



HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

INVESTIGACIÓN

Unidad y conflicto. La cuestión de la subjetividad en las lecturas contemporáneas de Kant

Britos, María del Pilar; Candiotti, María Elena; De Zan, Julio; Castells, María del C.; Kaufmann, Carolina; Rodríguez, Cynthia S.

Resumen

Nuestra investigación ha abordado las encrucijadas teóricas expuestas en el debate acerca de la cuestión de la subjetividad, mediante un recorrido no lineal de lecturas contemporáneas de Kant. A partir de la hipótesis de que el tratamiento de esta cuestión en sus múltiples aspectos requiere asumir la tensión entre unidad (de la experiencia) y conflicto (de facultades e instancias en juego), enfocamos esta relación en las relecturas de la filosofía crítica kantiana. Teniendo en cuenta los múltiples cuestionamientos a la idea de sujeto de la tradición racionalista moderna, intentamos superar los límites y paradojas de tal concepción reconsiderando las condiciones de posibilidad de las formas constitutivas de la subjetividad y de las articulaciones instituidas en que se inscribe su experiencia. Este recorrido permitió valorar el aporte de la filosofía kantiana a la discusión actual de la cuestión del sujeto y sus proyecciones en el campo epistemológico, ético, político y educativo.

Palabras clave: filosofía crítica; subjetividad; unidad/conflicto; experiencia

El artículo presenta resultados del proyecto de Investigación PID-UNER 07/C124, desarrollado en la Facultad de Ciencia de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), 2009-2012; recibido en 07/08/2014, admitido en 02/09/2014.

Autores: Docentes e investigadores en la Universidad Nacional de Entre Ríos, Facultad de Ciencias de la Educación (Paraná, Argentina), durante el desarrollo del referido proyecto de investigación.

Contacto: mpilarbritos@gmail.com

Unity and conflict. The issue of subjectivity at Kant's contemporary readings

Abstract

Our research has addressed some theoretical questions exposed in the debate about the issue of subjectivity through a nonlinear inspection of Kant's contemporary readings. Starting from the hypothesis that the treatment of the multiple aspects of this matter requires taking into account the tension between unity (of experience) and conflict (of involved faculties and instances), we focused this relationship in current readings of critical philosophy. Attending to the multiple objections to the notion of subject from modern rationalist tradition, we attempted to overcome the limitations and paradoxes of this concept through a revision of the conditions of possibility for the constitution of subjectivity and of the cultural relations where its experience inserts. This revision has allowed an estimation of the kantian philosophy's contributions to the current discussion on the issue of subjectivity and their projections on the epistemological, ethical, political and educational fields.

Keys Words: critical philosophy; subjectivity, unity / conflict; experience

Unidade e conflito. A questão da subjetividade nas leituras contemporâneas de Kant

Resumo

Nossa pesquisa aborda as encruzilhadas teóricas expostas no debate sobre a questão da subjetividade, através de um percurso não-linear de leituras contemporâneas de Kant. A partir da hipótese de que o tratamento desta questão em seus múltiplos aspectos exige assumir a tensão entre unidade (da experiência) e conflito (de faculdades e instâncias envolvidas), focalizamos esta relação nas releituras da filosofia crítica de Kant. Dado os múltiplos questionamentos à idéia de sujeito da tradição racionalista moderna, tentamos superar os limites e paradoxos de tal concepção reconsiderando as condições de possibilidade das formas constitutivas da subjetividade e das articulações instituídas em que se enquadra sua experiência. Este percurso permitiu discutir as contribuições da filosofia kantiana à discussão atual sobre a questão do sujeito e suas projeções no campo epistemológico, ético, político e educativo.

Palavras chave: filosofia crítica; subjetividade; unidade / conflito; experiência

I. Introducción

Los movimientos producidos por el desplazamiento de la problemática del sujeto desde la filosofía de la conciencia a la reflexión sobre una subjetividad atravesada por la contingencia, por zonas de no transparencia y por los diversos ordenamientos de los discursos y las prácticas, han dado lugar a la emergencia de concepciones filosóficas renovadoras que implican un diálogo sostenido con aquellos pensadores que han dejado sus huellas en la filosofía actual. Un referente indiscutible en este caso es Kant. El mencionado filósofo ha planteado la imposibilidad de considerar la subjetividad como una sustancia que pudiera ser conocida racionalmente y funcionar, por lo tanto, como fundamento del que cabría derivar sus posibilidades cognoscitivas y determinar los fines que orientan su actuar. A partir de Kant, la cuestión del sujeto requiere un camino inverso, en tanto sólo puede plantearse en la intersección de las diversas dimensiones de la razón, en el conflicto de las exigencias y condiciones de las facultades en juego; es decir, en la tensión entre lo empírico y lo trascendental, lo fáctico y lo normativo.

Desde esta aproximación al problema, nuestro objetivo ha sido reconsiderar los términos de dicha articulación en las lecturas contemporáneas de Kant. A través de diversos ejes temáticos, nuestra hipótesis de trabajo ha sido dar cuenta que la cuestión de la subjetividad en sus múltiples aspectos requiere asumir la tensión entre la unidad de la experiencia y el conflicto de facultades involucradas en las instancias que dicha experiencia comporta. No hemos pretendido un desarrollo sistemático ni una revisión que permitiera precisar el texto kantiano; nuestra intención fue más bien considerar los interrogantes que, vigentes en la cultura actual y explícitamente retomados por diferentes perspectivas de la filosofía contemporánea, permiten aportar al tratamiento de la cuestión de la subjetividad en los términos antes planteados.

El enunciado “lecturas contemporáneas de Kant” puede entenderse en diversos sentidos:

a. lecturas eruditas que realizan un trabajo de exégesis de los textos kantianos, precisando sus términos y explicitándolos a la luz de nuevas investigaciones. Es un trabajo de profundización y ajuste en el horizonte interno de la obra kantiana.

b. lecturas que retoman aquellas cuestiones problemáticas que quedaron inconclusas en el pensamiento kantiano y que se hacen visibles a la luz de los desarrollos contemporáneos, los cuales posibilitan también nuevos medios conceptuales para su reconsideración y elaboración de otras pers-

pectivas de análisis. Podría decirse que se trata de interpretaciones que pretenden encontrar en Kant aquello que ha sido ocultado o no pensado por aquellas presentaciones del pensamiento kantiano que se hicieron clásicas a partir de su recepción en las líneas idealistas o en el neokantismo.

c. lecturas que surgen de la apertura de un diálogo con los textos del mencionado filósofo, desde los problemas que se plantean en el horizonte de la filosofía actual. No se trata en este caso de la precisión de la exégesis o de la adecuación de una interpretación según el contexto histórico del pasado, sino de encontrar en Kant un interlocutor válido.

Sin desconocer que se trata de orientaciones no excluyentes entre sí, nuestra investigación ha asumido las perspectivas presentadas en b y c. Los desarrollos que se exponen a continuación pretenden dar cuenta de la complejidad que requiere este tratamiento de la problemática. Sólo después de un análisis minucioso de las relaciones entre experiencia, conocimiento y lenguaje, entre justificación e intersubjetividad, entre libertad y facticidad, entre estética y reflexividad, podemos intentar penetrar en la trama de la subjetividad.

En primer lugar, consideramos la recepción de la filosofía kantiana acerca del conocimiento en diversos movimientos filosóficos contemporáneos, la renovación producida por esta recepción en una concepción de la experiencia y sus condiciones de posibilidad. Luego se aborda la discusión acerca de los límites de los planteos kantianos respecto a la experiencia pre-categorial y la tensión que se hace manifiesta entre lo empírico y lo trascendental. El siguiente apartado (IV) se introduce en el debate contemporáneo acerca de la posible vigencia del pensamiento kantiano en un contexto filosófico signado por el giro lingüístico, hermenéutico y pragmático, especialmente en lo que concierne al carácter de las condiciones *a priori* y los problemas que se suscitan en relación a cuestiones de validez. El punto V refiere a la filosofía práctica de Kant, confrontando algunas relecturas contemporáneas de la misma y mostrando las relaciones de complementariedad y a la vez de tensión entre ética y política. La importancia de la tercera crítica kantiana, la Crítica de la “capacidad de juzgar”, es abordada y replanteada desde una perspectiva hermenéutica en el punto VI. Finalmente, presentamos la tensión entre los desarrollos de la *Crítica* y una Antropología pragmática, considerando algunas lecturas actuales sobre los aspectos ético-poieticos y pedagógicos. En todos estos desarrollos hemos mantenido el carácter de debate abierto.

II. La conjunción de facultades diversas en la construcción y validación del conocimiento. La recuperación de Kant en la filosofía analítica y en el neopragmatismo

Teniendo en cuenta los aspectos planteados en nuestra hipótesis de trabajo, hemos optado por algunas de estas nuevas lecturas que nos permiten abordar la pregunta por la racionalidad, en lo que concierne a la verdad y su posibilidad de justificación, a la relación conocimiento / realidad, al dinamismo constructivo considerando su intrínseca temporalidad y sus condiciones de posibilidad, como así también las cuestiones relativas a la finitud de la racionalidad humana, su alcance y la relación entre razón teórica y práctica.

La recepción de las ideas kantianas ha sido heterogénea, respondiendo a los intereses de tradiciones diversas. Consideramos especialmente significativas las líneas de crítica interna al empirismo lógico y el neopragmatismo de Putnam. Sin duda después del debilitamiento de la perspectiva trascendental o de la descentración de la misma, los aportes kantianos adquieren una nueva significación, especialmente en lo que concierne a una revisión de la idea de experiencia y al modo en que ésta interviene en los procesos de justificación. Es particularmente interesante el cambio de dirección producido en aquellas teorías del conocimiento, que si bien provienen de la tradición del empirismo lógico realizan su crítica interna. Heidemann (2004) nos llama la atención sobre el renovado interés en Kant en un terreno del cual había sido en buena parte desplazado por el auge del neopositivismo.

El positivismo lógico, en su pretensión de justificación remitiendo a enunciados protocolares, y con la afirmación de un empirismo reductivo, había desplazado del campo de la filosofía los planteos trascendentales. Este positivismo radicalizado se vio sin embargo cuestionado internamente en lo que concierne al valor y alcance de la experiencia sensible, especialmente en relación a la idea de dato. Los rasgos dogmáticos del empirismo tradicional han sido agudamente puestos de relieve por pensadores como Quine y Sellars, y en la medida en que estos supuestos fueron cuestionados, quedó preparado el terreno para que se diera acogida a otras consideraciones como la kantiana. El primero mostró que no hay fundamentos para una distinción definitiva y tajante entre enunciados analíticos *a priori* y sintéticos *a posteriori*, y que tal distinción era restrictiva. Por otra parte, puso al descubierto que la posibilidad de reducción de los conceptos de los enunciados empíricos a datos elementales era una especie de dogma convalidador de un empirismo simplista e insostenible. Aún cuando Quine se mantiene en la idea de una epistemología “naturalizada”, y por lo tanto, ajena a la pers-

pectiva trascendental, estaban abiertas las puertas para una renovación y para el creciente interés por algunas ideas kantianas, en la medida en que éstas muestran una posibilidad distinta a la distinción neopositivista de los enunciados. Por su parte, Sellars (1956) propone una revisión de la teoría del conocimiento, en la que se discute el “mito de lo dado”, y los intentos “fundamentistas” respecto a las posibilidades de justificación del saber.

