

Siempre soy

Para una filosofía crítica del sujeto

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Coordinadores

SIEMPRE SOY
PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DEL SUJETO

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone
(coords.)



Siempre soy : para una filosofía crítica del sujeto / Gustavo Salerno... [et al.] ;
coordinación general de Gustavo Salerno ; Eduardo Assalone. - 1a ed.
-Mar del Plata : EUDEM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8410-27-2

I. Filosofía. I. Salerno, Gustavo, coord. II. Assalone, Eduardo, coord.
CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-27-2

Este libro fue evaluado por el Dr. Adrián Bertorello

Primera edición digital: mayo 2021

© 2021, Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

© 2021, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Rocío Magnani

Diseño de tapa: Agustina Cosulich



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Prefacio	11
Breve noticia de los autores	15
Parte I: El contexto histórico de emergencia del concepto de sujeto	23
Capítulo 1: Orígenes y problemas de la filosofía	23
1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades)	23
<i>Excursus</i> : tras una definición	31
2. Aristóteles: la substancia y el poder	38
Bibliografía	48
Capítulo 2: Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo	49
1. Introducción	49
2. Cómo llegamos a Descartes	51
3. El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona	60
4. El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume	66
5. Conclusión: sujeto centrado/descentrado	70
Bibliografía	73
Capítulo 3: Criterios históricos de lo moderno: interpretaciones de un proceso con múltiples significados	73
Introducción	73
1. Filosofía y modernidad	79
2. Modernidad y cronología	82
Conclusión	85
Bibliografía	87
Parte II: El sujeto en la filosofía moderna	89
Capítulo 4: Descartes: de camino al sujeto	91
Introducción	91
1. El contexto histórico de la obra de Descartes	92
2. Contexto intelectual de la obra de Descartes	97

3. El dualismo de la acción y el juicio	102
Bibliografía	106
Capítulo 5: Hume: ¿De qué hablamos cuando hablamos del yo?	109
1. El problema del yo y algunas precisiones metodológicas	109
2. Los cimientos del empirismo	115
3. De cómo llegamos a la idea de yo	118
4. Algunos problemas del planteo humeano del yo y unas palabras finales	126
Bibliografía	129
Capítulo 6: El proyecto crítico kantiano	131
1. La “filosofía crítica” de Kant	131
2. La reflexión trascendental	133
3. Lo incondicionado	134
4. Un espacio para la moral	137
5. Defensa de la libertad	140
6. La libertad como destino	142
7. El límite crítico como restricción y posibilitación	143
Abreviaturas	147
Bibliografía	147
Capítulo 7: Panorama de la ética kantiana	149
Introducción	149
1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón	151
2. El deber y las inclinaciones	155
3. Los tipos de imperativos	162
4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana	167
Abreviaturas	171
Bibliografía	171
Capítulo 8: Una aproximación al pensar hegeliano	173
Introducción	173
1. La idea de sistema filosófico en Hegel	175
2. El proyecto de la <i>Fenomenología del espíritu</i>	183
Conclusión	187
Bibliografía	190
Capítulo 9: Hegel: autoconciencia y reconocimiento	193
1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto”	193

2. La <i>Fenomenología</i> como “devenir del saber”	197
3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la <i>Fenomenología</i>	199
4. La dialéctica de las autoconciencias	202
5. La dialéctica de señorío y servidumbre	210
Conclusión	223
Bibliografía	225
Parte III: La crítica del sujeto en la filosofía contemporánea	229
Capítulo 10: El problema de la alienación en el joven Marx	231
1. Un comienzo posible	231
2. Los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i>	234
3. El problema de la alienación	241
4. Sobre las formas de alienación	248
Bibliografía	253
Capítulo 11: El diagnóstico a martillo diapasón. Algunas señalizaciones para leer a Nietzsche	255
Introducción	255
1. Genealogía de la verdad	257
2. Los cuatro grandes errores	258
3. La voluntad de poder	261
Conclusión	262
Bibliografía	265
Capítulo 12: La analítica de la co-existencia de Heidegger. Una introducción	267
1. La crítica a la “metafísica de la subjetividad”	268
2. El hombre como co-ex-sistencia. Una introducción a su analítica	274
3. <i>Excursus</i>	303
Bibliografía	307
Capítulo 13: Foucault: de la crítica del sujeto al <i>cuidado de sí</i>	311
Introducción	311
1. Foucault y la psicología: relaciones ambivalentes	311
2. Crítica del sujeto y estructuralismo	315

3. Interpretación y hermenéutica	317
4. Algo más que arqueología: cómo llegamos a ser quienes somos	320
Conclusión	322
Bibliografía	324
Parte IV: El sujeto en la filosofía y la psicología de la actualidad	327
Capítulo 14: La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica	329
1. Introducción	329
2. Filosofía de la liberación: del <i>ego conquiro</i> a la filosofía de la periferia	330
3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad	337
4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado	343
Bibliografía	355
Capítulo 15: De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad	359
Introducción	359
1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad	360
2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos?	362
3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad	366
4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados	371
Conclusión	379
Bibliografía	381
Capítulo 16: Sobre angustia y deseo. Resonancias entre Hegel, Heidegger y Lacan	385
Introducción	385
1. Angustia, muerte y posibilidad	386
2. Con Hegel: goce, deseo y trabajo formativo	389
3. Con Heidegger. El deseo entre añoranza y propiedad	393
4. Ecos, reflejos y problemas	395
Bibliografía	397

