

SISTEMA Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

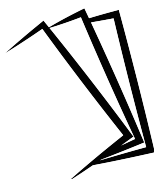
Manuel Tangorra



SISTEMA Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

SISTEMA Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

Manuel Tangorra



ISBN: 9789874298874

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

Compaginado desde TeseoPress (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 29853. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Comité Editor del Departamento de Filosofía	9
Tabla de abreviaturas.....	13
Introducción	15
1. Hacia una nueva noción de sistema	27
2. Razón teórica y razón práctica.....	71
3. Sistema, sabiduría y república	119
Conclusión	171
Bibliografía.....	189

Comité Editor del Departamento de Filosofía

Alcira Bonilla
Claudia Jáuregui
Claudia Mársico
Verónica Tozzi
Pamela Abellón
Miguel Faigón
Karina Pedace
Agustina Arrarás
Pablo Cassanello Tapia
Alan Kremechutsky

Para Mari, mi abuela

Tabla de abreviaturas

- **PMP** *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*
- **CRP** *Crítica de la razón pura*
- **FMC** *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*
- **QOP** *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*
- **CRPr** *Crítica de la razón práctica*
- **CFJ** *Crítica de la facultad de juzgar*
- **CF** *El conflicto de las facultades*
- **QI** *¿Qué es la Ilustración?*
- **TP** *En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica»*
- **LOG** *Lecciones de Lógica (Jaesche)*
- **HPP** *Hacia la paz perpetua*
- **STS** *Sobre un tono de señor adoptado recientemente en filosofía*

Introducción

Al comienzo, los arquitectos despóticos del racionalismo reinaban en el terreno de la metafísica. Construyeron durante años ambiciosas doctrinas basadas en la omnipotencia de la razón deductiva, a través de la cual pretendían acceder a las primeras verdades del universo. El método de la investigación filosófica estuvo, durante los siglos XVII y XVIII, signado por el llamado “espíritu de sistema”,¹ mediante el cual se aspiraba a la construcción de un edificio racional en el cual la totalidad de los elementos estuvieran lógicamente interconectados. Entusiasmados por los avances científicos de la época, los filósofos racionalistas creyeron poder brindar teorías sobre la naturaleza última de

¹ En su historia del pensamiento ilustrado, Ernst Cassirer distingue entre el “espíritu de sistema” característico de la metafísica del siglo XVII (Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza) y el “espíritu sistemático” propio de la ilustración del siglo XVIII: “Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo XVIII. En modo alguno se desestima el *esprit systématique*, ni menos se le hace a un lado; pero con el mayor rigor se le diferencia del *esprit de système*. Toda la teoría del conocimiento de este siglo se esfuerza en fijar esta diferencia. La introducción de D’Alembert a la Enciclopedia la coloca en el centro de la investigación y el *Traité des systèmes* de Condillac proporciona a esa idea su forma explícita y su fundamento. Se ensaya la crítica histórica de los grandes sistemas del siglo XVII, se trata de mostrar que cada uno de ellos ha fracasado porque, en lugar de mantenerse en los hechos y de formar los conceptos sobre ellos, ha elevado unilateralmente cualquier concepto único a la categoría de dogma. Frente a este «espíritu de sistema» se proclama ahora una nueva alianza entre el espíritu «positivo» y el «racional».” (Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, trad. Imaz, E., Mexico, FCE, 1943, p.23) Cassirer señala muy bien el advenimiento del paradigma “enciclopédico” característico de la ilustración inglesa y francesa, en el cual la sistematicidad racional es pensada siempre como una metodología de investigación y no como un fundamento *a priori* del conocimiento. Sin embargo, esta lectura presenta ciertas dificultades para aplicarse a la *Aufklärung* alemana puesto que en este caso, la idea de sistema como orden racional fundado en verdades *a priori* va a permanecer dominante durante buena parte del siglo XVIII.

las cosas cimentadas en la luz natural de la certeza lógico-matemática. Particularmente en Alemania, esto favoreció a lo largo del siglo de las luces la esperanza de una convivencia pacífica entre el racionalismo filosófico y la religión positiva. Mediante las pruebas de la existencia de Dios, se creyó poder arribar a una avenencia entre razón y revelación, a un conjunto de principios metafísicos en los cuales confluyera el discurso filosófico con el núcleo conceptual de la teología. El proyecto de una “teología racional” no solo auguraba la conciliación de la soberanía racional con los dogmas religiosos, sino que permitía a su vez imaginar un orden civil en donde comunidad política y comunidad eclesíástica se encontraran armónicamente integradas.

La filosofía crítica de Kant emerge en el ocaso de este reinado del racionalismo metafísico. La “Torre de Babel” con la cual se había pretendido acceder a la verdad absoluta del universo a través de la razón lógico-matemática debía ser abandonada en su construcción: “aquella audaz empresa debió fracasar por falta de material, sin contar con la confusión de las lenguas que inevitablemente hizo que creciera la discordia entre los obreros acerca del plan”.² El problema del *sistema de la razón pura*, al cual Kant busca dar solución, surge en este escenario post-babélico de crisis de la modernidad ilustrada, en el cual el pensamiento se ve desafiado tanto por los escépticos que abominan de toda construcción racional estable de la razón,³ como por las

² Con la única excepción de la Crítica de la Razón Pura, se citan los textos de Kant siguiendo la edición de las *Obras completas* de la Academia de Ciencias: *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss. Se consigan los textos mediante las siglas del título de la obra (ver tabla de abreviaturas) seguidas por las siglas AA, que hacen referencia a las *Obras Completas*, por un número romano que indica el tomo y un número arábigo, que refiere a la página. La CRP se cita, según el método habitual: CRP A (edición de 1781) y/o B (edición 1787), el número (romano o arábigo) se corresponde con la página. La paginación de las traducciones, las cuales se encuentran indicadas en la bibliografía, serán indicadas entre corchetes luego de la referencia al texto original. El pasaje arriba citado se encuentra en: CRP, A706 B734, [739].

³ CRP, AIX, [6].

propias disputas internas de los metafísicos que no logran convenir un plan arquitectónico para la misma. La *Aufklärung* berlinesa, heredera de la escuela filosófica wolffiana, y que hallaba en Moses Mendelssohn y en Gotthold Ephraim Lessing a sus principales referentes, se encontraba amenazada en su hegemonía sobre el campo intelectual alemán. La reflexión de Kant sobre el sistema se vuelve impostergable allí donde la indiferencia se propaga y el pensamiento se sumerge en el “caos y la noche de las ciencias”.⁴

La crisis de la cual emerge la obra crítica kantiana está constituida, desde nuestro punto de vista, por la creciente contradicción entre la apropiación científica del mundo y la afirmación de la libertad humana como fundamento último del orden moral, político y religioso. Se trata de dos tendencias que conviven en el núcleo del racionalismo moderno y qué después de cierto tiempo de convivencia armónica se revelan como incompatibles. La adopción del método de la matemática como instrumento de acceso a las verdades racionales conduce a la filosofía a una encrucijada ineludible frente al conocimiento de la voluntad libre. Hace eclosión la paradoja de querer producir un saber de aquello que, por definición excede al orden sensible, utilizando a su vez la metodología del conocimiento de la naturaleza. Este conflicto interno a la racionalidad ilustrada se expresa muy claramente en la tercer Antinomia de la Razón Pura. La aventura dogmática de construir un sistema de conocimientos más allá de lo que se da bajo nuestra experiencia espacio-temporal se ve empujada a una alternativa inevitable: o interrumpimos el sistema para evocar una primera causalidad libre o afirmamos la omnipotencia de la cadena causal natural suprimiendo así la idea de una creación libre de la voluntad. Esta antinomia expuesta por Kant en la CRP no surge de una simple querella entre personalidades filosóficas – incluso si *a posteriori* podemos identificar a los pensadores que defienden respectivamente tesis y antítesis

4 CRP, AX, [7].

–, tiene que ver con una tensión constitutiva de la razón filosófica en su afán por conocer aquello que se sustrae a toda experiencia sensible.

El pensamiento ilustrado está atravesado de par en par por la inadecuación fundamental entre la pretensión sistemática racional y la afirmación absoluta de la libertad. Sistema y creación libre se han vuelto términos auto-excluyentes.⁵ Allí donde el sistema racional se apropia de la realidad se suprime la libertad, y allí donde se afirma esta última el sistema se interrumpe y se resquebraja en su

⁵ En paralelo a la escritura de las obras críticas de Kant se desarrolla, durante la década de 1780, un arduo debate denominado “polémica del spinozismo”, que tuvo como principales protagonistas a Lessing, Mendelssohn, Friedrich Heinrich Jacobi y al propio Kant. El hecho que inaugura la disputa es un encuentro entre el entonces ignoto Jacobi y el ya consagrado Lessing, en el cual este último le habría confesado su adhesión a la filosofía de Spinoza. Para Jacobi esto es la prueba de que los sistemas filosóficos racionalistas solo pueden desembocar en el más estricto ateísmo y fatalismo tal como lo había demostrado el filósofo holandés. Jacobi era perfectamente consciente de que Spinoza era una figura rechazada por los *Aufklärer* ya que justamente su sistema impedía la convivencia de la filosofía con el contenido doctrinal religioso y, más particularmente, con la justificación racional del Dios personal, creador y trascendente del dogma cristianismo. La propuesta de Jacobi era abandonar la sistematicidad discursiva en lo que toca a lo incondicionado y abandonarse a una intuición inmediata del corazón que permita acceder a la verdad de una voluntad libre. El salto de fe – que le valió el mote de *Schwärmer* por parte de sus contemporáneos – era bajo la mirada de Jacobi el modo de salvar la libertad de la marea asfixiante del determinismo. De este modo, la polémica representa claramente un síntoma del antagonismo entre sistema racional y libertad que sacudía a la *Aufklärung* alemana por ese entonces. La intervención de Kant en la polémica con su texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, al cual haremos referencia en este trabajo, es una clara muestra de la intención de nuestro filósofo por repensar el problema del orden racional como producto de la actividad libre del sujeto. Alejándose tanto de los metafísicos racionalistas como de la fe inmediata de Jacobi, Kant abre un nuevo horizonte para pensar la relación entre la razón y la libertad. Como afirma Jimena Solé: “En efecto una tercera consecuencia de la Polémica del spinozismo fue la difusión y la amplia aceptación por parte del público alemán de la filosofía kantiana, que, mediante el concepto de fe racional surgió como una posición intermedia que permitía rechazar la propuesta de abandonar la filosofía realizada por Jacobi, conservar la autoridad de la razón que Mendelssohn no había sabido resguardar y, además, afirmar la existencia de Dios como el bien supremo”. (Solé, M. J. [Ed. y Trad.] *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo*, Quilmes, Prometeo, 2013., p. 107).

pretensión totalizante. Las implicancias de esta antinomia especulativa exceden por mucho el ámbito de la disputa escolar. Más bien, toda fundamentación racional sistemática de la convivencia humana es puesta en cuestión ¿Cómo puede efectuarse una reflexión sobre la moral, la religión y el Estado, si allí donde nuestra razón produce un saber se destruye la esencia sagrada de la humanidad, aquello que nos hace imagen y semejanza del supremo Creador? ¿Cómo puede fundarse una reflexión científica sobre la razón humana si la sistematicidad de nuestro conocimiento destruye la libertad cuando busca comprenderla? ¿Existe una manera de escapar a la alternativa entre un sistema racional determinista y una voluntad libre inaccesible para el pensamiento científico?

La filosofía crítica de Kant nace en este contexto de ocaso de la ilustración filosófica en Alemania. La tarea de la CRP surge de la necesidad de llevar nuevamente la razón a “suelo firme”, y de rehabilitar un pensamiento filosófico que corte de raíz tanto el ateísmo y el fatalismo, como el fanatismo (*Schwärmerei*) y la superstición.⁶ Sin embargo, la reflexión kantiana no viene a resolver el conflicto antinómico entre sistema y libertad por medio de una salida conciliadora equidistante, a través de alguna nueva alquimia metafísica que permita la convivencia entre ambos términos. Por el contrario, el planteo kantiano transforma drásticamente el significado de estos conceptos y desencadena una verdadera revolución en el modo en el cual la razón moderna se comprende a sí misma.

El concepto de *arquitectónica* se vuelve central para esta refundación crítica de la razón y para la noción de sistema que nos interesa analizar en este trabajo. A las metáforas jurídico-políticas del tribunal y de la asociación civil de la razón, Kant adiciona la imagen de la construcción arquitectónica, es decir, la idea de una edificación que no procede de manera arbitraria sino guiada por un principio rector.

⁶ CRP, BXXXIV, [34].

Es cierto que esta metáfora cuenta con una larga historia y con un especial arraigo en el racionalismo moderno: desde Descartes hasta Wolff encontramos permanentemente la idea del edificio de la razón que se sostiene en un conjunto de primeros principios claros y distintos. Sin embargo, la filosofía de Kant revoluciona esta idea por completo, la intención del mismo no es proponer un nuevo monumento arquitectónico, una novedosa construcción metafísica ya acabada susceptible de comparación con el resto de los sistemas históricos. Se trata, en cambio, de proyectar una nueva lógica de construcción, una nueva organización cuya *legitimidad* descansa en el hecho de que el conjunto de los agentes racionales participan en la dirección de sus esfuerzos. La figura del arquitecto autoritario que impone un sistema metafísico dado – sobre el cual el resto de las ciencias deben trabajar – debe ser abandonada y dejar paso a una actividad racional en la cual todos los participantes encuentran su función en vistas a un fin que les es propio. No hay contenido teórico que preceda, a modo de cimiento, el edificio a construir – como no hay ciencia fundamental que preceda a la crítica –, la arquitectónica debe presentar ante todo las bases para la legitimidad racional de toda pretensión sistemática. De este modo, la arquitectónica kantiana no se confunde con un mero ordenamiento disciplinar de las ciencias, ni con la coherencia lógico matemática del orden racional. En su sentido más propio y novedoso, la arquitectónica crítica es un “arte” de la *auto-legislación* de la razón, una reflexión sobre la sistematización del saber en vistas al fin que la actividad racional se auto-impone en su propio desarrollo.

La dicotomía entre sistema y libertad que acecha la razón ilustrada se disuelve en el movimiento arquitectónico que Kant propone. Efectivamente, si – como creía el racionalismo dogmático – el concepto de sistema implica un conjunto auto-suficiente de proposiciones especulativas que determinan el objeto de su conocimiento, deberíamos darle la razón a aquellos que afirman que la racionalidad

moderna nos ha embarcado en las aguas del más oscuro determinismo. Puede afirmarse así que la filosofía crítica proyecta un sistema de libertad, que no se reduce a una doctrina sistemática *sobre* la libertad, sino que tiene propósito de enraizar toda construcción racional, teórica y práctica, en una “actividad” de la razón que se brinda a sí misma un orden sistemático a través de la idea de un fin o interés propio. No hay sistema, en el sentido propio del término, en la concatenación escolástica de demostraciones, sino únicamente en el movimiento por el cual el conocimiento se reconoce como orientado hacia el fin que la propia racionalidad se da a sí misma de modo *a priori*.