También la obra de Strawson (1966) representa la apertura a otras perspectivas que se hacen permeables a la concepción kantiana. Es el caso de Mc Dowell (1996), por ejemplo. En los conceptos kantianos, especialmente en la explicación del conocimiento a partir de la cooperación de la sensibilidad y el entendimiento, visualiza Mc Dowell una perspectiva diferente en la cual, en oposición a la reducción empirista-naturalista, puede mostrarse que la intuición misma (*Anschauung*) está atravesada por lo conceptual y que la experiencia participa originariamente de una estructura racional, lo cual permite ir más allá del “mito de lo dado”. La crítica a este supuesto nos acerca a la famosa afirmación de Kant: “intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 2007: B-75). La justificación del conocimiento empírico no se da en Kant en la intuición (empírica) del dato sensible como tal, sino en la específica cooperación de la sensibilidad y el entendimiento. La pregunta que queda pendiente es cómo se da la unidad en la multiplicidad y si es satisfactoria la solución kantiana¹.

Este último interrogante nos enfrenta a la densidad del problema: si bien la cuestión de la validez objetiva y la posibilidad de su justificación es central en el pensamiento kantiano, no se puede resolver en una instancia meramente metodológica. La posibilidad de justificación es lo que da sustento al conocimiento y a la acción; es para el hombre una necesidad lógica y moral y una condición de posibilidad del discurso. Pero la justificación buscada por Kant se aleja de una racionalidad procedimental, que también podríamos llamar “criterial”, asumiendo la conocida expresión de Putnam. Kant expresamente muestra las limitaciones de una racionalidad centrada en la determinación de condiciones formales o criterios generales y señala la esterilidad de aquellas prescripciones metodológicas que fijan las reglas para pensar correctamente sobre determinados objetos, presentándose como una especie de propedéutica de las ciencias, a pesar de ser algo que la razón, de acuerdo a su proceder, alcanza en último lugar, cuando dicha ciencia particular está ya constituida. Sin conocimiento del campo específico de objetos, no tiene sentido estipular reglas. Advierte también sobre la imposibilidad de fijar criterios generales para lo que es verdadero sin atender al contenido al cual se refiere (Kant; 2007: B82). No puede establecerse un criterio de verdad

que sea a la vez suficiente y universal. (Kant, 2007: B-83, A-59). En lo que concierne a la materia de estudio, un criterio general resulta contradictorio; y el solo estudio de las condiciones formales de verdad no es suficiente. Si bien la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón constituyen una *conditio sine qua non*, esto es sólo una condición negativa de toda verdad. Esta condición restringida a la lógica carece de medios para detectar un error que no afecte a la forma, sino al contenido. (Kant, 2007: B 84. A 60). Por eso, una teoría del conocimiento interesada en el estudio de la verdad requiere de una lógica trascendental, que considere los elementos del conocimiento puro del entendimiento y los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado. Tal lógica se dirige a enjuiciar el uso empírico del entendimiento, intentando evitar un empleo abusivo tal como el que se da cuando nos animamos a juzgar sintéticamente, a afirmar y decidir con el simple entendimiento puro sobre objetos en general (Kant, 2007: B 88). Lejos de una racionalidad criterial, la *Analítica trascendental* se constituye más bien en una especie de canon del juicio para un uso objetivamente válido del entendimiento; y si bien el juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de discernir si algo cae o no bajo una regla dada, sería erróneo pensar que se trata simplemente de una aplicación. Por esto, si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. Kant se expresa muy duramente respecto a una racionalidad que se limita a la estipulación de criterios: criterios generales, reglas usadas como fórmulas y ejemplos utilizados sin atender a la especificidad de la situación, son las andaderas de las que nunca puede prescindir el que carece del talento natural de la capacidad de juzgar (Kant, 2007: B-174). Este canon debe entenderse más bien como una función normativa que corrige y asegura la capacidad de juzgar en el uso del entendimiento, evitando pasos en falso e indicando las condiciones bajo las cuales pueden darse objetos concordantes con los conceptos del entendimiento, de tal modo que no se usen en el vacío.

La objetividad se define en el juicio, entendido como actividad del sujeto, y atendiendo a la referencia al objeto. La referencia objetiva que implica el juicio da cuenta de la significación de la categoría a la vez que expresa la trascendencia del referente respecto a la inmanencia de la conciencia. No hay validez objetiva sin referencia a un objeto no inmanente, La estructura del objeto (fenoménico) es relacional. En un segundo momento estos análisis permiten analizar la contribución de Kant para la afirmación de un realismo no metafísico –afirmación de la cosa en sí, el fenómeno no es algo distinto

sino que indica el modo de aparición— que implica una reconsideración del “idealismo trascendental”. Kant se opone a los idealismos psicológicos y a la idea de representación como mera apariencia de realidad. Ha dado de esta forma las bases para una reformulación del “realismo” y para el abordaje de debates como el que se ha generado en torno a las concepciones “internalistas” y “externalistas”, y la noción de “representación” mental.

Estas ideas de Kant han tenido una notable repercusión en la reconsideración de la racionalidad, el conocimiento y los procesos de justificación. H. Putnam es uno de los casos más representativos de esta actualización de las ideas clave de la filosofía kantiana en el contexto de las discusiones contemporáneas, ya sea en su crítica a la racionalidad criterial institucionalizada, en su formulación de un realismo internalista o en su concepción epistémica de verdad. Además de esta revisión de la idea de experiencia y de una dura crítica a la noción de interfaz producida en el ámbito de la tradición analítica, cabe destacar su esfuerzo para rescatar la herencia kantiana en lo que refiere a la cuestión de la verdad y a la formulación de un realismo sin bases metafísicas. La afirmación kantiana acerca de la imposibilidad de intuiciones intelectuales para el entendimiento humano, es un claro reconocimiento del alcance limitado de nuestro conocimiento y de nuestra finitud². En Putnam (1988) esta idea se expresa de manera contundente: no hay para el hombre un punto de vista absoluto, más allá de sus condiciones. No existe para el hombre “el punto de vista del Ojo de Dios” ni un conocimiento de la realidad “en sí”.

Esta conciencia de finitud se articula en Putnam con el reconocimiento de la historicidad de la razón, y con la atención prestada a múltiples contextos pragmáticos. Si no hay un punto de vista absoluto, tampoco hay un único esquema conceptual. Los esquemas conceptuales y lingüísticos son múltiples, y dependen de nuestras condiciones, intereses y valoraciones; de nuestras particulares opciones y modos de inserción. También de nuestra particular relación con la realidad.

Sin embargo, este reconocimiento no lo inscribe en un relativismo. La impronta kantiana se advierte también en la exigencia de justificar la objetividad del conocimiento; aunque en el caso de Putnam se acentúa el carácter humano de esta objetividad. La idea de un sujeto constructivo, que tendrá que ser pensado ahora como sujeto histórico, inserto en un medio sociocultural. Sujeto y mundo se construyen conjuntamente.

Este desplazamiento respecto a una perspectiva trascendental, no significa una renuncia a la crítica ni a la intención de justificación a través de la argumentación y la experiencia a fin de lograr un juicio fundado. Nuevamente en esta pretensión se hace presente la filiación kantiana. Hay en Putnam un

tenaz esfuerzo por sostener la pretensión de verdad. Sin ella el pensamiento se hace autocontradictorio. Verdad no es lo que en un determinado contexto se considera tal; no es un producto del consenso, sino una noción normativa. La idea de verdad es considerada como una idea regulativa, expresada por Putnam de manera epistémica como “bondad última de ajuste”. Por otra parte, la superación del inmanentismo y la reafirmación de un realismo internalista se apoyan en el carácter relacional del conocimiento que hemos visto en Kant. Es notorio también el impacto de estas ideas en el llamado “realismo pragmático” que se hace manifiesto en las últimas obras de Habermas en el que se reconoce explícitamente la ascendencia kantiana. Ambos filósofos ponen especial cuidado en evitar las posiciones contextualistas, reconociendo la capacidad de la razón para ir más allá de las condiciones fácticas en que algo se enuncia como verdadero. La verdad trasciende esa facticidad; por eso sería también limitativa reducirla a su posibilidad de justificación. Esta posibilidad de plantear la verdad más allá de los procesos de justificación ha llevado a estos filósofos a prestar especial atención a la experiencia y a la relación de ésta con el lenguaje³. En el caso de Putnam (1995) vemos en sus últimas obras la intención de una revisión del conocimiento perceptivo, y un especial interés puesto en la formación de conceptos empíricos, temas en los que manifiesta su coincidencia con Kant, remitiendo especialmente a la *Crítica de la Razón Pura* (A 728).

Finalmente, la perspectiva de Putnam replantea la relación teoría práctica. Asume en este sentido la exigencia kantiana de una filosofía comprometida con el mundo (es decir, el sentido cosmopolita de la misma), pero operando una modificación en las relaciones entre teoría y praxis, acorde a lo que considera una de las intencionalidades fundamentales del pragmatismo, como lo es la de la superación de las dicotomías. Estas ideas se proyectan en la filosofía moral. Es de filiación kantiana el requerimiento de no quedar preso de la facticidad y las costumbres, y considerar la vida moral en relación a una instancia normativa, como así también el desafío de asumir esta normatividad sin contar con bases metafísicas que la sustenten. La idea de autonomía cobra aquí también un lugar central, aunque queda en evidencia la dificultad de articular esta exigencia con los condicionamientos propios de las concretas formas de vida que se corresponden a los diversos juegos lingüísticos. También en relación a esta cuestión, el debate mantenido con Habermas en lo que concierne al alcance de la justificación racional especialmente en relación a valores y normas y al modo en que se articulan razón teórica y práctica resulta especialmente relevante⁴.

El encuentro de las ideas kantianas con las que provienen del pragmatismo, de la filosofía del lenguaje en sus distintas vertientes, de la fenomenología y del último Wittgenstein, no puede menos que presentar tensión y conflicto. ¿Cómo articular Kant con Wittgenstein? ¿Cómo admitir condiciones de posibilidad sin reconocer que éstas tienen sus raíces en las prácticas? ¿Qué sentido tiene hablar de condiciones de posibilidad *a priori*? La exigencia de racionalidad se articula aquí a las condiciones de posibilidad de la experiencia y al modo en que estas condiciones tienen que pensarse en relación a la corporalidad, la cultura y el lenguaje.

III. La lectura fenomenológica de los textos kantianos. La experiencia pre-categorial y los *a priori* concretos del “mundo de la vida”

La consideración de esta “descentralización” de las condiciones *a priori* nos conduce nuevamente a un diálogo con Kant, con la intención de interrogar a sus textos de manera que se hagan visibles cuestiones que se habían considerado sólo marginalmente y que, a la vez que aportan a una concepción “no empirista” de la experiencia, muestran la operatividad del sujeto en la multiplicidad de sus funciones.

