Along with Whitehead’s adequacy and coherence, we might also speak of “clear-headedness” in identifying one’s true intellectual danger. In a different, political context, Carl Schmitt writes favorably of “the fanatical hatred of Napoleon felt by the German barons Stein and Kleist [...] Lenin’s annihilating

sentences against bourgeois and western capitalism. All these are surpassed by Cromwell's enmity toward papist Spain".⁷⁸

Rather than admit that object-object relations have slipped from its grasp, transcendental philosophy prefers to invent *ad hoc* solutions to this danger that are not quite to the point. This can be seen in the proliferation of non-solutions, or of solutions to the wrong problems, within the general post-Kantian research program of transcendental philosophy. With Husserl and Heidegger, we have endless complaints about the "pseudo-problem" of the idealism/realism dispute itself; after all, we are always already involved with things.

In Schelling and Merleau-Ponty, we find sophisticated efforts to give the "world" side of onto-taxonomy equal or greater power than the "thought" side, as if this were the entry ticket to a radical new future for philosophy⁷⁹. All these efforts, and their variants, seem like gallant efforts to put philosophy on a new footing.

Yet none succeed, given their continuing modern assumption that simply reversing or reciprocating the thought-world relation does nothing to bring object-object relations back into the philosophical theater. All of this stems from the epistemological fallacy, shown already in Kant, that we somehow have direct access to the immanent and transcendental but merely indirect access (if even that) to the transcendent.

Bibliographic references

- Apel, K.-O. (2011). *Paradigmen der ersten Philosophie: Zur reflexiven—transzendentalpragmatischen—Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Suhrkamp.
- Aristotle. (2016). *Metaphysics* (C. D. C. Reeve, Trans.). Hackett.
- Berkeley, G. (1982). *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Hackett.

78 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 68.

79 See Harman, "The Only Exit From Modern Philosophy."

- Bernet, R. (1994). Phenomenological reduction and the double life of the subject. In T. Kiesel & J. van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the start* (pp. 245–267). State University of New York Press.
- Braithwaite, R. R. (Ed.). (1931). *The foundations of mathematics and other logical essays*. Routledge.
- Brandom, R. B. (1994). *Making it explicit: Reasoning, representation, and discursive commitment*. Harvard University Press.
- . (2002). *Tales of the mighty dead: Historical essays in the metaphysics of intentionality*. Harvard University Press.
- . (2019). *A spirit of trust: A reading of Hegel's Phenomenology*. Belknap Press.
- Brassier, R. (2014). Deleveling: Against “flat ontologies.” In C. van Dijk (Ed.), *Drift wijsgerig festival* (pp. 64–80). Drift.
- . (2014). Postscript: Speculative autopsy. In P. Wolfendale, *Object-oriented philosophy* (pp. 407–421).
- Brassier, R., Grant, I. H., Harman, G., & Meillassoux, Q. (2007). Speculative realism. *Collapse, III*, 306–449.
- Derrida, J. (1978). Violence and metaphysics: An essay on the thought of Emmanuel Levinas (A. Bass, Trans.). In *Writing and difference* (pp. 79–158). University of Chicago Press.
- Descartes, R. (1993). *Meditations on first philosophy* (D. Cress, Trans.). Hackett.
- Dreyfus, H. (1990). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division One*. MIT Press.
- Ficara, E. (2006). *Die Ontologie in der 'Kritik der reinen Vernunft'*. Königshausen & Neumann.
- Fichte, J. G. (2022). *Foundation of the entire Wissenschaftslehre and related writings, 1794–1795* (D. Breazeale, Trans.). Oxford University Press.
- Freud, S. (2008). *The interpretation of dreams* (J. Crick, Trans.). Oxford University Press.
- Fried, M. (1998). *Art and objecthood: Essays and reviews*. University of Chicago Press.
- Gabriel, M. (2015). *Fields of sense: A new realist ontology*. Edinburgh University Press.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.

