

II. RECENSIONES

Roberto Ayala

Kant, ¿Agitator mundi?

Feliz el que pudo de las cosas conocer las causas.

Publio Virgilio Marón

La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. [...] La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta.

Max Horkheimer

La realidad es más rica que cualquier esquema teórico.

Nahuel Moreno

El más reciente libro de Roberto Fragomeno se titula *Agitator mundi. Kant y la razón en busca de su nombre*. Una escritura con identidad y seductora, una lectura de Kant que se sabe controversial, un uso notablemente creativo de un no menos notable dominio técnico, una reflexión sobre esta América latina que hoy nos pasa, afirmaciones provocadoras a discreción, un pretexto para volver sobre temas caros al autor, un trabajo que se pensó para ser polémico, que arriesga. Muchas pueden ser las valoraciones que se emitan. Ninguna podría obviar que se está ante un trabajo que escapa de lo corriente. Que, como suele ocurrir con los escritos del autor, estimula, porque proviene de un intelectual y un profesor destacado, capaz de colocar problemas interesantes, y también porque nos alude y nos desafía, obligándonos a estudiar y a pensar. Por todo ello, la mejor recepción que se le puede ofrecer, creo, además de invitar a su lectura y comentario es reaccionar, intentando escudriñar sus puntos de vista para intentar contribuir al debate que propone.

Agitator mundi declara querer contribuir al debate sobre un problema con mayúsculas, la crisis contemporánea de la razón, postulada

como núcleo de la crisis del mundo, de la modernidad. El pathos que lo anima, revela, es ‘volver a las fuentes para darle contextura a la razón crítica’. Darle contextura a la razón crítica quiere decir expandir sus proyectos y antes que todo enfrentar el aluvión irracionalista escenificado por una pasión narcisista desatada que ‘comenzó a predicar finales para todo, cuando quiso impedir que el saber tenga sentido’, dejándonos sin historia, sin referentes, sin contexto y sin proyecto, afirma. El tema es que quien no tiene proyecto, se ha perdido a sí mismo, porque está resignado, desarmado.

El contexto de esta crisis del proceso civilizatorio lo encuentra en la combinación producida por el ‘triste y merecido fin de la Unión Soviética’, por un lado, y el fracaso del capitalismo, por otro. Pero el tema de RF no es la reflexión sobre el porvenir del socialismo o un estudio de economía política de los fundamentos de la falta de porvenir del capitalismo, sino la expresión en el plano del pensamiento, entre los intelectuales, en particular los latinoamericanos, de esta crisis del mundo moderno. La ‘razón en busca de su nombre’ remite así a un intento de reencontrar un piso firme, un suelo fértil, para el replanteamiento de un pensar crítico, constitutivo y

transformador. Porque, si bien ‘las palabras no cambian el mundo... sin palabras nos haríamos cómplices de la crueldad’.

Agitator mundi encara pues un tema crucial, el de las interrogantes y sombras sobre el porvenir, y la subsecuente deriva irracionalista que instala un orden social que comporta un desgarramiento insuperable. Y este es uno de sus dos puntos fuertes de partida. El otro es la vía que escoge para buscar y construir sus respuestas, la exploración de los fundamentos de un pensar crítico. De acuerdo con esto último, RF introduce la tesis fundamental de su trabajo, a saber, que el lugar donde residen los elementos primeros, fundantes, para este darle contextura a la razón crítica es la obra de Kant. La razón busca su nombre y, esto se propone, lo encuentra en la filosofía trascendental, al menos sus claves básicas. Entonces, a partir de esta determinación el presente comentario se estructura. En la medida en que comparto en sus líneas generales el diagnóstico consignado, lo que me parece más interesante y útil es examinar el grado de pertinencia del argumento central de *Agitator mundi*, los términos de su elaboración, sus alcances y límites, su plausibilidad.

El asunto es: ¿encuentra la razón *su nombre* en Kant? ¿La razón crítica, hoy, en América latina? RF cierra el trabajo afirmando que ‘la filosofía crítica, como marco trascendental, es la invención de dispositivos autogestivos que implican un tipo de organización, otro modo de habitar el mundo’. Y agrega, ‘reivindico a Kant para la discursividad de una sociedad no capitalista’. Los criterios de partida y las conclusiones de cierre hacen pues afirmaciones de envergadura notable en relación con el presente y el futuro del pensar crítico. De modo que vale la pena examinar los términos y solidez de su fundamentación.

Kant marca un antes y un después en la historia del pensamiento (la *Crítica de la razón pura* señala un momento de inflexión en la historia de la filosofía y es un pilar de la filosofía moderna), pero el después es particularmente llamativo pues ha dado lugar a distintas y distantes derivaciones, incluso, encontradas. No cabe duda de que lo que entendemos por razón crítica está en deuda con su pensamiento, en la medida que este gira todo alrededor de un desiderátum, compartido por toda la

Ilustración: emancipar al ser humano mediante la razón. El tema es precisar el carácter y el sentido de ese vínculo, primero, y luego, retornar sobre el hecho de que el idealismo trascendental, o aspectos del mismo, también insemínó otros desarrollos, hasta el punto de lo que ha sido calificado de repetidos ‘retornos conservadores a Kant’, lo que alerta sobre la importancia de las tensiones no resueltas que habitan su obra¹.

Aquí comienza a perfilarse el problema que me interesa, ¿qué relación guarda el Kant de RF con Kant? El primero no es solo, en *Agitator mundi*, el fundamento teórico-metodológico del replanteamiento de la razón crítica: ‘afirmo que Kant puede ser resemantizado e integrado en proyectos latinoamericanos de transformación social y por la construcción de una convivencia democrática que daría el basamento para la realización de ideales socialistas’, adiciona RF. La argumentación de respaldo es robusta y, como decía, hace gala de dominio y pericia técnica. Y sin embargo, pienso, su radicación en la obra de Kant enfrenta desafíos no menores.

RF funda su tesis en un recorrido efectivamente posible por el pensamiento de Kant, pero pienso que se le puede reclamar el no haber prestado atención suficiente a aspectos tanto internos como externos al mismo, los cuales pesarían de modo relevante al momento de establecer la solidez de la tesis y los cursos de su elaboración. En mi opinión, el problema de fondo es que no se ha mediado suficientemente la relación o el vínculo del idealismo trascendental con el campo del pensamiento crítico, como entendemos hoy esta noción. Esas mediaciones no remiten solo al terreno de la historia del pensamiento, también lo hacen al ámbito de las variables condiciones sociales, dialécticamente tensionadas con el producir de las ideas. Pensamos en situación, como bien sabe y dice RF. Entonces la cuestión es, ¿cómo incide en el trabajo de Kant su tiempo y cómo intenta el primero operar sobre el segundo?

Se trata de las servidumbres, las constricciones, la amplitud del horizonte. El mismo Kant reconoce que la significación de la obra de un creador puede, y pasa mucho, desbordar los contornos de su intencionalidad. De modo que valorar la propuesta de RF exige volver sobre el texto kantiano y las condiciones socio-históricas de su

producción, ir un poco más allá en su examen crítico como condición para pensar los términos y alcances de su posible actualidad. Es decir, un intento de extraer de Kant, o de cualquier otro, una contribución a una filosofía del presente, debe al menos tomar nota de las contradicciones no resueltas, no dialécticas, las inconsistencias y limitaciones, las perplejidades y puntos muertos, que la marcan, pues sobre esto solo se puede hacer ver la discontinuidad en la continuidad que mediadamente lo conecta con este presente.

Es lo que este comentario-crítica se dispone a intentar, apoyándose en centralmente dos elementos: el primero, de orden interno al pensamiento, la ausencia de sentido de la historicidad, como génesis/autoproducción, en lo principal de la obra de Kant, las Críticas, y su tardía y muy elemental e insuficiente incorporación del mismo (aún bastante próxima de la concepción de Voltaire). El segundo, las características estructurantes del tiempo en que trabaja y cómo esto ayuda a entender las limitaciones y dilemas que su obra no consigue esquivar.