Capítulo 17: La resonancia de Immanuel Kant en el devenir de las teorizaciones constructivistas	399
Introducción	399
1. El giro reflexivo kantiano	400
2. El constructivismo	402
3. Concepción del cambio personal en los procesos terapéuticos desde la visión constructivista	404
Conclusiones	407
Bibliografía	409

CAPÍTULO 6

El proyecto crítico kantiano

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

1. La “filosofía crítica” de Kant

El pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804) es caracterizado habitualmente en manuales e introducciones como una “filosofía crítica” dado que la crítica es un rasgo esencial de su obra, lo cual ha quedado plasmado en los títulos de sus tres libros principales: *Crítica de la razón pura* (primera edición: 1781; segunda edición: 1787), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del Juicio* o *Crítica de la facultad de juzgar* (1790). Pero, ¿cuál es el significado preciso que tiene aquí la palabra “crítica” (*Kritik*)? “Crítica” no equivale en este contexto a “objeción”, como en el uso cotidiano, sino a la actividad que realiza la razón cuando quiere determinar *límites* (Maliandi, 2004: 166). En el caso de la *Crítica de la razón pura* (en adelante: *KrV*, por sus siglas en alemán),³ Kant busca precisar hasta qué punto es válido el uso puro de la razón, es decir, busca identificar los límites de la razón en su uso puro –donde “puro” (*rein*) se utiliza como antónimo de “empírico”, de modo que puro es aquello que prescinde completamente de la experiencia–. La preposición “de”, presente en los títulos de las tres *Críticas*, admite a su vez una doble interpretación: 1) la crítica es *de* la razón (la razón es el *sujeto* de la crítica, es quien realiza la crítica); 2) pero también la razón es el blanco al que apunta esta crítica (la razón es el *objeto* de la crítica, es lo criticado) (*cf.* Mohr y Willaschek, 1998: 14). Esta última observación pone en evidencia una cuestión central: la tarea crítica de la razón es esencialmente una *auto-crítica*. La razón es juez y parte en este proceso crítico.

³ *Kritik der reinen Vernunft* = *Crítica de la razón pura*.

La alusión a la actividad judicial no es, por cierto, injustificada. Kant utiliza repetidamente expresiones tomadas del ámbito jurídico. En el caso de la concepción kantiana de la crítica puede verse con total claridad el modelo judicial –o “paradigma jurídico” (Henrich, 1989: 398)– que sigue este filósofo. En el “Prólogo” a la primera edición de la *KrV*, Kant sostiene que en la época moderna se le plantea una exigencia a la razón, a saber:

[...] que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que le asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según leyes eternas e invariables; y este [tribunal] no es otro que la *crítica de la razón pura* misma (*KrV*: 7 [A XI-XII]).⁴

Según Kant, la razón no puede eludir más la tarea de la crítica, la cual conduce al conocimiento de sí misma. La crítica de la razón pura, como un tribunal de justicia, debe determinar qué pretensiones de la razón son legítimas y cuáles, por el contrario, no son más que “arrogaciones infundadas”. La falta de un estudio detenido y completo de las competencias legítimas de la razón ha conducido a la filosofía por caminos estériles, de los cuales es preciso salir a través de un “ajuste de cuentas” con sus pretensiones y aspiraciones. Pero como este tribunal que se necesita *es* la razón misma, no puede proceder en su juzgamiento sino de forma racional, lo cual implica el seguimiento de lo que Kant ha llamado recién “leyes eternas e invariables”. De este modo, quien critica es la razón, lo criticado es ella misma, y el procedimiento crítico es enteramente racional. Como veremos a continuación, este auto-conocimiento es el paso previo necesario para cualquier otra clase de conocimiento auténtico que pretendamos alcanzar.

4 Véase: “Abreviaturas” antes de la Bibliografía. Entre corchetes se indica, según el uso habitual, el número de página de la primera edición (A) y/o de la segunda (B), según corresponda, de acuerdo con la edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín.