Esta nueva noción de arquitectónica es por lo tanto inseparable del concepto kantiano de *autonomía*. El mismo es definido en la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres* (FMC) como la “modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma”,⁷ es decir, el principio por el cual el sometimiento de la voluntad libre no es otra cosa que el sometimiento a su *propia* ley, o a ella misma en tanto que legisladora universal. Entendida como auto-legislación, en la autonomía la ley de la voluntad se pone a sí misma como fuente absoluta de la legitimidad de su propia actividad libre. Se trata de un concepto fundamental de la filosofía moral que resulta vital para el conjunto de la filosofía kantiana y para el concepto mismo de racionalidad sistemática que aquí pretendemos analizar. En este sentido, la autonomía de la voluntad racional es la *idea* de la razón misma como libre,⁸ como actividad de auto-determinación en vistas a su propia finalidad interna.⁹

⁷ FMC, AA, IV, 440 [158].

⁸ Es por ello que el principio de la autonomía permite atribuir la libertad al conjunto de los seres racionales: “Con la idea de libertad está indisolublemente unido el concepto de autonomía, pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones de seres racionales, [...]” (FMC, AA, IV, 453-454 [176]).

⁹ “La razón tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de influjos ajenos, y, por consiguiente, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica o como voluntad

En otras palabras, la autonomía es el concepto que explica como la libertad se sistematiza en un proceso de auto-legislación.¹⁰ De este modo, la razón reconoce el fundamento de su ordenamiento arquitectónico en su propia auto-determinación, y la teleología a la cual está dirigida no puede surgir de ningún otro lado que del fondo de esta libre actividad. La prioridad de la razón práctica por sobre la razón teórica se encuentra ya anunciada en este concepto; el saber se integra en la actividad total del pensamiento en tanto se reconoce en la auto-legislación por la cual éste se determina como libre.

La alternativa problemática de la antinomia que acechaba la racionalidad metafísica se encuentra desactivada, no porque Kant haya logrado un nuevo artificio teórico que permita intuir la existencia de Dios y del libre arbitrio, sino porque los conceptos que se oponían en la antinomia se transforman radicalmente. El orden racional no se opone ahora a una libertad intuida inmediatamente – ya sea mediante intuición intelectual o en un salto de fe no racional –, sino que la tarea de sistematización surge y se explica a partir del movimiento de auto-legislación constitutivo de la razón humana. La regeneración filosófica que la Crítica propone no implica retomar el proyecto de un edificio teórico que alcance deductivamente los cielos suprasensibles.¹¹ El objetivo primordial de la CRP es justamente

de un ser racional; es decir que su voluntad solo puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ésta ha de ser atribuida a todo ser racional” (FMC, AA, IV, 448, [169]).

¹⁰ La definición de Eisler de autonomía nos parece muy elocuente en ese sentido: “La autonomía es el fundamento de la moralidad y una expresión de la libertad del hombre como ser racional” (Eisler, R., Kant-Lexikon, I Trad de Balmés, A. y Osmo, P. París, Gallimard, 1994, p. 66).

¹¹ Lo suprasensible es aquello que supera toda percepción sensible y también toda elaboración conceptual de los datos sensibles. Si bien no puede ser aprehendido por nuestras funciones teóricas, puede ser pensado como siendo independiente de las formas condicionadas de nuestro conocimiento. Desde el punto de vista práctico lo suprasensible – tanto en nosotros como fuera de nosotros – puede y *debe* ser determinado por el pensamiento racional. “Ahora después que ha sido denegado a la razón especulativa todo pro-

limitar las pretensiones especulativas y restringir nuestro conocimiento a lo que nos es dado en la experiencia. Pero tampoco se trata de buscar un acceso irracional de lo nouménico y, como veremos, Kant rechaza taxativamente la posibilidad de una intuición inmediata que ocurriría en el interior inefable de nuestro espíritu. Para la filosofía crítica, no hay sistematización puramente teórica, del mismo modo que no existe salto de fe a-sistemático que ilumine exteriormente la construcción racional. Ambos movimientos – y veremos cómo Kant se encarga de denunciar esa complicidad – recaen en una concepción *heterónoma* del orden racional. Es necesario cortar la raíz única subyacente del determinismo fatalista y de la *Schwärmerei* inmediata, rechazando la idea misma de un *acceso* al ámbito de la trascendencia. Veremos cómo el concepto kantiano de sistema, y la nueva idea de filosofía que se desprende, configuran un nuevo paradigma de la racionalidad moderna en el cual esta no tiene otro fundamento que su absoluta actividad de auto-determinación.

Para comenzar nuestro análisis, expondremos en el primer capítulo el concepto de sistema tal como se presenta en la Arquitectónica de la Razón Pura (Arquitectónica). Allí intentaremos dilucidar la especificidad de la idea de *unidad arquitectónica* en contraposición con la noción de *unidad técnica*, la cual caracteriza a las concepciones que conciben a la sistematicidad exclusivamente en su sentido lógico-matemático. Será fundamental ver el modo en el cual el concepto de sistema se opone a la *rapsodia* de la razón y la utilidad que Kant encuentra en la metáfora con el organismo para pensar la actividad racional. Analizaremos cómo,

greso en el terreno de lo suprasensible nos queda todavía el intento de ver si acaso no se encuentran, en el conocimiento práctico de ella, los datos para determinar aquel concepto racional trascendente de lo incondicionado,[...]” (CRP, BXXI, [25]).

discutiendo con la herencia del racionalismo, Kant traza el camino para pensar la génesis del orden racional a partir del ejercicio de auto-legislación y autonomía de la razón.

En el segundo capítulo abordaremos más específicamente el problema de la unidad sistemática de la razón, es decir, el problema del *enlace* entre razón teórica y razón práctica.¹² Lejos de aceptar un dualismo insuperable en su filosofía, Kant afirma la necesidad de pensar el *tránsito* entre el conocimiento racional del mundo sensible y el actuar libre del hombre en el mismo, entre los conceptos de naturaleza y el concepto de libertad. Para esto nos abocaremos a dos textos que resultan fundamentales para esta cuestión: el Canon de la Razón Pura de la CRP, y la Introducción definitiva a la Crítica de la Facultad de Juzgar (CFJ). En ambos, el problema reside en tender un vínculo entre el uso teórico y el uso práctico de la razón que permita una mediación

¹² El uso teórico o especulativo de la razón se contrapone al uso práctico de la misma. El primero se orienta, en general, al conocimiento de la naturaleza, pero también como “facultad de los principios” hacia lo incondicionado de ese conocimiento. CRP, B24; A299/ B356; A329/ B386; A835/ B863; CFJ, AA, V, 401. En sentido práctico, “razón” es sinónimo de una voluntad racional o libre o “facultad de producir efectos mediante conceptos” CFJ AA, V, 172. Además: CRP, A776ss/ B804ss; A800/ B828; A802/ B830; CRPr AA, V, 001-016; AA, V, 089 ss; AA, IV, 55. La razón en sentido práctico es una facultad de representarse y/o actuar conforme a fines y tiene, generalmente aunque no siempre, una connotación moral. Este es el caso cuando el concepto de fin representado por la razón coincide con la ley moral objetiva. Cuando no coincide, se trata de un uso práctico-técnico o pragmático de la razón. Véase, por ejemplo: AA, V, 396, 427; AA, XX, 234; AA, VIII, 182; AA, XX, 234. Para evitar confusiones, siempre que sea ambiguo, referiremos la primera noción de razón como razón en “sentido teórico” o “en general” y la segunda, como razón “en sentido práctico”. Sobre la distinción entre razón teórica y razón práctica véase los fundamentales pasajes: CRP, A815ss/ B843ss; A797ss/ B825ss; CFJ AA, V, 171-174. En la primera edición de la CRP, Kant habla de uso práctico y uso teórico de una única razón pura. A partir de 1785 se establece en su vocabulario las nociones de razón teórica y razón práctica lo que daría a entender que se trata de dos razones netamente diferenciables. Sin embargo en la FMC Kant aclara: “para la crítica de una razón práctica pura, si debe ser completa, exijo que haya de poder mostrar al mismo tiempo su continuidad con la especulativa en un principio común, porque a la postre sólo puede tratarse de una y la misma razón, que simplemente ha de diferenciarse por su aplicación.” (FMC, AA, VI, 391. [75]).

entre ambos pero que respete al mismo tiempo la independencia de ambas jurisdicciones. A modo de conclusión de este capítulo haremos un comentario sobre el concepto kantiano de “fin final” el cual constituye la piedra de toque para pensar la sistematización de la razón en su conjunto.

El tercer y último capítulo está dedicado a determinar el impacto de este nuevo concepto de sistema racional en la idea kantiana de filosofía. Si la idea de sistema no se agota en la construcción de un conglomerado de conocimientos lógicamente conectados, entonces la actividad filosofía debe ser diferente de la tarea de fundar y dotar de coherencia al saber a través de un conjunto de primeros principios. El concepto cósmico [*Weltbegriff*] de filosofía abre el horizonte para una actividad que excede el ejercicio técnico de búsqueda de la perfección lógica y que pone en relación toda la construcción teórica de la razón con el horizonte moral del hombre. En este sentido superior, la filosofía es concebida por Kant como sabiduría racional, como el discurso que remite el saber a la auto-determinación práctica del pensamiento y que por lo tanto implica la realización del ideal arquitectónico de la razón. Analizaremos el modo en cual esta sabiduría filosófica se relaciona con el conjunto disciplinar de las ciencias y la relación que entabla con la figura tradicional del sabio clásico personificada en Sócrates. Finalizaremos este capítulo aludiendo al *ideal republicano* de la razón que la filosofía en su concepto más elevado implica, sentado así una ruptura definitiva con el paradigma racional de la metafísica tradicional.

Hacia una nueva noción de sistema

Se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado.

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*

La Arquitectónica de la Razón Pura no ocupa un lugar privilegiado en el extenso campo de comentarios y exégesis de la primera Crítica. En los comentarios de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX existe una marcada tendencia a considerar la *Arquitectónica* como un corolario metodológico con el cual Kant habría recuperado como propio el criterio de cientificidad del racionalismo de la época.¹ Esta lectura privilegia en su análisis el ordenamien-

¹ Durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX – cuando los comentarios de Kant estaban hegemonizados por el neo-kantismo – primó una lectura que veía en la Arquitectónica exclusivamente una teoría sobre la división de las disciplinas teóricas, es decir un corolario metodológico sobre la coherencia del edificio doctrinal científico. En este sentido, Benno Erdmann afirma que el método arquitectónico de Kant es un remanente de de la metafísica dogmática (Cf. Erdmann, B. *Kant's Kritikismus in der Isten und in der Ilten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft": eine historische Untersuchung*, Leipzig, Leopold Voss, 1878, p.17). De un modo similar Erich Adickes señala – en una nota al pie de su edición de la CRP – que la arquitectónica reviste una “escasa importancia científica” y que responde a un “pasatiempo” [*Liebhaberien*] de Kant, al cual le gustaba mucho confeccionar tablas clasificatorias. Considera, además, que la mayor parte de la clasificación científica allí expuesta no difiere sustantivamente de la que había hecho Wolff (Cf. Adickes, E., Notas e introducción a Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Mayer&Müller, 1889, p. 633). Norman Kemp-Smith, en su comentario de la CRP, se limita a reproducir esta nota de Adickes y a copiar la tabla de las ciencias de la Arquitectónica. (Cf. *Kemp-Smith, N., A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York, Macmillan, 1923, p. 579). Los célebres

to de las disciplinas científicas propuesto en esta sección de la CRP, y considera que la tarea primordial de la concepción kantiana de sistema es reunir y compendiar en un árbol más o menos definitivo al conjunto de especies de conocimientos racionales.² Esta interpretación tradicional del kantismo – la cual consideró a la CRP centralmente como un tratado epistemológico – cree ver, en el tratamiento del sistema, una mera reflexión sobre la coherencia del conocimiento consigo mismo, es decir sólo la consideración de la dimensión lógico-formal de la unidad científica. Resulta paradójico que esta misma interpretación sea compartida por detractores del filósofo de Königsberg. La línea crítica que se inaugura con el idealismo post-kantiano³ y que se

comentarios de Kuno Fischer y Hermann Cohen, se también se limitan a tratar la división disciplinar y no dan mayor importancia a la noción de sistema que la Arquitectónica presenta. (Cf. Fischer, K., *Kant's Critick of Pure Reason*, London: Longmans, 1993, p.300-303 y Cohen, H., *Commentaire de la Critique de la Raison pure de Kant*, Paris: Cerf, 2000., p.241-243).

- 2 Este enfoque se extiende hasta lecturas contemporáneas de la CRP, por ejemplo: Cf. Duque, F., *La fuerza de la razón*. Invitación a la lectura de la Crítica de la Razón Pura de Kant. Madrid: Dykinson, 2002, p. 249-265.
- 3 Sin lugar a dudas fue determinante el aporte de Hegel a la idea de que la filosofía teórica kantiana solo posee una sistematicidad *formal*: “De este modo, en su cima más alta, la determinidad queda para el pensar como algo exterior; el pensar se queda sólo y simplemente en pensar abstracto, al cual aquí [en este punto de la filosofía kantiana] se le llama siempre razón. Esta (y con ello llegamos al resultado) no proporciona más que la *unidad formal* para simplificar y sistematizar la experiencia; es un canon y no un *organon* de la verdad, no puede proporcionar una doctrina de lo infinito, sino solamente una crítica del conocimiento. Esta crítica consiste en su último análisis, en la aseveración de que el pensar sólo es en sí mismo unidad indeterminada y la actividad de esta indeterminada unidad.”(Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* - 1830. Werke: [in 20 Bänden] Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.Vol IIX p. 137 [156-157]) La crítica de Fichte hacia Kant sobre este aspecto es siempre más matizada, incluso en su periodo de madurez. Fichte no atribuye tanto a Kant este formalismo filosófico sino más bien a los “kantianos”, que no han comprendido el verdadero significado del pensamiento crítico y que han constituido una *filosofía de fórmulas*: “Una filosofía real pone al mismo tiempo el concepto y el objeto y nunca trata del uno sin el otro. Introducir tal filosofía y destruir todo filosofar meramente formal era el fin de lo escritos kantianos, No puedo decir si este fin ha sido apreciado hasta ahora también por algún filósofo, pero puedo decir que la comprensión de este sistema se ha mostrado

extiende hasta las objeciones de los pensadores de la Escuela de Frankfurt,⁴ le achaca a Kant el haber concebido la idea de sistema de un modo abstracto y formal, como una simple técnica que permite enlazar exteriormente los conocimientos racionales. La división abismal trazada entre ciencia o conocimiento y auto-conocimiento de la razón permanece, desde esta perspectiva interpretativa, como el gran déficit de la sistematicidad kantiana.