Las dos primeras críticas se publican antes de la revolución en Francia y la tercera ha sido concebida en buena medida también antes (aunque, como afirman algunos especialistas, ya da muestras del impacto provocado por los extraordinarios acontecimientos políticos). Es decir: Kant tiene la oportunidad de atestiguar y elaborar reflexivamente el fenómeno que simbólicamente y sobre todo realmente marca el final definitivo del antiguo régimen, un hecho histórico-universal, así como el ascenso de Bonaparte, pero no en lo principal de la obra del período crítico, lo que expresamente ha sido considerado por la 'conciencia filosófica' lo propiamente kantiano, sino en el trabajo de la última parte de su vida, de los años 90, de tono más ensayístico, y más realista, 'más próximo a la vida y más a la medida del hombre' ², con un mayor peso del ámbito de la *hypothesis*, sin abandonar el de la *thesis*, donde lo histórico-empírico adquiere mayor notoriedad frente al tratamiento que denomina racional de los asuntos. Pero no alcanza a vivir la Restauración, momento que completa el período de paso en Francia y Europa hacia la contemporaneidad, en el terreno de lo político. Revolución, Bonaparte y Restauración, constituyen fases diferenciadas

de un proceso político, social y cultural cuya consideración de conjunto resulta decisiva para la comprensión de las tendencias y fuerzas sociales, y también las ideas, que se enfrentan en el intento por definir el curso histórico. Las grandes convulsiones sacan dramáticamente a flote las claves del tiempo nuevo que se abre y que lucha encarnizadamente por realizarse, encontrando finalmente una objetivación no pura, no idéntica a la determinación del sector más radicalizado de la primera hora, sino una forma resultante no prevista por ninguno de los actuantes involucrados en su figuración. La historia, el espíritu, una vez más ha desbordado a los individuos y grupos que lo actúan, incluso a los de mayor talla singular, como Napoleón.

Asimismo, Kant no alcanza a vivir lo principal del despliegue de la revolución industrial, que permite al capitalismo maduro, 'propiamente dicho', revelar toda su potencialidad básica, desarrollo que convencionalmente se extiende desde 1790 hasta 1830 ³. No lo vive ni como hecho histórico ni en su recepción intelectual, referenciada en la obra de Adam Smith y el vigoroso despunte de la economía política inglesa y francesa (la referencia principal de Kant en esta materia, en la época, parece haber sido la fisiocracia), o, en los términos de RF: 'que Kant no lo haya logrado plenamente (la comprensión del presente, tarea principal de la filosofía) obedece, posiblemente, a que su síntesis no haya tomado en cuenta el pensamiento de Vico y al escaso desarrollo del capitalismo en Alemania' ⁴.

Igualmente se le ha negado presenciar la extraordinaria revolución científico-intelectual que realiza y experimenta Europa en el período, de la cual como en los dos aspectos anteriores solo asiste a sus expresiones iniciales y aun del todo insuficientes para la elaboración de su concepto. Parece conveniente extenderse un poco en este aspecto, menos trabajado por los especialistas.

Dos elementos pueden ser destacados en tanto dan cuerpo a este desarrollo: la biología como ciencia de la vida y la historiografía, como saber racional-empírico del espíritu, de la evolución social de los seres humanos. Sobre la consolidación definitiva de estas ciencias, la primera parte del siglo XIX irá rápidamente moldeando

un nuevo modelo explicativo, un nuevo fundamento metateórico, superador de la anterior visión mecanicista clásica que había regido las sorprendentes conquistas de la especulación-investigación naturalista desde fines del siglo XVI, con nombres como Galileo y Descartes, hasta su mayor cima en Newton. Las consecuencias de esto son relevantes, Kant alcanza a reconocer que su teoría de la ciencia no puede dar cuenta de los fundamentos y problemas que coloca la ciencia de los seres vivos, por un lado, y por otro, hace de su filosofía de la historia algo tardío y solo muy preliminar, como señala Agnes Heller. Se trata de dos aspectos centrales para la determinación de los alcances y límites de su pensamiento, tanto epistemológicamente como en la teoría sustantiva.

El siglo XVIII marca una inflexión en el viejo arte de la crónica, siempre acosado por el poder o directamente panegírico instrumental, ignorando a los subalternos y sumido en la servidumbre respecto de relatos legendarios y tópicos mitológicos, nueva forma de ver expresada en autores como Voltaire y Gibbon, y en general en el pensamiento y talante destrascendentalizante de la Ilustración, que supone el impacto y la elaboración intelectual de cambios sociales de envergadura y en distintos planos, desde la 'revolución gloriosa' hasta el continuado ascenso de las relaciones y el poder de la burguesía. Incide también la irrupción de la evidencia y el sentido de la alteridad, del conocimiento de culturas y experiencias comunitarias en contraste con la europea, 'exóticas', efecto de las empresas de conquista y colonización. La inflexión profundiza la veta humanista y adopta un tono crítico, rescatando en cierto sentido los mejores fundamentos clásicos, Herodoto y Polibio, entre otros.

El XVIII da pues el marco temporal en el que lentamente van surgiendo y confluyendo los elementos sobre los que se apoyará un propio sentido de lo histórico, en el que una posición reflexiva sobre el pasado cancela definitivamente todo providencialismo, pero que igualmente debe enfrentar las limitaciones de la mirada ilustrada, excesivamente marcada por la ruptura radical, para abrirse a un devenir hecho de trayectos diversos y de discontinuidades en la continuidad. Recaerá en el idealismo alemán el mérito de

aportar la superación de la brecha entre objeto y concepto que había caracterizado el primer tramo de la modernidad, determinando lo histórico y la historicidad como autoproducción. No habrá que esperar demasiado por una formulación de lo histórico descargada de su envoltorio idealista. Para Hegel, la historia aparece ya como el autodespliegue del espíritu. Es así como el XIX se abre con un sentido de lo histórico entendido como génesis, que lo inmanentiza y transforma en acción de producción de sí, de producir-se, del mundo humano y del natural, evidenciado en el evolucionismo, como cambios a través del tiempo, a partir de Lamarck.

Es Gadamer quien ha escrito que el sentido de la historicidad constituye la mayor adquisición de la modernidad ⁵, y radica en Hegel su figuración decisiva. Desde un punto de vista teórico, el tema es decisivo porque solo el sentido de la historicidad posibilita el conocimiento de lo particular, con lo cual se levanta un obstáculo epistémico presente desde la Antigüedad. La nueva (auto)representación se yergue sobre la resistencia de la religión institucionalizada, que durante siglos se había empeñado en la humillación del orgullo de la criatura racional, y que en adelante deberá afrontar el optimista y arrogante espíritu del hombre burgués, en el momento en que se imponen definitivamente las condiciones económicas, sociales, políticas e intelectuales sobre las cuales el XIX asistirá al suceso de diversas ópticas secularizantes: liberalismo, utilitarismo, positivismo, evolucionismo, socialismo, etc.

El punto es que estos cuarenta años sientan las bases de la contemporaneidad, que el sentido de la historicidad, no como mera sucesión de eventos, sino como superación de la escisión ser/tiempo, del ser como lo 'sin-tiempo', y, sobre todo, como devenir autoproducido, es uno de sus elementos decisivos, al menos, y que este sentido del valor de la propia acción, el *Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même*, del fisiócrata de Gournay, levantado por los ilustrados y teorizado por Smith, contra los poderes que obstaculizaban el desarrollo de la sociedad civil, la iglesia y el Estado absolutista, se constituye en el nuevo y avasallante espíritu del tiempo, trastornando de manera silenciosa las formas de ser, ver y hacer, los valores, percepciones y aspiraciones.

Las elaboraciones intelectuales del periodo son parte igualmente del proceso, como efecto y causa, pero en su propio elemento, de autonomía relativa, lo cual comporta el cargo de su propia historia, la de las ideas.

