

KANT HOY

*Gustavo Leyva**

RECEPCIÓN: 10 de enero de 2024.

APROBACIÓN: 19 de enero de 2024.

DOI: 10.5347/01856383.0149.000312959

Hablar de la relevancia y actualidad de Kant desde México implica, me parece, hablar en primer lugar de la forma en que ha tenido lugar su recepción y de las vías que se han abierto para su estudio en el marco de esa recepción. De este modo, habría que mencionar primero que una etapa decisiva fue la recepción de la filosofía alemana en general y del neokantismo en particular. El término genérico “neokantismo” se emplea para designar una escuela filosófica cuyo inicio se localiza en las décadas de 1850 y 1860, empeñada en realizar un retorno a Kant tras el derrumbe del hegelianismo. Esta corriente se convirtió en la filosofía dominante en Alemania, especialmente a partir del último tercio del siglo XIX y en el inicio del XX,¹ y su recepción en América Latina se debe en buena medida a la actividad académica, cultural y editorial del filósofo español José Ortega y Gasset.² En efecto, la orientación hacia la cultura y la filosofía alemanas en oposición a la

33

* Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

¹ Véanse: Hans-Ludwig Ollig, *Der Neukantianismus* (Stuttgart: Metzler, 1979) y Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986).

² Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (Ciudad de México: FCE, 1994) y *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea* (Ciudad de México: UNAM / FCE, 1998).

cultura francesa que había privado en la generación del Ateneo de la Juventud en México fue uno de los resultados más destacados de la poderosa influencia de Ortega en el pensamiento hispanoamericano. El propio filósofo se refiere en los siguientes términos a su papel en la difusión del neokantismo:

Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento.

Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela. El mundo intelectual está lleno de gentiles hombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo que no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia. Estos kantianos irremediables constituyen hoy la mayor rémora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban. A esta fauna pertenecen, por ejemplo, los “políticos idealistas”, curiosa supervivencia de una edad consunta.

De la magnífica prisión kantiana solo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá.³

³ José Ortega y Gasset, “Kant. Reflexiones sobre un centenario, 1724-1924”, en *Obras Completas* (Madrid: Alianza / Revista de Occidente, 1966) IV, 25-26. Sobre este tema, véanse: Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Madrid: Gredos, 1979), 29-47, Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* (Ciudad de México: Colegio de México, 1959), 31-35 y Evelyne López Campillo, *La Revista de Occidente y la formación de minorías (1923-1936)* (Madrid: Taurus, 1972), 32-33.

Independizada ya del impulso de Ortega y Gasset y en el marco del magisterio de Antonio Caso, había comenzado una incipiente recepción del neokantismo y del pensamiento de Kant en México, gracias especialmente a dos de sus discípulos: Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez.⁴ El primero fue muy importante. En efecto, Larroyo se vinculó con el neokantismo en la vertiente representada por la Escuela de Baden y hasta 1933 vivió en Alemania, donde, conforme a las informaciones de algunos de sus estudiantes, asistió a cursos de Rickert y Husserl, entre otros.⁵

No obstante, creo que el estudio y la recepción de la filosofía de Kant en forma más sistemática y argumentada experimentaron un impulso decisivo solo algunas décadas más tarde en el marco de la recepción de la filosofía analítica en México. Debe mencionarse en este sentido especialmente la actividad académica de Luis Villoro y Fernando Salmerón, así como de académicos provenientes del exilio sudamericano, como Carlos Pereda. Villoro comenzó a servirse de los métodos de la filosofía analítica en sus cursos dedicados a Descartes y a Kant y, en general, a la teoría del conocimiento. De este modo, el interés en los argumentos trascendentales y el modo en que aparecen en Kant ocupó un lugar privilegiado en las discusiones sobre teoría del conocimiento. Fernando Salmerón, por su parte, comenzó a reflexionar sobre temas de ética y las propuestas de Hume y Kant desde la perspectiva analítica. Y Carlos Pereda orientó inicialmente su trabajo sobre Kant al ámbito de la teoría del conocimiento y se desplazó gradualmente hacia los temas relacionados con la filosofía moral. A mediados de la década de 1980, Salmerón comenzó a ocuparse de la tercera crítica kantiana, la *Crítica de la facultad de juzgar*, en su seminario de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Formé parte de ese seminario y ahí se gestó el tema de mi tesis de maestría y se desarrolló un creciente interés por esa

⁴ Véase: Rosa Krauze de Kolteniuk, *La filosofía de Antonio Caso* (Ciudad de México: UNAM, 1977) y Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX* (Ciudad de México: FCE, 1993).

