



*El problema de la historia
en la filosofía crítica de Kant*

Sergio Rojas Contreras



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EL SABER Y LA CULTURA

El problema de la historia
en la filosofía crítica de Kant

901 Rojas, Sergio.
R741p El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant / Sergio Rojas.
Santiago de Chile : Universitaria, 2007.
283 p. ; 15,5 x 23 cm.
Bibliografía: p.277-283.
ISBN: 978-956-11-2028-0
ISBN Digital: 978-956-911-2835-4

1. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
2. KANT, IMMANUEL, 1724-1804 - CONTRIBUCIONES EN LA
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. I. t.

© 2007, sergio rojas
Inscripción N° 170.525, Santiago de Chile

Derechos de edición reservados para todos los países por
EDITORIAL UNIVERSITARIA S.A.
Avda. Bernardo O'Higgins 1050, Santiago de Chile

editor@universitaria.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o
electrónicos, incluidas las fotocopias,
sin permiso escrito del editor.

Texto compuesto en tipografía Bembo 11/14

Se terminó de imprimir esta
PRIMERA EDICIÓN
en los talleres de Salesianos Impresores S.A.,
General Gana 1486, Santiago de Chile,
en mayo de 2008.

diagramación
Paloma Castillo Mora

Esta obra ha sido financiada por



www.universitaria.cl

Diagramación digital: ebooks Patagonia
www.ebookspatagonia.com
info@ebookspatagonia.com

Sergio Rojas Contreras

*El problema de la historia
en la filosofía crítica de Kant*



EDITORIAL UNIVERSITARIA

*A mi padre,
a mi madre.*

ÍNDICE

Presentación

Introducción

I. Para una historia crítica de la razón metafísica

1. Presente, antigüedad y posibilidad de la metafísica

2. La posibilidad de la ciencia en la metafísica

3. Del *pathos* metafísico

4. Hacia una historia trascendental del error

5. La operación negativa de la Crítica

6. La razón como destino

Apéndice

Razón y naturaleza en Kant

II. La voluntad de voluntad: el tribunal de la razón

1. La mayoría de edad de la voluntad

2. Voluntad de exterioridad

3. Voluntad y deseo

4. La voluntad de causalidad y la acción

5. La subordinación fundante del mundo

6. De la vacilación a la decisión

7. La voluntad pura como “causa” del mundo

III. El concepto de “mal radical” en Kant

IV. El plan de una historia universal

1. Necesidad de una perspectiva

2. La posibilidad desde la falta

3. Mantener la mirada

4. Naturaleza y teleología
5. El poder de la razón no es simple
6. El antagonismo como motor de la historia
7. Constricción y sociedad

V. El entusiasmo: la facticidad y lo sublime en la historia

1. Pensar lo humano como posibilidad
2. La necesidad de una experiencia histórica
3. La experiencia del grandor
4. La fuerza de la ley moral

VI. La obligación original

1. Reducción de la obligación “empírica”
2. Lo jurídico como horizonte de sentido
3. Antagonismo y obligación
4. De la “necesidad” de la guerra
5. Estado y exterioridad

VII. La institución del conflicto entre saber y poder

1. Del origen de la idea de Universidad
2. La diferencia del saber como diferencia política
3. Interés del poder e interés por el poder
4. Conflicto legal e ilegal entre las Facultades
5. Una política de los enunciados de verdad
6. Poder y autoridad

VIII. Obediencia y libertad política: la publicidad de la ley

1. Coacción y libertad
2. La posible unanimidad del pueblo y la confianza soberana en el poder
3. La felicidad como motivo articulador del derecho y la política
4. Beneficio del antagonismo

5. Verdad y escritura

6. Del soberano como destinatario de un “otro punto de vista”

IX. A modo de conclusión: el hombre como ejemplo ejemplar

Crítica de la condición finita del sujeto Cuatro apéndices

Apéndice I

Lo sublime: la catástrofe de lo posible

Apéndice II

Friedrich Schiller: el proyecto moderno de una cultura crítica

Apéndice III

Del sujeto trascendental al observador contingente.

Una perspectiva sobre Luhmann

1. La alteridad inmanente del entorno
2. El antecedente trascendental del observador
3. Dios como el Otro que observa
4. ¿Por qué el tiempo marcha hacia el futuro?

Apéndice IV

Trascendentalidad y globalización: lo impensable

1. La naturaleza como fin de la Historia
2. El horizonte kantiano de la teoría del derecho de Hans Kelsen
3. La realización del Imperio: Hardt y Negri

Bibliografía general

“La naturaleza ha encerrado a todos los hombres juntos por medio de la forma redonda que ha dado a su domicilio común en un espacio determinado.”
I. Kant: *Metafísica* de las Costumbres

PRESENTACIÓN

¿Cuándo comenzó mi interés por este problema? El retorno es algo que no tiene fin.