Expresión del mismo contexto y de las fuerzas impulsoras que lo mueven es el surgimiento de la biología en su contemporánea delimitación como disciplina científica. Sobre antecedentes decisivos, Linneo y Buffon, entre los más notorios, nombres como Lavoisier, Humboldt, Cuvier, Lamarck y Treviranus conseguirán desbordar un debate y un horizonte aún excesivamente enmarcados por la teología y la especulación, indicio esto no apenas de las insuficiencias en información empírica sólida y en los métodos y técnicas de exploración y recolección, sino sobre todo de los marcos de recepción e interpretación prevalecientes en el ámbito de la filosofía e investigación naturalista, aun no desembarazado de temas metafísico-teológicos, el diluvio universal y la edad desde la creación, por caso, como parte del clima cultural aun dominante, que sin lograr impedir el avance en los conocimientos, sí conseguía, aunque con dificultad creciente, contenerlo en un cauce inconsistente con el necesario salto inmanentista.

Como sea, la confluencia de elementos que comentamos acaba por disponer el escenario en el cual cobra forma el marco teórico-metodológico que le permitirá a la nueva disciplina un desarrollo acelerado a lo largo de todo el XIX, salto que ilustra una de esas discontinuidades en la continuidad que hacen la dialéctica de lo real y del pensar. Una llamativa concurrencia de avances particulares (en temas como: origen de los fósiles, desarrollo de la teoría celular, idea de evolución de las especies, embriología, fisiología, biogeografía, anatomía comparada, paleontología, historia no teológica de la vida, desarrollo de la microscopía, distinción química inorgánica y orgánica), en el referido lapso de algo más de cuarenta años, en la transición del XVIII al XIX, acabarán sintetizándose en la flamante perspectiva teórica, con su consecuencia epistémica no buscada.

Ciencias de la vida y conciencia histórica marcan pues el fin del reinado casi indiscutido del mecanicismo naturalista, sistemático y metodológico, como así también del dualismo cartesiano

de concepto/objeto, esto último porque cada vez resulta más claro que el pensar puede alcanzar la cosa, que por otro lado, se mueve, cambia, es proceso. Las implicaciones para la suerte de las tesis del Kant de las *Críticas* son contundentes. ¿Qué tienen en común desde un punto de vista epistémico los fundamentos de la biología y del nuevo sentido de lo histórico? Hoy diríamos, con Prigogine, complejidad y devenir; en la época, organicidad y proceso, génesis. Las nuevas disciplinas tienen el efecto de extender la reflexión sobre la ciencia, sobre la razón teórica, a campos que ya no admiten un tratamiento fértil sobre la base del viejo y venerable modelo empirista-mecanicista. Como suele ocurrir, la nueva perspectiva epistémica en curso de alumbramiento, enriquece el lenguaje, favoreciendo la circulación de términos como organización, proceso, relationalidad, síntesis, totalidad, unidad contradictoria o negativa o de opuestos, lucha, etc. Lo óptico ahora se revela histórico.

Mucho de esto alcanza a aparecer en la obra postrera de Kant, durante los años 90 (en la cual, como confirman los especialistas, se hace muy evidente una muy comprensible evolución de su pensamiento), pero todavía de manera del todo insuficiente, sobre todo no sistemática, y, finalmente, en muy debatida compatibilidad con el contenido, la arquitectónica e incluso el método, de sus *Críticas*, la parte de su trabajo de mayor repercusión e influencia.

Desde un punto de vista sociológico, no se puede obviar aquí el inescapable nexo y complejas afectaciones recíprocas y multilaterales entre las nuevas posibilidades que abre el triunfo del orden burgués, la primacía de las relaciones capitalistas, los cambios en la estructura de clases, dominantes y subalternas, los políticos, los culturales, el aceleramiento del avance científico y los constructos intelectuales. Hay un crucial cambio de atmósfera cultural, otro horizonte, una diferente autopercepción. El mundo del XIX es 'otro mundo', surgido del fragor de cruentas batallas, de hechos histórico-universales, de saltos de calidad que se han gestado por dos o tres siglos, se trata de un presente que ha surgido de y contra ese prolongado pasado.

La reflexión del Kant de las *Críticas* se apoya en lo fundamental en la situación inmediatamente

previa, lo cual explica que consiga captar elementos fragmentarios y tendencias-emergentes, responsables de incorporaciones conceptuales de continuidad solo muy problemática respecto de puntos de vista centrales en las tres *Críticas*. Si la filosofía es antes o después comprensión del presente, alcanzar el mundo con el pensamiento, o ponerlo en conceptos, y ahora, concibiéndolo en su génesis, la limitación biográfica de Kant no puede ser subestimada, so riesgo de deslizar anacronismos varios.

La tesis que busca un argumento en lo que sigue y en todo este comentario propone lo siguiente: Kant, en su obra, tomada en conjunto, no puede ser considerado un contemporáneo, sino más bien el remate de la modernidad dieciochesca, la culminación de la Ilustración, en el elemento de su expresión reflexiva, un remate que es un ajuste de cuentas, consciente, explícito e inclemente, y, en la justa medida de su reconocida condición de grandioso momento de inflexión, la apertura y los primeros pasos de su superación, la contribución inicial más señalada de una transición que derivará en la reunión de las condiciones sobre las cuales acabará por tomar forma una fase diferenciada en el interior de lo que convenimos llamar modernidad burguesa. Marca una ruptura y la primera negación determinada con la que comienza a abrirse, a través del idealismo alemán en particular, esta nueva fase, la que conocemos con el calificativo de ‘contemporaneidad’, siendo el sentido de la historicidad uno de sus rasgos definitorios. Kant se convierte así para la historia del pensamiento en el gran pensador que consigue aportar elementos básicos de un giro decisivo en la forma de considerar problemas de fundamentación de la razón, a partir de su crítica, de la teoría de la ciencia y del primado de la práctica, de la centralidad de la subjetividad. Se trata aquí de un punto de vista próximo al de Goldmann, para quien el Kant crítico ‘se comprende en su significación verdadera a partir de las posiciones hegeliana y marxista’. La revolución copernicana es un giro preparatorio ⁶.

Pero este despliegue de la racionalidad, teórica y práctica, continuará más allá de él, partiendo de su obra pero superándola dialécticamente, sobre una nueva base epistémica y con un concepto de subjetividad que pone la interioridad en

relación con la acción, con la praxis, completando así la autorrepresentación del hombre burgués. De lo que se trata entonces es de relevar los puntos de los que parte y las formas en que se da esta superación, a fin de explicitar la continuidad negativa de este desarrollo, lo que permitirá volver sobre el asunto central de este comentario y de *Agitator...*, a saber, la relación de la razón crítica hoy con Kant. Para ello, como bien hace RF, y siguiendo su itinerario, se necesita volver sobre algunos de los principales conceptos y argumentos de Kant con la mira en subrayar su reconocida fertilidad y sus limitaciones.

RF hace anteceder su escrito con tres epígrafes, uno de ellos de Kant: “*Ahora bien, si los hombres fuesen justos a su debido tiempo no existirían los pobres, en vista de lo cual no tendríamos que darles limosna ni tampoco atribuirnos el mérito de la benevolencia*”, recurso expositivo justo como pocos para dar inicio a un examen de Kant, poniendo en evidencia ya no solo al filósofo moral sino al moralista, condición esta última que, como se ha dicho, puede ser considerada, en perspectiva, la determinación más general del temple y el talante que informaron su vida y obra. Tanto enfatizar la necesidad, el deber, de una intención moralmente buena, virtuosa, que orientara el obrar, la conducta, sometida por amor a los dictados rigurosos e innegociables de la ley moral, ‘dentro de mí’, condujo a Kant a reiterar nociones que ya en su momento fueron consideradas moralmente rigoristas, que podrían inducir a algunos a la práctica de una ‘ascética tenebrosa y monacal’, tema sobre el cual se volverá, pero que en este punto interesa marcar como clave analítica.

El epígrafe ilustra el énfasis en la condición moral buena, el carácter precontemporáneo del enfoque de lo social y la enconada aversión a la vacuidad y sinsentido de prácticas éticas promovidas por la ‘religión estatutaria’. También del individualismo subjetivista. El eticismo desde donde Kant aborda la cuestión social nos conduce al problema central responsable por las limitaciones y límites por superar en su obra, la ausencia de historicidad, en los problemas humanos, y de génesis, en un plano epistemológico más general. No se trata de una demanda anacrónica, sino de establecer un punto básico de la interpretación (que RF comparte y subraya). Ausencia de

génesis quiere decir que conceptos como desarrollo (epigénesis), proceso, devenir, no cumplen una función categorial, constitutiva de la lógica del examen y de la reflexión. Y esto se muestra en toda su gravedad en su teoría de la ciencia, en la primera *Crítica*.