⁵ Véase: Edmundo Escobar, *Francisco Larroyo y su personalismo crítico* (Ciudad de México: Porrúa, 1970). Sobre la fidelidad de los informes de Escobar: Dulce María Granja, *El neokantismo en México: Historia de la filosofía en México* (Ciudad de México: UNAM, 2001), 90 nota 3.

obra de Kant, filósofo del que me había ocupado ya en mi trabajo de licenciatura en la Universidad Autónoma Metropolitana. En efecto, en ese trabajo me propuse, acaso inspirado por las reflexiones de Michel Foucault, Jürgen Habermas y Hans Blumenberg, avanzar en una suerte de arqueología de la subjetividad moderna orientada a elucidar las condiciones discursivas en las que había podido surgir y afirmarse la idea moderna de subjetividad, tomando como punto de referencia el pensamiento alemán, particularmente desde fines del siglo XVIII. Es claro que los alcances de un proyecto semejante excedían con mucho mi capacidad, por lo que debía acotar mi mirada a un periodo y solamente a algunos autores. Tomé como punto de partida y eje la filosofía trascendental de Kant, con la idea de exponer y justificar puntualmente el papel desempeñado por el sujeto trascendental y su actividad constituyente en la fundamentación de la experiencia y el conocimiento objetivos del mundo. El conjunto de problemas planteados por la investigación en la que iba a empeñarme debía ir más allá del ámbito de la razón teórica. Fue así como abordé todo aquel vasto horizonte de la subjetividad que se hace patente en el ámbito de la moral, la política y la historia (Kant, Fichte), el arte (Schiller) e incluso el lenguaje (Herder). Quise esbozar inicialmente las condiciones intelectuales, culturales, sociales, políticas e incluso económicas sobre cuyo fondo comenzó a delinearse con precisión el perfil característico del pensamiento alemán hacia la segunda mitad del siglo XVIII. En un segundo paso busqué mostrar la especificidad del proyecto kantiano respecto de la metafísica precedente, insistiendo particularmente en el carácter de su revolución copernicana para, a continuación, determinar cómo la expresaba Kant tanto en el plano de la sensibilidad como en el del entendimiento. Posteriormente dirigí mi atención al replanteamiento kantiano de la moral para mostrar que una profunda intención práctica atravesaba todo el proyecto crítico. Concluí la parte dedicada a Kant con una serie de señalamientos en torno a la facultad de juzgar, subrayando al mismo tiempo la posición kantiana sobre el arte, el derecho, la política y la historia. A este análisis de Kant seguía un amplio apartado dedicado a Fichte y centrado ante todo en la *Wissenschaftslehre* de 1794, animado por el propósito de comprender la génesis del idealismo alemán, punto ineludible en una reflexión en torno a la

subjetividad moderna, tomando como punto de partida la tentativa fichteana de desarrollar y culminar el proyecto crítico de acuerdo con su intención originaria y mostrando que tal culminación fue posible tan solo en el ámbito de la razón práctica tal y como Fichte lo señala en esa obra. En este sentido se expone el modo en que Fichte delimita en la relación de oposición y síntesis entre el yo y el no-yo los dos grandes ámbitos de la *Wissenschaftslehre*: por un lado, aquel específicamente *teórico*, en el que el yo aparece determinado por el no-yo⁶ y el sujeto se plantea como determinado por el objeto y, por el otro, esa dimensión propiamente *práctica* en la cual el no-yo aparece planteado por el yo y como limitado por este último, pues el objeto aparece totalmente determinado por el sujeto, mientras que, en fin, el yo ha de aparecer como un absoluto determinado simplemente por sí mismo. Considerados ambos dominios en su interrelación característica, la supremacía (y Fichte lo expresó en forma inequívoca en *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* de 1794), habrá de corresponder indudablemente a aquel delimitado por la filosofía práctica, “en sí con mucho la más importante; la primera (es decir, la teórica) es sin duda no menos importante, pero solo como base de la segunda, y porque esta sin aquella es simplemente inteligible. Solo en la segunda (la práctica) recibe la parte teórica su segunda delimitación y su sólida base”.⁷ Las proposiciones básicas de uno y otro ámbito son, pues, sumamente claras: “El yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo”, principio angular de la filosofía teórica y “el yo pone al no-yo como limitado por el yo”, punto medular de la filosofía práctica. La subordinación de uno a otro es también, según acaba de señalarse, inequívoca, tajante, toda vez que ha de ser la facultad práctica la que hará posible a la teórica, pues la razón ha de revelarse a sí misma como razón práctica:

[S]e demostrará más adelante que no es por ventura la facultad teórica la que hace posible a la facultad práctica, sino que, a la inversa, solo la

⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962–2012), GA I, 02, 91-172.

⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, GA I, 02, 151.

facultad práctica hace posible a la facultad teórica (que la razón es en sí meramente práctica y solo se hace teórica en la aplicación de sus leyes a un no-yo que la limita).⁸

A continuación, me dirigí al giro estético que se delinea en las reflexiones de Schiller, especialmente en su exposición de la función que asignó al arte como lugar de reconciliación entre los extremos (forma y materia, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, sujeto y objeto) que, según él, la filosofía kantiana había mostrado como irremediablemente opuestos y susceptibles de acceder a una unidad tan solo meramente formal. Esta exposición de las ideas de Schiller se centró ante todo en sus cartas *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) y en su brillante *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795). No hay que dejar de tener en cuenta a este respecto que ya en una carta turnada a Körner el 19 de febrero de 1793, Schiller escribió:

Ciertamente ningún mortal pronunció jamás una palabra más grandiosa que aquella de Kant, que es al mismo tiempo el contenido de toda su filosofía: ¡Determinate a ti mismo!, y aquella otra en la filosofía teórica: la naturaleza está bajo la ley del entendimiento. Esta grandiosa idea de la autodeterminación nos la reflejan ciertos fenómenos de la naturaleza, a los cuales llamamos belleza.⁹

No obstante, traté de localizar en Schiller un desencanto de la política que la desplazara de aquel lugar privilegiado capaz de posibilitar el surgimiento de un verdadero orden moral asignándole ahora al arte un papel central en este proceso. Así, sobre el trasfondo de la experiencia de la Revolución Francesa y del Terror, se pregunta Schiller en la novena de sus *Cartas*: “Toda mejoría en lo político debe partir del ennoblecimiento del carácter, pero ¿cómo podrá ennoblecerse el carácter cuando el hombre se halla sometido a los influjos de una bárbara constitución del Estado? Habrá, pues, que buscar para ese fin un instrumento que no nos da el Estado; habrá que alumbrar manantiales de

⁸Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 02: 286.

⁹Friedrich Schiller, “Carta a Gottfried Körner del 19 de febrero de 1793”, en *Friedrich Schiller Archiv*, www.friedrich-schiller-archiv.de.

cultura que se mantengan frescos y puros en medio de la mayor podredumbre política”.¹⁰ El camino que se abre para el ennoblecimiento del carácter y para la libertad es ahora el del arte. Así, en un señalamiento que vincula a Schiller no solo con Kant, sino también, y sobre todo, con la importancia que Rousseau atribuyó a la educación del género humano y al papel que esta desempeña en obras como el *Agathon* de Wieland o el *Wilhelm Meister* de Goethe, Schiller expresó su convicción de que la educación de la sensibilidad había pasado a convertirse en la exigencia más apremiante de la época. La educación de la sensibilidad iba a posibilitar un instrumento que el Estado y la política no pueden ofrecer para alcanzar los fines que la razón impone y a abrir, al mismo tiempo, aquellas fuentes que se han conservado puras a pesar de la corrupción política reinante. Tal instrumento era justamente el arte.