Afortunadamente, han surgido nuevas lecturas que permiten comprender la Arquitectónica bajo una nueva luz.⁵ Creemos que, siguiendo estas nuevas interpretaciones, podemos analizar el aporte de estas páginas de la CRP de

de una doble manera: por un lado, los llamados kantianos, han considerado también el sistema como una *filosofía de fórmulas*, [...] Por otro lado, escépticos agudos, a pesar de que han visto muy bien los fallos de esta filosofía, no han reparado en que estas carencias las ha remediado Kant, en lo fundamental.” (Fichte, J.G. *Grundlage des Naturrechts in sämtliche Werke*, Ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter. Vol. III, I, p.6 [107]. De ahora más nos referiremos a esta edición de las obras completas de Fichte como SW).

- 4 Cf. Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Sanchez, J.J., Madrid, Trotta, 1994. p. 129-138, Adorno, T., *Tres estudios sobre Hegel*, trad. Sanchez de Zavala, V., Madrid, Taurus, 1970, p.30.
- 5 El comentario de la Arquitectónica de Heinz Heimsoeth en 1971 dio inicio a otro tipo de acercamiento a este texto kantiano. Allí se analiza en profundidad la noción de sistema arquitectónico, el rol de la idea *a priori* y el impacto en el concepto de filosofía que esto implica. (Heimsoeth, H., *Transzendente Dialektik: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, De Gruyter, 1966 p.789- 820). En la senda inaugurada por Heimsoeth se encuentran los textos de Yirmiyahu Yovel y Otfried Höffe quienes han sabido ver el rol fundamental de la teleología en el concepto de sistema, así como la prioridad del uso práctico sobre el uso teórico de la razón que el mismo implica. (Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey, Princeton University Press, 1989, p. 227-239 y Höffe, O. “Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft” en *Kritik der reinen Vernunft, Klassiker Auslegen*, Hrs. Mohr, G., Willaschek, M. Berlin, Akademie Verlag, 199, 617-636). Merecen también ser destacados los artículos de Paula Manchester, cuya lectura considera a la Arquitectónica no como un ejercicio de clasificación de la metafísica, sino como una instancia de auto-gobierno de la razón. (Cf. Manchester, P., “Kant’s Conception of Architectonic in its Philosophical Context”, en *Kant-Studien*, 99, 2, 2008, p. 133-151). Nuestra interpretación de la Arquitectónica se nutre y se apoya en este conjunto de comentarios y haremos eventualmente referencia explícita a los mismos a lo largo del trabajo.

un modo mucho más radical, viendo el profundo cuestionamiento a lo que la tradición racionalista moderna hasta ese entonces denominó “sistema”. En lo que sigue, intentaremos mostrar que la noción de unidad arquitectónica va mucho más allá de la idea de un instrumento metodológico de ordenamiento formal, y se transforma en un llamado a la construcción de una nueva sistematicidad de la racionalidad filosófica. De este modo la Arquitectónica puede ser considerada dentro de aquellos puntos de la obra crítica de Kant en donde la separación misma entre ciencia y autoconocimiento, e incluso entre uso teórico y uso práctico de la razón, es analizada y puesta en cuestión.

A lo largo de este capítulo haremos especial foco, no en la distribución disciplinar que la Arquitectónica brinda, sino en el concepto mismo de sistema que esta ofrece. Veremos cómo la Arquitectónica posiciona a Kant como un pionero en la transformación de la noción de sistema imperante en la tradición escolástica-racionalista. En el primer apartado, analizaremos cómo la distinción conceptual entre Unidad técnica y Unidad arquitectónica, representa una ruptura con la noción lógico-matemática de sistematicidad, y cómo responde – de cierta manera *avant la lettre* – a las críticas que le fueron hechas a Kant. En un segundo momento evaluaremos la función de la metáfora organicista que nuestro filósofo utiliza en la Arquitectónica y la importancia de la analogía biológica para pensar la construcción del orden racional. En el tercer apartado, defenderemos la hipótesis que la Arquitectónica kantiana sienta las bases para pensar una génesis racional de la sistematicidad. Por un último, y a modo de cierre de este capítulo, nos referiremos a la relación de la Arquitectónica con la concepción dogmática de sistema y en especial con la propuesta por Christian Wolff.

1.1 Unidad técnica y unidad arquitectónica

En su libro *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer efectúan una interpretación del modo en el cual se relaciona ciencia y auto-conocimiento en la racionalidad ilustrada y para ello hacen una explícita alusión al concepto kantiano de sistema:

Para Kant, lo mismo que para Leibniz y Descartes, la racionalidad consiste en «completar... la conexión sistemática mediante el ascenso a los géneros superiores y el descenso a las especies inferiores». La sistematización del conocimiento es «su interconexión a partir de un solo principio». Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas. Las leyes lógicas constituyen las relaciones más generales dentro de ese orden; ellas lo definen. La unidad reside en la unanimidad. El principio de contradicción es el sistema *in nuce*. [...] La razón no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual.⁶

La intención de los autores es presentar la noción kantiana de sistema en continuidad con el racionalismo metafísico, y como emblema de la racionalidad instrumental ilustrada. Según ellos, la científicidad kantiana está constituida exclusivamente a partir de la interconexión lógica de los conceptos implicados en el conocimiento. La revolución copernicana de Kant habría modificado el significado de lo que se concibe como conocimiento, a saber, postulando la actividad sintética del sujeto en la constitución del objeto; pero en cuanto a la forma en la cual esos conocimientos se constituyen en sistema – el modo en el que la ciencia resulta una totalidad de sentido – no diferiría de la de sus

⁶ Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, pp. 129-130.

antecedentes. El criterio fundamental de la unidad del orden conceptual sería la no-contradicción de las proposiciones científicas, la cual garantizaría la solidez del edificio teórico. La “unanimitad” lógica sería el fundamento del orden que permite deducir los hechos a partir de principios generales y someter estos últimos a las leyes lógicas, siendo estas la expresión de la coherencia formal del sistema racional.

Este concepto lógico-formal de sistema produce, según Adorno y Horkheimer, una exclusión necesaria entre la científicidad sistemática y el auto-conocimiento racional. Por supuesto, la Ilustración desarrolla utopías racionales de una libre convivencia moral entre los hombres; pero, al mismo tiempo, se absolutiza una racionalidad técnica que sólo persigue la sistematización lógica del mundo. Estas dos tendencias se encuentran absolutamente disociadas. Sistema y autoconciencia se encuentran opuestos por el vértice, puesto que la noción de verdad imperante está basada en el dominio conceptual de la realidad y prescinde de toda instancia auto-reflexiva. Según los autores Kant es uno de los filósofos que ha contribuido a esta “nulidad del pensamiento”, a este enaltecimiento de la racionalidad instrumental y a esta desconexión de la actividad teórica de la ciencia con respecto a la reflexión sobre la orientación de su propia práctica:

Con la confirmación del sistema científico como figura de verdad, realizada por Kant como resultado, el pensamiento sella su propia nulidad, puesto que la ciencia es ejercitación técnica, tan alejada de la reflexión sobre sus propios fines como otros tipos de trabajo bajo la presión del sistema.⁷

⁷ Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 132-133.

Una lectura minuciosa de la Arquitectónica nos ayudará a discutir esta interpretación. Veremos en lo que sigue cómo Kant supera el concepto lógico-matemático de sistema y cómo se opone a una absolutización de la racionalidad técnico-instrumental.

La Arquitectónica de la razón pura comienza con una aclaración de su rol en el marco de la *Doctrina trascendental del Método* y una definición de sí misma como doctrina de “lo científico en nuestro conocimiento”. La Arquitectónica es el “arte de los sistemas”, la instancia reflexiva que permite pasar de un mero agregado de elementos dados a una totalidad coherente y ordenada. Kant introduce así una primera definición de sistema ligada al modo en el cual los conocimientos constituyen propiamente una ciencia:

Bajo el gobierno de la razón nuestros conocimientos no pueden ser, en general, una *rapsodia*, sino que deben constituir un sistema, solo en cual pueden apoyar y llevar adelante los fines esenciales de ella. Entiendo empero por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea.⁸

El elemento determinante de la sistematicidad de la ciencia es la presencia de una *idea* racional que ordena al conjunto de los elementos, no de modo empírico, sino *a priori*. Partiendo de esta primera definición, Kant distingue entonces dos tipos bien diferentes de unidad racional. La *unidad técnica* que solo procura un orden formal y la *unidad arquitectónica* que es aquella que garantiza la realización del sistema, entendido en su sentido más elevado.

La unidad técnica dispone un orden cuyo *esquema* – es decir la representación de la disposición esencial de sus partes⁹ – no es dado a partir de una idea *a priori* de la

⁸ CRP, A832 B860, [844].

⁹ Esta idea de esquema [*Schema*] se distingue de aquella que se utiliza en el esquematismo de la *Analítica de los principios*. Aquél era el elemento que permitía la mediación entre la sensibilidad y los conceptos del entendimiento. Este, en cambio, ofrece una mediación entre los conocimientos conceptua-

razón, sino empíricamente. La unidad técnica está regida en primer lugar por el principio de no-contradicción, el cual funciona como criterio negativo para garantizar la cientificidad del enlace de los elementos. En segundo lugar, está constituida por los parecidos de familia, que permiten asociar los elementos por similitudes empíricas y así reunirlos en temas o conceptos comunes según las semejanzas que ellos presenten. La conexión entre las proposiciones teóricas es un vínculo meramente empírico, que surge de una reflexión exterior que une los elementos teniendo como criterio la comparación y la coherencia formal. En un principio, los elementos dispersos y atómicos se encuentran dados, el científico los reúne y los yuxtapone de un modo lógicamente riguroso y correcto, pero el sistema así logrado no es otra cosa que un conglomerado rapsódico carente de un esquema dictado *a priori* que le brinde una verdadera unidad al todo:

Aquel esquema que no está diseñado según una idea, es decir, a partir del fin principal de la razón, sino que está diseñado empíricamente según propósitos que se presentan de manera contingente (cuyo conjunto no se puede conocer de antemano) produce unidad técnica [...] Aquello que llamamos ciencia no puede surgir técnicamente, en virtud de la semejanza de lo múltiple, o en virtud del uso contingente del conocimiento *in concreto* para toda clase de fines externos caprichosos, [...] ¹⁰

Los procedimientos que signan la tarea científica que se limita a concebir una unidad técnica son operaciones empíricas determinadas de modo contingente. “La semejanza de lo múltiple” supone un agrupamiento que no tiene una idea rectora conceptualmente anterior a las características

les que componen el sistema y el orden esencial de un todo científico. “Para su realización la idea requiere de un esquema, es decir una multiplicidad esencial y un orden esencial de las partes, determinados *a priori* a partir del principio del fin.” (CRP, A833 B861, [846]).

¹⁰ CRP, A833 B861, [846].

particulares de los elementos. El sistema surge de una designación de rasgos generales, efectuada a partir de la abstracción de lo dado en la experiencia y no a partir de una determinación racional. “El uso contingente del conocimiento en concreto” es una de las pruebas por medio de la cual algunas ciencias creen poder garantizar su sistematicidad. Se pretende derivar la unidad de los elementos a partir de la coherencia que muestran en la aplicación de los mismos a una experiencia concreta, es decir, en la práctica científica misma. Pero esta sistematicidad siempre es precaria y relativa, ya que su justificación no es trascendental – es decir no se encuentra dictada en la propia condición de posibilidad de dicha ciencia – sino que está ligada al desarrollo *in concreto* de la investigación. Muchas ciencias poseen una unidad técnica y logran – con un éxito que Kant no pretende de ningún modo soslayar – aplicarse a una experiencia sensible, y conseguir buenos resultados sin que los distintos elementos de la disciplina entren en contradicción. Sin embargo, aun así, el verdadero concepto arquitectónico de sistema brilla por su ausencia, y la unidad científica sigue dependiendo de una reflexión determinada de modo contingente y empírico. Ténganse en cuenta que este tipo de unidad no remite necesariamente a ciencias empíricas, de hecho es posible pensar diferentes ciencias puras que podrían caer en el extravío de contentarse con una mera unidad técnica.¹¹ El elemento determinante del

¹¹ El significado de los términos “empírico” e “*in concreto*” parece por momentos solaparse en la CRP. (Véase por ejemplo: CRP, A567 B595, [623]) Sin embargo, en la Doctrina Trascendental del Método Kant establece claramente una diferencia. *In concreto* es todo aquello que remite a una intuición sensible, sea esta empírica o pura. Es decir todo lo empírico es *in concreto*, pero no a la inversa ya que las ciencias que exhiben sus conceptos en la forma pura de la sensibilidad son concretas pero no empíricas. Recordemos por ejemplo que la matemática, siendo una ciencia pura, depende la demostración de sus conceptos en la intuición pura es decir, *in concreto* y esto es lo que la diferencia de la filosofía la cual procede siempre de modo “abstracto” sin construcción de conceptos en la concretitud de la intuición pura: “Por el contrario, el conocimiento filosófico debe prescindir de esa ventaja ya que debe considerar el universal siempre *in abstracto* (por conceptos), mientras

tipo de unidad que gozan las disciplinas no tiene que ver entonces específicamente con su objeto sino con el tipo relación que se establece entre el todo y las partes en el seno de su desarrollo.

La *unidad arquitectónica* difiere cualitativamente de este tipo de orden técnico del conocimiento racional. No se trata de una diferencia de grado en el éxito de la interconexión lógica; la arquitectónica no es el ideal de perfección de la técnica sino un concepto radicalmente distinto. Para que las relaciones entre los conocimientos que conforman una ciencia no sean meros vínculos exteriores que conformen un todo a partir de la simple concatenación de las partes, el elemento determinante es el trabajo de un concepto racional científico; o dicho de otro modo, la acción de una idea que funcione como principio rector del ordenamiento científico:

[...] aquel esquema que surge solamente en conformidad con una idea (caso en el cual la razón impone *a priori* los fines y no lo espera empíricamente) funda una *unidad arquitectónica*. [...] [La ciencia] tiene que surgir arquitectónicamente en virtud del parentesco y de la deducción a partir de un único fin supremo e interno que hace posible primeramente al todo, el esquema de ella debe contener el contorno y la división del todo en miembros de acuerdo con la idea, es decir, *a priori*, y debe distinguir ese todo de todos los otros, de manera segura y según principios.¹²

La unidad arquitectónica propone así una fundamentación trascendental de la sistematicidad. El conocimiento racional permanecerá en una disgregación rapsódica en tanto y en cuanto siga diseñando su ordenamiento *a*

que la matemática puede examinar lo universal *in concreto* (en la intuición singular) y sin embargo *a priori*, mediante una representación pura [...]"(CRP, A734 B762, [762]). Lo que a Kant le interesa en la Arquitectónica no es el hecho de que el objeto de la ciencia sea "concreto" o "abstracto" sino que el móvil de la unidad de sus conocimientos sea *a priori*.