La explicitación que realiza Kant de la experiencia, en cuanto toda percepción y toda síntesis empírica deben someterse a las categorías que establecen el ordenamiento de los fenómenos, supera la concepción empirista de lo dado. Pero hay que destacar que la perspectiva trascendental, en una reflexión sobre el conocimiento objetivo, descubre sus condiciones de posibilidad en las condiciones *a priori* de un sujeto “puro”. La *Crítica de la Razón Pura* circunscribe su análisis a la fundamentación trascendental de los juicios objetivos de la ciencia, es decir, universales y necesarios. ¿Quedan los análisis kantianos limitados a este terreno y restringidos a la “pureza” de la perspectiva trascendental? ¿Hay alguna posibilidad de considerar otras dimensiones de la experiencia, en un terreno diferente al del conocimiento objetivo? ¿Qué ofrecen los textos kantianos para considerar la experiencia en un nivel pre-categorial?

Esta cuestión ha dado origen a diversos estudios. Desde su fenomenología trascendental, Husserl (1984) ha observado que Kant no ha tenido en cuenta la experiencia tal como se da en el *Lebenswelt* y por eso ha derivado en nociones que tienen características “míticas”. Considera así que su planteo es limitativo, dado que ignora una dimensión fundamental de la experiencia, tal como lo es su inserción en el mundo de la cultura (en el *Lebenswelt*), el cual funciona como “suelo” de toda construcción con pretensión de objetividad,

como así también de todas las valoraciones e intereses en juego en la construcción de un orden científico. Este desconocimiento de Kant del “espesor” de la experiencia resulta limitativo respecto a la consideración del sujeto.

Una reflexión radical debería considerar la complejidad del sujeto y las síntesis cognoscitivas que ya la humanidad ha realizado históricamente, y que sedimentadas en el mundo de la cultura se asumen “pasivamente”, en un nivel pre-categorial. Son estos procesos configuradores de sentido los que quedan desplazados del análisis de la *Crítica de la Razón Pura*, y por lo tanto la función constructiva del sujeto queda limitada a la constitución del objeto y la validación de los juicios objetivos. La exigencia de condiciones *a priori* que lo hagan posible remite regresivamente a un Yo trascendental, entendido como condición última de posibilidad. Esta noción de Yo trascendental, tal como aparece en la primera *Crítica*, no puede hacerse intuitiva, manteniéndose en una especie de doble respecto al yo empírico. La situación tiene características paradójicas, en cuanto ambos aspectos del yo parecen inconciliables, lo cual sería indicio, según Husserl, de la persistencia de ciertos resabios de la tradición empirista en Kant que le harían ver el sujeto fenoménico de manera naturalizada, es decir, como esa especie de recinto interior donde se hacen manifiestas las ideas. (Husserl, 1984:118). La filosofía kantiana, pese a su explícito propósito de reconducir hacia las condiciones de posibilidad de la experiencia, retrocede ante esa subjetividad “anónima” constitutiva de sentido. Resulta por lo tanto insuficiente para desentrañar esa conexión de sentido y de validez que se perfila en las operaciones que nosotros, hombres en el mundo, ejercemos unipersonalmente y como operaciones de cultura. Si bien Kant, como hemos visto, admite una operatividad que va más allá de la constitución de la objetividad científica, desconoce esa operatividad que queda de algún modo oculta, latente, y por lo tanto, la dimensión de profundidad del mundo de la cultura. Una exploración de esta operatividad oculta lleva a pensar en una configuración de los “datos hyléticos” que va más allá de una conciencia individual, ya que se muestran ahora como resultados de síntesis sedimentadas que se asumen pasivamente.

Y podemos decir entonces que las observaciones de Husserl reclamando un trabajo renovado de lo que Kant ofrece, son legítimas y además fructíferas en cuanto permiten volver a los textos kantianos con nuevos interrogantes acerca de la complejidad y densidad de la experiencia. De allí puede derivarse no sólo una idea plurifacética de sujeto sino también lineamientos que conduzcan a revisar una concepción de la afección sensible reducida a mera recepción de datos hyléticos. La pregunta por el alcance de la

pasividad es central para dilucidar el modo en que lo trascendental puede conjugarse con la concreción de la experiencia y su enraizamiento en las prácticas en un mundo compartido.

Husserl señala claramente aquí la tensión entre lo empírico y lo trascendental, desde el momento en que se aborda la cuestión de la operatividad constitutiva. Pone también en el centro de la discusión el alcance de la idea de experiencia. La crítica husserliana tiene, a nuestro juicio, un doble efecto: si bien señala la necesidad de superar las posiciones restrictivas, a la vez funciona como un incentivo para una lectura de Kant atenta al orden pre-categorial, ya sea en lo que concierne a la afección, como a la operatividad ejercida en los diversos niveles de síntesis. Desempeñan en esto un papel fundamental la imaginación y el esquematismo, que no pueden ser concebidos sino como conjunción de receptividad y actividad⁵. La imaginación ofrece un esquema al entendimiento de tal modo que los conceptos puedan aplicarse a la intuición. Y esto puede hacerlo como imaginación reproductora, en la que interviene la memoria en un proceso que se teje en el tiempo (Kant, 2007: A- 78-79), pero también como imaginación que produce, como capacidad de configurar en la síntesis *speciosa* (Kant, 2007: B 151). Esto pone de relieve la conjunción de facultades diversas que implica el reconocimiento de una capacidad de aprehender las formas allí donde el concepto no ha realizado aún su reconocimiento. Es en este “oscuro arte del alma” que se esconde la posibilidad de anticipar sentidos de una manera pre-categorial. Esta capacidad de “figurar” es esencial en la concepción kantiana, aunque quedan aquí planteados interrogantes profundos en cuanto a qué es lo que permite que algo se capte bajo una cierta significación⁶.

Más allá de esta línea de investigación que se abre en una relectura de la *Crítica de la Razón Pura*, el desafío es abordar otras obras, tales como la *Crítica del Juicio* (Kant: 2003). En esta tercera *Crítica*, se presentaría una consideración diferente de la experiencia en relación al juicio teleológico, que pondría en juego una especie de esquematismo invertido por el cual se daría sentido a la totalidad de la experiencia. En este último texto Kant nos muestra otra dimensión de la experiencia que no se ajusta ya a las condiciones de los juicios determinantes propios del saber universal y necesario de la ciencia. Este es un camino sugerido por fenomenólogos tales como Paci (1963)⁷. Ya Merleau Ponty había señalado en el Prólogo a la *Fenomenología de la Percepción* (Merleau Ponty, 1975: 17); que hay en Kant claros indicios de la idea de intencionalidad por lo cual se elabora una idea de experiencia superadora de la idea de experiencia como percepción interior. Kant evidencia en la *Refutación del idealismo* que la

percepción interior es imposible sin percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos se anticipa a la conciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como conciencia. Lo que distingue la intencionalidad respecto de la relación kantiana con un objeto posible, es que la unidad del mundo, antes de ser planteada por el conocimiento, y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí.

El fenomenólogo francés entiende que en la *Crítica del Juicio* se anticipa una teleología de la conciencia y la configuración de un horizonte de sentido. La conciencia aparece así como proyecto del mundo, de un mundo al cual no cesa de dirigirse (Merleau Ponty; 1975:17) En esta obra parece recorrerse un camino inverso al de la *Crítica de la Razón pura*; ya no se trata de la subsunción de las intuiciones fenoménicas en las categorías, tal como se da en los juicios determinantes, sino de la comprensión que se logra en el juicio reflexionante, admitiendo una cierta legalidad que da sentido a lo particular. La cuestión es aquí encontrar en juicios que no tienen como función la determinación en la aplicación de las categorías, sino a la inversa, desde la experiencia encontrar principios configuradores. En esta operación, en la que convergen la imaginación buscando semejanzas y el juicio reflexionante transfiriendo sentidos, queda planteada una unidad operativa que nos muestra otro ángulo de la subjetividad, más allá de la del conocimiento objetivo. Por otra parte, en la experiencia de lo bello –tal como es presentada en esta obra– se realiza la vivencia de un acuerdo de lo sensible y del concepto, de mí y del otro que se expresa en el juicio estético. En este acuerdo carente de concepto, el sujeto no es visto ya como el sujeto de un sistema de objetos rigurosamente determinados, sino como un sujeto que pone en juego su sensibilidad en un “arte oculto” que unifica y da sentido.

A partir de las líneas abiertas por Kant y del reconocimiento de sus limitaciones, como así también de las potencialidades aún no exploradas de su pensamiento, se ha iniciado por parte de fenomenólogos actuales una revisión del alcance de la concepción kantiana de la experiencia, que hoy alcanza especial relevancia en la discusión con el empirismo radical. Un diálogo renovado con el pensamiento kantiano ha permitido encontrar en sus textos importantes aportes para superar las paradojas y dificultades de las concepciones que toman el dato empírico como representación intermediaria, y para superar viejos dualismos. También podríamos encontrar en Kant –a partir de la interrogación que se hace desde la fenomenología– sugerentes aportes en cuanto a la estructuración temporal de la experiencia

(Lohmar, 1998). La posibilidad de plantear desde una perspectiva fenomenológica el problema de la descentralización del *a priori* y las respuestas que pueda darse a la articulación de la concreción de las condiciones *a priori* tienen que conjugarse, sin embargo, con la pretensión (kantiana) de la verdad como ideal regulativo.

Esta apelación a una lectura más rica y abarcativa de la filosofía kantiana, es también una invitación a ubicarse en un horizonte más amplio que nos lleva a una obra muy significativa de Kant, como la *Antropología en sentido Pragmático* (Kant, 2004). Se perfila así otra concepción del sujeto. No ya el sujeto trascendental, entendido como un sujeto lógico, condición formal y última de la unidad de la experiencia, sino el sujeto concreto.

IV. Relecturas de Kant desde un análisis reconstructivo de las condiciones de sentido y validez del lenguaje y de las condiciones universales de posibilidad del entendimiento intersubjetivo

En el debate actual acerca de la vigencia de la filosofía trascendental en el contexto del giro lingüístico, pragmático y hermenéutico iniciado por Heidegger y por Wittgenstein, es destacable la línea de investigación llevada a cabo por K. O. Apel (1998). Este filósofo sostiene que ya no es posible una vuelta a Kant que deje de lado el *a priori* de la temporalidad del *Lebenswelt* y de los juegos de lenguaje, pero muestra a su vez que en este punto de partida del giro pragmático y hermenéutico es posible reencontrar, mediante el análisis reconstructivo, condiciones trascendentales del lenguaje y de la comprensión intersubjetiva que permiten trascender la facticidad, y que la pretensión de absolutizar la contingencia como irrebasable, –tal como se desprende de las posiciones de los mencionados filósofos– es lógica y pragmáticamente auto-contradictoria.

La irrebasabilidad del *a priori* de la contingencia y la historicidad conduce a la autodisolución, o a la superación de la Filosofía. Estas consecuencias, insinuadas ya en Wittgenstein y en Heidegger, han sido desplegadas y radicalizadas por sus seguidores en las décadas finales del siglo pasado. Así, el relativismo sincrónico de los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein se corresponde con el relativismo diacrónico de las epocales *Welt-Lichtungen* en Heidegger. Según Apel, aunque Wittgenstein se propone “la autosuperación del juego de lenguaje de la filosofía (*die Aufhebung der philosophischen Sprachspiel*)” (Apel, 1988: 489), disipando sus malentendidos, no ha podido prescribirnos ninguna píldora para curar esta “enfermedad”, dado que su tratamiento (el único tratamiento posible) se tiene que valer de los mismos

medios lingüísticos que la generan, y de este modo se le hace imposible plantearse la pregunta por las condiciones de posibilidad de su propio juego de lenguaje; y por eso en vano buscaríamos en su filosofía la autoaplicación estrictamente reflexiva de sus análisis críticos del sentido y de los juegos de lenguaje.