Fue el segundo semestre de 1980 cuando tuve por primera vez noticia de la filosofía de la historia desarrollada por Kant. Se trataba de las lecciones que en la asignatura del mismo nombre dictó -como académico visitante, en años muy difíciles- el profesor Rolando Salinas en la Universidad Católica del Norte, en Antofagasta. La exposición del profesor Salinas se concentraba especialmente -con inusual claridad pedagógica y sugerentes comentarios de contexto- en el escrito *Idea de una Historia Universal en sentido Cosmopolita*. Desde entonces, mis lecturas de Kant siempre tuvieron lugar en ese horizonte de conceptos y problemas abierto por la idea de que en el pensamiento de este filósofo un poderoso *antagonismo*, fundamental e inextirpable, trazaba el curso de la existencia humana. Es decir, Kant hacía posible no sólo ingresar en el sentimiento de una cierta perplejidad ante la condición humana, sino también permanecer reflexivamente en esa perplejidad. Posteriormente, en la Pontificia Universidad Católica de Santiago, siendo entonces Profesor Ayudante, dicté cinco sesiones sobre la idea de la historia y el problema moral en Kant, en un seminario dirigido por el profesor Pablo Oyarzún. Algunos años después, la cuestión de la historia en Kant fue el tema de mi tesis de Magíster en Filosofía en esa Universidad.

La pregunta kantiana por la historia ha sido, pues, una constante en mi trabajo de escritura e investigación. Sabemos que en los medios institucionales más conservadores de la filosofía, la reflexión kantiana sobre la

historia ha sido considerada -todavía en la actualidad- como una ocupación más bien lateral y subordinada de su cabeza “ilustrada”. No es, por cierto, la idea que anima mi interés por este tema, al que considero absolutamente fundamental en la filosofía de Kant y en su lectura de los límites constitutivos de la modernidad.

En el año 2002 el Departamento de Teoría de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile, a sugerencia del profesor Jaime Cordero, publicó una versión de este trabajo. He vuelto sobre ella y revisado y corregido su estilo y redacción; además he agregado capítulos que no estaban en el texto original. He intentado, sin embargo, permanecer fiel a las hipótesis que dieron origen al texto, sin transformarlo en el libro que hubiese escrito hoy si estuviese recién por comenzar esta tarea.

Al retornar a estas páginas, ha vuelto a mi memoria aquel curso del profesor Salinas sobre la filosofía de la historia de Kant, en Antofagasta, y se me ha ocurrido que el inicio de las cosas llega siempre después, como en un desenlace. Recuerdo que al atardecer, saliendo de las salas en las que teníamos clases habitualmente, se podía ver sobre el mar el comienzo del final del día. En ese entonces, ante ese paisaje que nunca llegó a hacerse rutina, yo pensaba en un tema de la banda inglesa “Emerson, Lake and Palmer”: *From The Beginning*. Como decía, el retorno es algo que no tiene fin.

INTRODUCCIÓN

Resulta difícil -acaso imposible- creer que la *Crítica de la Razón Pura* haya estado “sistémicamente” en la cabeza de Kant antes de haber sido puesta en su escritura. La escritura filosófica no es “pensamiento en voz alta”, sino que en la escritura misma el filósofo avanza lidiando con los problemas que resisten ante todo no sólo una solución verosímil sino su misma enunciación y exposición.

El gran problema para Kant es el de la finitud de la subjetividad. El examen de la razón que lleva a cabo la filosofía del sujeto de Kant está orientado en todo momento por el principio de la *unidad* del sujeto. Esto implica determinar toda relación de la subjetividad en conformidad con la operación de una *mediación*, de tal manera que la subjetividad nunca es afectada directamente por el ser de lo trascendente. Por cierto, en Kant esto significa que el sujeto sólo puede ser afectado por lo trascendente si la “afección” puede ser concebida en relación a un sujeto. Es decir, no es posible la afección si no hay un *sujeto de la afección*, de tal manera que ésta no es concebible sin un sujeto que tiene la *capacidad* de ser afectado (porque lo esencial no es la afección en sí como acontecimiento, sino el “comportamiento” subjetivo moral o de conocimiento, etc. que aquella inicia), pero tampoco el sujeto es concebible fuera de las relaciones que tiene con lo trascendente y su respectiva legalidad.

Pero si bien no es concebible un sujeto en sí mismo - como tampoco un mundo en sí mismo-, las *condiciones de posibilidad* del conocimiento sólo operan como un límite positivo respecto de una subjetividad que *deviene* sujeto de conocimiento, así como el mundo *deviene* cognoscible (esto

es, fenoménico). Dicho de otra manera, el afán de conocimiento que da sentido a la estructura a priori de la razón, no comienza en el “sujeto de conocimiento”, de la misma manera en que las preguntas dirigidas a la razón práctica implican por lo mismo la ausencia de la ley moral. Más aún, la subjetividad sólo se relaciona consigo misma habiendo devenido sujeto de conocimiento, esto es, *haciéndose a la legalidad* de la razón pura. Por ejemplo, es en la relación a la Cosa en sí que se constituye el orden fenoménico de la experiencia *posible*.