¹² CRP, A833-834 B861-862, [845].

posteriori, es decir, con un esquema que surge de la manipulación de lo dado en el desarrollo concreto de la ciencia. La unidad técnica también produce conceptos generales y leyes científicas universales, sin embargo, esos conceptos son siempre un producto de una abstracción operada sobre los objetos del conocimiento empírico. La idea *a priori* es la condición de posibilidad de una verdadera sistematicidad del orden racional. Este “concepto racional científico” debe determinar – determinación que sucede ella misma de modo *a priori* – la extensión del sistema, los límites del mismo y el lugar respectivo de cada una de las partes. De este modo, el esquema, la forma del todo, no se construye con un mero agregado de materiales, sino que la unidad y su disposición fundamental deben estar puestas por el concepto racional inherente al sistema. Así define Kant el rol de la idea que hace del agregado rapsódico una totalidad arquitectónica:

Esta [la idea] es el concepto racional de la forma de un todo en la medida en que mediante ese concepto se determina *a priori* tanto la extensión de lo múltiple como el lugar respectivo de las partes. El concepto racional científico contiene por consiguiente el fin y la forma de aquél todo que es congruente con él. La unidad del fin al que se refieren todas las partes y en cuya idea todas ellas se refieren unas a otras, hace que cada parte pueda echarse de menos, cuando ocurre el conocimiento de las restantes, [...] ¹³

Este pasaje insiste sobre un aspecto fundamental de la unidad arquitectónica. La idea no determina solo la forma del sistema sino que sobre todas las cosas determina el fin¹⁴

¹³ CRP, A832 B860, [844].

¹⁴ Es importante tener presente la definición de “fin” que Kant brinda en la CFJ: “el concepto de un objeto en cuanto contiene a la vez el fundamento de la efectividad de este objeto se denomina fin” (CFJ, AA V, 180, [92]). En el caso de la Arquitectónica, el fin no es propiamente el concepto de un objeto sino de un orden racional. El fin es la idea del todo científico en el sentido que constituye la existencia efectiva de su *sistematicidad*. Adelantamos una

del mismo. Para conformar plenamente un sistema racional, la teleología que anima la actividad científica debe ser impuesta por la idea *a priori* que se encuentra a la base de dicha disciplina. Existe aquí un punto de ruptura fundamental con respecto a la unidad técnica; en esta última, al no poder reconocer la idea inmanente al sistema que actúa imponiendo una finalidad racional, el conjunto permanece a la “espera” de un fin arbitrario que le sea atribuido exteriormente. Cuando un conjunto de conocimientos – o más generalmente cualquier conglomerado conceptual de la razón –, está diseñado “según propósitos que se presentan de manera contingente”,¹⁵ esa totalidad no se encuentra articulada internamente sino que depende de la reflexión exterior que le impone su teleología. La unidad arquitectónica supone una actividad de auto-posición de fines, es decir, un movimiento por el cual la idea inherente al sistema proyecta ella misma, de modo *a priori*, el *telos* hacia el cual la actividad científica debe dirigirse. La finalidad – que la unidad técnica esperaba pasivamente como un elemento dado por fuera de su sistematicidad formal – es ahora engendrada por el concepto inmanente a la actividad que orienta, y de este modo el sistema se reconoce como guiado por su propia determinación ideal.

Vale remarcar que en estos pasajes Kant entiende que *toda* actividad racional científica tiene su germen en una idea de la razón que dispone la unidad y el fin del conjunto de conocimientos. Cuando la actividad teórica se ciñe a los marcos de la racionalidad técnica cree que su unidad proviene de la asociación exterior y contingente de las partes. No concibe la idea que se encuentra operando en el fundamento de su ordenamiento, y por eso su sistema permanece

distinción que desarrollaremos plenamente más adelante (1.3): la idea es el fundamento de la existencia efectiva de la sistematicidad de la ciencia y no de los objetos que ella conoce. La existencia de estos últimos no puede derivarse del solo concepto sino que tiene que ser dada en la intuición sensible.

¹⁵ CRP, A833 B861, [845].

en una dinámica irreflexiva e instrumental. En este sentido Kant describe el progreso que significa el hallazgo de dicha idea que subyace a la actividad científica:

Es una lástima que sólo después de haber recolectado durante largo tiempo, de manera rapsódica, según la guía de una idea que reside escondida en nosotros, muchos conocimientos que se refieren a ella y que nos sirven como materiales de construcción, e incluso después de haber pasado mucho tiempo combinándolos técnicamente, nos sea posible, por primera vez, ver la idea en una luz más clara, y diseñar arquitectónicamente un todo según los fines de la razón.¹⁶

De algún modo, nos dice Kant, la idea siempre está operando desde el primer momento en el desarrollo científico, incluso cuando procedemos técnicamente creyendo que la sistematicidad está asegurada por la coherencia lógica. Lo que sucede es que bajo la unidad técnica la ciencia actúa sin (auto)examinar el fundamento de su orden. En cambio, la construcción arquitectónica del sistema implica un movimiento de auto-conocimiento, una toma de conciencia de la idea racional que le brinda unidad a la ciencia. En este movimiento reflexivo la razón arriba a la comprensión de la relación entre las partes con el todo y pone a trabajar los conocimientos en vistas a los fines que la propia idea impone.¹⁷

La Arquitectónica se encuentra así en clara divergencia con la idea de sistema de la racionalidad ilustrada que Adorno y Horkheimer pretenden atribuir a Kant. En plena búsqueda de una verdadera sistematicidad para la ciencia,

¹⁶ CRP, A834-835 B862-863, [846].

¹⁷ Este movimiento de auto-conocimiento de la idea subyacente al sistema es el que Kant cree reproducir cuando deduce la tabla de las categorías. Los elementos de los cuales extrae las categorías no son otros que la tabla que los lógicos han construido hasta el momento; sin embargo, la innovación kantiana consiste en reconducir ese conjunto de funciones lógicas, a su unidad a partir de un principio único que constituye el sistema. Volveremos sobre esto más adelante.

Kant postula como necesario la comprensión por parte de la actividad científica de la idea que se encuentra a la base del despliegue del sistema. La ciencia no solo no excluye el auto-conocimiento sino que, por el contrario, solo se realiza como sistema en el descubrimiento de su propio concepto racional. La necesidad del auto-conocimiento no surge a modo de un apéndice práctico añadido exteriormente, sino que está implicado en la propia constitución de la unidad teórica del conocimiento. La noción de sistema queda inconclusa si no es concebida mediante una unidad arquitectónica, en donde el plan y la finalidad del edificio surgen de la propia actividad que debe construirlo.

Creemos que la idea de unidad arquitectónica va mas allá de la intención de presentar un concepto para el sistema de conocimientos científicos y que se trata de una noción que se extiende a toda sistematicidad racional. Veremos en lo que sigue como la idea de una construcción regida por su propia idea inmanente es constitutiva de lo que Kant entiende por actividad racional. Lejos de concebir la unidad racional como mera *unanimidad* formal, la arquitectónica abre el horizonte para pensar la auto-producción de la sistematicidad por medio de la cual la razón comprende la finalidad inmanente que anima todos sus esfuerzos.

1.2 Alcances de la metáfora organicista

Ya hemos hecho referencia a la utilización por parte de Kant de la metáfora edilicia en la Doctrina del método, y en la Arquitectónica en particular. Sin embargo, en esta última toma también gran importancia la analogía con el organismo natural, en especial en el intento de Kant por explicar el modo en el cual el sistema se desarrolla. En la unificación técnica los elementos se concatenan en una relación lógicamente rigurosa, pero el fundamento de su unidad no se encuentra en la estructura interna del conjunto, sino

que remite a una determinación extrínseca. La imagen del organismo alude a un movimiento de producción bien diferente del de este modelo técnico. Los seres vivos poseen el fundamento de su organización en una idea que designa la forma del todo en observancia de un fin determinado. Sus elementos particulares están regidos por la interacción mecánica de la materia, pero la unidad total y la forma de la estructura orgánica no se sigue de dicha determinación. De un modo similar, la unidad arquitectónica propuesta por Kant no plantea que los conocimientos teóricos particulares surjan de una idea *a priori*, pero sí que el modo en el cual se organizan emerge de ese concepto que impone la forma y el fin del todo. Por este motivo Kant introduce – en el seno de una reflexión sobre la organización de la razón – la imagen del cuerpo animal:

Por tanto el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede por cierto crecer internamente (*per intus susceptionem*) pero no externamente (*per appositionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines.¹⁸

El uso de la metáfora organicista para explicar el sistema del conocimiento no es en principio una novedad kantiana,¹⁹ pero la profundidad de sus implicancias se

¹⁸ CRP, A833 B861, [845].

¹⁹ Cassirer, en su estudio sobre el problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia moderna, rastrea esta idea a lo largo del racionalismo. Por ejemplo sobre Leibniz dice: “Si consideramos en primer lugar las consecuencias de esta idea para la configuración de nuestra imagen fenoménica del mundo, reconocemos que con ella hemos quitado el ciclo de la mecánica abstracta y que hemos pasado al ámbito de una visión orgánica de la naturaleza. Pensando un sujeto determinado como fuente autónoma de todas las transformaciones internas, le conferimos el carácter y la especificidad de un organismo. Nada de lo que se encuentre en él es ahora considerado por nosotros como simple impresión de un acontecimiento exterior, sino que aparece como la expresión de una tendencia interna a ciertas series de transforma-

incrementa notablemente con respecto a la tradición. El organismo es para Kant el paradigma de la auto-producción de un sistema en vistas a un fin internamente determinado. El mismo mantiene una heterogeneidad radical con el resto de las formaciones mecánicas ya que éstas obtienen la teleología que las orienta de modo externo y por lo tanto permanecen en una relación técnico-instrumental con los fines que se le asignan. El organismo es por lo tanto el emblema de la racionalidad arquitectónica ya que logra evitar toda explicación demiúrgica del orden, en la cual una causalidad trascendente interviene determinando la forma y la teleología que mueve la totalidad sistemática.

Debemos ahora preguntarnos: ¿Qué significa exactamente “orgánico” para Kant? Repasemos brevemente los pasajes de la CFJ que se abocan a evaluar las distintas teorías acerca de la organicidad de los seres vivos. En primer lugar Kant considera y rechaza la tesis de la *generación equívoca*, es decir, la teoría que explica el surgimiento del organismo a partir del solo concurso de causalidades mecánicas de lo inorgánico. Este modelo explicativo haría trabajar al investigador de la naturaleza “a pura pérdida” puesto que no logra considerar los organismos como totalidades orientadas según una idea que estructura su orden interno.²⁰ La idea de una “autocracia” de la materia mecánica es según Kant un absurdo, ya que el tipo de sistema que presentan los organismos solo puede ser comprendido por nuestra razón a través del concepto de un principio que determina el fin del ser organizado.

Habiendo sentido la necesidad de algún tipo “organización originaria”, que explique el surgimiento de lo orgánico, Kant discute con la teoría *preformista* que intenta derivar los seres organizados a partir de un embrión primigenio

ciones y desarrollos. La idea lógica general toma aquí un giro biológico.” (Cassirer, E., *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Tomo II, París: Passages, 2005, p. 135). Analizaremos más adelante la presencia de la metáfora organicista en Wolff.

²⁰ CFJ, AA, V, 418, [406-407].

que ya contenga el conjunto de determinaciones del nuevo producto natural.²¹ El preformismo es según Kant aquella teoría pre-estabilista [*Prästabilism*] que considera a “todo ser orgánico generado por su semejante como educto”,²² es decir, como producido por una disposición implantada en la naturaleza que predetermina la formación del individuo naciente. Bajo este modelo, la sistematicidad del organismo no es producto de la naturaleza en tanto tal, sino que esta sería una mera transmisora de un orden dado en la primera causa de la creación del mundo. Se defiende así un programa pre-establecido desde la creación, en la cual los organismos naturales no hacen más que ejecutar un plan trascendente diseñado en las alturas de un entendimiento supra-natural. La sistematicidad se transmite de un individuo a otro de un modo pasivo y la naturaleza solo cumple una mera función reproductiva.

Para Kant este “preformismo individual”, reproduce un esquema que le quita al ámbito de lo orgánico – y por lo tanto de la investigación de la naturaleza – su especificidad y autonomía. El científico natural debería de este modo remitirse a la sabiduría del supremo creador que excede la experiencia sensible para poder dar cuenta de los seres vivos que analiza. En este sentido, el preformismo contiene el mismo defecto que el llamado *ocasionalismo*, el cual intentaba explicar el surgimiento del organismo a partir de una intervención divina en “ocasión de cada apareamiento”.²³

²¹ Según Günter Zöller la principal característica de este tipo de preformismo, es que el desarrollo que la naturaleza ejecuta en la reproducción es meramente “cuantitativo”. Cf. Zöller, G., “Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge”, en Oberer, H. y Seel, G.(eds.), *Analysen, Probleme, Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 77.

²² CFJ, AA, V, 422, [412].

²³ “Según el ocasionalismo, la causa primera del mundo, de conformidad con su idea, da directamente la formación orgánica, con motivo de cada apareamiento, a la materia que en éste se mezcla. [...] Si se acepta el ocasionalismo de la producción de seres organizados, se pierde con ello totalmente la naturaleza, y con ella todo uso de la razón sobre la posibilidad de juzgar esa clase de productos; de ahí que pueda suponerse que no acepte ese sistema nadie que de algún modo se interese por la filosofía.” (CFJ, AA, V, 422, [411-412]).