2. La reflexión trascendental

En el “Prólogo” a la segunda edición de la *KrV*, Kant introduce una hipótesis, conocida como “giro copernicano” o “revolución copernicana” (*kopernikanische Wende*), que delinea los trazos generales de su proyecto crítico. Kant observa allí que la filosofía –desde la Antigüedad hasta su época– había puesto el acento en el *objeto*; lo cual era esperable dado que se buscaba conocer cómo eran las cosas, los objetos. Sin embargo, Kant advierte que por ese camino la filosofía no había arribado todavía a buen puerto, pues los sistemas filosóficos se multiplicaron sin llegar a ninguna clase de acuerdo mínimo entre ellos. Es entonces cuando Kant introduce la hipótesis copernicana, siguiendo el modelo de Nicolás Copérnico, quien había logrado avanzar en los cálculos astronómicos recién cuando *supuso* que podía ser el sol, y no la Tierra, el centro del sistema planetario. Copérnico hizo progresar a la astronomía cuando invirtió, por hipótesis, las posiciones del sol y de la tierra. Kant traslada esta inversión o “giro” a la relación entre el conocimiento y el objeto –o entre el sujeto (quien conoce) y el objeto (lo conocido)–. “Ensáyese, por eso, una vez”, propone Kant, “si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento [...]” (*KrV*:. 19 [B XVI]). La propuesta de Kant, el eje central de la filosofía crítica, consiste en poner el acento, no ya en el *objeto* de conocimiento, sino en el *sujeto* que conoce. De acuerdo con esta propuesta, es necesario indagar cuáles son las condiciones del conocimiento del objeto. Condiciones que debemos buscar ahora en el “sujeto” de conocimiento; no ya en las cosas que queremos conocer, sino en nosotros mismos. De acuerdo a ello, debemos leer en la palabra “objeto” una cuestión sumamente importante: con “ob-jeto” traducimos la expresión “*ob-iectum*” que significa “lo puesto/lo que está” (= *iectum*) delante/ frente a (= *ob*). Esto es: todo “*ob-iectum*” remite a alguien delante o frente a quien está. Cuando Kant propone el “giro” referido nos invita a prestar atención en el sujeto (*sub-iectum*), es decir, aquel otro polo del objeto.

El término “trascendental” esclarece en Kant los términos de la antedicha relación (sujeto-objeto). Concretamente, “trascendental” alude a las condiciones de posibilidad (del conocimiento) que están

en el sujeto. “Condición de posibilidad” significa aquello sin lo cual algo no es posible.⁵ En este caso, ese algo es la experiencia, el conocimiento que se produce en el marco de la misma, y los objetos empíricos que conocemos allí. La crítica kantiana, entonces, puede ser comprendida como una suerte de “reflexión trascendental”,⁶ puesto que orienta la investigación filosófica no inmediatamente hacia el objeto, sino hacia las condiciones de posibilidad del mismo. Como las condiciones de la experiencia no pueden ser ellas mismas empíricas –no pueden provenir de la experiencia, puesto que la hacen posible–, su conocimiento es “*a priori*”, es decir, “independiente de toda experiencia” (*KrV*: 49-50 [B 2-3]), por tanto también universal (válido en todo contexto) y necesario (no puede no ser) (*cf. ibid.*: 51 [B 4]).

Llegados a este punto debemos precisar algo muy importante: “trascendental” (*transzendental*) no quiere decir lo mismo que “trascendente” (*transzendent*); antes bien, en la filosofía kantiana significan lo contrario: lo “trascendente” es lo que se encuentra “más allá” de la experiencia (por ejemplo: Dios, el alma, etc.) (véase: *ibid.*: 318 [A 296 – B 353]); lo “trascendental”, por su parte, es lo que se encuentra “más acá” de la experiencia. Pero por considerar que se halla “más acá” no debemos concluir que lo trascendental no guarde ninguna clase de vínculo con la experiencia, siendo ambos, por así decir, ajenos e indiferentes. Justamente para Kant sucede lo opuesto a ello: lo trascendental se encuentra más acá de la experiencia haciéndola posible. Recordemos: se trata de *aquello-sin-lo-cual* algo (ahora sabemos: la experiencia) no sería para nosotros inteligible, cognoscible.

3. Lo incondicionado

Una de las conclusiones principales de la *KrV* es que nuestras pretensiones de conocimiento tienen un límite: la experiencia posible. Si no es posible experimentar un objeto, entonces tampoco es posible

5 La construcción “condiciones de posibilidad” es, sin duda, problemática. Sobre este tema, véase el ya clásico artículo de Andrés Raggio (1973).

6 Sobre el concepto de “reflexión trascendental”, véase: *KrV*: p. 295 [A 263 – B 319]. Véase también: De Boer, 2010.

para nosotros conocerlo. Lo experimentamos al captar sus manifestaciones, puesto que lo único que podemos conocer son los “fenómenos” (*Erscheinungen*), las “apariciones” sensibles de los objetos delante/frente a nuestro aparato cognitivo. Estos fenómenos se producen de acuerdo a nuestras propias condiciones *a priori*: el espacio y el tiempo, en tanto que formas (puras) de nuestra sensibilidad, por un lado, y las categorías y los principios (puros) de nuestro entendimiento, por el otro. El conocimiento de lo que son las “cosas en sí mismas”, independientemente de nuestro modo de conocerlas y de su manifestación externa, es algo vedado para nosotros. Por todo ello dice Kant que sólo podemos conocer las “meras representaciones” (*bloÙe Vorstellungen*) de las cosas (*cf. ibid.*: 475 [A 490-491 – B 518-519]).⁷ Re-presentarse algo implica por lo menos dos cosas: uno, que ese algo (*re-presentado*) es una presencia; dos, que ese algo vuelve a estar presente (*re-presentado*) por mi actividad. Nótese pues cómo ya aquí está involucrado el antedicho “giro” (copernicano): es necesario que una cosa se manifieste, pero el conocimiento no se sostiene en esa aparición, sino en cómo ella es re-presentada por el sujeto que conoce. Y nótese también que debemos todavía ubicar, entre el conocimiento imposible de la “cosa en sí” (*Ding an sich*) y el conocimiento posible de los fenómenos, el conocimiento, también posible, de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Este último tipo de conocimiento surge, justamente, de una reflexión trascendental como la que mencionábamos en el apartado anterior y, en tanto establece los límites legítimos de la actividad de la razón, puede considerarse con todo derecho como una filosofía crítica.