Su valoración de Heidegger es en cambio diferente, considerando que este filósofo, para quien la constitución del sentido articulada en el lenguaje es la condición de posibilidad de todo enunciado verdadero o falso, se ha aproximado con esto más explícitamente a la filosofía trascendental. La fenomenología de *Ser y Tiempo* acerca del *Dasein* (ser-ahí) como arrojado en un mundo ya siempre constituido llevaba sin embargo en la dirección de una detranscendentalización del planteamiento heredado de Kant, en la dirección de un *a priori* de la facticidad, que pone de relieve más bien la contingencia y la particularidad, y concluye finalmente en una radical historización de la respuesta a la pregunta por la constitución del sentido. Aquello por detrás de lo cual no se puede retroceder (*Unhinterghebar*) no es para Heidegger la propia reflexión trascendental y el discurso, sino la constitución de sentido inherente a nuestro respectivo ser-en-el-mundo, y esta facticidad es ahora el dato, o el presupuesto detrás del cual no pueden retroceder la reflexión y el discurso. La estrategia de la argumentación apeliana, muy frecuente en sus escritos, consiste en rescatar el significado fundamental del pensamiento de Heidegger, para ponerlo en confrontación con algunas de sus derivaciones que lo contradicen, y que obligan a revisar, complementar o restringir, las formulaciones anteriores. Por eso reafirma, en sentido heideggeriano, que “Una conciencia pura (*reines Bewußtsein*), en el sentido de la kantiana conciencia trascendental del objeto, no podría hacer cobrar al mundo en general significatividad alguna (*keine Bedeutsamkeit abgewinnen*), es decir, no podría constituir ningún *Lebenswelt* como un mundo de relaciones significativas (*als Welt von Bedeutsamkeitszusammenhängen*), porque la “exangüe” conciencia del objeto está privada de los compromisos vitales con el mundo circundante y con el contexto social (*weil dem “blutlosen” Gegenstands-Bewußtsein die “Lebensbezüge” (Dilthey) zur “Umwelt und Mitwelt” fehlen*)” (Apel;1998: 513-14).

El planteamiento de la filosofía trascendental clásica es, por lo tanto, inadecuado para resolver el problema de la constitución trascendental del sentido, y no puede explicar la respectiva precomprensión del mundo con la que comienza todo conocimiento. En el libro de Heidegger sobre *Kant y el Problema de la Metafísica* encuentra nuestro autor claramente planteada la difícil cuestión de las relaciones de una filosofía trascendental de la

razón pura con una filosofía trascendental que presupone la temporalidad e historicidad del *Dasein* humano como condición óptica de posibilidad de la comprensión del ser (*als ontische Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses*). (Apel, 1998: 523-30).

El cuestionamiento de Apel, que sigue inmediatamente a esta reapropiación sustantiva de Heidegger, se centra en la pretendida autonomización de la función del lenguaje en cuanto a la apertura del mundo, y en la inconsistencia de la inscripción de las propias condiciones trascendentales de validez y de justificación racional intersubjetiva como un acontecimiento más de la “historia del ser”, con una significación, por lo tanto, meramente epocal y contingente. Esta posición de Heidegger, que conlleva el oscurecimiento de la diferencia entre constitución del sentido y justificación de validez, hace imposible la comprensión del significado no relativo al contexto, sino incondicionado, o gramaticalmente absoluto, que tienen los términos “bueno” y “correcto” en sentido moral, por ejemplo, y tampoco permite el enunciado de principios de justicia universalmente válidos, e independientes del derecho positivo. Contra esta concepción que, frente al denunciado “olvido del ser”, entraña ahora un “olvido del logos” (*Logosvergessenheit*), intenta mostrar Apel la posibilidad y la necesidad de una reflexión más radical, a partir de la misma *Seinsgeschichte*, que permita explicitar y discutir las condiciones formales universales de toda constitución de sentido intersubjetivamente válido, las cuales hacen posible también el acontecimiento y la comprensión de esta misma historia (*Seinsgeschichte*) como tal, y abren, más allá de Heidegger, la posibilidad del juicio moral crítico sobre el sentido de lo que acontece históricamente. Si se niega la posibilidad de una reflexión trascendental, o pragmático trascendental, ya no se podría hablar tampoco en general sobre “el acontecer del sentido”, y mucho menos sobre el sentido de este acontecer (de lo cual sin embargo no se priva Heidegger de hablar de manera inconsecuente) y la filosofía, agregaríamos, habría abandonado entonces la responsabilidad del juicio moral y de la crítica en general (de lo cual sí se ha abstenido Heidegger de manera sorprendente, aunque consecuente con su filosofía)⁸. El déficit fundamental de esta *Seinsphilosophie* orientada de manera meramente temporal parece conectarse con el hecho de que Heidegger, ya desde *Sein und Zeit*, al analizar la preestructura de la comprensión del ser-en-el-mundo, no ha llevado a cabo al mismo tiempo ningún examen reflexivo trascendental y no ha rendido cuenta de la inevitable pretensión de validez universal de su propio análisis filosófico de las estructuras del ser-en-el-mundo y de las presuposiciones de sus propios enunciados (Apel, 1998: 566). Los argumentos de Apel contra Heidegger, y el avance que él

propone más allá de Heidegger y de la hermenéutica postheideggeriana, son básicamente los mismos que ha planteado en sus críticas a Wittgenstein, a la filosofía analítica del lenguaje y a la epistemología.

De lo que se trata en estas discusiones es de mostrar cómo es posible transformar la filosofía trascendental en el contexto del giro pragmático y hermenéutico, pero si el discurso crítico de la Filosofía quiere mantener una voz propia entre otros discursos frente a los problemas del mundo contemporáneo, y aportar un punto de vista diferente especialmente en el terreno de la ética y de la política, no puede abandonar el punto de vista de Kant.

V. Lecturas críticas de la Filosofía práctica de Kant: el debate de las dos libertades.

La tensión de lo fáctico y lo normativo encuentran, en la filosofía contemporánea, un referente ineludible en la filosofía práctica de Kant.

Una cuestión donde esta tensión aparece en toda su relevancia, es en la de la conflictividad en las relaciones humanas. En un primer nivel de análisis puede constatarse que este tema no puede ser tratado directamente en los escritos propiamente éticos sino en sus escritos de filosofía política. Pero además, y en un segundo nivel, puede comprobarse que la ética kantiana no se puede comprender de manera adecuada sin remitirse a las presuposiciones empíricas de su Filosofía política.

El estudio del problema planteado en los escritos políticos de Kant permite comprobar que nuestro autor ha seguido en este punto los pasos del realismo hobbesiano, es decir el reconocimiento de la conflictividad natural y de la imposibilidad de resolverla en el estado de naturaleza. En este aspecto, el tratamiento de la conflictividad en los escritos políticos kantianos ha sido especialmente confrontado con la figura de pensamiento paradigmática sobre el tema: la lucha por el reconocimiento en la Fenomenología de Hegel. Como resultado de esta confrontación puede decirse que, si bien la mencionada figura fenomenológica no se encuentra en Kant, en sus escritos de filosofía política y de la historia están los más inmediatos antecedentes, y lo que hace Hegel es dar una nueva forma, con otros métodos expositivos, a las ideas esbozadas por Kant. En efecto, los planteamientos hegelianos están en continuidad con Hobbes y Kant, pero más cercanos a la concepción kantiana en cuanto la solución política del conflicto originario y su estabilización mediante la institución del estado de derecho. Tanto en Kant como en Hegel, se abre el espacio para el desarrollo de una comunidad ética del género humano.

La exposición de la relectura hegeliana de Kant se ha continuado en el texto de la Filosofía del Derecho, avanzando así en la clarificación del problema de los conflictos internacionales entre los Estados, y discutiendo las interpretaciones corrientes que han sostenido que Hegel ha abandonado la idea kantiana de la paz perpetua y ha retrocedido a la posición hobbesiana del estado de naturaleza como estado de guerra insuperable en la relación entre los Estados.⁹

El tratamiento de esta problemática nos ha llevado a confrontar también algunas relecturas contemporáneas de la ética de Kant, especialmente la ética discursiva de K.-O. Apel y J. Habermas¹⁰ y las relecturas más recientes de la figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento por Axel Honneth y Paul Ricoeur¹¹. Se ha comprobado que, en el caso de la ética discursiva se ha dejado de lado, o no se han tematizado adecuadamente las presuposiciones antropológicas y político-jurídicas del reconocimiento y de la moralidad, que la Filosofía práctica de Kant había planteado ya, a partir de una relectura de Hobbes, y este es el motivo del sesgo en cierto modo utópico que presenta la relectura de Kant en Apel y Habermas. Avanzando en esta línea de pensamiento se ha propuesto introducir en la actualización contemporánea de la ética kantiana realizada por estos autores el tema de la lucha por el reconocimiento. Esta propuesta nos ha conectado con los trabajos del Profesor de Frankfurt, A. Honneth. Pero la tesis de este autor, que puede sintetizarse en la fórmula de “la lucha por el reconocimiento como la gramática moral de los conflictos sociales”, si bien aporta elementos muy valiosos, nos ha parecido que se aleja de los planteamientos de los clásicos de la Filosofía moderna, como Hobbes, Kant y Hegel, en cuanto introduce la lucha como método en el campo de la moral. Esta concepción puede aproximarse a las ideas de Marx, pero se sitúa en las antípodas de Kant. La recepción crítica del planteamiento de Honneth en el último libro de Paul Ricoeur (2005) propone rescatar la idea de reconocimiento como central para la ética contemporánea, pero desvincularla de la idea de lucha, con lo cual el filósofo francés se sitúa en la proximidad de Apel y de Habermas, y su propuesta presenta la misma debilidad que la ética discursiva.

Se hace evidente así la necesidad de trabajar en la Filosofía práctica al mismo tiempo con los puntos de vista de la ética y de la política, como puntos de vista autónomos, que conllevan inevitables tensiones sistemáticas, pero que son necesariamente complementarios, de tal manera que no es posible prescindir de ninguno de ellos, pero tampoco unificarlos (como pretendió Hegel), o reducir el uno al otro. Podríamos llamar a este paradigma de la filosofía práctica el paradigma kantiano.

En nuestra investigación interesa destacar especialmente la revisión del concepto político de la libertad en Kant desde el contexto contemporáneo del debate de las dos libertades, o de la confrontación de la libertad positiva en el sentido de los antiguos, con el sentido de la libertad negativa de los modernos y, a partir de allí, la revisión del concepto kantiano del derecho desde el contexto del debate teórico contemporáneo entre republicanismo y liberalismo político.