En ambos casos²⁴ – aun si para Kant esta última teoría es la que resulta más absurda – se alude a una intervención externa que niega la posibilidad de una sistematicidad orgánica específicamente natural. Que la acción de la causa sobrenatural se sitúe en el origen de los tiempos o en cada apareamiento, es en cierta manera indistinto a la hora de considerar el status del organismo. Si pretendemos que la naturaleza no sea una mera desarrolladora de un plan trascendente, y se erija como productora de organicidad, los dos modelos resultan igual de deficitarios. Como bien señala Gerard Lebrun, Kant abandona – en vistas a consolidar la autonomía de la producción orgánica – el modelo demiúrgico en todas sus variantes:

Importa bastante poco que Dios haya dispuesto en el primer ser la totalidad de los gérmenes o que cree al viviente con ocasión de cada apareamiento: en uno y otro caso, la naturaleza, subordinada a una providencia artística, es el teatro y no el autor; en uno y otro caso, la organización es impuesta desde fuera.²⁵

Ni generación equívoca ni preformismo, el modelo biológico que conviene al organismo es la *epigénesis*, o también denominado “preformismo genético” [*generischen Präformation*].²⁶ Kant cree que esta teoría es la que mejor da cuenta de la generación de los organismos, puesto que la inscribe en un movimiento de auto-producción autónomo que se dirige hacia un tipo ideal que determina el fin de su actividad. El organismo no está programado previamente, pero tampoco es resultado de una aglomeración mecánica espontánea. La epigénesis le da al organismo su despliegue a

²⁴ “Se declararon por la preformación: como si no fuera lo mismo hacer surgir sobrenaturalmente semejantes formas al principio de la creación del mundo que a medida que este iba avanzando y, gracias a una creación ocasional, [...]” (CFJ, AA, V, 423, [412]).

²⁵ Lebrun, G., *Kant y el fin de la metafísica*, trad. García Mayo, A., Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 464.

²⁶ CFJ, AA, V, 423, [412].

partir de una *fuerza formadora*²⁷ [*bildende Kraft*] que no determina de modo absolutamente arbitrario los individuos, pero que sí dispone su organicidad a partir de una idea genérica de los mismos. Lo que la naturaleza posee no son los embriones individuales que predeterminan lo que va a surgir en la reproducción, sino una capacidad generadora, una determinada tendencia sistematizadora que ordena las causalidades mecánicas para que las mismas contribuyan y trabajen en la producción del ser organizado.

La epigénesis explica, entre otras cosas, la relación del organismo con su entorno y con el resto de los seres naturales. El organismo no está exclusivamente determinado causalmente por los estímulos exteriores como lo están los objetos inorgánicos, ya que su forma estructural no está determinada por los influjos exteriores sino por la persistencia de una idea genérica que le da una conformidad a fin a su desarrollo vital. Sin embargo, la fuerza formadora orgánica no se desarrolla con absoluta independencia del condicionamiento externo, sino que entabla toda una relación de asimilación de lo que es dado por el ambiente, siempre en vistas al fin natural genérico.²⁸ Las transformaciones que suceden al organismo no están, en su contenido particular, predeterminadas en la idea; pero esta establece un rango – que podría también ser caracterizado como esquema – dentro del cual pueden producirse las variaciones en

²⁷ “Un ser orgánico, pues, no es mera máquina, que tiene exclusivamente *fuerza motriz* [*bewegende Kraft*], sino que posee en sí fuerza formadora [*bildende Kraft*], y una que él comunica a materias que no la tienen (las organiza); posee pues una fuerza formadora que se propaga la cual no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (el mecanismo).” (CFJ, AA, V, 374, [353]).

²⁸ Aquí se encuentra la solución kantiana al problema de la *adaptación* del ser organizado a su ambiente. Según Lebrun: “Distinguiendo preordenación y sabiduría vital, explica en su origen la difícil noción de adaptación: no ajuste (mecánico o milagroso) a las circunstancias, sino posibilidad para la «fuerza vital» de mantener la constancia del organismo a través de las perturbaciones que lo afectan.” (Lebrun, *op. cit.*, p. 466).

ocasión del contacto con las causas externas.²⁹ La naturaleza no puede producir cualquier especie en cualquier caso, la fuerza formadora no implica una producción que no incorpore elementos externos contingente, sino que brinda el concepto que determina el modo en el cual esa incorporación acontece. La idea que impone el fin natural, no predetermina el sistema del organismo como un todo cerrado, sino que dispone a la sistematicidad del mismo, la cual permite una interacción con el ambiente que está siempre orientada por la dirección genérica.

La sistematicidad racional que Kant propone en la Arquitectónica se corresponde con este modelo epigenético de la organicidad. La imagen del cuerpo animal que citamos más arriba no es simplemente una ejemplificación ilustrativa sino una metáfora fundamental para explicar el movimiento por el cual la racionalidad se configura a ella misma como sistema. El modelo de cientificidad de la Arquitectónica rechaza por principio la idea de una generación equívoca del sistema, la idea de una mera concatenación lógica cuyo orden no está determinado más que por la adquisición contingente de conocimientos:

Los sistemas parecen haberse formado como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, incompletos al comienzo, y con el tiempo completos, a partir de la mera confluencia de conceptos recolectados; aunque todos [estos sistemas] tenían su esquema como un germen originario, en la razón, la que no hacía más que desplegarse; y por eso no solamente cada uno de ellos está organizado en sí mismo según una idea, sino que además todos a su vez están unidos entre sí de manera funcional como los miembros de un todo, [...] ³⁰

²⁹ “La disposiciones inscriptas en los seres organizados, definen el arco de posibilidad de la variación y, por lo tanto, excluyen que la transformación de un ser orgánico pueda ser disparatada o arbitraria.” (Lerussi, N., “Acerca de los esbozos para una teoría filogenética kantiana” en *Metatheoria*, número 3, 2012, p. 83).

³⁰ CRP, A835 B863, [846-847].

El rechazo explícito de la *generatio aequivoca* de los sistemas, o al menos el señalamiento de su insuficiencia, concuerda con la concepción de la auto-posición de fines que anima la actividad unificadora de la razón. La unidad arquitectónica surge de una idea *a priori* que determina el esquema y el fin del todo organizado sin la cual, no tendríamos sistema sino mera des-organización rapsódica. Bajo una tal concepción, la autonomía como principio fundamental de la sistematicidad racional se vería absolutamente aniquilada. Si la razón solo adquiere un orden a partir de la mera actuación contingente de causas externas, jamás podrá erigirse ella como productora de su propia sistematicidad.

Sin que figure mencionado explícitamente en la Arquitectura, es evidente que Kant también debe apartarse – al igual que en la discusión biológica – del modelo preformista para explicar la conformación del sistema. La razón no reproduce un orden dado en una primera causa como un modelo ideal a desarrollar. El concepto racional inmanente al sistema no contiene *in nuce* el contenido del mismo, lo cual implicaría para la ciencia que la idea subyacente pre-determinaría ya los resultados de la investigación. El contenido proveniente del múltiple sensible – análogo al estímulo externo del organismo – no puede ser deducido de la idea de la ciencia que lo aprehende. Sin embargo el concepto racional provee un modo de organización de ese material, prefigura el movimiento por el cual el múltiple dado se interioriza en una totalidad sistemática teleológicamente dirigida. La idea no evoca al conjunto de objetos que van a desplegarse en el sistema sino a la actividad de sistematizar que en cada caso reúne los elementos de acuerdo al esquema proyectado *a priori* y los pone en movimiento en vistas al fin inherente al todo.

Creemos que la analogía epigenética debe ser considerada en toda su profundidad en lo que respecta al concepto de sistema y a la comprensión kantiana de la racionalidad arquitectónica. El sistema se despliega con una *fuerza formadora* que no opera con una omnipotencia infinita, sino

que se desarrolla de acuerdo a la idea que dicta *a priori* sus límites y su finalidad. El sistema se despliega también en una estructura dispuesta internamente, a través de una actividad que reúne los elementos en una teleología inmanente, que pone a trabajar al conjunto de las partes en pos de un interés que no es ya dado de modo arbitrario y caprichoso. Al igual que el organismo, la racionalidad arquitectónica está expuesta en su desarrollo a la heterogeneidad sensible que le es dada en la experiencia, sin embargo, la actividad determina *a priori* el modo de asimilación de dicho contenido empírico. El sistema no está predeterminado *a priori* – en un entendimiento divino o en algún primer conjunto de verdades lógicas –, el mismo surge de una fuerza de sistematización que produce un orden según un fin propio e interno.

Consideramos absolutamente acertado el juicio de Lebrun cuando considera que “el proceso vital” se vuelve en Kant el referente de la actividad racional.³¹ La epigénesis implica una nueva concepción de la teleología que resulta fundamental para comprender la finalidad interna inmanente que constituye el proyecto de una arquitectónica transcendental.³² Solo a través del auto-conocimiento de la idea subyacente a su actividad, la razón puede emanciparse de las teleologías arbitrarias que buscan brindarle una unidad de un modo heterónomo. El sistema arquitectónico no es ni pura arbitrariedad azarosa, ni reproducción de un orden exógeno;³³ se trata de la actividad incesante de organizar lo dado en un movimiento creador de orden y sentido. El modelo epigenético de la arquitectónica kantiana discute con el corazón de la racionalidad dogmática ya

³¹ Lebrun, *op. cit.*, p. 477.

³² “Finalidad y fuerza vital son síntomas de la finitud misma, es decir, garantes de la racionalidad misma: la epigénesis es la teleología dentro de los límites de la mera razón.” (Ibíd., p. 463).

³³ “El espíritu de la epigénesis y la doctrina kantiana de la finalidad convergen, pues, en el mismo punto: hay un tercer partido entre azar y Providencia, entre desorden y deliberación.” (Ibíd., p. 465).

que radicaliza la autonomía del desarrollo racional; la razón deja de ser transmisora de una programa pre-establecido y pasa a ser una actividad que encuentra el fundamento de su organización en su propio movimiento de auto-determinación.

1.3 Tras la génesis de la sistematicidad

El rol de la metáfora organicista esclarece la especificidad de la arquitectónica kantiana y el modo en el cual la misma inaugura una nueva etapa de la racionalidad filosófica moderna. Ya vimos cómo Kant rompe con la idea del sistema como compendio instrumental de la razón, como un orden subordinado a una armonía exterior o anterior, ya sea esta la predeterminación divina o bien la convivencia homogénea de la razón en la experiencia. El sistema racional ya no es el reflejo de un orden previo dado en Dios, en las cosas, en el uso psicológico del pensamiento sino que debe surgir internamente en el ejercicio mismo de construcción arquitectónica.

En este sentido, Gilles Deleuze comienza su libro *La Filosofía Crítica de Kant* destacando la ruptura operada por Kant con respecto al discurso racional metafísico. Para Deleuze la revolución copernicana realiza una transformación radical del concepto de finalidad racional, de modo que este implica un movimiento de auto-determinación de la razón y no ya una representación, adecuación o correspondencia con alguna teleología externa. Así, la filosofía crítica se opone, en el mismo momento, al empirismo y al racionalismo dogmático. Para el empirismo no existen fines propiamente racionales; los fines remiten siempre a una naturaleza, que en todo caso la razón tendrá que realizar,

calculando, previniendo, etc.³⁴ Sin embargo, según Deleuze, el racionalismo comparte la misma lógica de base con el empirismo en este sentido:

No cabe duda de que el racionalismo, por su lado, reconocía que el ser racional perseguía fines cabalmente racionales. Pero lo que aquí aprehende la razón como fin es todavía algo exterior y superior: un Ser, un Bien, un Valor, considerados como regla de la voluntad. Por tanto, la diferencia entre racionalismo y empirismo no es tan grande como se hubiera podido creer.³⁵

El racionalismo evidentemente plantea la existencia de fines de naturaleza racional. Sin embargo, sigue inmerso en una teleología dogmática desde el momento en que la racionalidad opera sobre un elemento exterior dado, dotado de un sentido ya acabado, que la racionalidad tiene que re-presentar de la manera más adecuada posible. Poco importa, bajo este punto de vista, si se trata de formas lógicas, de entes trascendentes, o de un estado de cosas que recibimos en la experiencia; lo que interesa es que se trata de una instancia dada con exterioridad a la actividad de auto-determinación racional. Nos permitimos transcribir una larga cita del texto de Deleuze ya que clarifica el sentido que queremos darle a nuestra reflexión sobre la sistematicidad kantiana:

Un fin es una representación que determina la voluntad. Mientras se trate de una representación de algo exterior a la voluntad, no importa que sea sensible o puramente racional, pues en ambos casos sólo determina el querer mediante la satisfacción ligada al «objeto» que representa. [...] Contra el

³⁴ “Contra el empirismo, Kant afirma que hay fines de la cultura, fines propios de la razón. Más aun, sólo de los fines culturales de la razón se puede decir que sean absolutamente últimos. «El último fin es un fin tal que la naturaleza no basta para alcanzar y realizar de acuerdo con la idea, pues es un fin absoluto.» (Deleuze, G. *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 5).

³⁵ *Ibid.*, p. 6-7.

racionalismo, Kant argumenta que los fines supremos no son solamente fines de la razón, sino que, al postularlos, la razón no hace otra cosa que postularse a sí misma. En los fines de la razón, ésta se toma a sí misma como fin. Por tanto, hay intereses de la razón, pero, además, la razón es el único juez de sus propios intereses. Los fines o los intereses de la razón no son materia de juicios ni de experiencia, ni de ninguna otra instancia externa o superior a la razón. Kant rechaza por adelantado tanto las decisiones empíricas como los tribunales teológicos.³⁶

Si consideramos que la auto-posición de fines es un elemento constitutivo del sistema, entonces esta lectura deleuziana resulta muy útil para pensar la racionalidad arquitectónica. La sistematicidad kantiana rompe con la lógica representativa del orden metafísico, propio de la racionalidad dogmática. El sistema de la razón no se encuentra ya emulando un orden externo, que por otro lado permanece inefable hasta el momento de su racionalización; sino que es construcción autónoma de orden y legitimación del mismo en vistas a los fines esenciales de la razón misma. El quiebre con la tradición puede ahora apreciarse con claridad, los proyectos metafísicos anteriores remiten la sistematicidad de una instancia a otra, derivándola muchas veces de los resultados de una disciplina metafísica particular. La sistematicidad circula, pero la necesidad de su *génesis* no es abordada. La incompreensión de la teleología inmanente que orienta el devenir sistema de la razón se debe al desconocimiento del movimiento productor de la auto-determinación racional.

Creemos, en este sentido, que Kant aborda el problema del orden racional desde un punto de vista genético. Asistimos a un proceso de emancipación de la racionalidad, donde la misma abandona el paradigma instrumental, y se constituye como el movimiento autónomo productor del horizonte teórico y práctico del mundo. La sistematicidad

³⁶ *Ibid*, p. 7.

racional no será entonces nunca más un medio, un dispositivo transportador de un orden que le es dado externamente; será ahora la construcción arquitectónica, libre y autogobernada del sentido.