Finalmente, tomando como guía el *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* de Herder de 1772, busqué seguir y analizar el giro lingüístico de la filosofía en el horizonte de la filosofía crítica. Herder subrayó la íntima relación entre la razón y el lenguaje. En el segundo apartado de la primera parte de su ensayo, escribe que

la primera y más baja aplicación de la razón no podría haber ocurrido sin el lenguaje. Pero, si ahora concluye que ningún hombre podría haber inventado el lenguaje por sí mismo, porque la razón ya pertenece a la invención del lenguaje, y en consecuencia el lenguaje debe haber existido antes de que la razón existiera, detengo el eterno tropo, lo veo correctamente y ahora dice algo muy distinto: ¡ratio et oratio! Si ninguna razón era posible al hombre sin el lenguaje: ¡bien! entonces la invención de este es tan natural al hombre, tan antigua, tan original, tan característica, como el uso de aquella.¹¹

Según esto, el ejercicio de la razón y del lenguaje no debe ser considerado en absoluto como dos actividades relacionadas exteriormente, sino, mejor, como dos aspectos de una misma actividad, de un mismo

¹⁰ Friedrich Schiller, *Briefe über Don Carlos*, novena carta, en *Friedrich Schiller Archiv*, www.friedrich-schiller-archiv.de.

¹¹ Johann Gottfried Herder, “Abhandlung über den Ursprung der Sprache”, en *Sprachphilosophie, Ausgewählte Schriften* (Hamburg: Felix Meiner, 1975), 28.

y único proceso reflexivo. Johann Georg Hamann le había escrito a Herder en una carta del 6 de agosto de 1784: “Aun cuando fuese tan elocuente como Demóstenes tendría que repetir tres veces nada más que una única palabra: razón es lenguaje, *logos*. Este hueso roto he de roer hasta la muerte. Para mí todavía están envueltas en tinieblas estas profundidades; todavía aguardo la llegada de un ángel apocalíptico con la llave de este abismo”.¹² Herder, retomando la herencia legada por dos pensadores tan disímbolos como Leibniz y Hamann, señaló por su parte en forma concisa: “Sin el lenguaje humano no hay razón y sin razón no hay lenguaje”.¹³ El hecho de que en algunas lenguas “palabra” y “razón” se designen con un mismo nombre (el de *logos*) expresa la profunda identidad que subyace entre ambos términos. “En más de una lengua, por tanto, *palabra* y *razón*, *concepto* y *palabra*, *lenguaje* y *causa* también tienen *un* nombre, y esta sinonimia contiene su origen genético entero”.¹⁴

Inicialmente, mi propósito en la maestría era continuar con el proyecto iniciado en la licenciatura. Sin embargo, por razones de tiempo decidí limitarme a la filosofía de Kant, en cuyo estudio me influyeron las reflexiones de otros filósofos en los que también había profundizado. Uno de ellos fue Peter Strawson quien, como se sabe, realizó en *The bounds of sense* (1966) una de las lecturas más importantes de la *Crítica de la razón pura* en el ámbito anglosajón. A Strawson me acerqué en un seminario de posgrado a cargo de Dulce María Granja. La obra de Strawson y su heterodoxa lectura de Kant marcaron profundamente mi lectura e interpretación especialmente de la primera crítica de Kant. En efecto, al comienzo de su obra dedicada a la primera crítica, Strawson señala que parece a primera vista un lugar común decir que el carácter de nuestra experiencia, la manera en que se nos manifiestan las cosas, se encuentra de alguna manera determinada por nuestra constitución anímica, por la naturaleza de nuestros órganos sensoriales, por la configuración y el funcionamiento de nuestro sistema nervioso. Según

¹² Johann Georg Hamann, “Carta a Johann Gottfried Herder del 6 de agosto de 1784”, en *Kommentierte Edition der Briefe und Werke*, www.hamann-ausgabe.de.

¹³ Herder, “Abhandlung über den Ursprung der Sprache”, 28.

¹⁴ *Ibid.*, 30.