En suma, sólo podemos conocer lo *condicionado* (los fenómenos) y las *condiciones* que lo hacen posible (el aparato cognitivo del “sujeto trascendental”, el sujeto de conocimiento). Conocer lo *incondicionado* es un contrasentido para Kant. Todo lo que escape a la experiencia, todo aquello que no pueda ser experimentado –que no pueda ser

7 A esta doctrina Kant la denomina “idealismo trascendental”, para distinguirla del “idealismo material” de filósofos como el irlandés George Berkeley (1685-1753), quien –según Kant– niega toda existencia al mundo fuera de nosotros. Véase la nota de Kant en la página citada y, especialmente, su “Refutación del Idealismo”, en: *KrV*: p. 260 y ss [B 274 y ss].

percibido espacial y/o temporalmente, y que no pueda ser conceptualizado— no puede ser tampoco conocido. Sin embargo, esto no significa que no pueda ser *pensado* (cf. *ibid.*: 25 [B XXVI]; véase nota en *loc. cit.*). De hecho, la razón no puede evitar pensar lo incondicionado:

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana. (*Ibid.*: 5 [A VII]).

No podemos evitar la búsqueda del conocimiento de lo incondicionado, porque es parte de nuestra naturaleza, como seres racionales, la exigencia de indagar las condiciones de las condiciones. La razón es la facultad que pregunta incansablemente “¿por qué?”. Ninguna respuesta es totalmente satisfactoria para ella en la medida que no puede ofrecerle nunca una última respuesta concluyente, una última causa o un primer principio. Tal principio es inaccesible para nuestro conocimiento: si pudiéramos conocerlo, estaría sujeto a las condiciones de nuestro modo particular de conocer, y entonces sería algo condicionado, no in-condicionado, como pretendíamos.

Pero del hecho de que no podemos *conocer* lo incondicionado, ¿se desprende que eso incondicionado no es posible (en el sentido de que no existe)? No necesariamente. En la *KrV*, Kant plantea tres formas de lo incondicionado, a las que llama “ideas” de la razón pura: Dios, el alma y el mundo. Estas tres ideas son conceptos puros a los que no les corresponde ningún objeto en la experiencia (cf. *ibid.*: 339 [A 327 - B 383]). Ni Dios, ni el alma humana (no como psiquismo, sino como substancia pensante, *res cogitans*), ni el mundo (como el conjunto de todos los fenómenos) pueden ser experimentados (cf. *ibid.*: 344 [A 334 - B 391]). No es posible encontrar ningún fenómeno que corresponda a la idea de Dios, a la del alma o a la totalidad de los fenómenos (el mundo *como conjunto* nunca es un fenómeno para nosotros). Sin embargo, el hecho de que no podamos experimentarlos no significa que no existan. Significa, antes bien, que no podemos determinar su existencia: no podemos decir si existen o no, porque para afirmar o negar su existencia tenemos que apelar a la experiencia. Y como —por

definición— no son “experimentables”, entonces la experiencia no es criterio alguno para nosotros en esta situación.

Con esta última conclusión Kant no intenta abandonar el límite de la experiencia posible para el conocimiento, del cual hablamos al comienzo de este apartado. Todo lo contrario: que no podamos experimentar lo incondicionado nos indica que no podemos conocerlo y, por lo tanto, tampoco podemos dirimir la cuestión de si existe o no. Pero de esta limitación no se desprende la conclusión de que no podamos *suponer* la posibilidad de lo incondicionado y de ese modo *pensarlo* como “supuesto” o “postulado”. Por tanto: 1) aunque en nuestra forma de hablar corriente conocer y pensar sean sinónimos, tengamos en cuenta que para Kant son distintos:

Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea *a priori*, por la razón). Pero *pensar* puedo [pensar] lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que en el conjunto de todas las posibilidades a éste [mi concepto] le corresponde, o no, un objeto. (*Ibid.*: 25, nota de Kant [B XXVI]).

Como se dijo hace un momento: conocemos lo que responde a condiciones (en suma: lo condicionado); pero podemos pensar lo que, por principio, escapa a cualquier condición (o sea: lo *incondicionado*). Y, además, 2) junto al sentido “negativo” que la crítica posee para la razón (señalándole: “esto no puedes conocerlo”) emerge un sentido “positivo” —al que fundamentalmente apunta la crítica—, que consiste en identificar, caracterizar y justificar la actividad legislativa y regulativa que desempeña el sujeto en el ámbito de la experiencia.

4. Un espacio para la moral

La posibilidad, e incluso la *necesidad*, de pensar lo incondicionado se ven con mayor claridad en la filosofía moral de Kant. Todo el esfuerzo argumentativo de Kant en la *KrV* puede ser comprendido como un intento de abrir un espacio para la fundamentación filosófica de la

moral, para una ética: “Debí, por tanto, suprimir [*aufheben*] el *saber*, para obtener lugar para la *fe* [...]” (*ibid.*: 28 [B XXX]). Renunciar al conocimiento de lo incondicionado es el precio a pagar para salvar la fe y la moralidad. Delimitar la esfera de posibilidad del conocimiento es un medio para delimitar la esfera de posibilidad de la moral.