Para ilustrar este movimiento genético que el nuevo concepto de sistema implica, nos interesa analizar el modo en el que Kant concibe el sistema de los conceptos puros del entendimiento. En diversos pasajes Kant muestra cómo la unidad del sistema categorial no reside en una particular interconexión lógica entre los conceptos sino en el hecho de que están derivados del mismo principio. En el texto *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, más precisamente en un apéndice titulado “Del sistema de las Categorías”, Kant introduce la problemática de la sistematicidad de los conceptos puros del entendimiento del siguiente modo:

Para un filósofo nada puede ser más deseado que poder derivar de un principio *a priori* la multiplicidad de los conceptos o de los principios que antes se le ofrecieran dispersos en el uso que él hiciera de ellos in concreto, y poder reunir todo, de tal manera, en un conocimiento. Antes sólo creía que lo que le restaba después de cierta abstracción, y que parecía constituir, por comparación entre sí, una clase particular de conocimientos, estaba recolectado en su totalidad; pero era sólo un agregado. Ahora sabe que sólo esto precisamente, ni más ni menos, puede constituir tal clase de conocimientos, y entiende la necesidad de su división, lo cual es *comprender*, y sólo ahora tiene un sistema.³⁷

La similitud con el pasaje de la Arquitectónica que citamos más arriba es insoslayable. En ambos textos, Kant describe el paso de una investigación que recoge exteriormente los elementos – teniendo como resultado solo un agregado rapsódico – a un conocimiento que logra encontrar un principio *a priori* que traza la estructura y las divisiones

³⁷ PMP, AA, IV, 322-323, [187-189].

del sistema. Se trata aquí del sistema categorial y no del sistema científico de conocimientos, sin embargo, la idea fundamental de la Arquitectónica se reproduce. La construcción del sistema categorial debe surgir de un principio *a priori* de la razón y no a partir de un procedimiento de abstracción sobre el conocimiento dado *in concreto*. Si se procediera de este último modo, la sistematicidad categorial estaría sujeta a un éxito empírico del desarrollo concreto de las operaciones de conocimiento y por lo tanto la deducción no sería más que la transposición de un orden empírico a un orden trascendental. Pero la búsqueda de Kant, en sintonía con el intento de garantizar la auto-determinación racional, impone la necesidad de pensar el camino inverso, es decir, la identificación de un principio *a priori* que constituya una unidad racional que sea condición de posibilidad de la homogeneidad y armonía del conocimiento concreto. En ese sentido, “comprender” (*begreifen*), toma un significado muy particular: es la aprehensión de la necesidad interna de la división. Es decir, no se trata de la recolección individual de los elementos, ni siquiera de su conexión lógica rigurosa, sino la auto-determinación de la unidad de los mismos a partir de un principio *a priori*. La génesis de la sistematicidad racional, no es la copia de un orden empírico sino la generación de orden a partir de un principio inmanente. Kant prosigue del siguiente modo en el Apéndice:

Pero, para encontrar tal principio, busqué una acción del entendimiento que contuviese todas las demás y que se diferencian sólo por distintas modificaciones o momentos en el llevar lo múltiple de la representación bajo la unidad del pensamiento en general; y entonces encontré que tal acción del entendimiento consiste en el juzgar.³⁸

³⁸ PMP, AA, IV, 323, [191].

De este modo se pasa de la rapsodia al sistema. Kant encuentra en el principio del juicio, es decir en el movimiento de llevar lo múltiple a la unidad de la representación, el elemento del cual derivar el conjunto del sistema. Las categorías serán entonces “momentos” en el despliegue de dicha idea, y no elementos dados que la razón recoge, elucubrando una conexión más o menos ordenada. El paso de la tabla de los juicios a la tabla de las categorías, no implica, en modo alguno, una fundamentación del sistema categorial en un sistema lógico-formal que los lógicos han podido establecer.³⁹ Este paso opera un movimiento de auto-conocimiento de la racionalidad misma, y del principio *a priori* que engendra la sistematicidad del entendimiento. Este principio no produce la unidad de elementos aislados dados como hechos irreductibles; la razón no “recoge” [*aufraffen*] ni “recolecta” [*sammeln*] los conceptos,⁴⁰ tal como le achaca Kant a la tradición escolástica, en una crítica que podríamos extender a sus antecesores más cercanos. El discurso racional engendra los conceptos puros en su propio desenvolvimiento y logra trazar de este modo una verdadera unidad entre ellos. En el mismo sentido que en Prolegómenos, en la Deducción trascendental de la CRP Kant afirma:

³⁹ La tabla de lógica de los juicios sirve para “mensurar” las funciones por las cuales el entendimiento sintetiza el múltiple sensible. El orden categorial no recibe su sistematicidad de la organización lógica de los juicios sino que solo puede tomar su forma porque ambos derivan del mismo principio *a priori*: “La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidades a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición; función que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento. [...] De esta manera surge precisamente tanto conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos de la intuición en general, como funciones lógicas habían en la tabla precedente, en todos los juicios posibles; pues el entendimiento se agota enteramente en las mencionadas funciones, y su facultad queda con ellas enteramente mensurada.” (CRP, A79 B105, [147-148]).

⁴⁰ El principal apuntado en esta crítica es Aristóteles: “Fue un intento digno de un hombre de agudo ingenio el intento de Aristóteles de buscar esos conceptos fundamentales. Pero como no poseía ningún principio, los fue *recoigiendo* a medida que topaba con ellos [...]” (CRP, A80 B106, [149]).

Esta división se ha generado sistemáticamente a partir de un principio común, a saber, [a partir] de la facultad de juzgar (la que es precisamente lo mismo que la facultad de pensar), y no ha surgido de manera *rapsódica*, a partir de una búsqueda de conceptos puros emprendida al acaso, [conceptos] de cuya enumeración completa nunca se puede estar seguro, puesto que se la infiere sólo por inducción, sin pensar que de esta última manera nunca se llega a entender por qué residen en el entendimiento puro precisamente estos conceptos y no otros.⁴¹

En este sentido, la *analítica* del entendimiento no representa algo así como la identificación de los elementos primigenios ya dados, que deben ser posteriormente unificados en el mismo sistema. La aclaración de Kant en el primer párrafo de la “Analítica de los Conceptos” descarta la posibilidad de entender el proceder analítico como una descripción de un contenido conceptual inscripto en nuestra configuración psicológica:

Entiendo por analítica de los conceptos, no el análisis de ellos, ni el procedimiento habitual en las investigaciones filosóficas, de descomponer y llevar a distinción según su contenido, los conceptos que se ofrecen; sino la descomposición menos intentada todavía, de la facultad misma del entendimiento, para investigar la posibilidad de los conceptos *a priori*, buscándolos nosotros en el solo entendimiento, lugar de nacimiento de ellos, y analizando el uso puro de éste en general; pues éste es el negocio propio de una filosofía trascendental, [...] ⁴²

⁴¹ CRP, A81 B107, [149].

⁴² CRP, A65-66 B90-91, [135-136]. La cita continua del siguiente modo: “Por consiguiente, perseguiremos los conceptos puros hasta sus primeros embriones y primordios en el entendimiento humano, en el que yacen preparados hasta que finalmente, con ocasión de la experiencia, se desarrollan y liberados de las condiciones empíricas inherentes a ellos, son expuestos en su pureza por el mismo entendimiento.” (CRP, A66 B91, [136].) Este pasaje ha sido utilizado por algunos comentaristas para mostrar la persistencia de cierto tipo de preformismo en la concepción kantiana del sistema categorial (Cf. Zöller, *op. cit.*, p. 79). Sin embargo consideramos que se puede seguir

Por lo tanto, el análisis aquí mentado, no es una descripción de contenidos o formas dadas psicológicamente en el espíritu, sino la búsqueda de un “lugar de nacimiento” del sistema de los conceptos, la identificación del fondo genético del cual surgen las categorías como tales. En este sentido, sería una incursión severa en el dogmatismo creer que se pueden aislar determinaciones psicológicas elementales que luego utilizaríamos en el conocimiento concreto. Manfred Baum ha escrito un artículo dedicado al problema del sistema de las categorías, donde se analiza esta ruptura de Kant con respecto a la posibilidad de una auto-descripción racional, como fundamento para descubrir las funciones lógicas puras del pensamiento. Allí Baum escribe:

Si, como sucede en el planteo kantiano, las categorías son las condiciones necesarias del conocimiento objetivo y si este conocimiento es necesario para el entendimiento humano y su autoconocimiento, el sistema de categorías no puede

manteniendo la especificidad epigenética del despliegue categorial, si consideramos que en ese “lugar de nacimiento” no se encuentra la categoría ya preformada sino que solo es la condición para el surgimiento de las mismas. En este sentido seguimos a Lerussi cuando afirma: “Ahora bien notemos que el hecho de que las categorías tengan un lugar de nacimiento en ciertas semillas y disposiciones, no es contradictorio con la circunstancia de que sean, al mismo tiempo, principios *a priori* “pensados espontáneamente” [*selbstgedachte*]. Las categorías podrían ser una producción originaria de la razón pero de una tal que no es arbitraria, sino restringida, a la vez, por ciertas limitaciones. Cabe interpretar entonces, que las semillas y disposiciones que son lugar originario de las categorías, podrían no ser equivalentes a las categorías, sino solo una mera “preparación” para estas. Las mismas definirán, por así decir, la posibilidad de la producción de las formas conceptuales que constituyen la experiencia, las restricciones a través de las cuales las categorías mismas se producen.” (Lerussi, N., “Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico. Reflexiones en torno a la expresión “epigénesis de la razón pura” en Kritik der reinen Vernunft B 27” en Caimi, M. [Coord.], *Temas Kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p. 134-135).

ser meramente un *faktum* observable al interior de la razón. De este modo, esta especie de autoconocimiento empírico es incompatible con el concepto de categoría y con su sistema.⁴³

Que el sistema categorial no sea un *faktum*, significa que la razón no lo observa como un dato ya constituido. El proceso de auto-conocimiento crítico reconduce el sistema hacia ese fondo genético desde donde se vuelve inteligible su estructura, su división y sus límites. Recordemos que el hecho de pasar de la configuración rapsódica de las categorías a una deducción sistemática es lo que permite entre otras cosas definir con claridad los usos del entendimiento y las restricciones necesarias de sus pretensiones especulativas. La deducción sistemática, permite entonces el auto-gobierno racional de las funciones cognoscitivas y la auto-limitación de los esfuerzos teóricos al campo de la experiencia posible. La relación de las categorías con la experiencia ha cambiado profundamente, hay que abandonar el movimiento dogmático – que Kant le achaca a una tradición que se remonta a Aristóteles – que consiste en abstraer a partir de los conocimientos empíricos las funciones lógicas que los sostienen.⁴⁴ La experiencia, para Kant, es la ocasión del despliegue del sistema categorial, pero la interconexión interna de la cual gozan los elementos no está dada por la sola convivencia armónica de los mismos en una experiencia legaliforme.

Sobre el final de la deducción de las categorías en la CRP, Kant introduce una vez más las metáforas organicistas para la comprensión del origen del sistema categorial. Allí vuelven a descartarse la generación equívoca y el

⁴³ Baum, M., “Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant”, en Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001, p. 36.

⁴⁴ “Ahora bien, hay sólo dos caminos por los cuales puede pensarse una concordancia necesaria de la experiencia con los conceptos de los objetos de ella: o bien la experiencia hace posibles esos conceptos, o bien esos conceptos hacen posible la experiencia.” (CRP, B166, [230]) Kant se inclina, claro está, por la segunda opción.

preformismo como modelos para pensar el sistema de los conceptos puros. La epigénesis es, nuevamente; el modelo adecuado, ya que es el único que permite comprender por un lado la división sistemática y, por el otro, la “concordancia necesaria” entre los conceptos puros y la experiencia.⁴⁵ Tanto la explicación de la generación espontánea, que presupondría un origen empírico de las categorías, como en la explicación preformista – vale decir innatista⁴⁶ – de los conceptos puros, la necesidad de la división y la unidad del sistema no se encuentran explicadas.⁴⁷ La epigénesis resulta

⁴⁵ El modelo de la generación equívoca implicaría derivar las categorías de la experiencia posible, sin embargo, puesto que no podemos tener una experiencia de la totalidad de la experiencia, dicha derivación resultaría de una mera inducción y los conceptos puros no podrían regir universal y necesariamente. Si optamos por el preformismo, el resultado es similar, no podríamos explicar por qué ese sistema implantado en nosotros por el Creador concuerda con lo que experimentamos en el mundo sensible. Solo la alusión a una armonía pre-establecida podría garantizar la concordancia necesaria para la validez objetiva de nuestras funciones categoriales. “Según nos parece, el acento de la dificultad de aceptar dichos “presupuestos teológicos” está puesto no tanto en el “origen divino” que debe adjudicárseles a las categorías, sino en que la coincidencia entre las categorías y los objetos exige suponer una garantía de correspondencia “externa”, esto es, alguna versión de armonía pre-establecida.” (Lerussi, “Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico”, *op. cit.* p. 120).

⁴⁶ Como ya vimos, según Gunter Zöllner la principal característica del modelo innatismo es que veía en el desarrollo productivo del conocimiento una transformación meramente cuantitativa. En este sentido, según Zöllner, la metáfora organicista se aplica perfectamente a la deducción trascendental de las categorías puesto que el sistema de estas surge de un proceso de auto-diferenciación cualitativo: “De este modo, la comparación entre el organismo y el sistema de conocimientos no se limita al crecimiento cuantitativo de las partes ya articuladas o de los miembros de un conjunto biológico o cognitivo. La analogía biológica concierne también la auto-diferenciación originaria del conjunto en el número y ordenamiento específico de las partes.” (Zöllner, Günter, “Die Seele des System: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie”, en Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001, p. 64).

⁴⁷ “Pues p. ej. el concepto de causa, que expresa la necesidad de una consecuencia bajo una condición presupuesta, sería falso, si se basase solamente en una necesidad subjetiva arbitrariamente implantada en nosotros, de enlazar ciertas representaciones empíricas según tal regla de la relación. Yo no podría decir: el efecto está enlazado con la causa en el objeto (es decir, nece-

por lo tanto, una vez más, la perspectiva adecuada para comprender la sistematicidad orgánica de las funciones *a priori* de la razón pura.⁴⁸

Todo este desarrollo sobre el sistema categorial es la expresión cabal de la nueva racionalidad arquitectónica kantiana. En cada sistema particular se ve cómo existe un movimiento de auto-generación racional de la unidad del mismo. Es por eso que el sistema deriva desde su propio movimiento la finalidad hacia la cual se mueve; la razón es siempre una razón interesada, que se orienta hacia una finalidad que surge de su propia dinámica autónoma. En el marco del sistema de categorías, los elementos primigenios surgen de los momentos del principio del juicio, y el fundamento de la unidad – del límite y del fin – de dicho sistema se extrae a partir de dicho lugar de nacimiento de

sariamente); sino solamente [podría decir que] yo estoy constituido de tal suerte que no puedo pensar esa representación de otra manera que así conectada; lo que es precisamente lo que más desea el escéptico [...]” (CRP, B168, [231]).