Por ende, tanto la subjetividad “en sí misma” como el mundo “en sí mismo” han quedado fuera de lo cognoscible, pero en esa misma operación han quedado integrados a la legalidad del sujeto en su unidad, precisamente como *su* afuera. Es la mediación misma la que requiere incorporar la identidad ensimismada del “yo” y del “mundo” como el fondo de las representaciones.

La denominada “teoría del conocimiento” de Kant es una teoría acerca de cómo el sujeto *deviene sujeto de conocimiento*, porque en sentido estricto sólo es *posible* el conocimiento si se trata de la posibilidad de que el sujeto haya devenido sujeto de conocimiento. No se trata de que el sujeto “ingrese” en la posibilidad (como si ésta fuese una estructura predada en la razón, un software operativo, como si estuviésemos hablando materialmente del cerebro y no de la subjetividad), sino de la posibilidad misma del sujeto, o mejor dicho del *sujeto como posibilidad*. Por lo tanto, Kant debe salvar la no identidad originaria del sujeto consigo mismo, pues esa diferencia es una condición fundamental para que la subjetividad quede incorporada al sistema, precisamente como trascendencia de lo que *deviene sujeto*. Se trata de una operación que podemos considerar esencial a la filosofía crítica kantiana. En cada caso la unidad del sujeto y del objeto se funda en el hecho de que la Cosa en sí del sujeto y el mundo quedan afuera, pero también en que esa “exterioridad” es lo que deviene sujeto. Por lo tanto, con

esa “exterioridad” se trata más bien de una *anterioridad*. Existe una misma forma de devenir sujeto, porque lo que deviene es siempre “la misma”, dada precisamente su indeterminación como Cosa en sí.

En el campo de su filosofía de la historia, por ejemplo, Kant entenderá el proceso histórico de la existencia de los hombres como un devenir progresivamente racional -esto es, moral- de la especie humana como *universalidad*. Esto último le exige postular la mismidad inalterable de la *naturaleza* humana, de tal manera que el progreso moral sólo corresponde a la forma histórica de *hacerse* en cada caso sujeto de deber. Esa naturaleza de suyo impresentable correspondería al en sí del “sujeto de la historia”.

En la actualidad la denominada *filosofía de la historia* podría parecer a algunos como una especie de “género literario”, al interior de la escritura filosófica. Para otros, sería -en caso de acreditarse metodológicamente, más allá del lugar que ocupa en cualquier historia de la filosofía- una rama de la ética o de la filosofía moral. En cualquier caso, no es del todo claro su derecho autónomo de ciudadanía en la república del pensamiento hoy.

¿A qué se debe esto? Es cierto que este tipo de reflexión sobre la historia, que se inicia en la modernidad con el *Ensayo sobre la Nueva Ciencia* (1725), de Giambattista Vico, alcanza su máxima expresión sistemática en el pensamiento de Hegel, en que la relación interna entre la historia -como el objeto de estudio cuyo sentido se busca determinar- y la totalidad de su obra filosófica exhibe una necesidad que ya no será posible superar en la filosofía posterior a Hegel. En este sentido, la filosofía sistemática de la historia como tal podría considerarse como acabada con Hegel.

Otra condición que podemos considerar a la hora de intentar dar cuenta del carácter “pasado” de la filosofía de la historia, es el hecho de que la historia misma es algo que hoy no se dispone simplemente como objeto para la reflexión, ni siquiera para los historiadores cuando hacen

teoría de la historia. Es decir, la posibilidad de considerar a la historia como objeto del pensamiento, implica -como ya lo señaló Hegel- que es posible encontrar alguna *dirección* de sentido en el devenir histórico (siendo su carácter *irreversible* una nota fundamental a la temporalidad propiamente moderna). Pero en el curso del siglo xx quedó suficientemente claro que, de una parte, la posibilidad de determinar un curso *universal* de sentido en los acontecimientos y, de otra parte, el desarrollo de lo *internacional*, no se ofrecen como en una correspondencia interna entre ambos para el pensamiento. Lo internacional no es la realización de lo universal.

La universalidad que caracterizaba al discurso clásico moderno se encuentra hoy en crisis, lo cual no significa tanto una transformación en la naturaleza de su objeto (pues el pensamiento moderno nunca consideró que el mundo necesariamente era, considerado en sí mismo, uno), sino más bien el cuestionamiento de la *unidad del sujeto* de la experiencia. Se trata de la idea de que las “categorías” que hacen posible la experiencia, resultan alteradas e incluso modificadas por esa misma experiencia. Por cierto, la dialéctica hegeliana permite incorporar esa alteración mediante la figura de la “superación” [Überbindung], pero sólo en cuanto que la figura del sujeto no se reconozca simplemente en la figura del *individuo*. ¿Es posible hoy una filosofía de la Historia? Debemos preguntarnos, incluso, ¿existe todavía algo así como la Historia? El problema no surge sólo motivado por aquel clima intelectual -estéticamente “apocalíptico”- que hace del diagnóstico relativo al fin de los metarelatos una especie de ideología posmoderna sui generis, sino que emerge con la pregunta acerca de si la filosofía de la Historia podría sobrevivir a la crisis de la idea de que existe una Historia Universal. Hoy al menos, esta idea parece desplazada por el concepto de lo *Internacional*, cuya matriz es más bien espacial que temporal.