En su trabajo titulado: *Kant y las dos libertades*, Norberto Bobbio (1985) ha confrontado la teoría kantiana de la libertad con los dos sentidos de la libertad política que él mismo, por un lado, e I. Berlin (1958) por otro, han discutido en diferentes trabajos, en los que han retomado el planteamiento de B. Constant (1989) en un famoso discurso pronunciado en 1819 en el Ateneo de París con el título: *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*¹². La tesis de Bobbio en *Kant y las dos libertades* es que el filósofo alemán maneja ambos conceptos de la libertad, negativa y positiva, sin llegar nunca a distinguirlos claramente. su definición explícita, directamente inspirada en Rousseau, se ubica en el sentido positivo: la libertad “es la facultad de no obedecer a ninguna ley externa distinta de aquellas a las que he podido dar mi asentimiento” (Kant, 1991, II), de aquí que las políticas del Estado se legitimen en tanto expresión de la propia voluntad general. Pero el sentido implícito en su concepción del derecho es, en cambio, el de la libertad negativa, como no impedimento; en consecuencia, los derechos y las libertades aparecen como limitaciones o corazas defensivas frente la soberanía política y al poder estatal. Lo que Bobbio no advierte es que esta “confusión” se hallaba ya en Rousseau, de quien la ha heredado Kant. Este había sido ya, por otro lado, también uno de los tópicos de la crítica de Hegel, tanto a Rousseau, como a Kant: “La determinación kantiana, y generalmente aceptada, según la cual el momento capital [del derecho] es la limitación de mi voluntad o *arbitrio*, de tal manera que pueda coexistir con el arbitrio de cada uno de los demás conforme a una ley universal, contiene en parte solamente una determinación *negativa*, la de la *limitación*” (Hegel; 1974, 29)¹³. Hegel mismo había reconocido ya sin embargo que el sentido de la libertad positiva estaba presente también en Kant.

En la filosofía política más reciente se han vuelto a confrontar la concepción liberal y el pensamiento republicano en torno al punto clave acerca de cuáles son los principios primeros y más fundamentales del orden político-jurídico, si los derechos humanos como derechos morales anteriores al Estado, o la soberanía política de los pueblos como instancia última de legitimación del Estado y del derecho positivo. J. Habermas ha confrontado

las posiciones de Rousseau y de Kant, y ha mostrado que en estos dos clásicos del pensamiento político moderno, considerados como los padres del republicanismo y del liberalismo político, respectivamente, estaba ya presente la preocupación y la búsqueda de la conexión interna entre la soberanía popular de la democracia y la independencia indisponible de los derechos del hombre (Habermas; 1992; 2004 y 2006). En esta confrontación se descubre que, si bien tanto en Kant como en Rousseau se encuentra, formulada en términos diferentes, esta misma preocupación, las respuestas de ambos al problema son igualmente insatisfactorias y no es posible aceptar hoy ni la subordinación del principio democrático a las libertades privadas del estado de derecho, ni la concepción de los derechos como concesiones otorgadas por el soberano a los súbditos. De lo que se trata es de comprender los derechos humanos y la soberanía democrática como principios igualmente originarios, que no se pueden subordinar el uno al otro, ni se pueden derivar de manera consistente de otro principio sustantivo anterior, porque son independientes y plantean frecuentemente exigencias conflictivas, o contradictorias. La solución del problema está, para Habermas, en el contenido normativo del procedimiento de fundamentación y de justificación del ejercicio de la autonomía moral y política, mediante el cual se produce la determinación discursiva de los derechos morales, y en la formación igualmente discursiva de la opinión y de la voluntad política común en la democracia. Ambos principios se encuentran en el mismo terreno y se validan con el mismo procedimiento, mediante el cual es posible por lo tanto buscar los términos de conciliación en los casos difíciles que plantean exigencias incompatibles. Pero esta vía de conexión no estaba disponible para Kant, ni para Rousseau, bajo las premisas de la filosofía de la conciencia con las cuales operaba la filosofía moderna. Por eso la solución del problema planteado es insatisfactoria en ambos autores y se resuelve mediante la primacía de uno de los dos principios, de la soberanía popular en Rousseau y de los derechos morales pre-políticos en Kant.

El problema de las dos libertades en Kant (y también en Rousseau) tiene que ser situado en este contexto sistemático más amplio de la teoría política. Entonces se comprende que, lejos de tratarse de un problema meramente conceptual, o de una “confusión”, Kant trabajaba con estos dos conceptos porque su búsqueda se orientaba precisamente a defender al mismo tiempo el principio de los derechos y el principio democrático de la soberanía popular, aunque la articulación sistemática de ambos no sea clara o satisfactoria en sus escritos, y es todavía una cuestión abierta en la teoría política contemporánea.

VI. Un replanteo de la relación entre estética y reflexividad práctica. El diálogo Kant-Gadamer a propósito del concepto de gusto

Este eje temático se desarrolló atendiendo a los alcances y los efectos de una lectura hermenéutica de la *Crítica del Juicio*, concretamente la que H-G. Gadamer (1977) expone en *Verdad y Método* cuando aborda el análisis del concepto de gusto¹⁴.

Remarcamos dos instancias en las que Gadamer se detiene a considerar especialmente los aportes de la tercera crítica kantiana. La primera, cuando analiza el significado que se atribuye a la capacidad de juzgar desde la figura del juicio reflexionante. La segunda, cuando pone en discusión el estatuto estético del concepto de gusto. Nos ha parecido relevante detenernos en estos dos momentos para ver de qué manera el diálogo con Kant permite a Gadamer remarcar los límites de la racionalidad moderna y reabrir el horizonte de su proyecto humanista.

Sabemos que ya en la *Crítica de la Razón Pura* se advertía que, conforme a las reglas para el desarrollo del conocimiento objetivo, ciertos interrogantes sólo darían lugar a aporías; y se requería dar con una facultad de juicio capaz de hacer lugar a esas preguntas que, en su propia tensión, hablan de la relación del pensar a algo que se resiste a constituirse en su objeto. La reflexión de Kant en torno a esta cuestión, anticipada en algunos opúsculos¹⁵ es el objetivo de su tercera crítica (Kant, 1977) a través de la cual analiza las condiciones de posibilidad de un ejercicio judicativo que ya no pertenece a los territorios –antes demarcados– de la razón pura y de la razón práctica.

En esta crítica, el análisis de lo bello y lo sublime conforma efectivamente la propedéutica de un ejercicio judicativo que supera los límites del entendimiento en tanto posibilita relaciones interpretativas que no se validan conforme a las determinaciones de una lógica conceptual. El juicio no queda eximido de corrección, pero tampoco cuenta con un criterio previo en referencia al cual dicha corrección pudiera ser certeramente estimada. La figura del juicio reflexionante se corresponde efectivamente con esta facultad de la razón de responder juiciosamente cuando la situación planteada no ofrece datos objetivos pero aún así exige reconocer en una obra o acontecimiento singular el signo de un movimiento relacional cuyo principio habrá de ser desentrañado.

Así entendida, la capacidad de juicio marca un punto de confluencia entre la filosofía crítica y la hermenéutica. Ambas se resisten a subsumir el movimiento interpretativo en un orden conceptual que lo anteceda porque, si así fuera, se vería restringido no sólo el horizonte teórico de la comprensión sino también el horizonte práctico de la libertad. Pero no sólo ambas se oponen

al dogmatismo; también coinciden en enfrentar las objeciones y los riesgos de un escepticismo que abandonaría la relación interpretativa a un lenguaje sin universalidad. El objetivo de la crítica kantiana ha sido, precisamente, analizar las condiciones para un ejercicio legítimo de la facultad de juicio reflexionante y Kant ha cumplido su cometido al dar cuenta que la universalidad de este juicio, que ya no depende de conceptos, se hace viable en la forma de una comunicabilidad sustentada en el gusto¹⁶.

Como bien señalara Gadamer (1977: 77), Kant habla de un “gusto reflexivo”: sólo la complejidad de esta figura puede habilitar un lenguaje capaz de mantener su carácter singular y al mismo tiempo su independencia de todo interés particular, o, dicho en otras palabras, la posibilidad de que el sujeto, situándose en el punto de vista de otro, exceda los límites de su propia individualidad para comunicar universalmente su experiencia. Podemos decir entonces que la analítica kantiana ofrece a Gadamer la posibilidad de situar la racionalidad del juicio en el espacio de una experiencia relacional que ya no está presidida por el sujeto de conocimiento sino por un “espíritu amplio en el modo de pensar (...) capaz de reflexionar sobre su propio juicio desde *un punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)” (Kant, 1977:237). Pero, al mismo tiempo, Gadamer retoma los términos de la tradición humanista para mostrar que, si bien Kant acierta al plantear una capacidad de discernimiento que no depende de determinaciones conceptuales, la equiparación del verdadero sentido común con el juicio de gusto quita relevancia a los aspectos no formales del primero y, si a ello se suma la inscripción del juicio de lo bello en el terreno exclusivo de la preocupación estética, la resultante es que se reduce la productividad que tendría esta capacidad de juicio en otras áreas de la razón. El límite señalado por Gadamer estriba en que a medida que el valor común del gusto se constituye en norma o disposición ideal de la capacidad de juicio, se va depreciando el contenido semántico de este *sensus communis* que, en tanto sentido que funda la comunidad, venía siendo uno de los conceptos clave de la tradición humanista. Esta confrontación pone en evidencia la necesidad de re trabajar las correlaciones implicadas en el ejercicio de la facultad de juzgar de tal modo que se superen las reducciones producidas por la analítica kantiana: por una parte, el *sensus communis* tiene que sustentar no sólo la comunicabilidad del juicio estético sino la criterialidad que requiere un saber para la vida en común; al mismo tiempo, este compromiso ético del *sensus communis* tiene que llevarse a cabo reintroduciendo el buen gusto en su movimiento reflexivo. Esto implica un juicio de gusto al que no

le es ajeno ni un sentido moral ni cierto modo de conocimiento reflexivo. Y, paralelamente, un lenguaje moral y un lenguaje teórico a los que no les es indiferente el buen gusto. Gadamer avanza así en la dirección de un lenguaje que, reflexionando sobre su propio movimiento, entiende que la posibilidad de un juicio que no se atenga a las formas del conocimiento objetivo¹⁷ implica, en cada caso, saber dar con el tono correcto; esto es que ambas, la comprensión del principio que orienta la presentación y la aplicación de dicho principio en el caso singular, se constituyen como una capacidad de juicio que se aprende en el ejercicio del gusto.