- Gironi, F. (2012). Between naturalism and rationalism: A new realist landscape. *Journal of Critical Realism*, 11(3), 361–387.
- Greenberg, C. (1965). *Art and culture: Critical essays*. Beacon Press.
- Habermas, J. (2015). *The philosophical discourse of modernity* (F. Lawrence, Trans.). Polity Press.
- Harman, G. (2002). *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*. Open Court.
- . (2007). *Heidegger explained: From phenomenon to thing*. Open Court.
- . (2009a). The McLuhans and metaphysics. In J.-K. B. Olsen, E. Selinger, & S. Riis (Eds.), *New waves in philosophy of technology* (pp. 100–122). Palgrave.
- . (2009b). Dwelling with the fourfold. *Space and Culture*, 12(3), 292–302. <https://doi.org/10.1177/1206331209337072>
- . (2013). The revenge of the surface: Heidegger, McLuhan, Greenberg (G. Harman, Trans.). *Paletten*, 291/292, 66–73.
- . (2014). Greenberg, Duchamp, and the next avant-garde. *Speculations*, V, 251–274.
- . (2015). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making* (2nd ed.). Edinburgh University Press.
- . (2016). *Dante's broken hammer: The ethics, aesthetics, and metaphysics of love*. Repeater.
- . (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Pelican.
- . (2019). On progressive and degenerating research programs with respect to philosophy. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75(4), 2067–2102.
- . (2020a). *Art and objects*. Polity Press.
- . (2020b). The only exit from modern philosophy. *Open Philosophy*, 3, 132–146. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0101>
- . (2020c). *Skirmishes: With friends, enemies, and neutrals*. punctum books.
- . (2023). Merely intentional objects: A defense. *Foundations of Science*, 28, 1177–1183. <https://doi.org/10.1007/s10699-022-09855-8>
- Harman, G., & Meillassoux, Q. (2015). Interview with Quentin Meillassoux (August 2010). In G. Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making* (pp. 208–223). Edinburgh University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.

- . (1965). *Kant and the problem of metaphysics* (J. Churchill, Trans.). Indiana University Press.
- . (1971). *On the way to language* (P. D. Hertz, Trans.). Harper & Row.
- . (1998). On the essence of truth (J. Sallis, Trans.). In *Pathmarks* (pp. 136–154). Cambridge University Press.
- . (1999). *Ontology: The hermeneutics of facticity* (J. van Buren, Trans.). Indiana University Press.
- . (2008). *Towards the definition of philosophy* (T. Sadler, Trans.). Continuum.
- . (2009). *History of the concept of time: Prolegomena* (T. Kisiel, Trans.). Indiana University Press.
- Husserl, E. (1970). *Logical investigations* (Vols. 1–2, J. N. Findlay, Trans.). Routledge & Kegan Paul.
- Kant, I. (1978). *Critique of pure reason* (N. K. Smith, Trans.). Macmillan.
- . (1987). *Critique of judgment* (W. Pluhar, Trans.). Hackett.
- . (1995). *Opus postumum* (E. Förster, Trans.). Cambridge University Press.
- . (1999). *Correspondence* (A. Zweig, Trans.). Cambridge University Press.
- . (2001). *Prolegomena to any future metaphysics* (2nd ed., J. Ellington, Trans.). Hackett.
- . (2015). *Critique of practical reason* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Kisiel, T., & van Buren, J. (1994). Phenomenological reduction and the double life of the subject. In *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought*. SUNY Press.
- Kuhn, T. (2012). *The structure of scientific revolutions* (50th anniversary ed.). University of Chicago Press.
- Lacan, J. (1981). *The four fundamental concepts of psycho-analysis* (A. Sheridan, Trans.). Norton.
- Lafont, C. (2007). Meaning and interpretation: Can Brandomian scorekeepers be Gadamerian hermeneuts? *Philosophy Compass*, 2, 1–13.
- Lakatos, I. (1968). Criticism and the methodology of scientific research programmes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69, 149–186.