Si bien la *KrV* está casi enteramente dedicada a la teoría del conocimiento y a la crítica de la metafísica tradicional, no debemos perder de vista que entre las preocupaciones últimas de dicha obra se encuentra la exigencia de contrarrestar el escepticismo hacia la fe y la moral que surgen, o bien como reacción ante un dogmatismo acrítico, o bien a partir de una incorrecta concepción de la crítica. Correctamente entendida, la actividad racional de la crítica no busca la simple aniquilación de los antiguos dogmas de la metafísica, de la religión y de la moral. Antes bien, la razón en su faz crítica tiene como objetivo *de-limitar* la esfera de validez, no sólo de la metafísica, la religión y la moral, sino también de la ciencia, el arte, el derecho, etc. Según Kant, la crítica debe desplazar al dogmatismo teórico (por ejemplo, a la metafísica tradicional, que pretende *conocer* a Dios, al alma y al mundo), pero tiene que dar lugar, posteriormente, a un estadio “dogmático-práctico” (véase: Kant, 1989 y Caimi, 1989). Las ideas que la razón pura *teórica* no podía conocer, debe afirmarlas ahora la razón pura *práctica*: “[...] nosotros debemos retomar las armas [de la crítica] para buscar en el uso moral de la razón los conceptos de *Dios, libertad e inmortalidad* [o alma], de cuya *posibilidad* la especulación [*i.e.*, teórica] no encuentra garantía suficiente, y fundar sobre aquel uso moral estos conceptos”, afirma Kant programáticamente en el “Prefacio” de la *Crítica de la razón práctica* (en adelante: *KpV*, por sus siglas en alemán) (*KpV*: 5 [5]).¹ Dios, el alma y el mundo no son válidos como objetos de conocimiento, pero sí como “postulados” (*Postulats*) de la moral: el mundo se interpreta ahora como libertad; el alma como inmortalidad y a la existencia de Dios como garantía de la concordancia entre la moralidad y la felicidad (*ibid.*: 145 y ss [122 y ss]).

Consideremos, pues, lo siguiente: en la *KrV* Kant se ocupa del uso legítimo de la razón en el orden del conocer; en la *KpV* la atención

1 Entre corchetes se indica el número de página de la edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften de Berlín.

recae en la legitimidad del uso de la razón en el orden del actuar. Pero conocer y actuar no refieren a sujetos distintos; sólo son abordados analíticamente (recuérdese: analizar es dividir, separar, y, para esto se requiere una de-limitación, tarea directamente asociada a la de la crítica). Aquí venimos señalando que el sentido de lo planteado en la *KpV* se ilumina si no se pierden de vista los resultados globales a que arribó Kant en la *KrV*.

Tomemos el postulado de la libertad como ejemplo. Desde el punto de vista empírico, no hay fenómeno que corresponda al concepto de libertad. Este es un concepto puro, una idea de la razón. Lo que sí observamos en la experiencia es un total determinismo: todo fenómeno es causado por fenómenos anteriores y él es, a su vez, la causa de fenómenos posteriores. Lo único que observamos, entonces, es un mecanismo causal que tiene rango de ley natural: no admite excepción. ¿Cómo podría haber en un mundo así una acción libre, es decir, un acto que no sea provocado por el empuje de esta cadena causal inexorable? La división kantiana entre el “mundo sensible” (el de los fenómenos naturales, que pueden ser conocidos) y el “mundo inteligible” (el de los “noumenos”, u objetos del pensamiento, en griego *nous*) permite responder esa pregunta:

Así, empero, puesto que para la moral no necesito nada más, sino sólo que la libertad no se contradiga a sí misma, y que por tanto pueda al menos ser pensada, y no necesito entenderla más; y [sólo necesito] que no ponga, pues, obstáculo alguno en el camino del mecanismo natural [i.e., la causalidad] de una y la misma acción (tomada en otro respecto), entonces la doctrina de la moralidad conserva su lugar, y la doctrina de la naturaleza también [conserva] el suyo, lo que no habría ocurrido si la crítica no nos hubiera enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia en lo que respecta a las cosas en sí mismas, y no hubiera limitado a meros fenómenos todo lo que podemos *conocer* de manera teórica (*KrV*: 27 [B XXIX]).