Llegados a este punto, fue preciso volver sobre una de las preguntas que Gadamer plantea en su lectura de la *Crítica del Juicio* porque en ella de alguna manera anticipa que la hermenéutica tiene que reabrir los límites de la estetización del juicio de gusto para reencontrar la vía de una autocomprensión críticamente revisada de las posibilidades, pretensiones y compromisos de las ciencias del espíritu. “¿Cuál ha sido el efecto del apriori subjetivo del gusto para la autocomprensión de la ciencia?” (Gadamer, 1977:66) Desde el recorrido realizado, podemos entender que la respuesta atienda a la incidencia de los efectos demarcatorios del sistema kantiano en el terreno de las ciencias del espíritu. De hecho, cuando en el siglo XIX la escuela histórica acude a Kant para afirmar la condición distintiva de estas ciencias frente a la unidad metodológica que imponía el modelo positivista de las ciencias naturales, halla en el momento estético la particularidad específica de un modo de conocer; intenta entonces incorporar en el proceso interpretativo la productividad de algunas figuras derivadas de las formas reflexivas del gusto: sentimiento artístico, inducción artística, vivencia (Gadamer, 1977:36). Pero, al quedar estas figuras ligadas a la subjetivización del juicio estético, y al mantenerse éste exterior a las regulaciones del uso teórico de la razón, las vías resultantes se ven impedidas de articularse con las formas propias del conocimiento objetivo. En definitiva, los términos de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexionante devienen un obstáculo para que estas ciencias¹⁸ puedan exponer su pretensión específica de verdad y el modo de vinculación con la comunidad que le es propio.

La superación del problema, desde la perspectiva de Gadamer, es que si las ciencias del espíritu quieren hacer valer su inquietud de conocimiento resistiendo a las exigencias paradigmáticas de la ciencia de la naturaleza tienen que reapropiar el legado de la *Crítica del Juicio* para legitimar su movimiento interpretativo pero, al mismo tiempo, abandonar los términos de la demarcación kantiana para recobrar las articulaciones que mantenía vigentes la tradición humanista¹⁹. Es decir, si el concepto de gusto, pensado

como condición trascendental del juicio reflexivo, ha legitimado un lenguaje que no desconoce su principio subjetivo pero ha quedado finalmente capturado en los términos formales de una resolución sistemática, es preciso hacer lugar a un lenguaje que, sin líneas demarcatorias, retome sus propios interrogantes a fin de articular armónicamente las inquietudes cognitivas y los compromisos prácticos que despierta aquello que le da que pensar.

VII. La cuestión del sujeto entre críticas y antropología

Si bien los caminos recorridos han sido diversos, por estas diferentes vías nos acercamos a una noción de sujeto que va más allá del “Yo pienso que acompaña a todas mis representaciones” de la *Apercepción trascendental* (Kant, 2007). Esto está muy claro en Kant: todo su planteo remite a una antropología cuyo eje es la consideración de hombre como ser finito, como sujeto limitado y falible (Dotti, 1990)

La *Antropología en sentido pragmático* (Kant, 2004) presenta una lectura de las capacidades humanas que remite al ser humano en sus condiciones concretas, en la contingencia de la experiencia de cada uno, en sus habitualidades y talentos, vinculando el conocimiento a la acción y a una realización de la vida personal. Mientras en la *Crítica* la unidad de la apercepción reducía a la simplicidad del yo pienso, en la *Antropología* nos aproximamos a la actividad originaria del sujeto como ser situado. A la vez, el sentido interno, que la *Crítica* analizaba en relación a la forma del tiempo, aquí es presentado en la confluencia de la pasividad y la libertad de la experiencia humana, pasividad y libertad que hacen patentes tanto sus límites como sus desviaciones (Kant, 2004: 69). En la *Crítica* hay una cierta imagen del sujeto cognoscente como sujeto constructor pero a la vez finito; una cierta comprensión del hombre que se perfila a través de la crítica de las condiciones de verdad. Pero también en la descripción que se realiza en la *Antropología*, surge un perfil crítico, aún cuando Kant se detenga en la diversidad y concreción²⁰. El planteo crítico y el antropológico no son sin embargo derivados uno de otro; son simultáneos. Como bien lo ha señalado Foucault, se trata de una analogía cruzada que deja entrever la *Antropología* como el negativo de la *Crítica*. (Foucault, 2009: 80)

La *Antropología* marca muy especialmente el esfuerzo por sostener la diversidad de planos y también la preocupación por evitar las consecuencias negativas de perspectivas escindidas: el Yo es uno, aunque se trate de dos niveles de análisis de una misma materia. Lo que cada punto de vista muestra es diferente: “En la Psicología nos estudiamos a nosotros mismos en nuestras

representaciones del sentido interno; en la Lógica, en lo que pone en nuestra mano la conciencia intelectual. Ahora bien, aquí nos parece el yo ser doble (lo que sería contradictorio): 1) el yo en cuanto *sujeto* del pensar (en la Lógica) que significa la pura apercepción (el mero yo que reflexiona) y del cual no hay absolutamente nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple; 2) el yo en cuanto *objeto* de la percepción, o sea, del sentido interno, el cual encierra una multiplicidad de determinaciones que hacen posible una experiencia interna”– precisa Kant (2004: 35). Pero agrega algo más adelante “Y el yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo) pero no por su materia (por el contenido representado”. (Ibídem). Más que de un doble Yo, se trata de una doble conciencia del yo, en un paralelismo que no se resuelve en integración.

Este paralelismo se sostiene a partir del ocultamiento de la tensión entre lo empírico y lo trascendental que encierra la experiencia humana, especialmente cuando la consideramos en su inserción en un mundo cultural en el que se sedimentan sentidos constituidos.

La tensión entre lo empírico y lo trascendental se va a constituir en una pesada y poderosa herencia para la filosofía contemporánea. El doble estatuto del sujeto sigue perfilándose en todos aquellos intentos de ligar la contingencia de las condiciones fácticas de la experiencia con las condiciones a priori que conllevan las pretensiones de universalidad. Esto sucede cuando se trata de articular una pasividad originaria, donde se aloja también lo no pensado, con la conciencia explícita de la operatividad del yo. Se hace también manifiesta cuando se da acogida a las condiciones aprióricas concretas e históricas que encuentran sus raíces en las prácticas y en una operatividad vinculada a la sensibilidad y el cuerpo, y a la vez se entiende el *a priori* como una condición formal descubierta en un proceso regresivo.

Este doble registro no es de por sí una solución totalmente satisfactoria para dar cuenta de la constitución de sentido, pero la tensión que allí se genera promueve la renovación de la problemática trascendental en una profundización en las operaciones no explícitas que recogen sentidos sedimentados en el lenguaje y en el mundo de la cultura en general. Nos enfrenta también a lo insondable de la operatividad constitutiva y a condiciones no siempre detectables que afectan la “pureza” de lo trascendental.

VII.1. Kant y Foucault: interlocuciones en torno a la pragmática de sí

En este punto, resulta singularmente significativa la pregunta planteada por Foucault (2009) acerca de la relación entre filosofía crítica y antropología en sentido pragmático, pregunta a partir de la cual la perspectiva crítica parece

poder remitirse al momento clave en que la relación entre lo empírico y lo trascendental se sitúa en la tensión constitutiva de la lectura *etho-poiética* que el sujeto hace de sí mismo. Desde esta hipótesis general, Foucault relee a Kant explicitando las formas de existencia en las que se gestan las condiciones de la subjetividad que constituye (y se constituye en) las prácticas racionales. Considerando que las obras de Kant no sólo mantienen una conexión histórica sino una articulación estructural, Foucault vierte sobre la *Antropología* una inquietud arqueológica: recuperar en el texto escrito por Kant los rastros, las marcas que permiten localizar el punto de clivaje que da lugar al nacimiento del *homo criticus* (Foucault, 2009: 41); es decir, a esta imagen que el hombre moderno hace de sí mismo en función de la cual el ejercicio de la crítica deviene una práctica de sí.

Más allá de las discusiones que pudiera suscitar esta hipótesis de lectura, la indagación foucaultiana nos insta a subrayar el sentido pragmático de la antropología kantiana: en efecto, si ella pretende una reflexión acerca de lo que es el hombre, ésta es inseparable de la descripción de las formas de lo que el hombre, como ser que obra libremente, hace de sí mismo. (Kant, 2004: 17). Es decir, Kant expone una descripción histórico-cultural capaz de dar cuenta de los modos de una relacionalidad práctica por la que el hombre hace de su naturaleza una condición orientable a una finalidad. La indagación de esta relacionalidad histórica supone, a su vez, considerar el modo en que la voluntad de determinarse a sí mismo ya se pone en juego en el análisis que el sujeto hace de las condiciones legítimas para la determinación de un objeto. He aquí dos aspectos que Kant trata exhaustivamente en sus dos primeras críticas y que, en el espacio que habilita el lenguaje de una antropología pragmática, se articulan de modo tal de superar la extrañeza entre el yo puro de la síntesis y el yo que, sin hacer de sí mismo un objeto, se manifiesta y se afecta a sí mismo en las determinaciones de su quehacer fenoménico (Foucault, 2009: 57).

Entonces, frente a la imposibilidad declarada en la Crítica de la Razón Pura de un yo que pudiera ser otra cosa que forma de la síntesis, el estatuto pragmático de la antropología produce la posibilidad de pensar las relaciones entre la síntesis y lo dado según una *imagen invertida* (Foucault, 2009: 80). Si la descripción antropológica se mantiene fiel a su sentido pragmático, lo dado sólo puede entenderse como lo ya elaborado, como resultado de exploraciones y reorganizaciones, reforzamientos y debilitamientos, sobre los que la conciencia afirma / habilita su propia actividad.

Así expuesta, la relación entre la filosofía crítica kantiana y la antropología en sentido pragmático permite reconocer la relación entre lo empírico y

lo trascendental como tensión constitutiva de la lectura *etho-poiética* que el sujeto hace de sí mismo. En este contexto, la noción de *uso*, desprendida de su connotación técnica²¹. va a resultar clave para pensar la contingencia y la potencia de la articulación mediante la cual la representación que el hombre tiene acerca de sí mismo en tanto naturaleza, se convierte en punto inicial de una disposición ética, es decir, de una relación al mundo de la cultura que, orientada por la definición que hace de sí mismo como sujeto de libertad, le permite afirmar la historicidad de la experiencia de un sujeto que se constituye en relación a una irrenunciable pretensión de universalidad.

VII.2. Claves para una relectura del discurso de la pedagogía

Hasta aquí hemos intentado explicitar la tensión que atraviesa las pretensiones reflexivas de un sujeto que interroga las condiciones constitutivas de su relación con el mundo, con los demás y consigo mismo. En este terreno es-triado también podemos advertir la fuerza con la que la palabra pedagógica, se enuncia en Kant, en el recorrido de un movimiento del hacerse del hombre que conquista su esencia, ahora esbozada como síntesis de naturaleza y libertad, como tensión entre una original libertad condicionada y la incondicionalidad de su voluntad moral.

Coincidimos con Vandewalle en su texto *Kant, Educación y crítica (2001)*, que es posible leer toda la obra de kantiana en clave educativa. Sin embargo, en esta investigación hemos tratado dar relieve a aspectos de la educación confundidos y olvidados por los múltiples discursos pedagógicos y didácticos inscriptos sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Nos referimos por una parte, a la cuestión del carácter del mismo saber de la pedagogía, donde ciertas corrientes pragmáticas e instrumentales resolvieron la cuestión de los fines de la educación en prácticas de adaptación y de consenso social y político y, por la otra, al reconocimiento de lo precario en el hombre que la educación debe recoger como condición de su humanización y que Kant esboza también en los términos de una tensión nunca resuelta con su aspiración trascendental. En este último punto, ya los escritos de Hanna Arendt (1993) (1996) retomados por Laurence Cornú (2004) (2005), nos llaman la atención y lo hacen a la manera de interrupción de aquellos discursos educativos: permiten visibilizar otra tarea que concierne al mundo adulto y que apela a su responsabilidad pre-política: el conocimiento de la condición humana, el cuidado de los 'nuevos' en su llegada a un mundo dado, su reconocimiento y acompañamiento en el ingreso a un mundo común.