‘Todo conocimiento empieza por la experiencia pero no todo procede de ella’, y este conocimiento que resulta independiente de la experiencia, de las impresiones de los sentidos, se llama *a priori*, es un producto de la razón y presenta un carácter necesario y universal. El uso legítimo, en el conocer, de la razón viene limitado por una experiencia posible. Así busca Kant, por la vía de un compromiso desbordador entre racionalismo y empirismo, mediante la crítica de la razón, superar la gran crisis del pensar filosófico y de sus incomunicables teorías del conocimiento, que se hace del todo evidente en la segunda mitad del XVIII, alimentada por la multiplicación de los hallazgos científico-naturales. La metafísica racionalista tradicional ha alcanzado el final de su trayecto con Wolf. El escepticismo de Hume y la deriva solipsista de Berkeley han evidenciado las insuficiencias e implicaciones desconcertantes del empirismo. La versión ilustrada del materialismo continúa sin poder incorporar un tratamiento adecuado de la subjetividad. Las clásicas formas de idealismo ya no encuentran cabida en un mundo que se destrascendentaliza aceleradamente. La notable formación y labor científica de Kant, su entusiasmo con los resultados de Newton, el afamado formulador de las leyes que gobiernan el movimiento de la tierra y de los cuerpos celestes y por entonces culminación de la revolución científica moderna, lo estimulan a renovar los términos de la reflexión sobre los fundamentos del saber teórico, encarando las dificultades efectivas del conocer y proponiendo una revulsiva crítica de la razón, teniendo eso sí como su gran referente una concepción, muy influida además por su especial aprecio de la geometría euclidiana, que entiende la física matemática y por extensión toda la ciencia como orientada a la búsqueda de leyes universales y necesarias ⁷.

El naturalismo mecanicista y sus impresionantes éxitos parecen aportar el modelo definitivo para el conocimiento de los fenómenos del

mundo natural, el mundo de la necesidad. Por un lado lo distancia de ‘lo trascendente en su distancia metafísica’ y, por otro, ‘de lo inmediato en su puntualidad empírica’, como dice RF. La salida que encuentra consiste en la reivindicación de los derechos de la razón humana pero regulada y controlada en sus tendencias naturales por el criterio de la experiencia, principio de inmanencia. Pero experiencia remite al sujeto, uno que es sensible pero también intelecto. Cualquiera puede apreciar en esto el gran esfuerzo de reflexión crítica y de síntesis superadora al que se aboca Kant respecto de la mejor herencia del pensamiento moderno-occidental. El ascenso en aceleración del mundo burgués, con su fenomenización económica, socioestructural, política, cultural, da igualmente lugar a condiciones favorables para la singularización de lo humano, la modernidad burguesa tiende a lo antropocéntrico, y obliga a lo divino a ceder terreno, aunque de ninguna manera lo desecha, manteniéndolo como mecanismo de influencia y control.

El ‘giro copernicano’, en tanto rechazo de un ‘realismo’ de las apariencias (Piaget), surge de, participa y opera sobre, este contexto, da forma intelectualmente a la tendencia en el plano del problema del conocer. No es el sujeto cognoscente el que debe adecuarse o someterse al objeto, sino el objeto el que debe someterse al sujeto, en la experiencia cognoscitiva. Esta es la clave para comprender el conocimiento sintético *a priori*, piedra angular de toda la teoría del conocimiento kantiana⁸. Así pasa Kant del sujeto pasivo del empirismo, al que las afectaciones del objeto exterior le provocan representaciones confiables, a la concepción de un sujeto ordenador cuya facultad cognoscitiva comporta las condiciones formales del conocer, su condición de posibilidad, el sujeto trascendental. (Siglo y medio después, Piaget dedicará su larga carrera investigativa a estudiar la psicogénesis de tales facultades formales)⁹.

En otros términos, contra el empirismo, no todo conocimiento procede de la experiencia; contra la metafísica tradicional, solo conocemos *a priori* de las cosas lo que la estructura peculiar de nuestra facultad cognoscitiva pone en ellas. Contra el racionalismo metafísico, ‘dogmático’, la experiencia, contra el empirismo, la

afirmación de los derechos del intelecto y sus formas a priori. Ni Locke, ni Leibniz.

En consecuencia Kant afirma que solo podemos conocer los fenómenos y no las cosas en sí mismas (el *númeno* u objeto trascendental), de las cuales no hay experiencia posible, pero ‘anteriormente a toda experiencia ha de haber una condición que haga posible esa misma experiencia’, y esa condición originaria no es otra que la *apercepción*, el sujeto trascendental. Este sujeto, que supera a la conciencia empírica del Yo, precede a todos los datos de la sensibilidad, es ‘el fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en nuestras intuiciones’, es decir, de todos los objetos de la experiencia. No puede haber conocimientos, ni vinculación entre los mismos, sin esta unidad de *apercepción* o conciencia que precede a todos los datos percibidos y que combina y ordena, sintetiza la variedad de la materia por conocer, la ‘*rapsodia de percepciones*’¹⁰.

El conocer trascendental se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en tanto tal modo es posible a priori. He aquí el gran aporte de Kant a la teoría del conocimiento, que subraya el papel del sujeto del conocer, del que todos somos deudores. Sin embargo, su perspectiva formalista, no histórico-genética o dialéctica, le confiere un carácter todavía abstracto, aunque destinado a hacer posible y estimular un desarrollo ulterior, en tanto momento decisivo de un proceso aun no totalizado.

La conclusión desata la controversia, si bien Kant acepta el carácter pasivo de la sensibilidad al modo empirista, cosa que se sigue del dualismo subjetivista, reivindica los derechos del sujeto en su función ordenadora, activa, función del entendimiento por medio de unas determinadas categorías, pero le niega el acceso a la cosa misma, la cosa real pero incognoscible, por eso el trascendental es un idealismo epistemológico, no ontológico, porque no desconoce la efectiva realidad del mundo exterior, que opera sobre el sujeto, le afecta, en ese sentido Kant es realista, pero no puede incorporar la captación teórica del ser, del mundo, de ahí que el subjetivismo le lleve a una posición escéptica, a una paradójica autolimitación de la razón cognitiva. Declara indecible el problema óptico y agnósticamente

se remite exclusivamente al epistémico. Se trata de una fractura insostenible, tanto para el desarrollo de las ciencias particulares, orientadas a un realismo de sentido común, mayormente ingenuo y acrítico, como sobre todo para la reflexión especulativa que tropieza contra un “prohibido el paso” intolerable, producto de un fallo del ‘juez de la razón’ que obliga a renunciar al objetivo de la verdad, concebida como absoluta.

Otra vez las *perplejidades*, potencialmente fértiles, de un momento de transición, además crecientemente marcado por el estructural desgarramiento del orden burgués que a su vez, supone, da lugar a un sujeto correspondientemente escindido. Kant no consigue resolver satisfactoriamente el problema en buena medida debido a que participa de la concepción clásica de la ciencia como conocimiento necesario y universal (no como aproximación hipotético-probable y particular, histórico-relativa) y porque se representa la cosa como esencia fija, en la exterioridad absoluta de objeto y sujeto. Como mostrará Hegel unas décadas después, la cosa es cognoscible porque no existe tal separación rígida entre la esencia cósmica fija, de *trastienda*, y el fenómeno en la subjetividad. La cosa es proceso y se revela en el desplegar de sus manifestaciones, la cosa *es* la sucesión de sus manifestaciones, por tanto la cosa es la totalidad sintética de sus determinaciones, de sus momentos. En ese sentido la noción de ‘fenómeno esencial’, el fenómeno que se toma no en su aislamiento y desconexión, el ‘uno-al-lado-del-otro’, sino en su ‘salir-uno-del-otro’, en su génesis o devenir dialéctico, en su autoproducirse. “Lo verdadero es el todo, pero el todo es proceso”¹¹. Contra el esencialismo fijo de la cosa misma, la relacionalidad tensionada e interacción universal de lo real como complejidad en devenir.