La distinción que introduce Kant entre fenómeno y cosa en sí (noumenos) hace compatibles dos puntos de vista antitéticos: 1) el punto de vista de la ciencia natural, según el cual no hay otra cosa en la naturaleza más que un estricto mecanismo causal, sin acciones libres o incondicionadas; y 2) el punto de vista de la moral, para el cual la

libertad es una condición de nuestra voluntad cuando quiere obrar moralmente. Según Kant, el primer punto de vista describe al mundo sensible, fenoménico, que se puede conocer; mientras que el segundo punto de vista corresponde al mundo suprasensible o “nouménico”, esto es, el mundo del pensamiento, que no puede ser conocido. Ahora bien, los seres humanos pertenecemos a ambos mundos y, por tanto, “[...] no hay la menor contradicción en que una *cosa en el fenómeno* (como perteneciente al mundo de los sentidos) esté sometida a ciertas leyes de las que ella misma, como *cosa* o ser *en sí mismo*, sea independiente [...]”, sostiene Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785, su principal obra sobre ética normativa (en adelante, *Fundamentación*) (*Fundamentación*: 245 [457]).² El ser humano, como ser natural, está sujeto –sin excepción– a la causalidad de la naturaleza; pero como ser racional, es independiente de dicha causalidad y puede pensarse, por lo tanto, sin contradicción como inicio de una serie causal a partir de su voluntad libre (no determinada por nada más que por ella misma) (*cf.* Paton, 1946: 210). ¿Qué sentido tendría que reflexionáramos sobre la moral, nuestras costumbres y nuestra voluntad si no presupusiéramos que somos libres? Por esta libertad el sujeto mostrará una dimensión mayor de legislación: ya sabemos que es activo y protagonista en el ámbito del conocer; ahora agregamos que es –en un sentido que habrá que seguir precisando– activo y protagonista en el ámbito de la acción.

5. Defensa de la libertad

El momento estrictamente *crítico* de la filosofía kantiana (desarrollado principalmente en su *KrV*), que arroja como principal conclusión

2 Entre paréntesis se indica el número de página de la edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften de Berlín. Considérese que “la ética normativa es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones. Esta búsqueda va asociada indisolublemente a la crítica, es decir, al permanente cuestionamiento de cada fundamentación. Fundamentación y crítica son tareas opuestas (ya que aquella apunta a sostener, consolidar, y ésta, por el contrario, a conmovier, a demoler) pero, a la vez, complementarias (porque la consolidación será tanto más firme cuanto más embates pueda resistir)” (Maliandi, 2004: 54).

la distinción entre fenómeno y cosa en sí, hace posible una *defensa* de la libertad en el campo moral. Kant señala:

Ahora bien, donde cesa la determinación según leyes naturales allí cesa también toda *explicación* [*Erklärung*] y no queda sino la *defensa* [*Verteidigung*], esto es, el rechazo de las objeciones de quienes pretenden haber mirado más profundamente en la esencia de las cosas y por eso atrevidamente declaran imposible a la libertad (*Fundamentación*: 249 [459]).

La posibilidad de la libertad no puede ser explicada, puesto que sólo hay explicación de lo fenoménico, pero sí en cambio puede –y *debe*– ser defendida. El criterio de la experiencia que hace imposible *demonstrar* la libertad es el mismo criterio que, a la vez, impide *negarla*. Si no hay ninguna experiencia posible que nos permita dirimir en un sentido afirmativo la antigua cuestión de si es posible o no una acción verdaderamente libre, tampoco hay ninguna experiencia posible que nos permita resolver dicha cuestión en un sentido negativo. Sin embargo, no podemos permanecer en la indecisión: debemos inclinar la balanza hacia la respuesta afirmativa, defendiendo la posibilidad de la libertad como un *postulado de la razón práctica*. De lo contrario, no tendría sentido la moralidad misma. Sólo sobre la base de que somos libres tiene sentido la preocupación en torno a cómo debemos actuar. Si estuviéramos completamente determinados por la naturaleza, cualquier curso de acción que eligiéramos estaría previamente decidido por la ley natural. Para que haya espacio para la moral, se debe suponer la libertad; y para que podamos suponer la libertad, debemos renunciar a la pretensión de *demonstrar* su posibilidad.

De este modo, el proyecto crítico kantiano, que parte de una nueva teoría del conocimiento y de su consecuente crítica del dogmatismo teórico, conduce a la fundamentación de la ética, y hace esto sobre bases completamente originales. La libertad, que en la *KrV* se presentaba como una idea inalcanzable de la razón pura teórica, reaparece o es retomada en la filosofía moral de Kant como *un punto de partida sin el cual* no podría escribirse una sola línea sobre ética con sentido.

6. La libertad como destino

Pero la relevancia de la concepción kantiana de la libertad no se reduce únicamente a la ética. En el campo de la filosofía del hombre o de la antropología filosófica, la postulación de la libertad como fundamento posible de la acción humana hace del sujeto algo más que un mero producto de la causalidad natural: lo convierte en legislador del mundo moral. De esta manera, Kant se inscribe entre los filósofos que han puesto al sujeto del lado de la libertad y, correspondientemente, a la libertad del lado del sujeto. Nuestra condición de sujetos morales nos eleva al estatus de agentes libres y, al mismo tiempo, la libertad se hace posible únicamente en la dimensión nouménica del sujeto.