Strawson, para el propio Kant parecía claro que el funcionamiento del mecanismo perceptivo humano, el modo en que la experiencia sensible dependía en algún sentido del trabajo de este mecanismo, etc., constituían temas que, aunque relevantes, no pertenecían a una investigación estrictamente filosófica, sino a una investigación de carácter más bien científico y empírico de disciplinas como la psicología. Al mismo tiempo, le parecía claro, por el contrario, que una investigación como la que se proponía desarrollar en la *Crítica de la razón pura* debía tener un carácter por entero distinto al de un análisis empírico de talante meramente psicológico o fisiológico. En efecto, lo que se proponía analizar en esta obra no era sino la estructura fundamental de conceptos y principios en virtud de los cuales es efectivamente posible hacer inteligible nuestra experiencia del mundo.¹⁵ No obstante, a todo lo largo de la *Crítica de la razón pura* Kant manifestó —según Strawson— una suerte de confusión que lo llevó a concebir e interpretar la investigación estrictamente filosófica en términos de una investigación de carácter más bien empírico y psicológico. De esta manera, paralelamente a la exposición y desarrollo de la primera (centrada en el análisis de los conceptos y principios que posibilitan una experiencia objetiva) habría realizado un movimiento articulado en dos momentos distintos: en un primer momento, cuando encontraba conceptos y principios que permitieran hacer inteligible la experiencia objetiva del mundo —lo que habría de pertenecer, por supuesto, a un análisis de carácter estrictamente filosófico— los habría referido, como a su fuente de origen, a la propia constitución anímica, psicológica, del sujeto —lo que habría formado parte ya no de la investigación filosófica considerada en sentido estricto, sino, más bien, de un análisis psicológico y de carácter fundamentalmente empírico. En un segundo momento, habría considerado la teoría asociada a esta última clase de investigación, centrada siempre en la estructura y funcionamiento de la constitución anímica, psicológica, del sujeto, como necesaria e indispensable para la explicación y fundamentación de la primera, orientada al esclarecimiento de la estructura básica de

¹⁵ Peter F. Strawson, *Los límites del sentido*, trad. por Carlos Thiebaut (Madrid: Revista de Occidente, 1975), 13.

conceptos y principios en virtud de los cuales la experiencia objetiva del mundo podía devenir efectivamente inteligible. En este segundo momento habría considerado, pues, para decirlo en breve, la investigación de carácter psicológico y empírico al igual que las tesis y teorías que arrojava como el único modo posible de explicar y fundamentar tanto la investigación de carácter estrictamente filosófico como las tesis, teorías y principios asociados. En virtud de este doble movimiento en la *Crítica de la razón pura* habrían de encontrarse entrelazados dos tipos de investigación, dos clases de análisis, que, pese a ser por su carácter (filosófico uno, psicológico y empírico otro) enteramente distintas, se hallarían sin embargo confundidas en una misma investigación, en un análisis. Frente a esta confusión, la posición de Peter Strawson es clara: las tesis y teorías a que da lugar la investigación de carácter psicológico y empírico, expresadas en un lenguaje por demás oscuro y a veces ininteligible, son innecesarias para alcanzar el objetivo central que anima a la investigación estrictamente filosófica, a saber, poner al descubierto y analizar la estructura fundamental de conceptos y principios que permiten hacer inteligible nuestra experiencia del mundo objetivo.

En este sentido podría ser formulada la tesis nuclear del llamado *idealismo trascendental*, resultado último de esta argumentación que a Strawson le parece no solamente insostenible, sino además superflua, y cuya expresión resumida podría ser planteada del siguiente modo: el mundo objetivo, la Naturaleza misma considerada como “compendio de los objetos de la experiencia”,¹⁶ no es sino el “conjunto de todos los fenómenos” (*Inbegriffe aller Erscheinungen*)¹⁷ que en tanto tales solo existen en relación con el sujeto y sus facultades. El siguiente pasaje de la “Deducción trascendental” es sumamente revelador:

Nosotros mismos introducimos entonces el orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza* y tampoco podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido colocadas originariamente allí, sea por nosotros mismos, o sea por la naturaleza de nuestro ánimo.¹⁸

¹⁶ KrV, B XIX

¹⁷ KrV, B163, A216/B263.

¹⁸ KrV, A125.