Doscientos años de examen y disputa, son evidencia de sobra de que el asunto es de los más arduos de una historia de las ideas abundante en asuntos arduos, por ello este comentario no puede más que enunciar el punto de vista, en la espera de que resulte útil como estímulo.

El idealismo epistemológico surge de las limitaciones insuperables del subjetivismo del Yo trascendental. Escepticismo, razón autolimitada, cosa real pero incognoscible, se siguen de que este sujeto cognoscente, que es condición

de posibilidad, lo que representa uno de los hallazgos que hacen la inmortalidad de Kant, sin embargo 'no es de este mundo'. Tampoco 'del otro', del trascendente, apunta RF. Lo que dice tanto como: es un ojo que no se mira, que no puede mirarse; Hegel: que no es objeto para sí mismo, que no se concluye consigo, que no es 'forma infinita' (el 'buen infinito'), es decir, que no se produce a sí; que permite ordenar el mundo pero que no es de tal mundo, que es condición de posibilidad del conocer del objeto, pero que no es del mundo del objeto¹². Si el sujeto de marras fuese empírico, psicológico, estaríamos ante un empirismo sofisticado; no es el caso, porque el sujeto trascendental es supraindividual. Después de Kant sabremos que solo puede entonces ser la humanidad histórica, en devenir, solo puede ser histórico-social, pero él no puede verlo, las circunstancias, aun no del todo propicias, pero también los supuestos y la lógica de su perspectiva reflexiva, se lo impiden. En otro sentido, también la conceptualización de la ley moral responde a la misma limitación.

Por otro lado, este sujeto trascendental consta de un entendimiento ordenador, unificador, activo, y de una sensibilidad receptiva, pasiva respecto de ese algo exterior inalcanzable, la X cósmica, fuente de estímulos. El hecho es que en Kant continúa imperando, en su filosofía teórica¹³, la firme separación de sujeto y objeto, la persistente herencia del cartesianismo metodológico, no como prejuicio sino como convicción: piensa que si la razón pudiese alcanzar la cosa, el mundo, eso aniquilaría la libertad del sujeto, al sujeto sin más, es decir, su capacidad de ordenar, de sintetizar. Esta separación tajante, insalvable, remite al núcleo mismo de los complejos problemas de la filosofía trascendental.

De un lado, Kant se representa 'la cosa' de manera esencialista, fija y aislada ('el tiempo es condición solo de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas'), trascendente al sujeto, al modo tradicional, compartido en último término tanto por el racionalismo previo como por el naturalismo mecanicista; de otro, se opone con razón al realismo ingenuo, de las apariencias, del empirismo que diluye la autonomía del sujeto; desde tales premisas, su irrenunciable determinación de salvar la espontaneidad del sujeto libre, le

llevan a limitar el conocer a los fenómenos de nuestra experiencia.

El punto aquí es que si se entienden el objeto, la cosa, y el sujeto como lo hace Kant, una conclusión escéptica resulta inevitable (no hay verdad objetiva, conocimiento real del mundo, pues el conocimiento es todo relativo al sujeto)¹⁴. Se trata de un escepticismo sofisticado porque rescata la capacidad ordenadora del sujeto cognoscente, pero en la medida en que esta capacidad se ve limitada por un principio de experiencia, siendo la experiencia por definición subjetiva (al menos en la formulación asumida por Kant, de clara procedencia empirista: 'lo que no es fenómeno no es objeto de experiencia')¹⁵, se comprende no apenas la deriva dualista de su teoría del conocimiento, sino la oscilación entre idealismo y realismo que la aqueja, señalada desde muy temprano (por K. Fischer y Schopenhauer, entre otros, y muy notoria en la primera Crítica). Kant no puede o no consigue representarse de otro modo el problema ("lo que sean las cosas en sí mismas no lo sé, ni necesito saberlo, ya que no se me puede presentar una cosa más que en el fenómeno"), para ello, como será poco después, tendría que incorporar la *acción* del sujeto sobre el objeto, pero esto una vez más nos devuelve al tema de la ausencia de génesis, de historicidad, y, un paso más allá, a la ausencia del concepto de *praxis*.

El reconocimiento de que el mundo es fuente de estímulos, que opera sobre la sensibilidad, es una conquista, que terrenaliza al sujeto (formulación realista); pero continúa siendo insuficiente, abstracta, porque solo la idea de *praxis*, la actividad humana, nos permite entender cómo el sujeto, individual y social, operando manipulaciones sobre el mundo establece las condiciones ópticas de su conocer. La unidad, la unidad dialéctica, de sujeto y objeto se da dentro de la actividad humana, de su acción. La acción-praxis de una criatura inteligente, racional, es la llave para escapar de las aporías de la razón teórica kantiana; lo que definitivamente le reconoce al sujeto su condición-privilegio de 'factor activo' (el 'lado activo puesto por el idealismo', al que se refiere Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*). Luego se volverá sobre el tema de la *praxis* ya en sus relaciones con las formulaciones de la razón práctica.

La falta de génesis le confiere al sujeto trascendental un carácter abstracto, formal, ‘ni histórico, ni trascendente, idea de la razón’, se ha dicho, y con esto se vincula el tema de la redefinición de la metafísica. En *Agitator mundi*, RF ha argumentado con fuerza que en Kant no hay metafísica sino epistemología¹⁶. Un elemento central de contexto, para abordar el asunto, consiste en que la crisis final de la metafísica tradicional está en clara relación con los extraordinarios movimientos que marcan la segunda mitad del XVIII, revolución industrial, política y científica. La vieja metafísica quiere explicar el fenómeno ‘desalojando la experiencia subjetiva como fundamento crítico del presente’; en la medida en que Kant sitúa en lugar de privilegio a la subjetividad, señalándola como el dominio de la libertad, y hace de su sujeto su propio legislador, lugar de las condiciones de posibilidad del conocer, más allá del mero pensar, y de la epistemología la jueza de la ciencia, se concluye la superación de la primera (metafísica) y su sustitución por la segunda (epistemología).

Mucho depende de cómo se delimiten ambos conceptos, más allá de que no cabe duda de que Kant, en línea con el ‘espíritu del tiempo’, ha roto con y denunciado aspectos definitorios de la vieja metafísica (lo que sea el ser y sus categorías). Si se la concibe como una “pseudociencia que cristaliza conocimientos más allá de la experiencia”, surgen varios problemas; uno de ellos el hecho de que, como incluso Popper reconoce, toda ciencia y toda la ciencia se fundan o se apoyan en ‘conjeturas metafísicas’ sobre lo real, premisas no contrastables empíricamente, sin las cuales la actividad científica perdería sentido y viabilidad racional. Es decir, no hay separación tajante entre ciencias positivas, saber empíricamente referido, e hipótesis racionales, independientemente de las ilusiones del positivismo como perspectiva, lo cual torna bastante problemática aquella definición. El asunto cambia por completo si se toma una noción más contemporánea de metafísica, como aquel discurso que intenta explicar el mundo (que incluye el humano, si se quiere evitar dualismos insostenibles) a partir de elementos situados fuera de ese mundo.

El sujeto trascendental kantiano es metafísico porque “no es de este mundo”, es decir, es un

objeto de razón, por lo cual no tiene génesis ni historicidad, es un ojo que no puede mirarse, una condición incondicionada, que no puede acceder a la producción de sí porque esa producción no puede no ser histórica, relación con el mundo, lo real en su devenir, pues lo óntico es histórico, y justamente por eso, en su radical subjetividad, el sujeto kantiano no puede conocerlo, no encuentra la forma de construir una solución de continuidad, recorrer las mediaciones (en los términos de RF: “el análisis kantiano de las condiciones formales del juzgar carece de proyecciones ónticas al desplazar el ser al seno de la subjetividad...”). Como constructo intelectual permitió escapar del sujeto empirista y de la razón sin sujeto, pero al despejar un nuevo curso para el desarrollo del pensamiento, fue rápidamente superado por el adelanto al que decisivamente contribuyó. En breve: el sujeto trascendental es metafísico porque no es histórico; en ese sentido también el formalismo es metafísico.