El concepto actual de “fin del sujeto” consiste, por ejemplo, en identificar al actor “social” con su función y sus acciones al interior de un sistema dinámico que desborda y trasciende los parámetros de comprensión individual del mundo. El sujeto efectivamente “muere” cuando ya no existe la posibilidad de volverse la subjetividad sobre sus propias condiciones de aprehensión y comprensión del mundo; porque esa reflexividad se habría desplazado al sistema mismo de lo social, que además se modifica permanentemente en función de las dinámicas exigencias de la producción, la circulación y el consumo en el mercado. La trascendencia del orden reflexivo del sistema se fundamenta en el hecho de que no requiere de las convicciones y creencias del *individuo*, y por lo tanto parece desarrollarse en un tiempo diferente. De esta manera, se podría entender que la época de la supuesta “muerte del sujeto” corresponda a la paradoja que consiste en que el individuo es la cumbre del humanismo moderno y, a la vez, su agotamiento y extinción. Acaso, como ha señalado Touraine¹, Kant se inscribe en una época que corresponde al desenlace de esa modernidad que se inició en el Renacimiento, caracterizada por la voluntad de encontrar y poner *orden* en el mundo, antes que ponerlo en movimiento mediante el capital y el trabajo que caracterizarán la etapa industrial de la modernidad del siglo xix. La impronta individualista del pensamiento kantiano sobre la historia, lo dispone en una tarea de *comprensión* antes que de transformación (y hasta se podría hablar de una actitud “contemplativa” en algunos de sus textos de filosofía de la historia). Ese afán de orden, de poner razón, no sólo llega hasta donde se reconocen y establecen ciertas dicotomías y oposiciones “insuperables”, sino que de esa forma debía precisamente operar. La gran dicotomía entre Razón y Naturaleza indica la importancia de la relación entre sujeto y objeto, que subyace toda esa etapa de la modernidad

“dominada por legistas, escritores y filósofos”, al decir de Touraine. En cierto sentido, todo el pensamiento de Kant se desarrolla en los poderosos límites de la relación sujeto-objeto. La fuerza de esos límites no está dada sólo por lo inaccesible de la naturaleza como objeto “en sí misma” (la emergencia moderna de la mediación), sino por la forma en que se piensa el carácter trascendente del orden mismo de esa relación.

Sin embargo, reconocer, por ejemplo, en las condiciones arriba señaladas, parte de las dificultades que enfrentaría hoy una filosofía de la Historia, no nos permite dar cuenta de la relación con nuestro presente que podría tener la reflexión kantiana sobre la historia. Esto debido precisamente a que lo medular de ésta consiste, ante todo, en los problemas que conducen a Kant hacia la Historia, problemas que constituyen lo medular de su filosofía. Algunos han considerado los escritos de Kant sobre filosofía de la historia como el producto de una especie de mera “distracción ilustrada”, muy justificada en un hombre intelectualmente inquieto y preocupado por los problemas de “su tiempo”. Pero esta consideración implica, entre otras cosas, no sólo una enorme ceguera respecto del lugar y el sentido que tiene en la filosofía crítica el problema de la moral, sino también ignorancia acerca de la importancia que tenía la reflexión sobre el sentido de la historia en una época que comprende los siglos xvii y xviii, preocupada por la relación entre lo universal y lo particular, entre la razón y la sensibilidad, entre el derecho (y su fundamento natural) y el interés individual. En este contexto, es claro que una filosofía como la de Kant, que hizo de la *finitud* el centro de sus preocupaciones epistemológicas, éticas y estéticas, debía conducirse necesariamente hacia el problema de la historia.

Acaso un elemento que podría explicar en parte aquella consideración a veces marginal de los textos de filosofía de la historia, se debe a que se trata de escritos que no

exhiben la misma sistematicidad interna que encontramos en las tres grandes Críticas. En consecuencia, es verosímil pensar que si un filósofo sistemático no dio esa impronta a los textos que aquí analizamos, entonces cabe conjeturar su carácter derivado y absolutamente secundario en el “sistema filosófico” de Kant. Sin embargo, es necesario preguntarse aquí: ¿es Kant el autor de un *sistema*? ¿Es posible considerar su pensamiento como una filosofía de sistema? Kant no es un filósofo de sistema –al menos no a la manera en que ello se podrá decir de los idealistas alemanes que lo sucederán en el siglo xix– sino más bien un filósofo *problemático*. En efecto, Kant habrá tenido presente la imposibilidad de una “crítica de la razón histórica”, y si hubiese caído en sus manos un libro como la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, seguramente lo habría considerado algo así como una excelente novela filosófica, cuyo personaje central –ficticio, por cierto– se denominaba el “espíritu absoluto”, que progresa en la historia mediante sucesivos *extrañamientos* que trascienden en cada caso la particularidad de los individuos y los pueblos históricos (todavía hay quienes creen que el *Geist* hegeliano era una metáfora). Porque en Kant no existe otra posibilidad de sujeto concreto que no sea el *individuo*. Por lo tanto, la posibilidad de la autoconciencia en un sujeto para el cual el conocimiento mismo es experiencia; (una experiencia en que, por lo tanto, la autoconciencia se restablece respecto de un sujeto “que no es el mismo” de antes y que en su autoconciencia se hace consciente de su propia extrañeza respecto de sí mismo, porque ahora es otro), resulta inaceptable desde las condiciones de una filosofía de la finitud como la de Kant. Porque exige pensar que los límites de la finitud del individuo soberano son desbordados, y que la finitud (como “negatividad determinada”) se recupera (como *Überbindung*) en otro nivel. Implica, pues, el ingreso de la subjetividad en su propia historia, la que no puede sino ser una historia de *extrañamiento*. En Kant, por el