Además de Strawson, otros pensadores, ahora provenientes de la tradición alemana, tuvieron una gran importancia en la reconfiguración de mi mirada hacia Kant. Pienso especialmente en Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas y sus argumentos a favor de una reformulación de la filosofía trascendental con ayuda del paradigma del lenguaje que se había afirmado en la filosofía del siglo xx, que me pareció en aquel momento no solamente provocadora, sino ante todo muy productiva. En efecto, las reflexiones de Habermas han estado marcadas siempre por la necesidad de operar un desplazamiento del paradigma de la “filosofía de la conciencia” —paradigma según el cual el sujeto se relaciona o bien teóricamente con los objetos por medio de las representaciones que es capaz de hacerse de ellos, o bien prácticamente en su enfrentamiento con estos en la acción, paradigma que, en opinión del propio Habermas, ha caracterizado a la filosofía moderna desde Descartes— al paradigma de la “filosofía del lenguaje”.¹⁹ Habermas retoma en este punto ideas que remiten a Ludwig Wittgenstein, al Martin Heidegger de la *Kehre* y a Hans-Georg Gadamer, al igual que a un pensador transatlántico, Charles Sanders Peirce, a quien Apel había otorgado un lugar fundamental en la transformación semiótica de la filosofía kantiana. Apel, por su parte, subrayó el papel desempeñado por Peirce en la “transformación de la filosofía” que colocó al lenguaje en el centro del debate filosófico del siglo pasado.²⁰ Peirce operó, de acuerdo con esto, una transformación semiótico-pragmatista de Kant, una transformación semiótica, lingüística, de la problemática kantiana del sujeto trascendental.²¹ El punto central de Peirce consistió, pues, en tomar conciencia de que lo esencial en el conocimiento no es la relación fáctica de un objeto intramundano frente a otro (lo que él denomina la categoría de la secundidad), sino la interpretación, mediada sógnicamente, lingüísticamente, de algo como algo (esto es, lo que él llama la categoría de *terceridad*). El conocimiento es irreductible a meros datos de los sentidos como pensaba el posi-

¹⁹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. por Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1987), I, 497.

²⁰ Véase: Karl-Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus* (Fráncfort: Suhrkamp, 1975).

²¹ Karl-Otto Appel, *Transformación de la filosofía*, trad. por Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill (Madrid: Taurus, 1985), I, 28.

tivismo clásico, a una relación diádica sujeto-objeto e incluso a una relación diádica entre teorías y hechos, aunque ninguno de estos elementos pueda estar ausente. Por eso, la dirección en la que Peirce buscó el punto supremo de la deducción trascendental no fue la unidad objetiva de las representaciones en una conciencia, sino la consistencia semántica de una representación de los objetos mediada sógnicamente, esto es, lingüísticamente y, de ese modo, válida intersubjetivamente.²² Así pues, de acuerdo con Apel, los postulantes de la teoría presemiótica del conocimiento habrían reflexionado sobre el problema del conocimiento en general a partir de la relación sujeto-objeto. Una teoría semejante sería incapaz de percatarse de que la relación sujeto-objeto del conocimiento se halla mediada por signos, lingüísticamente, y, por tanto, por una relación sujeto-sujeto del conocimiento. El reconocimiento de esta relación intersubjetiva en la base del conocimiento constituyó para Apel el “punto supremo” de la transformación peirceana de la “lógica trascendental” kantiana. En efecto, de esta manera se colocó en lugar del sujeto trascendental kantiano, considerado siempre monológicamente, la relación intersubjetiva expresada por la comunidad de experimentación que es, a la vez, la comunidad de interpretación.²³ Peirce habría avanzado así en la dirección de una filosofía trascendental que no partiría en absoluto de la hipóstasis de un sujeto, de una conciencia en general, como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino de la relación y el acuerdo intersubjetivo, mediados lingüísticamente, entre los diversos miembros de la comunidad de investigadores.²⁴ El lenguaje se mostraría de este modo como un *a priori* irrebasable capaz de posibilitar la superación del idealismo gnoseológico, del solipsismo metódico.²⁵ De la transformación semiótica de la filosofía trascendental realizada por Peirce se infieren consecuencias de enorme valor para la filosofía:

- 44 | 1) No puede haber conocimiento de algo en tanto que algo, sin una mediación sógnica, esto es, en virtud de signos como vehículo material.

²² *Ibid.*, II, 160.

²³ *Ibid.*, II, 164-165.

²⁴ *Ibid.*, I, 55.

²⁵ *Ibid.*, I, 23.