El idealismo epistemológico kantiano se entiende desde la rígida incomunicación de sujeto y mundo y la consecuente ontología negativa, la imposibilidad de conocer lo real, que se explica a su vez por la ausencia de mediación, de devenir. Por ello, la lógica trascendental, que conscientemente quiere ir más allá del clásico formalismo, se detiene sin embargo en una lógica de lo dado a la sensibilidad, de lo experienciable, del contenido, pero del contenido dado en la subjetividad, sin poder alcanzar una lógica concreta, de lo real, entendido este real como la combinación tensionada de lo existente y de las potencialidades ya presentes, esto es, como mundo en devenir, el cual solo es captable con base en una lógica de los posibles, de la que Hegel aportará los fundamentos, en la forma del concepto de unidad negativa (o como dice Piaget: lo real es un momento de lo posible).

Lo que nos lleva al tema de la Idea en su uso regulativo, conceptos de la razón, trascendentales, síntesis metafísica, que surgen del carácter y funcionamiento de la facultad cognoscitiva en su natural e inescapable afán de capturar lo incondicionado, el fundamento último de los fenómenos, pero que excluidos de la función constitutiva del conocer solo pueden tener un uso regulador y directivo, metódico, de la actividad

científica, o sea, valen como ficciones heurísticas, capaces de orientar el trabajo y de abrir a título de hipótesis caminos para el desarrollo de la indagación empírica, pero impedidas de realizarse en el mundo de la experiencia. Las ideas de la razón no amplían nuestro conocimiento más allá de la experiencia, pero posibilitan “la unidad empírica de esta gracias a la unidad sistemática”, “fomentando y reforzando hasta lo infinito (indeterminado) el uso empírico de la razón, abriendo nuevos caminos desconocidos para el entendimiento...”. El principio regulativo sirve para “expresar la unidad sistemática que habrá de servirnos de guía en el uso empírico de la razón”¹⁷. Habiendo perdido sentido ontológico (“toda ontología es metafísica”, dice), y siendo considerados meras ficciones heurísticas, por definición inalcanzables, los conceptos de la razón, las ideas trascendentales, se ven constreñidos a la subjetividad cognoscente¹⁸: “el verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento”, y su uso apropiado consiste en el ordenar y dar unidad a los conceptos de este por medio de ideas; al margen de este uso y cuando intentan traspasar toda experiencia posible, no son más que conceptos sofísticos; inferencias que, si “pretenden rebasar el campo de la experiencia posible, son falaces y carentes de fundamento... producen una simple ilusión”, una ilusión dialéctica.

Una vez más Kant ha dado con una noción destinada a estimular desarrollos relevantes en la teoría de la ciencia contemporánea, mostrando la pregnancia de su perspectiva, y una vez más el hallazgo se ve limitado por los supuestos de la misma perspectiva. Al no poder colocar el uso regulativo en un marco de tensión dialéctica, de ida y vuelta, entre teoría/conceptos de razón y empiria/praxis, al mantener la separación rígida propia de la perspectiva racional, la ‘imposibilidad’, el carácter ficcional, la autolimitación normativa de la razón, así como la visión fijista y formal, no puede tematizar la naturaleza potencial, hipotéticamente constitutiva de las ideas, en un proceso cognitivo relacionamente concebido.

En realidad, no se puede dirigir o regular la investigación científica a partir de meras ficciones. En una perspectiva crítico-racional, la razón teórica *debe poder*, y ahí la ruptura con la visión dogmática, alcanzar lo real; las ideas de la razón,

además de funcionar en la regulación de la investigación empírica y de ordenar y aportar unidad sistemática a los resultados del entendimiento, son hipótesis, esquemas o modelos teóricos, acerca de lo real, sobre la estructura, el funcionamiento y la dinámica del mundo, es decir, sobre la naturaleza efectiva de ese real, y de las cuales, por tanto, se debe poder derivar, si adecuadamente construidas, consecuencias contrastables, que puedan ser puestas a prueba, de lo contrario continuamos atrapados en la experiencia subjetivista (Kant se queda atrapado, por eso se ve obligado una y otra vez a echar mano del siempre más que sospechable recurso del ‘como sí’; o, como alertó ya Hegel, Kant cae en el abismo que él mismo ha intercalado entre el sujeto y el conocimiento verdadero de lo real. Otra vez, no se trata de una observación anacrónica, sino de señalar una limitación que ya en su momento estimuló diversos intentos de superación).

Para ello, resulta imprescindible comprender que las ‘ideas de la razón’ no son, no necesariamente, ‘palabras huecas’ o el fruto de las ‘alucinaciones de un vidente’, sino que, en tanto hipótesis racionales, se construyen desde marcos epistémicos y teorías científicas sustantivas disponibles, cuyo valor de verdad objetivo, aproximado, ha sido ya suficientemente establecido, lo suficiente como para orientar la intervención sobre el mundo, y por un sujeto actuante, no abstracto, que está en la existencia, en situación (histórico-social), lo cual quiere decir que junto a otros es partícipe de una acción socialmente estructurada sobre ese mundo. En otras palabras, la filosofía trascendental ha mostrado una vez más en este punto sus fértiles posibilidades y sus desafiantes límites.

El examen de la obra de Kant en su recepción contemporánea no puede dejar de conducir a la discusión de otro de sus más importantes rasgos, una nueva incomunicación, esta de particular relevancia para el tema de *Agitator mundi*, los fundamentos del pensar crítico: la separación insalvable entre ser y deber ser¹⁹. Se trata de un problema intelectual típico de la modernidad burguesa; el avance, trabajoso aunque persistente, de las formas productivas y las relaciones sociales capitalistas, en su incesante trastornar de las condiciones de convivencia, potencian y hacen cada

vez más evidente al *homo faber* y su capacidad de transformación del mundo, crecientemente sustentada en su posibilidad intelectual de y esfuerzo práctico por comprenderlo. Sobre tal escenario social se desarrolla, en Inglaterra justamente, el problema de la distinción ser/deber ser entre las filas de la teoría empirista del conocimiento, que separa hechos y valores en el esfuerzo por enterrar toda metafísica teleológica y destrascendentalizar el conocer. La oscura tendencia racionalizadora encuentra en este punto de vista un importante momento de su despliegue, con el que el avance de la investigación científico-naturalista ulterior contrae una deuda sobradamente evidente.

La representación estrictamente exterior del objeto por conocer refuerza consistentemente la distinción, conocemos desde fuera el mundo natural y las leyes que lo rigen, en una identificación no crítica de conocimiento y mundo real, y acto seguido, pero en discontinuidad, decidimos cómo operar sobre ese mundo, apoyados en aquel conocimiento. Como resultado tenemos los éxitos de la investigación científica en el XVIII y sus aplicaciones al dominio de la naturaleza. Un razonamiento, por tanto, en la representación de la época, firmemente parado sobre la contundente evidencia suministrada por el principio de experiencia, contenido del sano sentido común, común a todos los humanos.

Desde aquí, la apropiación y reelaboración del problema por la filosofía trascendental. El ser se refiere al mundo natural, fenoménico, de la necesidad, donde los eventos se suceden, en nuestra experiencia, de acuerdo con el principio de causalidad, con independencia de nuestra voluntad. Por el contrario, el deber ser corresponde al mundo humano, no regido por la necesidad o encadenamientos mecánicos, sino por la voluntad humana, dando lugar al reino de la libertad, de la libertad como causalidad libre. En Kant entonces el problema del deber ser, en cuanto antitético con el ser, se resuelve en la esfera moral, del esfuerzo por acercarnos a un ideal práctico, pero sin poder alcanzarlo jamás, lo cual entraña una desgarradora y cuasi trágica paradoja²⁰. Así se determina la incomunicación de ser y deber ser, en una distinción tajante, que ya no solo impugna la derivación necesaria del segundo respecto del primero, dando lugar a uno más de los célebres dualismos

kantianos. La objeción de Hegel abre un nuevo camino, en este caso, verdadera condición de posibilidad para todo pensar crítico: si el deber ser no puede salir del ser entonces no es racional, porque lo racional para serlo ha de ser (parte de lo) real al existir en su seno como posible.