Por ello, y aunque hayamos admitido que abordar el problema de la educación en Kant sólo desde sus papeles de clases compilados en el opúsculo *Sobre Pedagogía (2008)*, podría ser cuanto menos insuficiente, encontramos en este texto, un espacio que nos aproxima a momentos privilegiados donde la discursividad pedagógica, atravesada por una intencionalidad crítica, también pone de relieve saberes con un sentido pragmático, donde el hombre y la educación se presentan como experiencia en el mundo.

En el texto escogido sobre pedagogía, la educación se lee no ya a partir de un sujeto atemporal y sin raigambre en el mundo; el autor no sostiene el tono de una axiomática desde la que edifica un artificio racional deductivo; no traza, tampoco, una guía metódica segura para cumplir el plan previsto de salvación del hombre con relación a lo infinito. La *Pedagogía* desdibuja aquel trazo seguro y se expone contrariamente a un algoritmo metódico que desde afuera dirige el desarrollo de aquella esencia dada. La educación delinea un trazo sagital donde el reconocimiento de los límites naturales y mundanos de la libertad, se tensan con lo incondicionado de la voluntad moral. Emerge como tarea y será acción temporal de conocimiento y acompañamiento de la metamorfosis, de la dependiente animalidad –que para subsistir debe insertarse en el mundo– a una humanización con capacidad de autodeterminación.

El saber de la pedagogía incorpora así, y aunque la trans/formación que la educación promueve se lea y se comprenda desde el *telos* del imperativo moral, un conocimiento necesariamente ligado a esa experiencia de precariedad del que llega al mundo para habitarlo junto a otros. En ese movimiento, a la par que se juegan conocimientos acerca del hombre natural, se ponen en juego otros, que con sentido pragmático, aportarán a la humanidad saberes para recibir e inscribir en su mundo a los nóveles. Saberes y prácticas que al mismo tiempo, serán dispositivos en los que cada hombre y la humanidad concebida como especie, podrá emprender el conocimiento de sí, en vistas a la perfección de su estado futuro.

Desde aquí hemos podido leer el programa pedagógico kantiano, a la vez que inacabado, finito. En esa lectura entrevimos un doble juego donde Kant nos dice que la Pedagogía tiene “...que transformarse en ciencia; pues sino nunca llegará a ser un esfuerzo coordinado; y cada generación va a querer demoler lo que haya erigido la otra” (Kant, 2008:37), pero “...ninguna generación puede exponer un completo plan de educación...” (Kant, 2008:44), pues “...[su] ejecución tiene que ser perfeccionada por muchas generaciones...” (Kant, 2008:35). Un saber de la educación que aspira a ser ‘juicioso’, esto es regido por principios racionales y morales, pero que necesita la experimentación, pues recoge la experiencia en tránsito hacia el

progreso de la humanidad en el hombre que se educa. Una Pedagogía que, al poner en juego, también saberes empíricos y pragmáticos, se expone a las contradicciones que le ofrecen sus propios límites y por ello, es siempre un inacabado esfuerzo de superación.

Resultó esclarecedor, para analizar el modo en que se da la emergencia del hombre en *Sobre la Pedagogía*, acudir a ciertas analogías con la *Antropología en sentido pragmático* (2004). Según lo dicho por Michel Foucault, el hombre de la *Antropología* "...no es ni *homo natura*, ni sujeto puro de la libertad sino que es tomado en las síntesis ya operadas de su ligazón con el mundo..." (Foucault, 2009: 23). En la *Pedagogía*, el hombre "natural", el que está a merced de las fuerzas de la naturaleza, –cuya libertad es fuerza indomeñable que necesariamente hay que encauzar a los fines primeros de evitar su propia autodestrucción y luego la destrucción de los otros–, aparece como aquél que sin los cuidados de los adultos, es nada. El hecho de que Kant comience su planteo pedagógico con la presentación de esta criatura que comparte en inferioridad de condiciones el salvajismo animal; como quien, en su costado más débil, "no tiene [siquiera] instintos..." (Kant, 2008: 28); como aquél que tampoco al momento de nacer dispone de razón; como quien, no encuentra otro destino inicial que el de sustraerse a los cuidados de los demás, los adultos que habitan el mundo y lo recibirán; o aquél que "...No es nada más que lo que la educación hace de él..." (Kant, 2008: 31) nos sitúa frente a una labilidad constitutiva que, para conquistar su humanidad, está condenado/condicionado a insertarse en el mundo y en su temporalidad. El hombre de la *Pedagogía* es un ser natural leído ya en su ligazón con el mundo, primero de manera dependiente, a sus expensas, luego entrando en su juego. Un juego en el que sólo podrá dejar de ser juguete (Foucault, 2009: 52) a partir de un progresivo autodomínio del cuerpo, de la mente y de la voluntad, es decir, a partir de la intencional conquista de su señorío, tal como un jugador que pretende dominar la jugada en el espacio de juego.

Los conocimientos que dirige Kant con acento de precauciones y de advertencias a la responsabilidad adulta y que refieren a la recepción, a los cuidados de la cría humana y a su ubicación en el mundo, nos señalan que un momento fundamental e inevitable del trayecto educativo supone garantizar la entrada del hombre "en el juego del mundo" (Foucault, 2009: 23). Prácticas de filiación y sentido de ubicuidad y de sensatez que los adultos garantizarán desde los primeros años por la crianza, el cultivo y la civilización de los niños, incluso antes de que comiencen los procesos de instrucción o desarrollo del entendimiento. Y, así como la *Antropología* brinda conocimientos sistemáti-

cos del hombre para lo que éste pueda/deba hacer consigo mismo, la *Pedagogía*, ofrece saberes que orientan el qué hacer con el hombre a educar, como condición de que, desde su inscripción en el mundo, se le enseñe a alcanzar la potestad de sí. El camino sostiene una sujeción y la dirección de una dispersión siempre presente en el movimiento del niño/hombre que se puede/debe pensar a sí mismo, que puede/debe tener conciencia de sí mismo, como condición para dictarse su propia ley de comportamiento. Es necesario acompañar la formación de un yo ordenador de percepciones y de conductas disgregadas. Mas, en ese trayecto, Kant nos advierte desde su *Antropología*, que el yo siempre es proclive al egoísmo y entonces "...sólo [podrá] oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio yo en el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo" (Kant, 2004: 29). Y en el trabajo de "observarse a sí mismo", o de "atenderse a sí propio", la educación deberá impedir la ficción en el conocimiento de la propia persona como soporte de una honestidad para consigo y para los demás (Kant, 2008).

En nuestro análisis de la educación, un detalle no menor resultó advertir que *Sobre la Pedagogía* se enuncia en un lenguaje popular, el mismo que analiza Foucault en su *Introducción a Antropología en sentido pragmático* (2009). Este texto está dirigido "al público" con una profusión de ejemplos que los lectores podrán comprobar por sí mismos y en los cuales se podrán auto-referir. En este modo de expresar el saber de la educación, como lo señala Foucault para el discurso de la *Antropología*, la aportación de pruebas de la argumentación se distancia de la precisión técnica o escolástica que se dirige a las partes. En su lugar, este lenguaje popular va hacia el todo de la vida del hombre en el mundo, con una voz que toca su misma experiencia y la hace visible en esa tensión entre animalidad y humanización, tensión que de hecho deberá recoger la Pedagogía, asumiéndola como límite y posibilidad de su propia enunciación.

Desde aquí, el saber pedagógico nos deja ver lo que otros discursos han velado: la imposibilidad de restringir la educación a una sola dimensión humana, pues con ello no se alcanza la formación, una formación que no debe soslayar prácticas en las que el conocimiento de sí se plantea como condición de humanización. Desde aquí, además, podremos vislumbrar algo de lo que se ha perdido la cuenta, para comprender lo que Kant nos dice cuando refiere a uno de los modos en los que se puede entender la educación. Una mecánica que como arte debe aprovechar "...las oportunidades en las que nos enteramos si algo es dañoso o útil para el hombre" (Kant, 2008:37), un saber pragmático que se debe a su pertinencia con el mundo y a su misma

contingencia, pero a partir del que nunca, según el filósofo alemán, se podrán extraer los fines de la educación, porque ellos deberán trascender esa experiencia, si lo que se desea es el logro del progreso de la humanidad, un progreso que podrá interrumpirse, pero jamás detenerse (Kant, 1984).

VIII. Conclusiones

Los diferentes recorridos realizados, en principio no integrables aunque complementarios, nos han permitido apreciar la potencialidad del pensamiento kantiano y el modo en que la filosofía contemporánea, en diálogo con la historia y con diversas analíticas de las prácticas culturales, ha vuelto a plantear la “cuestión del sujeto”. El interés en reintroducir en el debate los textos de un autor ya clásico, expresa la necesidad de interrogar básicamente el lenguaje con el que el pensamiento filosófico ha intentado encontrar/producir un hilo conductor de la experiencia –epistémica, moral, estética e histórico política– atendiendo a las condiciones de posibilidad y legitimidad de sus formas concretas. Lo que resulta significativo es que estos interrogantes se han constituido no sólo en el punto de partida del debate, sino en la materia misma con la que nos cabe hoy exponer la cuestión del sujeto. En efecto, es esta una cuestión que, transida ella misma de historia y de lenguaje, ha de ser explicitada en relación con una figura cuya identidad no puede ser reflejada en un concepto, aunque tampoco puede ser meramente suspendida.

Una vez desarrollados serios cuestionamientos de la figura de un sujeto que ha pretendido situarse en el lugar de una conciencia soberana, una vez explicitados los límites y las paradojas de los modos de subjetivación que se mantienen subsumidos en los regímenes discursivos vigentes en cada actualidad, la reflexión de la cultura y la sociedad contemporánea exige replantear la cuestión del sujeto reconsiderando las pretensiones que orientaron su problematización en el pensamiento moderno. Ante este desafío, el recorrido de la obra de Kant ha posibilitado el encuentro con un interlocutor privilegiado. Los diferentes aspectos de la problemática (subjetividad, pensamiento y experiencia; la tensión entre lo empírico y lo trascendental en el plano de la ética; sujeto, tiempo y lenguaje; educación, subjetividades e instituciones...) han mostrado como un eje recurrente de discusión la tensión entre unidad y conflicto. Tensión que persiste tanto a nivel de las condiciones de posibilidad de las formas constitutivas de la subjetividad como a nivel de las articulaciones instituidas en las que se inscribe su experiencia.

Si se admite que el pensamiento contemporáneo ha ingresado en una época post-metafísica, la transformación del método trascendental kantiano como un

nivel último de análisis de la pragmática del lenguaje, o de la comunicación y de la hermenéutica filosófica, se ofrece como un campo especialmente propicio para el trabajo de la filosofía. Esta filosofía trascendental transformada no se presenta ya como una forma de reflexión de la conciencia sobre sus propias facultades sino que consiste en un análisis reconstructivo de las condiciones de sentido y validez del lenguaje, como así también de las condiciones universales de posibilidad del entendimiento intersubjetivo y la comprensión hermenéutica; condiciones desde las cuales los sujetos se conforman en tanto tales al interrogar y hacer efectivas sus posibilidades de experiencia.