- 2) No puede haber representación alguna de algo como algo por medio de un signo, sin que haya una interpretación por parte de un intérprete real que, a su vez, debe ser considerado como miembro de una comunidad de intérpretes.
- 3) Por ello mismo, el sujeto de que se trata no es, en modo alguno, un sujeto particular de conocimiento, sino una comunidad de sujetos. El conocimiento no será concebido entonces como una función de la conciencia, sino, fundamentalmente, como un proceso que se constituye y desarrolla en una comunidad de sujetos, que se halla mediado por una relación intersubjetiva.
- 4) La relación intersubjetiva que esta comunidad de sujetos comporta sustituye así a la “conciencia en general” trascendental kantiana. Es en este sentido que Peirce introducirá su principio del “socialismo lógico”.²⁶

Por el influjo de pensadores como Strawson, Apel y Habermas (a quienes se agregaba, además, la influencia de Hans-Georg Gadamer), dirigí mi atención en mi trabajo posterior a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Se trata de la última crítica, y tanto debido a sus presupuestos (que remiten a las otras dos críticas y, por ello mismo, a la empresa trascendental kantiana en general) como en virtud de los problemas que se abordan, es quizá la más difícil de las tres. Aquí, Kant ofrece, como se sabe, una reflexión muy elaborada sobre el modo en que puede completarse la legislación universal (*allgemeine Gesetzgebung*) analizada en la *Crítica de la razón pura* mediante una consideración de la naturaleza como un sistema según leyes empíricas particulares y de acuerdo con su enlace sistemático en el horizonte de una experiencia unificada. Ello requiere, según Kant, un principio trascendental según el cual la diversidad ilimitada de las leyes empíricas particulares pueda ser subsumida bajo leyes universales en una experiencia unificada en forma sistemática. Este principio está dado por el principio de la “finalidad de la naturaleza” (*Zweckmäßigkeit der Natur*) que posibilita, según Kant, una experiencia unificada y coherente a partir de la diversidad ilimitada de las leyes

²⁶ *Ibid.*, II, 160.

y fenómenos empíricos particulares.²⁷ Ello permite entrever que una de las categorías centrales en la *Crítica de la facultad de juzgar* es la de “finalidad” (*Zweckmäßigkeit*). Podría decirse que, considerada en su totalidad, la tercera crítica es un análisis sistemático de la “finalidad formal” (*formale Zweckmäßigkeit*), es decir, de la “finalidad sin fin” (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) tanto en el arte (*Kunst*) como en la naturaleza (*Natur*). El tratamiento de esta finalidad se despliega en la argumentación kantiana en íntima vinculación con una consideración “como-si” (*als ob*) que parece estar enfocada a asignar a las consideraciones planteadas en la obra una realidad práctica desde un punto de vista moral y, de este modo, poder establecer un puente sobre el “abismo” (*Kluft*) abierto por la distinción entre la razón teórica y la razón práctica abordadas en las otras dos críticas. A pesar de su innegable relevancia, los problemas mencionados no eran los que me proponía abordar en aquel momento.²⁸ Me preocupaba más bien seguir con detenimiento, exponer y desarrollar el análisis del juicio de gusto y el tratamiento del *sensus communis* ofrecido por Kant en la tercera crítica para extraer de ahí orientaciones y problemas que fueran de relevancia para discu-

²⁷ EKKU, AA 05: 184-185.

²⁸ Y es justamente en torno a estos problemas que se han movido obras centrales de la bibliografía secundaria en torno a la tercera crítica. Así, por ejemplo, trabajos clásicos como el de August Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* (Berlín: Dümmler, 1874), donde el propósito central es mostrar la independencia y falta de homogeneidad de las dos partes que componen la obra: la “Crítica de la facultad de juzgar estética” y la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”; Karel Kuypers, *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilstkraft* (Ámsterdam: North-Holland Pub. Co., 1972), y Gerhard Lehmann, *Kants Nachlaßwerk und die „Kritik der Urteilstkraft“* (Berlín: Junker und Dünhaupt, 1939), se proponen comprender la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” tan solo como una determinación ulterior de la función regulativa de la razón que opera bajo el nombre de “facultad de juzgar reflexionante”. Otras interpretaciones clásicas se han propuesto interpretar las dos partes que componen la tercera crítica en su unidad indisoluble y convertir la idea de unidad sistemática en el núcleo que ordena la argumentación de la obra; por ejemplo, Max Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilstkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1925); Wolfgang Bartuschat, *Zum Systematischen Ort von Kant's Kritik der Urteilstkraft* (Fráncfort: Klostermann 1972) y “Neuere Arbeiten zu Kants Kritik der Urteilstkraft”, *Philosophische Rundschau* 18 (1972): 161-189 y, por supuesto, Alfred Bäumler, *Kants Kritik der Urteilstkraft, Ihre Geschichte und Systematik* (Halle: Niemeyer, 1923). En torno a lo anterior, véase: Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilstkraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilstkraft bei Kant* (Berlín / Nueva York: De Gruyter, 1992).

siones contemporáneas especialmente en el ámbito de la estética lo mismo que en la ética y la filosofía política.