El deber ser desvinculado del ser solo puede tener un origen o fundamento irracional, arbitrario, subjetivo. Claro que en este asunto interviene como clave conceptual una diferente determinación de la noción de ser. Para Hegel la separación rígida entre mundo natural y mundo humano es falsa, la conciencia surge del ser y puede alcanzarlo y conceptualizarlo ('la sustancia como sujeto'). El sujeto no sólo puede capturar el objeto cognitivamente sino que lo transforma, en la praxis, en el trabajo, siendo este actuar el que por lo demás hace posible el conocer. Si se concibe al ser en devenir, y el espíritu puede captar este proceso, incluso exteriorizarse en él, entonces desaparece la incomunicación. Más allá del desmesurado optimismo racionalista y el panlogismo de Hegel (que opone a un deber ser abstracto e irracional un 'sistema del espíritu que se realiza'), su punto de vista permite la superación satisfactoria de todo dualismo. La clave es la puesta en movimiento del mundo, y la historización de lo humano. La unidad del mundo, incluyendo el humano, es el fundamento de toda posible unidad de la experiencia. (Hay autonomía del sujeto, 'unidad sintética de la aperccepción', pero el ser humano es parte diferenciada del mundo. Por eso 'la libertad' no es una condición racional antropológicamente constitutiva, sino una lucha real, histórico-concreta, por la emancipación. La libertad no se define contra la necesidad, sino como reconocimiento y acción sobre la necesidad: humanización del mundo. De hecho, como recuerda Heller, 'determinadas necesidades de la humanidad existente son la fuente de esa idea que contrapone el hombre a la existencia'. Se refiere a la idea de humanidad como libertad)²¹.

Como en otros temas, la solución de Kant, aunque fallida, consigue colocar un problema real y de crucial significación: ¿cómo salvar la libertad humana frente a la imagen del mundo natural, mecanicista, producida por la ciencia moderna? Su crítica de la razón no es solo negativa, restrictiva de su uso en el ámbito teórico; es,

sobre todo, positiva, y esta es una de las claves, si no la principal, para acceder a una interpretación sólida de su trabajo: la crítica es positiva en la medida en que quiere ampliar la razón al eliminar un obstáculo para su uso práctico. El sentido positivo de toda la obra crítica es pues garantizar el desdoble práctico de la razón (en la primera *Crítica* advierte que los límites a la razón teórica se explican por la necesidad de garantizar la fe racional práctica).

El razonamiento es sinuoso, pero de perspicacia notable: el racionalismo clásico, centrado en el problema del conocer, ha postulado un metafísico sujeto cognoscente, dejando con ello poco margen, si alguno, para la verdadera autonomía del hombre, una ‘razón sin sujeto’, lo cual permite entender que en el terreno ético acabe desliziándose hacia concepciones morales heterónomas: ‘el racionalista dogmático sostiene el carácter inapelable de las leyes morales. Y las funda en principios metafísicos trascendentes (incluyendo la voluntad divina)’. Por su parte, la visión empirista “hace depender las leyes morales de las inclinaciones y de los apetitos naturales... serían generalizaciones empíricas sujetas a la corrección que ulteriormente se haría posible con la ampliación de la experiencia”²². Colige con genio, genio de un tiempo, la necesidad de radicar en el individuo humano la facultad cognoscitiva, así como, ante los embarazosos desencuentros y descaminos de las múltiples escuelas de filosofía, del establecimiento de sus límites. Por esta vía atiende sus dos principales preocupaciones: primero, denunciar y condenar los excesos de una razón teórica imprudente, desmesurada, que se autoexpone al escarnio (la irritada sensibilidad de Kant en este asunto, tan contrastante con la imperante en la tradición, es indicio claro de un radical cambio en el clima cultural de la época, marcado por la ‘sobriedad’, o chatura, de la burguesía); después, y primordialmente, salvar la centralidad y espontaneidad del sujeto racional humano. Esto en la primera *Crítica*, en lo tocante al conocer, profusamente argumentado, pero ya ahí no deja de puntualizar que la cuestión decisiva se relaciona con la libertad en el ámbito práctico, moral en general, todo lo que es posible por libertad²³. Y esto se hace apostando a un irreductible dualismo: “la legislación de la razón

humana posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral... La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que es; la filosofía moral, solo a lo que debe ser”.

Kant está determinado a preservar la libertad de la voluntad, pero, contrariamente a lo que cree, la separación no es condición necesaria del sujeto libre, de hecho solo da lugar a un sujeto abstracto, sin historia y sin contexto, ergo ‘sin proyecto’ (en realidad, solo da lugar a una moral de la buena voluntad, impotente y que expresa impotencia)²⁴. Un sujeto realmente libre solo puede surgir, alerta Hegel, de la síntesis dialéctica de razón teórica y razón práctica, la voluntad libre efectivamente real es la unidad del espíritu teórico y del práctico, es la voluntad como inteligencia libre.

Desde un punto de vista epistémico, el deber ser solo puede ser racional si se funda en el conocimiento teórico de lo real, y de lo real social²⁵, o, en otros términos, el problema aquí es el siguiente: ¿cómo podemos obrar, intervenir sobre el mundo, si nos está vedado su conocimiento como tal?²⁶.

Tampoco Hegel ha podido resolver del todo el problema del conocer, el esquema expositivo superracionalista se lo ha impedido. Pero el desenvolvimiento ulterior ha conseguido aclarar que efectivamente la inteligencia humana, el sujeto, puede alcanzar lo real, en su estructura y génesis o dinámica, aunque solo aproximadamente. El conocimiento se mueve por aproximaciones sucesivas al objeto, en una dialéctica, un ir y volver, de teoría y experiencia, que puede ir construyendo una imagen crecientemente precisa del mundo, sujeta a control intersubjetivo (y además de creciente valor y validez transcultural), donde desarrollos graduales, sobre la base de desequilibrios y tensiones, internas y externas, cada cierto tanto desembocan en saltos, cambios de marco epistémico, ‘revoluciones científicas’. El sujeto no puede agotar el objeto, pero se aproxima ‘asintóticamente’²⁷, mediado además por factores sociales, culturales y lingüísticos, de modo que este conocer aproximado es, como posibilidad, un verdadero conocer, objetivo en el sentido de praxica e intersubjetivamente controlado, contrastado. Así, el conocer puede permitirnos alcanzar el mundo en un grado suficiente (la

gradualidad justamente solo puede aparecer realmente en lo histórico-práxico, por oposición a la idea de una razón metafísica) como para fundar sobre el mundo una actividad humana racional, esto es, una actividad capaz de conocer sus fundamentos, controlarse y autocorregirse, como posibilidad. Este conocer, fundamento posible de una praxis racional, se pone a prueba, en última instancia, en esta misma praxis, en la lucha de los seres humanos con el mundo, en su lucha por sobrevivir, satisfacer sus necesidades y realizar sus aspiraciones, que da forma histórico-concreta al proceso de autoconstitución, crecientemente consciente. Solo un conocimiento efectivamente verdadero (objetivo) de lo real posibilita una intervención humana eficaz, y esa intervención, de vuelta, se constituye en la prueba firme, aunque no absoluta sino histórica, del valor de nuestras hipótesis y teorías acerca de eso real, el mundo del que somos parte diferenciadamente.

Por esta compleja vía, la diferenciación óptica de sujeto y objeto puede ser reintegrada cognitivamente y finalmente ser superada prácticamente, cuando entonces la sustancia puede, 'además', precisa Hegel, hacerse sujeto, al exteriorizarse en ella y 'crearla', humanizando el mundo. Todo esto solo como posibilidad histórica, nunca necesariamente, como pensaba. Y esta es la vía para la superación crítico-realista de la insatisfactoria, ontológica y epistemológicamente, idea regulativa, desconectada de lo real como posible y condenada a la imposibilidad de la realización, es decir, ficcional y utópica, de valor solo heurístico y, por lo tanto, subjetiva, irracional, en el sentido de absolutamente impedida de discernir su valor de verdad.