La problemática abierta por Kant guarda así plena actualidad; en cuanto las preguntas que orientaron su filosofía crítica, se reiteran para dar lugar al pasaje de la de-construcción de una subjetividad pensada en términos de sustancia a la re-asunción de la necesidad de explicitar el hilo reflexivo operante en la pragmática epistémica, ética, política que hace a los modos de esta subjetividad. Si, efectivamente, el kantismo no significa más que la recurrencia de la norma de la finitud humana en la posibilidad de saberes y de reflexiones, hoy se hace especialmente relevante advertir que la tensión de lo empírico y lo trascendental habita el lenguaje de la experiencia, y admitir, por lo tanto, que, en cuanto la lectura de las prácticas no puede prescindir de interrogarse acerca de sus condiciones de contingencia y de legitimidad, se requiere el giro reflexivo que permita asumir estos fragmentos sin recurrir a figuras previas de unidad.

Notas

1. En Sellars (1992), se ha retomado exactamente esta pregunta, proporcionando una interpretación crítica. Los análisis de Sellars acerca de Kant pueden verse también en Sellars (198) y en Sellars (1974).
2. Esta ascendencia kantiana es asumida explícitamente por Putnam en numerosa obras, entre las cuales citamos *Razón, verdad e historia* (1988), en relación a la idea de verdad y su posición internalista, y *Las mil caras del realismo* (1994), donde se presenta una versión actualizada del kantismo en filosofía moral.
3. Nos hemos dedicado específicamente a esta cuestión en Candiotti (2009).
4. La discusión planteada refiere al alcance de la racionalidad (Candiotti, 2011).
5. Sobre las posibles lecturas del esquematismo kantiano, ver Candiotti (2014).
6. Se abordan así cuestiones similares a las que analiza Husserl (1980) en relación a la “anticipación” de sentido (*Auffassung*).
7. “Si Husserl hubiese profundizado en la *Crítica del Juicio*, tal vez habría podido en-

- contrar en Kant muchas anticipaciones de su posición. Sin embargo, no hay que olvidar que Husserl acusa a Kant de permanecer ligado al naturalismo, y de manera especial, a la psicología naturalista. Pese a ello, Husserl observa que Kant ha advertido la diferencia entre la vida “naturalista” y la vida pre-científica que condiciona a toda ciencia”. (Paci; 1963: 47) [Volver al texto](#)
8. Esta abstención del juicio es, precisamente, el mayor reproche moral que merece Heidegger por su posición frente a los trágicos acontecimientos de su tiempo, más allá de la mayor o menor responsabilidad directa sobre algunos hechos.
 9. El tema se ha desarrollado en: De Zan (2009a; 2009b).
 10. *Cfr.* De Zan (2009c) y (2009d).
 11. La conferencia comienza anunciando que va a proponer una idea nueva, que desde entonces ha sido reiteradamente discutida en el pensamiento político. “Señores; me propongo someter a vuestra consideración algunas distinciones, todavía bastante nuevas, entre dos clases de libertad, cuyas diferencias han pasado inadvertidas hasta hoy, o por lo menos han sido muy poco destacadas...” (Constant, 1989:257-284).
 12. En las anotaciones manuscritas a este párrafo, vuelve a subrayar la palabra limitación: *Beschränkung*, y agrega: “*ungeheurer Irrthum*”, “error enorme”. En la *Lección de 1824/25*, comentando este texto, añade: “...que yo deba limitar mi arbitrio conforme a los otros, eso es correcto, pero que así también deba ser limitada la libertad, de acuerdo con la libertad de los otros, es falso, pues la libertad no está para ser limitada, no se debe limitar, sino que se debe realizar, es absoluta”. (Hegel; 1974:150)
 13. Véase una versión ampliada de este apartado en Britos (2011a).
 14. *Cfr.* la respuesta de Kant a Meldelssohn en el escrito de 1786 (*Cfr.* KANT, 1995). A propósito de ello, véase Britos (2011b).
 15. “El gusto es así la facultad de juzgar *a priori* de la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos con una representación dada (sin la mediación de un concepto)” (Kant, 1977:237)
 16. Lo que queremos remarcar aquí es que, mientras las reglas del entendimiento dan lugar a la formulación de juicios determinantes, a través de los cuales nos es posible ubicar los objetos en la totalidad del sistema de lo que sabemos –ciencias-, el ejercicio de la facultad de juzgar se actualiza a medida que se interroga la posibilidad de una racionalidad que resulta ser más amplia, no porque se dirija a un campo de objetos más extenso sino porque se hace intérprete “además” del juego relacional que despliega su propia lectura.
 17. Gadamer refiere especialmente a los estudios filológicos e historiográficos. (*Cfr.* 1977: 73-74)
 18. “Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna. En este punto nos vemos remitidos a la tradición humanista, que ad-

quiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna.” (Gadamer,1977: 47).

[Volver al texto](#)

19. La investigación realizada incluye un análisis detenido de las formas diversas y concretas que asume lo humano en la cultura moderna, específicamente, los caracteres y condiciones humanas vertidas en afirmaciones y argumentaciones normativas rela-

tivas al universo masculino y femenino. Dicho análisis que, por razones de extensión, no fue incluido en el presente artículo, podrá consultarse en: Kaufmann, C. (2012).

20. Es decir que el *uso* es arrancado del nivel de la actualidad técnica y (...) es situado en el texto de una libertad que se postula a la vez como singular y universal” (Foucault, 2009:68).

Referencias bibliográficas

- APEL, K.O. (1998). *Auseinandersetzen*. Frankfurt: Suhrkamp,
- ARENDDT, H. (1993). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- BERLIN, I. (1985). *Two Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BOBBIO, N. (1985). *Estudios de Historia de la Filosofía*. Madrid: Debate.
- BRITOS, M.P. (2011a). Hermenéutica y juicio reflexionante. El diálogo Gadamer–Kant a propósito del concepto de gusto. (pp. 181-188). En: CÚNSULO, R. (comp.). *A cincuenta años de Verdad y método* Tucumán: UNSTA.
- BRITOS, M.P. (2011b). Sobre la respuesta kantiana a la pregunta ¿Qué significa orientarse en el pensar? (pp. 174-179). En: FOSERO, V. *et al.* (comps.). *El problema de la justificación racional. Agujón para la filosofía*. Santa Fe: UNL.
- CANDIOTI, M.E. (2009) El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad, en: *Tópicos- Revista de Filosofía de Santa Fe*, 17-18: 131-149.
- CANDIOTI, M.E. (2011). ¿Qué significa justificación racional? Putnam y Habermas: dos versiones del pragmatismo kantiano. (pp. 180-187). En: FOSERO, V. *et al.* (comps.). *El problema de la justificación racional. Agujón para la filosofía*. Santa Fe: UNL.
- CANDIOTI, M.E. (2014). La tensión de lo empírico y lo trascendental en la filosofía kantiana. (pp. 97-105). En: LOPEZ, D. *et al.* (comps.). *Verdad, lenguaje y acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría*. Santa Fe: UNL.
- CONSTANT, B. (1989). *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- CORNÚ, L. (2004). Transmisión e institución de sujeto. Transmisión simbólica, sucesión y finitud. (pp.27-37). En: FRIGERIO, G. *et al.* (comps.). *La Transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos*. Buenos Aires: Ed. Novedades Educativas CEM.
- CORNÚ, L. (2005) Antígona, precursora invisible. (pp. 241-251). En: FRIGERIO, G *et al.* (comps.). *Educación: ese acto político*. Buenos Aires: Ed. Del Estante.

- DE ZAN, J. (2009a). *La Filosofía social y política de Hegel*. Bs. As.: Ediciones del Signo.
- DE ZAN, J. (2009b). Para leer la Filosofía del Derecho de Hegel, en: *Tòpicos, Rev Filosofía de Santa Fe*, 17-18: 149 -171
- DE ZAN, J. (2009c). Conflictos de valores e intereses. Dos límites de la ética del discurso. (pp.535-560). En: Actas de las Jornadas de Ética de Buenos Aires, Buenos Aires: UCES.
- DE ZAN, J. (2009d). La figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en A.Honneth y P. Ricoeur. (pp.141-168). En: AMBROSINI, C. (comp.). *Ética, convergencia y divergencias. Homenaje a R. Maliandi*. Buenos Aires: Univ. Nac. Lanús.
- DOTTI, J (1990). EL juicio como apriori epistemológico, en: *Revista Latinoamericana de filosofía*, XVI(3):291-317.
- FOUCAULT, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GADAMER, H-G. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- HABERMAS, J. (1998). [1992]. *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2004). *Tiempos de transiciones*. Madrid: Trotta.
- HEGEL, G.W.F. (1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* Stuttgart-Bad Canstatt: Karl.Heinz Ilting.
- HEIDEMANN, D. (2004): Vom Empfinden zum Begreifen. Kant im Kontext der gegenwärtigen Erkenntnistheorie. (pp.14-43). En. HEIDEMANN, D.; ENGELHARD, K. (comps.) *¿Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlín/New York: de Gruyter.
- HUSSERL, E. (1984). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Méjico: Folios.
- HUSSERL, E. (1980). *Experiencia y Juicio*. Méjico: UNAM.
- KANT, I. (1977). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KANT, I. (1984). *Teoría y praxis*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- KANT, I. (1991). *Sobre la Paz perpetua*. Tecnos: Madrid.
- KANT, I. (1995). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? En: *Excerpta Philosophica*, 13, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid.
- KANT, I. (2004). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- KANT, I. (2008). *Sobre Pedagogía*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor-UNC.
- LOHMAR, D. (1998). *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Dordrecht: Kluwer.
- MC DOWELL, J. (1996). *Mind and World*. Londres: Cambridge.
- MC DOWELL, J. (1998). Having the World in View: Sellars, Kants and Intentionality, en: *The Journal of Philosophy*, 95: 431-491
- MERLEAU PONTY, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península.
- PACI, E. (1963). *Función de las ciencias y significado del Hombre*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- PUTNAM, H. (1988). *Razón, Verdad e Historia*. Madrid: Tecnos.
- PUTNAM, H. (1994). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.

- PUTNAM, H. (1995). Comments and Replies. (p.282). En: CLARK,P.; HALE, B. *Reading Putnam*. Oxford: Cambridge-Blackwell,
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- SELLARS, W. (1974). Some Remarks on Kant's Theory of Experience. (pp 44-61). En: SELLARS, W: *Essays in Philosophy and its History*. Dordrecht: Reidel.
- SELLARS, W. (1978). The Role of the imagination in Kant's Theory of Experience. (pp. 231-245). En JOHNSTONE,H.W. (Jr) (comp.). *Categories: A colloquium*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- SELLARS, W. (1992). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Atascadero: Ridgewiew.
- STRAWSON, P.F. (1966). *The Bounds of Sense*. Londres: Methuen.
- VANDEWALLE, B. (2004). *Kant. Educación y Crítica*. Buenos Aires: Nueva Visión.