contrario, la individualidad es el horizonte problemático de su filosofía. Podría decirse, en términos generales, que el pensamiento de Hegel se diferencia radicalmente del pensamiento de Kant en función del lugar que cabe a lo Absoluto en la relación de la conciencia con el ser trascendente del mundo. Sin embargo, es más exacto decir que se trata en cada filósofo de un problema muy distinto. En efecto, lo que interesa a Kant es la *posibilidad* como mediación constitutiva de la razón finita: ¿cómo es posible que la razón finita (sensible) pueda entrar en relación con lo que no es ella misma? ¿Cómo es posible la relación con aquello que permanece trascendente en la relación y en cuanto que permanece como tal? En cambio, lo que recorre la filosofía de Hegel es el tema de la *autoconciencia*, y la necesidad de solucionar el problema del “falso infinito” que el retorno a sí de la conciencia parece experimentar con el *arruinamiento del mundo*². ¿Cómo puede llegar la conciencia a auto-conocerse sin extrañarse? De aquí entonces que el conocimiento de lo Absoluto en la empresa fenomenológica no puede interpretarse kantianamente, como si se tratara en Hegel del conocimiento de la “Cosa en sí”, como si Hegel hubiese ido simplemente “más allá” de Kant³.

Al parecer, Kant no estaba interesado especialmente en algo así como descubrir determinadas leyes internas del movimiento histórico, una lógica inscrita en el devenir de los acontecimientos mismos. Su interés tampoco se orienta hacia la historiografía. En el contexto de los siglos xviii y xix, será el *historicismo* la corriente de pensamiento que lleve a su máxima consumación la concepción secularizada de la historia, cuyo devenir se entrega en principio a las fuerzas e intereses de los hombres que la protagonizan. Sin embargo, esta manera de concebir la historia llega rápidamente a subordinar la existencia concreta de los individuos a un nuevo protagonista: el Estado. En el historicismo, el Estado es la “encarnación” del sentido que orienta y permite

descifrar el curso de los acontecimientos a gran escala. Es decir, en la figura del Estado se “soluciona” en cada caso la escisión existente entre la dimensión inteligible de las ideas y la dimensión concreta, material, de los acontecimientos en torno a los cuales los hombres sufren, desean, triunfan o son derrotados. Los nombres de Herder, Hegel y Marx trazan una línea de desarrollo verosímil de la Filosofía de la Historia, en que el motivo de la emancipación como clave moderna de comprensión del tiempo histórico (lineal, unidireccional y progresivo), conduce necesariamente a la subordinación de los actores particulares y concretos a los destinos del Estado.

Considerando esto, podría decirse que la filosofía de la Historia desarrollada por Kant se mantiene al margen de la corriente historicista (como se deja ver en su crítica a la filosofía de la historia de Herder⁴). Ese carácter “incorregible” que exhibe la naturaleza humana, dada su *radical* disposición al mal, significa también una suerte de precaución contra cualquier ensayo de “solución final”. El peligro de querer realizar grandes ideas en el Estado. Seguramente Kant hubiese suscrito, en este sentido, aquel pensamiento de Hume según el cual: “De todas las clases de hombres, la más perniciosa es la de los forjadores de utopías, cuando tienen en su mano el poder, y la más ridícula, cuando no lo tienen”. Aquella disposición al mal llega, pues, a su máxima expresión precisamente cuando cree poder realizar el reino de la paz en la tierra, anunciando el pronto fin de la historia. Por eso dirá Kant que lo único bueno es una buena voluntad, es decir, no un determinado contenido de la acción, sino la forma en que la voluntad ha resuelto esa acción en relación a la universalidad racional de la máxima que le sirve de fundamento. Pero esa voluntad es precisamente lo irrealizable.