Notas

1. Ver la "Introducción" de Lukacs en *El joven Hegel*. Barcelona: Grijalbo, 1976.
2. Agnes Heller. (1984) *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península, p. 25. En relación con esto, Heller sitúa en el año 1790 el comienzo del cambio de la antropología, la filosofía de la historia y la ética kantianas.
3. Ver la referencia de K. H. Marx al tema en *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación, 1982, p. 212 y ss.
4. Fragomeno, R. (2010). *Agitator mundi. Kant y la razón en busca de su nombre*. San José: Editorial Arlekin, p. 93.
5. Hans-Georg Gadamer. (2000) *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
6. Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 10 y ss. Goldmann subraya en Kant, probablemente en exceso, aquello que efectivamente lo pone en continuidad con y en el origen de la corriente de pensamiento dialéctico moderna.
7. Una de las razones, si no la principal, de su infravaloración del conocimiento histórico, por no poseer universalidad y necesidad.
8. Kant. (1985). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, p. 21.
9. Partiendo del papel activo del sujeto en el conocer, y de Kant, Piaget estudia los esquemas básicos de razonamiento, que no surgen de la experiencia empírica sino que son una construcción del sujeto: hay *a priori* y hay psicogénesis de los *a priori*.
10. Kant, 1985, p. 136 y ss.
11. En cuanto a la relación general de Hegel con Kant, ver el criterio expresado, entre otros, por Lukacs en la "Introducción" a *El joven Hegel*: no se trata de rechazar los argumentos de Kant sino de "corregirlos (como ha corregido Hegel a Kant) profundizándolos, generalizándolos, ampliándolos y mostrando la conexión y las transiciones de y entre todos y cada uno de los conceptos" (p. 28). En cuanto al mismo Hegel, resulta claro, en sus diversas obras, que considera a Kant un referente obligatorio, una cumbre del pensamiento, tanto como el profundo y explícito desagrado que le provoca el dualismo, la desconexión pensar/ser y la autolimitación de la razón.
12. I. Kant: "sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no lo que él es en sí mismo"; "no me conozco tal como soy, sino solo como me manifiesto a mí mismo" (1985, p. 169 y ss.).
13. No así en lo que podríamos llamar su ontología negativa (explícitamente renuncia a elaborar una ontología 'positiva', oponiéndole una 'analítica del entendimiento' (1985, p. 266), en la medida en que admite que la cosa, el mundo, incide sobre el sujeto, produciendo impresiones sobre sus sentidos, lo cual da cuenta de una de sus grandes paradojas o contradicciones, las oscilaciones entre idealismo y realismo.
14. Lo 'objetivo' en Kant remite no al conocimiento que capta el mundo como tal, de manera aproximada, relativa, histórica, intersubjetiva y técnicamente

- controlada, sino al carácter universal y necesario de los juicios de la lógica trascendental, y se opone a 'subjetivo', como empírico-sensible.
15. De ahí las terribles dificultades de Kant con el concepto y el problema de lo real, a partir de una concepción subjetivista, por ejemplo en lo relativo a la sensibilidad: "espacio y tiempo solo se hallan en nosotros" (1985, p. 347). Pese a las oscilaciones y diversos intentos, Kant no consigue salir del foso subjetivo que ha creado, define la verdad como adecuación al objeto, pero el objeto es fenómeno... En Hegel, tiempo y espacio son ya conceptos generales de las relaciones entre las cosas.
 16. Fragomeno, 2010, p. 27 y ss.
 17. Kant, 1985, p. 550 y ss.
 18. El problema de la idea regulativa, su exterioridad y carácter irrealizable, también se pone en relación con el subjetivismo gnoseológico.
 19. Kant, 1985, p. 472 y ss.
 20. Al respecto, Valls Plana hace notar que, con algún cinismo, se podría replicar "que, si es así, no vale la pena esforzarse: jamás se alcanzará ni jamás estaremos seguros de habernos acercado", y agrega: "Kant, en definitiva, nos propone el triste consuelo del movimiento de nunca acabar... Se puede decir que, en este punto, la Ilustración culmina y hace crisis. Ante la antítesis insoluble de la acción moral en el mundo, parece que solo caben dos actitudes. Asumir corajudamente, heroicamente, el papel de Sísifo... o proclamar la necesidad de alcanzar el fin... En el primer caso, uno se vuelve romántico, en el segundo, hegeliano" (*Dialéctica*. Barcelona: Montesinos, 1982, p. 66). En otros términos, el pensamiento no debe ocuparse en indagar si la idea de razón es realizable, debe comportarse y obrar *como si* lo fuera. El *como si* finalístico surge como recurso necesario del escepticismo y de la hipótesis dualista.
 21. Heller, 1984, p. 29.
 22. Fragomeno, 2010, p. 38 y ss.
 23. Kant, 1985, p. 24.
 24. Una de las limitaciones de más severa gravitación en su obra, que se desprende de la tendencia central de sus supuestos y perspectiva, es el pensar mediante polaridades opuestas.
 25. Por eso para Hegel una moral subjetiva y formalista resulta insuficiente, debe ser sustituida por una moral objetiva, socialmente concreta, la eticidad; una moral basada en la necesidad, teóricamente fundada, de una concreta realidad social.
 26. Por otro lado, sociológicamente, el deber ser es una construcción social, solo puede ser racional si sale de y expresa las necesidades y aspiraciones de los individuos y grupos interactuantes en la convivencia social.
 27. El tema del carácter asintótico del conocer no puede ser identificado con el punto de vista escéptico kantiano. La asíntota, como metáfora epistémica, nomina una relación de aproximación real al objeto/cosa, siendo su función principal descartar la dogmática pretensión de conocimiento absoluto, pero calificando justamente la posibilidad del conocimiento objetivo, suficientemente adecuado como para factibilizar la acción eficaz sobre el mundo, que, de vuelta, permite corroborar, descartar o ajustar nuestras hipótesis.

Bibliografía

- Cassirer, E. (1968). *Kant, vida y doctrina*. México: FCE.
- Cortina, A. (1999). "Estudio Preliminar". *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Fragomeno, R. (2010). *Agitator mundi. Kant y la razón en busca de su nombre*. San José: Editorial Arlekin.
- Gadamer, H. (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Giner, S. (1993). *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: FCE.
- (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- (1994). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heller, A. (1984). *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1985). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- (2001). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.
- (1992). *Crítica del juicio*. Caracas: Monte Ávila.
- (2003). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado Libros.
- (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

- (1999). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kofler, L. (1974). *Historia y dialéctica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1974). *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lukacs, G. (1976). *El joven Hegel*. Barcelona: Grijalbo.
- (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Marcuse, H. (1978). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marx, K. H., Engels, F. (1982). *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación.
- Mora Burgos, G. (1998). “La crítica del joven Hegel a Kant: Tübinga y Berna”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVI (88/89), 1998.
- Moreno, N. (1981). *Lógica marxista y ciencias modernas*. México: Xolotl.
- Novack, G. (1977). *Los orígenes del materialismo*. Bogotá: Pluma.
- Piaget, J. (1970). *Lógica y conocimiento científico*. Tomo I. *Naturaleza y métodos de la epistemología*. Buenos Aires: Proteo.
- Röd, W. (1977). *La filosofía dialéctica moderna*. Pamplona: Universidad de Navarra, Colección “Filosófica”.
- Valcárcel, A. (1988). *Hegel y la ética*. Barcelona: Anthropos.
- Valls Plana, R. (1982). *La dialéctica*. Barcelona: Montesinos.
- Villacañas Berlanga, J. (1987). *Racionalidad crítica*. Madrid: Tecnos.
- Woods, A; Grant, T. (2002). *Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Zeitling, I. (1973). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Roberto Ayala. Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica. Programa de Maestría académica en Sociología, Universidad de Costa Rica.