- . (1978a). *Mathematics, science, and epistemology: Philosophical papers, Volume 2*. Cambridge University Press.
- . (1978b). *The methodology of scientific research programmes, Volume 1*. Cambridge University Press.
- Lakatos, I., & Feyerabend, P. (1999). *For and against method* (M. Motterlini, Ed.). University of Chicago Press.
- Langton, R. (2001). *Kantian humility: Our ignorance of things in themselves*. Clarendon Press.
- Latour, B. (1988). Irreductions (J. Law, Trans.). In *The pasteurization of France* (A. Sheridan & J. Law, Trans., pp. 153–236). Harvard University Press.
- . (1999). *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Harvard University Press.
- Lewin, M. (2021a). Kant's metaphilosophy. *Open Philosophy*, 4, 292–310.
- . (2021b). Transcendental philosophy as a scientific research programme. *Kantian Journal*, 40(3), 93–126.
- Martens, E., & Schnädelbach, H. (Eds.). (1994). *Philosophie: Ein Grundkurs*. Rowohlt Taschenbuch.
- McLuhan, M. (1994). *Laws of media: The extensions of man*. MIT Press.
- McLuhan, M., & McLuhan, E. (1992). *Laws of media: The new science*. University of Toronto Press.
- McLuhan, M., & Watson, W. (1970). *From cliché to archetype*. Viking.
- Meer, R. (2018). Immanuel Kant's theory of objects and its relation to natural science. *Open Philosophy*, 1, 342–359.
- Meillassoux, Q. (2008). *After finitude: An essay on the necessity of contingency* (R. Brassier, Trans.). Continuum.
- . (2007). Presentation by Quentin Meillassoux. In R. Brassier et al., *Speculative realism* (pp. 408–449). *Collapse*, III.
- Mullarkey, J. (Ó Maoilearca, J.). (2006). *Post-continental philosophy: An outline*. Continuum.
- Ortega y Gasset, J. (1975). Preface for Germans. In *Phenomenology and art* (P. Silver, Trans., pp. 17–76). Norton.
- Peirce, C. S. (2011). The scientific attitude and fallibilism. In J. Buchler (Ed.), *Philosophical writings of Peirce* (pp. 42–59). Dover.

- Plato. (1961). *Collected dialogues* (E. Hamilton & H. Cairns, Eds.). Princeton University Press.
- . (1961). Meno (W. K. C. Guthrie, Trans.). In E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), *Collected dialogues* (pp. 353–384). Princeton University Press.
- Popper, K. (1980). *The logic of scientific discovery* (K. Popper, with J. Freed & L. Freed, Trans.). Routledge.
- Ramsey, F. (1931). General propositions and causality. In R. R. Braithwaite (Ed.), *The foundations of mathematics and other logical essays* (pp. 237–255). Routledge.
- Ricœur, P. (1974). *The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics* (D. Ihde, Trans.). Northwestern University Press.
- Russell, B. (2022). *The analysis of matter*. Routledge.
- Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press.
- Schnädelbach, H. (1994). Philosophie. In E. Martens & H. Schnädelbach (Eds.), *Philosophie: Ein Grundkurs* (pp. 37–76). Rowohlt Taschenbuch.
- Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and criticism: And other writings* (A. Bowie, Trans.). Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the philosophy of mind*. Harvard University Press.
- . (2007). *In the space of reasons: Selected essays of Wilfrid Sellars* (K. Scharp & R. B. Brandom, Eds.). Harvard University Press.
- . (2007). Philosophy and the scientific image of man. In K. Scharp & R. B. Brandom (Eds.), *In the space of reasons: Selected essays of Wilfrid Sellars* (pp. 369–411). Harvard University Press.
- Westphal, M. (1968). In defense of the thing in itself. *Kant-Studien*, 59(1–4), 118–141.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and reality*. Free Press.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus* (C. K. Ogden, Trans.). Harcourt, Brace & Co.
- Wolfendale, P. (2014). *Object-oriented philosophy: The noumenon's new clothes*. Urbanomic.
- Young, N. (2021). Only two peas in a pod: On the overcoming of ontological taxonomies. *Symposia Melitensia*, 17, 27–36.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de febrero de 2026 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.



Problematizar el concepto de libertad desde una asunción crítica y reflexiva de la idea kantiana del ser humano como racional y autolegisador parece indispensable. Frente a la tentación de disolver la política en programación algorítmica y la moral en cálculo optimizador, la filosofía tiene hoy, como siempre, la responsabilidad de postular la libertad, no como una posibilidad técnica, ni tampoco como ausencia de arraigo o determinación, sino como exigencia racional y ética. Aquí radica uno de los más importantes legados de Kant al pensamiento contemporáneo, mismo que resuena en los dos tomos de este proyecto que reúne investigaciones que, desde distintos énfasis, continúan la discusión kantiana, en un esfuerzo plural y heterogéneo por resituar la obra de Kant ante los desafíos filosóficos del presente.



filosófica
EDITORIAL