Mi interpretación de la filosofía kantiana apuntaba a un problema que me ha preocupado hasta el día de hoy, a saber: el de una comprensión del mundo entendido como un mundo unificado tanto en lo que se refiere a la posibilidad de su conocimiento teórico como a la de su reconfiguración práctica desde el horizonte de la acción libre orientada por la idea del establecimiento de un orden jurídico y político de vida en común que mantenga y asegure la libertad de los seres humanos. Es a lo que Kant se refiere en la Quinta Proposición de las *Ideas para una historia universal*:

El más grande problema para el género humano a cuya solución la naturaleza lo obliga es la consecución de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal. Ya que solo en la sociedad, y por cierto en aquella que posea la mayor libertad y, por tanto, un antagonismo general de sus miembros y, no obstante, la más exacta determinación y aseguramiento de los límites de esta libertad para que pueda existir con la libertad de otros, ya que solo en ella puede ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza en la humanidad, a saber: el desarrollo de todas sus disposiciones [...] así, una sociedad en la cual la libertad bajo leyes exteriores se encuentre enlazada en el mayor grado posible con poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente conforme a derecho tiene que ser la tarea suprema de la naturaleza para el género humano.²⁹

47

El despliegue y afianzamiento del uso de la razón tanto en su dimensión teórica como en la práctica, sea en el ámbito de la moral o en el del derecho y la política, se muestra de este modo íntimamente asociada con el establecimiento de una sociedad civil conforme a los principios del derecho (*eine allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft*) en la que se garantice y asegure la mayor libertad (*die grösste Freiheit*) para cada uno de sus miembros y se establezca, a la vez, una clara determinación y aseguramiento de los límites (*Grenzen*) de esa libertad, de modo que la libertad de cada uno coexista y sea compatible

²⁹ IaG, AA 08: 22.

con la libertad de los otros. Se trata, pues, de una libertad bajo leyes externas (*Freiheit unter äusseren Gesetzen*) que será analizada posteriormente en el marco de una reflexión sobre el derecho en la *Metafísica de las costumbres* (1797). Solamente en una sociedad configurada de esta manera ha de ser posible el ejercicio y desarrollo tanto de la razón teórica como de la práctica, pues ambas requieren como su condición necesaria el debate razonado y la discusión argumentada en el espacio público, en cuyo interior puede surgir y mantenerse la razón no como una razón individual ni tampoco como una razón de Estado, sino como una razón pública que incluya potencialmente a todos los seres humanos sin excepción. Una sociedad de esta clase, además, no puede existir ni prosperar adecuadamente —plantea Kant ahora en la Séptima Proposición en las *Ideas*— si no es en un orden cosmopolita de alcance mundial. En este sentido se refiere Kant al principio “cosmopolita”, subrayando que el problema del establecimiento de la “constitución civil perfecta (*vollkommene bürgerliche Verfassung*) depende del establecimiento de una “relación exterior entre Estados conforme a leyes (*ein gesetzmäßiges äußeres Staatenverhältnis*) y no puede resolverse sin este último. Esta propuesta cosmopolita aparece ya en forma expresa en las *Ideas* en el marco de una consideración filosófica de la historia. Reaparecerá nuevamente en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790) y será retomada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *Sobre el dicho: esto puede ser correcto en la teoría pero no vale para la práctica* (1793), *Sobre la paz perpetua* (1795) y la *Antropología desde el punto de vista pragmático* (1798).³⁰ La posibilidad de conocer teóricamente el mundo y de poder actuar prácticamente en él desde el horizonte de la libertad se enmarcan en una razón cosmopolita y en la idea asociada a ella por la que la humanidad debe orientarse, a pesar de los reiterados obstáculos, múltiples tropiezos y lentos procesos de aprendizaje, en el curso de su existencia en el mundo.

³⁰ Francis Cheneval, *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung* (Basilea: Schwabe, 2002), 403 y ss. Dulce María Granja y Gustavo Leyva (comps.), *Cosmopolitismo, globalización y democracia* (Barcelona / Ciudad de México: UAM / Anthropos, 2009).