Señala Kant que el principio de la conciencia de sí (apercepción) es fundamental para la razón humana, en cuanto es lo que hace posible la unidad de la razón con vistas al conocimiento. La *conciencia de sí* cumple una función respecto de la posibilidad misma del conocimiento, y por lo tanto su asunto no es en sentido estricto la "identidad personal" del sujeto de conocimiento, sino más bien la correspondencia originaria entre las condiciones constitutivas del sujeto de conocimiento y el hecho de que tales condiciones son precisamente la posibilidad del conocimiento, en el sentido de todo conocimiento posible. En efecto, esto se debe constitutivamente a que en la conciencia de sí el sujeto se hace conciencia de sus propias condiciones de conocimiento, como las condiciones que constituyen a todo entendimiento posible. Es así, entonces, que *la razón no puede siquiera conjeturar otro modo de conocimiento*, y esto es precisamente esencial al hecho de que tales condiciones sean las condiciones del conocimiento. La razón no puede preguntar por qué ella misma no es de otra manera, pues no le es posible distanciarse hasta ese grado respecto de sí misma, pues ello tendría que ser una posibilidad estructural de la razón, cosa que el sistema no considera.

Que el tiempo sea determinado como la forma del "sentido interno", es decir, la condición de percepción del sujeto respecto de sí mismo, señala la no contemporaneidad originaria del sujeto respecto de sí mismo, *el sujeto está desde siempre diferenciado de sí mismo*, por eso que no es posible una intuición intelectual de sí mismo, como si en la diferencia -que es condición de la autonciencia- el sujeto permaneciera él mismo, en sí mismo indiferenciado. En esta diferencia el sujeto y el mundo se han comprometido internamente (el sujeto se intuye tal como se *manifiesta* a sí mismo).

Como se sabe, Kant afirma que el tiempo fuera del sujeto no es nada. Pero con esto no se trata sólo de sancionar algo

así como el “preciso lugar” del tiempo, sino de que la conciencia de sí (en el modo de la apercepción trascendental) es una condición necesaria de la relación del sujeto con el mundo. Y es precisamente el tiempo lo que hace posible sostener y desarrollar esa condición. Sólo lo condicionado puede ser objeto de experiencia, por cuanto sólo hay experiencia *en* un mundo (para una criatura racional que lo habita sensiblemente), y por lo tanto cada experiencia remite a esa totalidad como a una serie de condiciones (pues toda experiencia comporta relaciones fenoménicas espacio-temporales), cuyo límite necesariamente se sustrae a esa misma experiencia. Sería un contrasentido considerar la posibilidad de una experiencia del límite de la experiencia en el mundo. Las condiciones mismas no son, pues, objeto de experiencia. La necesidad de determinar condiciones trascendentales de posibilidad que no sean parte de lo condicionado, es decir, en el caso de la sensibilidad, que no sean ellas mismas parte de lo dado sensiblemente, se debe a que la experiencia ha de ser una *capacidad* del sujeto (posibilitada por lo tanto *a priori*) y no un mero acontecimiento en la exterioridad, “entre” el sujeto y el objeto. Es decir, como se ha indicado, no se trata de la relación entre el sujeto y determinadas existencias.

De todas maneras, esta disposición de la razón hacia un *más allá de los límites* -hacia lo en sí incondicionado- es la condición misma del conocimiento y de la experiencia en general, en cuanto que el sujeto finito requiere que los objetos le sean dados fenoménicamente. Es decir, el sujeto está proyectado en su afán de conocimiento hacia lo en sí como algo trascendente a sus manifestaciones. Y es precisamente este afán de conocimiento lo que parece inexplicable para nosotros. El tema fundamental de la filosofía de Kant es el de la finitud de la subjetividad, e incluso el desarrollo que hace del concepto de naturaleza correspondería a un momento en la exposición del concepto

de finitud. Esto se debe al privilegio que tiene en esta exposición la crítica de los límites [posibilitantes] del conocimiento. ¿Por qué la finitud se deja exponer ante todo en relación a los límites del conocimiento? Pues, porque es precisamente aquí en donde tiene lugar el afán por acceder a *lo incondicionado*; es decir: de conocer lo que no es posible conocer, lo que está más allá de las posibilidades del conocimiento, trascendente a la *experiencia posible*. Lo que “trasciende” de esta manera el conocimiento, se ofrece por lo mismo como un acceso [imposible] a un “más allá” que no se define simplemente respecto del mundo sensible, sino de la dicotomía misma entre lo sensible y lo inteligible. De ahí que ese “mundo” trascendente a toda experiencia posible sólo tiene sentido en relación a la finitud.

Para Kant –a diferencia de Hegel– el hombre no tiene la posibilidad de trascenderse a sí mismo en la historia, hacia otras figuras de la conciencia. Por lo tanto, el tratamiento del problema de la finitud en Kant está internamente relacionado con la impronta individualista de su filosofía. Es frecuente señalar el carácter “abstracto” de su filosofía práctica, pero esto se debe a que toda su reflexión moral nunca pierde de vista al individuo sometido a condiciones finitas de existencia. Lo “abstracto” consiste en la imposibilidad de realización del *deber ser*, a cuyo contenido siempre incierto el hombre accede mediante un principio formal. Esa imposibilidad es inherente a su filosofía irrenunciablemente dualista, entre el ámbito de lo sensible y lo inteligible. Incluso, el tan discutido tema de la función gnoseológica de la imaginación trascendental, tiene su origen precisamente en la existencia individual del sujeto de conocimiento. La pregunta acerca de cómo es que la intuición se determina conceptualmente (la relación entre sensibilidad y entendimiento), corresponde a esta otra: cómo es que el sujeto –siempre concreto e individual– sabe qué es esto.