También en el campo de la filosofía política y de la filosofía de la historia tiene profundas repercusiones esta compenetración de subjetividad y libertad. En textos como “¿Qué es la Ilustración?” (Kant, 2013a) e “Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita” (Kant, 2013b), ambos de 1784, así como también en *Hacia la paz perpetua*, de 1795 (Kant, 1999), la idea de la libertad adquiere la mayor concreción y, de alguna manera, se manifiesta en la historia. En estos textos se intenta mostrar cómo la ley de la naturaleza, que rige el mundo sensible, y la ley de la libertad, que gobierna el mundo inteligible, en última instancia no se repugnan, sino que, por el contrario, coinciden. Kant quiere demostrar que la libertad plena de –y la paz perpetua entre– los seres humanos no es únicamente un ideal moral de la humanidad, sino también un fin último de la naturaleza. La naturaleza conduce inexorablemente al ser humano hacia su libertad. Según Kant estamos en algún sentido destinados a ser libres y a vivir en paz; lo queramos o no. Como sostiene polémicamente en *Hacia la paz perpetua*:

Quando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción) sino que ella misma lo *hace*, querámoslo nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [Séneca: “El destino guía a quien se somete, arrastra a la fuerza al que se resiste”]) (1999: 104).

El proyecto crítico kantiano se revela, finalmente, como un proyecto político cuyo objetivo es la realización de la libertad en el mundo, no ya *contra* la ley natural, sino más bien *acompañándola*. Los dos mundos que la crítica tuvo que distinguir rigurosamente en un comienzo, debieron luego ser enlazados prácticamente.

7. El límite crítico como restricción y posibilitación

Solemos creer que cuando descubrimos o establecemos un límite ello involucra únicamente una restricción. El descubrimiento de un límite puede señalar que los cursos de acción disponibles, por ejemplo, son más reducidos que los imaginados. A su vez, el establecimiento de una limitación se interpreta comúnmente como una reducción voluntaria del campo de lo permitido. Sin embargo, desde la perspectiva filosófica kantiana los límites implican tanto *restricción* como *posibilitación*. En efecto, delimitar significa a la vez restringir y posibilitar. Creemos que estas dos caras de la delimitación crítica sintetizan en gran medida lo desarrollado en esta ficha y, con ello, lo esencial de la perspectiva kantiana.

Una comparación que Kant presenta en la “Introducción” de la *KrV* echa luz sobre estos dos aspectos del límite:

La ligera paloma, al surcar en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le podría ir aun mucho mejor. De la misma manera, Platón abandonó el mundo sensible, porque impone al entendimiento limitaciones tan estrechas,³ y se aventuró en alas de las ideas más allá de él, en el espacio vacío del entendimiento puro. No advirtió que con sus esfuerzos no ganaba camino, porque no tenía apoyo resistente sobre el que afirmarse,

³ Citamos aquí el texto de la segunda edición de la *KrV*. En la primera edición, en lugar de “porque impone al entendimiento limitaciones tan estrechas”, Kant escribe lo siguiente: “porque opone al entendimiento tan variados obstáculos” (*KrV*: 40 [A 5]). Es significativo –por lo que señalaremos inmediatamente– que el autor haya querido corregir “obstáculos” (*Hindernisse*) con “limitaciones” (*Schranken*). No es lo mismo un simple “estorbo”, una piedra en el camino, que, por ejemplo, una “barrera” necesaria para que el paso del tren no colisione con el tráfico de una ciudad.

como si fuera un soporte, y al cual pudiera aplicar sus fuerzas para poner al entendimiento en movimiento (*KrV*: 54-55 [B 8-9]).

Una paloma podría creer que sin el aire volaría más rápido, porque no le restaría potencia la fuerza del aire que se le opone. Sin embargo, sin el aire directamente no podría volar, porque éste la sostiene. De igual manera, un filósofo como Platón pudo llegar a creer –según Kant– que el mundo sensible era solamente un lastre para el pensamiento y, en consecuencia, desarrolló un sistema filosófico sin ningún sustento en lo sensible o en lo empírico. Pero Platón no advirtió que sin este sustento el pensamiento puro no podía avanzar mucho. Por eso cuando Kant señala que la experiencia posible es el criterio que nos permite determinar cuándo estamos ante un conocimiento auténtico y cuándo no, lo que hace de este modo es valorar positivamente “la resistencia del aire” que permite volar a la paloma, o “el mundo sensible” despreciado por Platón. La resistencia del aire no es una mera restricción sino, sobre todo, una posibilidad. Es cierto que disminuye la potencia de la paloma, pero al mismo tiempo hace que ésta vuele. El límite que establece la crítica, entonces, ciertamente restringe las posibilidades del pensamiento (no podemos conocer lo incondicionado), pero al mismo tiempo nos permite nada menos que *conocer* (lo empírico). Más aun: *porque* la experiencia restringe al pensamiento es que podemos conocer. No es *a pesar de* la experiencia que conocemos, sino, en cambio, es *gracias* a ella que podemos hacerlo.

Así debemos comprender el esfuerzo teórico de la *KrV*. La tarea de criticar a la razón pura y, con ella, a la metafísica tradicional que pretendía conocer lo incondicionado, no conduce a la negación de toda metafísica, del mismo modo que no nos lleva a negar la posibilidad de pensar lo incondicionado. Kant no *abandona* la metafísica. Por el contrario, la crítica de la razón pura es la tarea necesaria que debemos realizar si queremos *salvar* a la metafísica de los embates letales del escepticismo y del tipo de empirismo que desmiente el mundo inteligible por creerlo una mera duplicación fantasmagórica del mundo sensible. Por el bien de la metafísica, diría Kant, hay que criticar a la metafísica.