- ⁴⁸ Existen dos maneras de interpretar el alcance de la metáfora kantiana de la “epigénesis de la razón pura”. En una primera interpretación la epigénesis explica el modo en el cual las categorías generan y producen la experiencia objetiva a partir de las funciones sintéticas del entendimiento. En una segunda lectura, se puede pensar que la epigénesis explica el modo de surgimiento de esas funciones mismas. Bajo esta última perspectiva, la razón no solo produciría de modo epigenético el conocimiento empírico sino que también engendraría en su actividad las condiciones de posibilidad del mismo. Desde nuestro punto de vista esta última interpretación es completamente plausible y encuentra un importante apoyo textual en la deducción de las categorías de la segunda edición de la CRP. En este sentido, coincidimos absolutamente con Lerussi: “En el primer caso, el agente (la razón) y el producto (el conocimiento empírico o experiencia) se diferencian; en el segundo caso, coinciden (la razón se produce a sí misma). Desde nuestro punto de vista, si bien, por un lado, el genitivo de la expresión [epigénesis de la razón pura] debe ser asumido en sentido subjetivo, pues a través de su expresión Kant se comprometería con la tesis según la cual la experiencia o el conocimiento empírico es un producto, al menos desde un punto de vista formal, de las categorías o de la razón, en sentido general; la interpretación objetiva del genitivo, por otro lado, no debe descartarse. [...] La razón es poseedora de una fuerza singular a través de la cual produce conocimiento empírico y se produce a sí misma produciendo las categorías.” (Lerussi, “Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico”, *op.cit.*, p. 133).

las categorías. En el marco del sistema de conocimientos, el elemento material sensible se sustrae a la auto-producción arquitectónica y le es dado exteriormente a la misma a través de la intuición. Sin embargo, la unidad y estructura de dichos elementos es producto de un movimiento libre de auto-determinación racional. Tanto en el sistema categorial como en el sistema científico de conocimientos, el conjunto participa – en su propia constitución interna – de una fuerza racional formadora que proyecta un fin que surge de su propia actividad inmanente.⁴⁹

En el seno de la constitución de las funciones teóricas – y del sistema científico que depende de las mismas – la razón se percibe a sí misma como la autora de su propia legislación. La sistematicidad teórica – categorial y científica – se descubre así como orientada por los fines o intereses de la razón, fines que no le son ya impuestos externamente, sino que surgen de la actividad autónoma que es fundamento de su unidad arquitectónica. Veremos en lo que sigue cómo se articula esta relación entre el sistema de funciones teóricas y los fines esenciales de la razón, así como el rol central de la filosofía en dicha mediación. Ya se puede advertir sin embargo, a partir del análisis del concepto general de sistema que hemos aquí intentando, que la racionalidad que le brinda al uso teórico un orden arquitectónico posee, en el núcleo de su actividad, implicancias prácticas ineludibles.

⁴⁹ “Aparece aquí algo que obstaculiza irreductiblemente el advenimiento de la positividad o, si se prefiere, algo que hace de Kant el precursor de Hegel y no de Augusto Comte: la certeza de que lo «sistemático», que define la intención teórica, es lo racional en general -y no lo racional limitado a su forma matemática, a pesar de la famosa frase del prólogo de los Primeros principios y una vez resituada en su contexto.” (Lebrun, *op. cit.*, p. 186).

1.4 *Excursus*: la Arquitectónica frente a la tradición, el antecedente wolffiano

Cualquier lectura de la CRP no puede dejar de advertir el reconocimiento que existe, por parte de Kant, de la importancia de la herencia racionalista. Es particularmente con el legado del Christian Wolff con quien Kant dialoga al momento de identificar un referente del racionalismo, especialmente en el tema que aquí nos ocupa.⁵⁰ Desde el segundo prólogo se advierte una referencia explícita, cuando Kant ensaya una presentación de la tarea crítica y nos previene que “en un futuro sistema de metafísica, deberemos seguir alguna vez el método riguroso del célebre *Wolff*”.⁵¹ Es claro que existe, en ese sentido, una cierta reivindicación del “fundador del espíritu de precisión en Alemania” y una recuperación de su metodología para la consumación de una metafísica ya asentada sobre el trabajo filosófico de la crítica de la razón pura. La comprobación del rigor de las demostraciones y la prevención de las precipitaciones, son cuestiones que todo filósofo debe tener presente en su investigación. Sin embargo, en relación al concepto de sistema que hemos aquí expuesto la ruptura es insoslayable. Creemos por lo tanto que es importante detenernos en el quiebre en la concepción del orden racional que Kant establece con respecto al “más grande de todos los filósofos dogmáticos”.

⁵⁰ Creemos, en este sentido, que la mención de Wolff en la Arquitectónica no es un simple ejemplo inocente, sino que surge de la intención de identificar a su predecesor con aquello que Kant entiende con el concepto escolar de filosofía (*Schulbegriff*). Volveremos sobre esto en el último capítulo. “Por eso, quien ha aprendido, propiamente, un sistema de filosofía, p. ej. el de Wolff, aunque tenga en la cabeza todos los principios [...] ; sabe y juzga, sólo en la medida de lo que le ha sido dado. Impugnadle una definición, y no sabe de dónde ha de sacar otra.” (CRP, A836 B864, [847-848]).

⁵¹ CRP, BXXXVI, [35].

Como hemos indicado más arriba, la analogía del sistema de conocimientos racionales con el organismo – presente con toda claridad en la Arquitectónica – no es en sí misma una novedad kantiana. Esto se ve de un modo patente cuando nos remitimos a Wolff y a sus teorizaciones acerca del sistema del conjunto de doctrinas filosóficas, y a la unidad que dicha estructura debe poseer. Tal como lo señalan distintos comentadores de su obra, la sistematicidad wolffiana no se reduce a una mera superposición de cadenas demostrativas, sino que conlleva una determinada coordinación entre las partes del sistema y una subordinación de las mismas a principios comunes.⁵² La idea de una totalidad articulada está entonces presente, y la consolidación de una sólida interdependencia entre las partes parece ser un imperativo para la construcción del sistema de la filosofía. En este marco se hace presente en Wolff la reflexión en torno al sistema como organismo y la comparación de las doctrinas con las partes del cuerpo humano: “Todas las doctrinas, al igual que los miembros del cuerpo humano, dependen las unas de las otras y con sus diversas diferencias conspiran, sin embargo, todas juntas.”⁵³

52 “Para entender la noción wolffiana de sistema, hace falta considerar los términos conexos. La sistematicidad tiene que ver con los conceptos de conexión (*Nexus, Zusammenhang*) y de razón (*ratio, Vernunft*). El sistema es, en un sentido restringido, encadenamiento de verdades de la razón, pero no se limita allí. En primer lugar porque sería mejor hablar de circulación entre verdades que de encadenamiento en sentido estricto; es cierto que las demostraciones deben parecerse a las largas cadenas de razones de las cuales se sirven los geómetras pero la coherencia del todo es aquello para lo cual las cadenas conspiran y la verdad no es simplemente concatenación sino más bien entrelazo, conexión, red.” (Goubet, J-F., “Fondement, principes et utilité de la connaissance. Sur la notion wolffienne de système”, en *Archives de Philosophie*, Tomo 65, 2002/1, p. 81-104 p. 95). En el mismo sentido, Cf. Langbehn, C.L., *Notion et structure du Système chez Christian Wolff*, tesis de maestría Europhilosophie, Toulouse, 2008-2009. (Trabajo inédito), p. 17-18.

53 Wolff Christian, *Ausführliche Nachricht in Gesammelte Werke*, Olms, Hildesheim, série I, volumen 9, 1973. p. 229.

Las partes, además de estar encadenadas en sus determinaciones particulares, conspiran en vistas a la conformación de una totalidad. Así lo plantea Lorenzo Langbehn en un trabajo dedicado a la noción de sistema en la obra de Wolff:

El sistema es una unidad orgánica de partes o de « miembros » diferentes, donde cada uno tiene su función en el conjunto y se encuentra así en relación con todos los otros, el lugar de cada elemento se ordena por su función en el conjunto.⁵⁴

Esto muestra como Wolff es, sin dudas, un antecedente importante en la consideración del sistema como un organismo vivo. Sin embargo creemos que existe una diferencia importante, entre Wolff y Kant, en las implicaciones de esta metáfora organicista. En el primero, la organicidad del sistema se da por la interdependencia de todas las partes a partir de algunos principios comunes; la conexión a la que se alude con la articulación del todo, tiene su fundamento en la pertenencia común de las partes a un mismo principio. Tal es la definición que presenta en *Sobre el espíritu sistemático y sobre la diferencia con el que no lo es*, donde se aborda específicamente la cuestión: “Llamamos espíritu sistemático a aquel que conecta las verdades universales entre ellas. En verdad, las proposiciones están conectadas cuando están demostradas a partir de otras y de principios”.⁵⁵ Es decir, la organicidad está garantizada en el sistema, debido

⁵⁴ Langbehn, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁵ Wolff Christian, *Von dem Unterscheid (sic) des zusammenhängenden und nichtzusammenhängenden Verstandes*, en *Gesammelte Werke*, Olms, Hildesheim, série I, volumen 21.4, 1981. p. 164. Cabe hacer un señalamiento que contribuye a clarificar la diferencia entre Wolff y Kant. La mayoría de los traductores traduce la palabra alemana “Zusammenhängend” por “sistemático”, cuando en realidad deberíamos decir que la traducción es más propiamente “interconectado”. De todos modos, la elección de los traductores es correcta ya que el propio Wolff utiliza la equivalencia entre la palabra latina “Systematici” y la alemana “Zusammenhängend”. Lo que queremos plantear es que la traducción alemana wolffiana de la palabra latina, expone lo que Wolff entien-

al hecho que las partes no están solamente conectadas con el elemento inmediatamente antecedente o sucesor en la cadena deductiva, sino que existe una interconexión más vasta que relaciona a todas las partes con todas, a causa de su pertenencia a los mismos principios.

Para Kant, en cambio, la reivindicación de la metáfora organicista para la explicación del sistema no se limita a señalar esta condición articulada del sistema. El sistema racional es como un organismo porque posee, ante todo, una idea inmanente que determina su fin de modo interno. Este movimiento de auto-posición de fines – y no simplemente la idea de una interconexión global – es lo que vuelve al organismo viviente un referente de la autodeterminación interna de la razón. En un trabajo sobre la noción wolffiana de sistema, J-E Goubet señala justamente que a diferencia de la Arquitectónica, en Wolff no aparece el concepto de fin para definir el sistema. La sistematización racional reviste sin dudas una “utilidad” para los intereses del hombre, pero los fines hacia los cuales esa utilidad debe trabajar no son puestos ellos mismos por la actividad de sistematización:

Ya lo hemos subrayado; el sistema no tiene en su concepto la mención a un fin. Su origen y su destinación le son dados externamente, con ocasión de una justificación a posteriori, en los textos introductorios o resúmenes que tratan sobre el conjunto del proyecto filosófico. La especulación wolffiana, producto del mundo, se volverá hacia él.⁵⁶

de por sistematicidad, a saber una interconexión a partir de principios comunes. Ya vimos cómo en Kant la interconexión por sí sola se muestra insuficiente para explicar la noción de sistema.

⁵⁶ Goubet, *op. cit.* p. 102. Y sigue: “De todos modos, la demostración propia del discurso científico se encadena a sí mismo, independientemente de la noción de finalidad. Las cadenas de razones obtienen seriamente las consecuencias que se imponen, consecuencias que están completamente determinadas por las proposiciones precedentes.” (*Ibid*, p. 83).

De este modo vemos el principal punto de ruptura entre la Arquitectónica y la sistematicidad de Wolff. En esta última existe una utilidad del sistema en vistas a fines prácticos del hombre, pero esos fines no son inmanentes a la estructuración del sistema racional sino que vienen dados *a posteriori*. En la Arquitectónica, es fundamental que la teleología que orienta al conjunto racional sea dada de modo *a priori*, dictada por la propia actividad trascendental de la razón en su afán de auto-determinarse. La auto-posición interna de fines es lo que diferencia a Kant de su antecesor y lo que hace que la metáfora organicista se profundice. Recordemos que Kant no descartaba que la unidad técnica de la ciencia fuera “útil” para fines dados *a posteriori*; todo lo contrario, la idea de la utilidad es constitutiva de la racionalidad técnico-instrumental. El déficit de la unidad técnica no es que esté desprovista de fines a los cuales servir, sino que esa teleología le es dada de modo exterior y contingente con respecto a su actividad.

He aquí la gran transformación kantiana con respecto a la racionalidad filosófica que opera en la sistematicidad de Wolff. La heteronomía de la razón que Kant identifica en la filosofía racionalista, tiene que ver con que la sistematicidad tiene su fundamento en un *sistema elemental* de primeros principios. Estos primeros principios ya están dados sistemáticamente y por lo tanto garantizan la coherencia de todas las esferas del saber, a partir de una cadena deductiva que funciona como transmisora de la sistematicidad. Todo depende entonces de la remisión de toda doctrina a un sistema elemental que es garante de todo el edificio científico, y cuya cercanía a los primeros principios le otorga claridad y distinción. En este sentido Langbehn afirma: “Este « sistema elemental » cuya *claritas* está asegurada por su proximidad a las « nociones comunes », contiene entonces los principios a partir de los cuales se deducen todas las otras verdades.”⁵⁷

⁵⁷ Langbehn, *op.cit.*, p. 23.

Esta referencia a un primer núcleo de evidencia racional que luego “derrama” verdad, a través de las cadenas deductivas, sobre el conjunto del sistema doctrinal, es un lugar común del racionalismo y un atisbo claro de dogmatismo a los ojos de la filosofía crítica kantiana. Lo que no queda aún muy en claro — y Langbehn así lo remarca⁵⁸ — es la razón por la cual esta instancia superior elemental sería ya de por sí un sistema, ya que se encuentra sustraída, a causa de su auto-evidencia, a la cadena deductiva. Es en esta instancia donde debe introducirse la relación del sistema wolffiano con la experiencia, ya que la sistematicidad de este primer conjunto de principios, está dada en última instancia por una convivencia armónica con la misma. El rol de la empiria en Wolff es, según estos intérpretes, constitutivo; los hechos sensibles son en primer lugar, la ocasión para extraer proposiciones generales, pero además son la instancia de confirmación del conjunto proposicional construido por la razón. Según Goubet:

De este modo el conocimiento histórico, es decir el modo común del saber, ya se obtiene apoyándose en los datos fácticos de los sentidos: el testimonio no contradictorio es una fuente de conocimiento que permite formar proposiciones generales, o al menos enunciados particulares que contienen su condición de validez.⁵⁹

La convivencia no-contradictoria de los elementos racionales en la experiencia sensible juega un rol determinante en la sistematización de la actividad racional. Del mismo modo, Langbehn afirma:

⁵⁸ “Pero ¿Con qué derecho habla Wolff aquí de un sistema, si se trata precisamente de “*primae veritates*”, que en tanto tales no forman parte de un encañamiento deductivo? Wolff no se explaya sobre este punto, y estamos tentados de dudar de la pertinencia de su terminología.” (*Ibid*, p. 23).