La pregunta que caracteriza metodológicamente a su filosofía, esto es, acerca de las condiciones de posibilidad trascendentales de presentación de los objetos para una criatura racional finita, implica el problema de la temporalidad. En efecto, no se trata, en primer término, de la relación del hombre con el tiempo, sino de que el tiempo mismo es la condición de la relación de lo humano con cualquier realidad trascendente, y también consigo mismo. El horizonte de sentido de la Cosa en sí no es, entonces, el espacio, sino el tiempo. Habitando un mundo escindido entre lo sensible y lo inteligible, el hombre está siempre a distancia infinita del ser “íntimo” de las cosas (es decir, de cómo serían éstas con independencia de la actividad “presentadora” del sujeto). Pero el hombre tiende infructuosa pero irrenunciablemente a trascender esa diferencia, y es así como ingresa en la dimensión del tiempo como un horizonte que es propio de sus afanes. En el ámbito de la filosofía práctica kantiana, por ejemplo, la libertad (moral) se funda en la idea de una “espontaneidad absoluta” del sujeto, lo cual consiste en la posibilidad de decidir el principio racional de una acción; es decir: que sus acciones no estén pre-determinadas (en su contenido) en un tiempo anterior al sujeto. De aquí que el concepto de disposición sea fundamental en su filosofía práctica, pues el progreso moral del hombre es algo que se desarrolla en el tiempo, sin solución de continuidad. El concepto de “mal radical” [radikal Böse], por ejemplo, significa que la inclinación a desviarse del deber conforme a la ley moral es algo que radica en la naturaleza humana misma, de modo irradicable.

Nos preguntamos “¿por qué estamos *aquí*?”, lo cual supone que alguien se ha propuesto algo con nosotros (Nietzsche). La cuestión interroga directamente por la voluntad inteligente de un ser todopoderoso trascendente, a la vez que sugiere implícitamente la posibilidad de ahorrarse el tiempo de la espera conociendo los designios

del creador. Pero la cuestión también puede formularse en otros términos: “¿Por qué estamos todavía aquí?”, es decir: qué es lo que todavía no ha ocurrido (o qué es lo que aún no ha terminado de acontecer). Se trata, pues, de una pregunta que interroga por la historia; no se trata sólo del sentido de la existencia humana en general, sino del sentido de su devenir. ¿Por qué el devenir y no más bien el ser? La filosofía de la historia de Kant aborda estas cuestiones, en los límites de la mera razón.

Hoy el pensamiento contemporáneo vuelve a la filosofía crítica de Kant y a la idea de finitud que la cruza completamente. La misma idea de *comunidad*, hoy tan en boga en diversos circuitos académicos, vuelve a plantear el problema de la tensión no resuelta entre lo particular y lo universal. Precisamente en una época como la actual, en que pareciera que lo más concreto es lo más abstracto.

- ¹ Alain Touraine: *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- ² Relacionándose la conciencia consigo misma sin el espesor del mundo, parece hundirse en la nada, he aquí su desventura. La conciencia desventurada, escribe Hegel, es “el destino trágico de la *certeza* de sí mismo, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en esta *certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí –de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*”. *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 435.
- ³ Esta cuestión implica, por cierto, una determinada concepción de la historia de la filosofía; incluso podría decirse que toca la posibilidad misma de una historia de la filosofía en general. Se trata de la idea de que una filosofía comienza en los problemas sin solución dispuestos por una filosofía antecedente, o mejor dicho, en los problemas que aquella filosofía anterior abrió implícitamente cuando se trataba en el enunciado de otra cuestión, y que por lo tanto las soluciones dadas a esta cuestión explícita ocultaban el problema más poderoso, precisamente aquél que la enviaría al pasado como a la historia ya acontecida del pensamiento.
- ⁴ En su obra juvenil *Otra Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad* [*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*], publicada anónimamente en 1774, Herder desarrolla lo que se conoce como una visión “historicista” del devenir humano (sugiriendo un

arriesgado relativismo), en gran parte orientada por una posición crítica respecto de ciertas formas del racionalismo ilustrado del siglo xviii. En este sentido puede interpretarse, por ejemplo, el siguiente pasaje de la obra mencionada: “¿Es [nuestro siglo] un juez tan exclusivo para juzgar, condenar y embellecer ajenas costumbres de acuerdo a las suyas? ¿Acaso el bien no está diseminado en el mundo? Por la razón de que una forma única de la humanidad y una zona única no pudo abarcarlo todo, se lo distribuyó en mil formas y recorre -eterno Proteo- todas las partes del mundo y todos los siglos”. De la versión castellana *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (traducción de Elsa Tabering), Nova, Buenos Aires, 1950, p. 60.

I. PARA UNA HISTORIA CRÍTICA DE LA RAZÓN METAFÍSICA

1. Presente, antigüedad y posibilidad de la metafísica

“Entonces apareció la *Crítica de la razón*, que le asignó al hombre en el mundo una existencia enteramente activa. El hombre mismo es originariamente creador de todas sus representaciones y conceptos y debe ser el único autor de todas sus acciones. Aquel ‘es’ y este ‘debe’, conducen a dos determinaciones completamente distintas del hombre”⁵.