De igual manera, en el campo moral Kant no cree que la libertad deba entenderse como ausencia de limitaciones, como indetermina-

ción. Por el contrario, somos libres cuando actuamos moralmente, es decir, cuando obramos determinados por el *deber*. Por un lado, el deber limita a la voluntad; la determina. El deber restringe las posibilidades de acción: sólo *algunas* acciones –las racionalmente ordenadas– son correctas. No todo lo que *es posible* hacer se *debe* hacer. Pero, por otro lado, la libertad se pone en juego únicamente cuando optamos por el deber, cuando nos determinamos según la ley de la libertad, la moralidad, en lugar de dejarnos conducir por la ley de la naturaleza. ¿Hay aquí un contrasentido? Kant respondería que no: el estar obligado a hacer algo no mella la libertad si es que esa misma obligación proviene de nosotros. En este sentido tendremos que hablar de una auto-legislación del campo moral (autonomía). De modo que el respeto al límite que impone el deber es a la vez una restricción y la única forma de “salvar” la posibilidad de la libertad.

En suma, el proyecto crítico kantiano comprende una primera instancia restrictiva y una instancia posterior posibilitadora. La segunda supone la primera y funda su posibilidad en ella. Sucede aquí algo parecido al procedimiento mayéutico de Sócrates, conformado por el “momento” de la refutación (catarsis, purga) de los conocimientos equivocados, y el “momento” de la mayéutica propiamente dicha (alumbramiento, parto) en el que un verdadero saber hace su aparición. Si Kant hubiera partido de la convicción de que las afirmaciones de la metafísica tradicional eran correctas, entonces no habría concebido la necesidad de una filosofía *crítica*. Ella –la crítica– recupera o renueva una nota fundamental de la actividad filosófica en general: el cuestionamiento, la interrogación, el enrarecimiento o la desnaturalización de lo que habitualmente se admite como verdadero, válido o justo.

El proyecto crítico kantiano también puede ser llamado por lo antedicho “proyecto dogmático-práctico”, si es que queremos enfatizar con ello lo que la crítica hace posible. Entre otras cosas: una metafísica no acrítica; una fundamentación de la ética realizada sobre la base de la libertad; la propuesta de un nuevo orden mundial, de una

Siempre soy

ciudadanía “cosmopolita”, sostenida en la esperanza de que el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor.⁴

⁴ Esta expresión “el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor” es la tesis que Kant defiende en la Segunda Parte de su libro sobre *El conflicto de las Facultades*, de 1798 (Kant, 2004). Sobre este texto véase la Clase del 5 de enero de 1983 que dictó Michel Foucault en el Collège de France (Foucault, 2010: pp. 17-39).

Abreviaturas

- KrV*: *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*). Kant, 2009.
KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica de la razón práctica*).
 Kant, 2005.
Fundamentación: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.
 Kant, 1996.

Bibliografía

- CAIMI, M. (1989). *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA.
- De BOER, K. (2010). “Pure Reason’s Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant’s first *Critique*”, en: *Kant Yearbook*, vol. 2, Metaphysics. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 53-73.
- FOUCAULT, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HENRICH, D. (1989), “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*”, en: FÖRSTER, Eckart (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46. Edición en español: HENRICH, D, “La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera *Crítica*”, trad. Pedro Stepanenko, en: CABRERA, I. (comp.) *Argumentos trascendentales*. México: UNAM, 1999.
- KANT, I. (1989). *Los progresos de la metafísica*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Eudeba. Edición alemana: KANT, I., *Fortschritte der Metaphysik*, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 8. Berlin: Bruno Cassirer, 1923.
- KANT, I. (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, edición bilingüe, trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- KANT, I. (1999). *Hacia la paz perpetua*, trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva. Edición alemana: Kant, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en: KANT, I., *Werke in zwölf Bänden*, Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- KANT, I. (2004). *El conflicto de las Facultades*, trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada. Edición alemana: KANT, I., *Der Streit der Fakultäten*, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 7. Berlin: Bruno Cassirer, 1922.

- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe, trad. Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe, trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- KANT, I. (2013a). “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en: KANT, I., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R. Aramayo. Madrid: Alianza, pp. 85-98. Edición alemana: KANT, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 4. Berlin: Bruno Cassirer, 1913.
- KANT, I. (2013b). “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en: KANT, I., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R. Aramayo. Madrid: Alianza, pp. 99-125. Edición alemana: KANT, I. “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 4. Berlin: Bruno Cassirer, 1913.
- MALIANDI, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 3ra. edición.
- MOHR, G. y WILLASCHEK, M. (1998). “Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft”, en: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Georg Mohr und Marcus Willaschek. Berlin: Akademie Verlag, pp. 5-36.
- PATON, H. J. (1946). *The Categorical Imperative. A study in Kant’s Moral Philosophy*. London: Hutchinson’s University Library.
- RAGGIO, A. R. (1973). “¿Qué significa ‘condiciones de posibilidad?’”, en: *Cuadernos de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Año XI, Número 20, Marzo-Diciembre de 1973, pp. 341-353.