La pregunta que abre el horizonte problemático de la *Crítica de la Razón Pura* es la siguiente: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*⁶ Tanto la metafísica como la ciencia se encuentran, en cierto modo, ya dadas, dispuestas como el soporte primero de la consideración crítica kantiana del conocimiento. La metafísica se encuentra dada como “disposición natural” [Naturanlage möglich] en el hombre en cuanto que ser racional; la ciencia, por otro lado, se encuentra ya realizada en la forma del conocimiento que es propia de la matemática y de la ciencia natural (física). Ahora bien, el problema consiste en que si bien la metafísica está dada⁷, no lo está al modo de la ciencia; esto es, como conocimiento.

Lo propio del conocimiento científico (cuyo punto de partida es, como el de todo conocimiento, la experiencia) consiste en la posibilidad de producir juicios *sintéticos*, pues de esto depende precisamente el *progreso* del conocimiento. Estos juicios enlazan un sujeto con un predicado cuyo concepto no se encuentra contenido analíticamente en el concepto de ese sujeto. Estos juicios deben, además, poseer las notas de necesidad y

universalidad⁸, por lo que se tratará de juicios sintéticos *a priori*, pues tales notas no se encuentran en los juicios fundados en la sola experiencia, de suyo particular y contingente.

Ahora bien, desde una consideración externa, el estatuto de cientificidad alcanzado en un determinado dominio del conocimiento humano es señalado por Kant en función de dos características: la posibilidad ya inaugurada de un progreso sostenido, y la constitución de una *comunidad* de investigadores que pueden llegar a establecer acuerdos “sobre la manera de realizar un objetivo común”⁹.

La metafísica, por el contrario, se encuentra, como disciplina con pretensiones de alcanzar un conocimiento respecto de sus objetos, en un estado de desprestigio, caos y guerra interna. Sin embargo, si bien el estado actual de la matemática y de la física asegura suficientemente su posibilidad de ser ciencias, la condición de no cientificidad de la metafísica no descarta de *facto* la posibilidad de que pueda alcanzar tal condición. De aquí la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia, que abre el sentido de la *Crítica de la Razón Pura*. La emergencia de la pregunta crítica implica que las ciencias ya constituidas como tales no dan cuenta de su propia posibilidad; a saber: ¿cómo son posibles en ellas los juicios sintéticos *a priori*? Los ejemplos de la matemática y de la física operan, pues, como un punto de apoyo para levantar precisamente la pregunta por la posibilidad de la ciencia misma, como posibilidad pura, no fáctica. Se pregunta, pues, por la posibilidad del *factum* de la ciencia.

Pero si, con respecto a las ciencias “ejemplares”, la pregunta se dejaría leer en principio en la dirección de interrogar acerca de la posibilidad trascendental de un *hecho histórico*, ¿cómo leer entonces la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia?, dado que es el problema de la metafísica el que exige y conduce la

pregunta por la ciencia. De hecho, las ciencias ya constituidas no parecen haber necesitado el esclarecimiento de este problema metafísico: “No hace falta una crítica de la razón pura en su uso empírico [en la física], puesto que sus principios se hallan sometidos a una ininterrumpida prueba en la piedra de toque de la experiencia. Tampoco es necesario en las matemáticas, ya que sus conceptos tienen que ser inmediatamente presentados de modo concreto en la intuición pura, con lo cual se pone de inmediato de manifiesto todo lo infundado y arbitrario”¹⁰. En este sentido, si bien es posible encontrar en la *Crítica de la Razón Pura* una “filosofía de la ciencia”, considerar esta obra cumbre de la modernidad ilustrada como siendo en lo esencial una indagación “epistemológica” sobre la posibilidad y límites del conocimiento, resulta ser una simplificación indiferente a los problemas fundamentales del pensamiento kantiano¹¹. Es cierto que un tema absolutamente gravitante en la filosofía de Kant es el de los límites de la razón, pero esto no corresponde al simple propósito de exponer la posibilidad de juicios de conocimiento.

Sería una burda simplificación atribuir el reconocimiento que hace Kant de las ciencias ya maduras al “contexto histórico” del pensamiento kantiano. No pensamos aquí en un Kant “impresionado” por los logros de dichas ciencias, y dirigiendo a continuación su mirada hacia el desazonante espectáculo de los metafísicos. Por el contrario, es precisamente desde la cuestión metafísica que Kant refiere los ejemplos de hecho. Si, en un caso, es el hecho de las ciencias físico-matemáticas lo que concede sentido (aunque no lo exige) a la pregunta por la posibilidad de la ciencia, la cuestión de la metafísica como ciencia inaugura más bien una cuestión de derecho. En efecto, se trata de una pregunta que se propone a la razón pura como pregunta por la posibilidad *trascendental* de la posibilidad *histórica*, y se la propone precisamente como su tarea: “la tarea propia de