⁵⁹ Goubet, *op. cit.* p. 84.

La certeza de las nociones y los principios que forman el sistema elemental se debe entonces al hecho que están presupuestos, aunque de modo oscuro, en todo pensamiento e incluso en todo uso de los sentidos.⁶⁰

Esta remisión al “uso” de todo pensamiento y a la no-contradictoriedad de los sentidos, expone con toda claridad cuál es la construcción sistemática de la razón propuesta. El sistema es una construcción que va “de la experiencia a la experiencia vía la razón”,⁶¹ la sistematicidad es la no-contradicción de un conjunto de principios frente a una experiencia legaliforme y en última instancia al momento de todo uso empírico del pensamiento. De ahí que no deba sorprendernos la necesidad de una psicología empírica a la base del sistema metafísico,⁶² la evidencia inmediata

⁶⁰ Langbehn, *op. cit.*, p. 24.

⁶¹ Goubet, *op. cit.* p. 81.

⁶² “Consideramos que podemos arriesgar aquí la siguiente respuesta. La psicología experimental forma parte de la metafísica por que existe en Wolff una poderosa influencia del pensamiento cartesiano: la psicología empírica es la ciencia del cogito.” (Thierry, A., « Le critère du métaphysique chez Wolff. Pourquoi une Psychologie empirique au sein de la métaphysique ? », en *Archives de Philosophie*, Tomo 65, p. 35-46). “No podemos aquí más que sugerir, a partir de lo que venimos de exponer de su *Metafísica Alemana*, así como este pasaje del *Discursus praeliminaris*, que la psicología empírica forma parte de la metafísica a causa del rol central que juega la experiencia del cogitamus en la construcción del sistema en cuestión.” (*Ibid.*, p. 46) El propio Wolff en el Discurso Preliminar sobre la Filosofía en General, pone a la Psicología entre las primeras doctrinas que deben ser tratadas en el sistema filosófico. La articulación entre Psicología, Lógica y Ontología es el núcleo de todo conocimiento racional. Particularmente entre Lógica y Psicología existe un juego, donde la Lógica hace posible el estudio riguroso de cualquier objeto, por ende también del alma humana; pero a su vez las formas de la lógica se extraen de nuestra constitución psíquica, aprehendida en la Psicología racional empírica. Wolff explica esta relación del siguiente modo: “El método demostrativo requiere que la Lógica sea enseñada después de la Ontología y la Psicología, pero el método del estudio aconseja que sea dispuesta con anterioridad a todas las otras partes de la filosofía, y por lo tanto que preceda a la Ontología y la Psicología. No se pueden satisfacer un método y otro al mismo tiempo. Y dado que, habiendo analizado la cosa con más atención, hemos comprendido que aquel que no esté versado en la Lógica no puede ocuparse con éxito de la Ontología y la Psicología, y que los principios ontológicos y psicológicos, de los cuales necesita [la Lógica], pueden más cómo-

empírica de una relación no contradictoria del pensamiento consigo mismo es un elemento fundamental de la sistematicidad de la filosofía.

Existe una tensión que divide a los comentaristas con respecto a la “piedra de toque” del sistema wolffiano. Por un lado están aquellos que enfatizan el racionalismo de Wolff y creen que se puede considerar al principio de no-contradicción como principio último del cual emerge toda verdad.⁶³ Por otro lado se encuentran aquellos intérpretes más contemporáneos – entre los cuales se encuentran aquellos que venimos citando aquí – que resaltan el rol de la experiencia, como instancia ante la cual la sistematicidad racional debe siempre rendir cuentas. Se matiza de este modo el “fundacionalismo” lógico, ya que el sistema reposa también en un uso empírico homogéneo que compruebe su coherencia interna. Para nuestra hipótesis de lectura –

damente explicarse en la Lógica misma; hemos preferido entonces que el método del estudio prevalezca sobre el método de la demostración.” (Wolff, C., *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. Arnaud, Th., Feuerhahn, W., Goubet, J.F., Rohrbasser, J.-M. Paris, Vrin, 2006, p. 131).

- ⁶³ Ernst Cassirer es uno de los referentes de esta primera interpretación. Cassirer tiene una determinada visión de la historia de la filosofía moderna según la cual existen dos corrientes bien delimitadas: el empirismo y el racionalismo. Wolff es según Cassirer uno de los máximos exponentes de esta última, y por ello se ve privilegiada en su lectura la autosuficiencia de las primeras verdades racionales al momento de ser garantes de todo conocimiento: “El principio de no-contradicción y el principio de Razón suficiente son la fuente de la «verdad trascendental» en las cosas, así como de la verdad lógica de nuestras proposiciones. Si no hubiera relación necesaria e inmutable a la cual están sometidos los objetos en su conexión, no nos sería lícito de atribuirle a un sujeto un predicado que decimos que le pertenece de modo esencial; todo juicio debería limitarse a constatar los estados de la conciencia dados en acto, sin poder enunciar una relación válida en todo tiempo y para todos los individuos pensantes. La posibilidad misma de la ciencia sería entonces eliminada, y si quedaría de todos modos una suerte de realidad, sería simplemente un país de las maravillas, un mundo fabuloso, en el cual todo podría nacer a partir de todo y devenir todo.” (Cassirer, E., *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, op. cit. p. 369).

si bien nos inclinamos por esta segunda interpretación⁶⁴ – esta diferencia exegética no varía nada. No importa si el conjunto de primeros principios ya tiene asegurada su sistematicidad al nivel lógico; o si requiere, para constituirse en sistema, del paso por una experiencia homogénea que le otorgue cohesión y solidez. En ambos casos existe una sistematicidad elemental dada – ya sea en la verdad lógica o en la experiencia concreta – que funciona como garante de la estructura del edificio racional.

La racionalidad arquitectónica kantiana ya no encuentra la garantía del sistema en la *claritas* de las verdades lógicas ni en la uniformidad de la experiencia sensible. No es casual que la noción de finalidad inmanente, la idea de una auto-posición de fines, esté ausente en la comprensión wolffiana; de hecho no podría haber sido de otro modo ya que la razón posee una deuda frente a una instancia trascendente ante la cual debe rendir cuentas. Si el fundamento del orden se encuentra por fuera del desarrollo racional, es imposible que la razón se reconozca a sí misma como fuente de la teleología que debe orientar su movimiento. La lógica técnico-instrumental que se sigue de un tal racionalismo es evidente: el sistema de conocimientos es una herramienta neutral, una correa de transmisión de una sistematicidad que ella misma no engendra. Desde un punto de vista kantiano, esto constituye la ignorancia dogmática con respecto a la auto-determinación racional de sentido.

La arquitectónica es una ruptura radical con la tradición wolffiana ya que supone un movimiento de auto-generación racional de lo sistemático. La cientificidad de

⁶⁴ Nos parece acertado en este sentido lo que afirma Langbehn, cuando afirma que hay un cierto “holismo” en la noción wolffiana de sistema: “Estas consideraciones, primero el acercamiento entre las nociones y principios del sistema elemental y aquellos del sentido común, y luego la idea de un doble examen empírico, apuntan a una concepción, por así decirlo, más holista del establecimiento de la verdad que aquella que corresponde a la versión simplista de una ciencia axiomática-deductiva, que recibe todo su “input” de verdad al nivel de los principios.” (Langbehn, *op. cit.* p. 25).

nuestro conocimiento no está dada a partir de una convivencia armónica con la experiencia – ni tampoco con las verdades de la lógica como ciencia fundamental –, sino por una idea racional que construye el sentido y el interés del conjunto de conocimientos. Ningún uso empírico de nuestra razón puede otorgarle legitimidad y coherencia a la sistematicidad de nuestro pensamiento. Por supuesto que Kant concibe en la CRP una objetividad de la experiencia sensible fundamental para la conformación del conocimiento sensible, sin embargo, la legitimidad del sentido y la finalidad de ese saber provienen de un movimiento de auto-legislación de la razón pura consigo misma.

Con esta revisión de la noción wolffiana de sistema intentamos exponer, en toda su radicalidad, la innovación conceptual que representa la arquitectónica kantiana con respecto a la racionalidad metafísica dogmática. No se trata simplemente de un cambio metodológico, o de una de una discusión sobre cuán lejos puede llegar la razón en sus pretensiones especulativas; se trata de una transformación en la idea de la racionalidad misma que subyace a la tarea filosófica. La filosofía trascendental kantiana emancipa a la razón en su movimiento de auto-determinación, y el orden que la misma se brinda no representa ya un sistema dado en la transparencia de alguna región de la realidad, sino que surge del propio desarrollo libre del pensamiento.

Razón teórica y razón práctica

*Escrito está: “Al principio era la Palabra (Wort)!”.
 ¶Aquí ya tengo que pararme! ¿Quién me ayudará a continuar?
 Yo no puedo valorar la palabra de manera tan alta,
 he de traducirlo de otra manera,
 si soy iluminado por el espíritu correctamente.
 Escrito está: Al principio era el sentido (Sinn).
 ¶Piensa bien la primera línea
 para que tu pluma no se precipite!
 ¿Es el sentido el que lo hace, lo crea todo?
 Debería poner: ¶Al principio era la fuerza (Kraft)!
 Pero, también al escribir esto
 ya algo me advierte que ahí no me quedo.
 ¶Me ayuda el espíritu! Por fin veo consejo
 y escribo consolado: ¶Al principio era la acción (Tat)!
 Goethe, Fausto*

En el capítulo precedente hemos intentado analizar el concepto de sistema que Kant despliega en la Arquitectónica de la Razón Pura. Es por ello que no hemos hecho especial foco en la sistematización de las doctrinas científicas que allí se desarrollan, sino que nos hemos propuesto delimitar el concepto “general” de sistematicidad. Sin embargo, puede argumentarse, con cierta razón, que este propósito solo se cumplió parcialmente. De hecho, hemos tenido que hacer alusión a diferentes instanciaciones de esta noción de sistema, como por ejemplo el sistema de categorías o el sistema de los organismos. Pero esta dificultad radica en el contenido mismo del concepto que este trabajo pretende investigar, la propia noción de sistematicidad arquitectónica – como totalidad ordenada por una idea inmanente

que determina su finalidad – no puede explicarse adecuadamente en abstracto, es decir por fuera de la efectiva realización de esa sistematicidad en la actividad racional de auto-determinación.

En este sentido, consideramos de vital importancia, en vistas a una verdadera comprensión del concepto de sistema kantiano, abocarnos a la problemática de la *unidad sistemática de la razón pura*. En el presente capítulo intentaremos reconstruir el modo en el cual Kant toma conciencia de este problema, así como la manera en la cual nuestro filósofo pretende dar respuesta al interrogante por el *enlace* [*Verknüpfung*] o *tránsito* [*Übergang*] entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Debemos ahora preguntarnos: ¿Cómo es posible enlazar la actividad especulativa – la cual se halla limitada, a partir de la CRP, a los objetos que nos son dados a los sentidos – con la actividad moral de la razón, ligada al modo en el cual la voluntad se auto-impone de modo absoluto y *a priori* una legislación para su actuar? O quizás a un nivel más fundamental, ¿Por qué *debe* poder pensarse una tal unidad sistemática entre lo teórico y lo práctico, entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad?

Tomando en cuenta la nueva noción de sistematicidad ya expuesta, el problema por la unidad arquitectónica de la razón pura no puede reducirse a un problema por la consistencia interna de la filosofía. No se trata de pensar sólo de qué modo pueden convivir sin contradicción dos actividades diferentes – aunque este paso resulte necesario –, si no de exponer a los usos de la razón como movimientos integrados en la totalidad orgánica de la actividad racional. El desafío, del cual Kant era perfectamente consciente, consistía en poder construir una mediación entre lo teórico y lo práctico que, sin afectar la independencia que ciertamente conservan estos dominios, permita concebir a la razón como una actividad total que se auto-determina en su apropiación teórico-práctica del mundo.

Este problema recorre el conjunto de la filosofía trascendental. Kant manifiesta en reiteradas ocasiones su intención de resolver este problema con el fin de darle a la tarea crítica una integralidad que apunte a un completo autogobierno del sistema de la razón pura. Sin lugar a dudas, como el propio Kant lo explicita, es la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (CFJ) el texto en donde la unidad entre naturaleza y libertad, entre fenómeno y cosa en sí, va a recibir su tratamiento más claro y exhaustivo. Sin embargo en la CRP, es decir en el seno de la determinación del uso teórico de la razón, esta problemática también se hace presente. En consonancia con ello, en la primer parte de este capítulo (2.1) analizaremos el modo en cual se piensa el problema del enlace en el *Canon de la Razón Pura*, sección que antecede a la arquitectónica en la *Doctrina trascendental del Método*. En un segundo momento (2.2), nos abocaremos sí a la *Introducción* definitiva de la CFJ, un texto central para la comprensión del problema de la unidad teórico-práctica de la razón. Habiendo efectuado un análisis del desarrollo del problema en los textos, llevaremos a cabo finalmente (2.3), una investigación sobre el concepto de *fin final* (*Endzweck*), noción que se aloja en el núcleo problemático de la cuestión que aquí nos ocupa.

2.1 El Canon de la razón pura

Una vez determinado el funcionamiento y los límites de la actividad teórica de nuestro entendimiento, la *Doctrina Trascendental del Método* tiene como objetivo sentar las “condiciones formales” de un sistema de la razón pura.¹ Al igual que la Arquitectónica, el Canon carga con el resultado “mortificador”² de la primer parte de la CRP, la cual decreta

¹ CRP, A707 B735, [739].

² CRP, A795 B823, [812].

la imposibilidad de trascender los límites de nuestra experiencia sensible en vistas a la obtención de un conocimiento teórico de lo que se encuentra más allá de la misma. De lo que se trata entonces es de conciliar, a través de una reflexión metódica, la limitación teórica con la sistematicidad que la razón debe poseer para auto-determinarse a sí misma como un todo coherente.

Es por ello que el interrogante que da comienzo al Canon es el siguiente “¿A qué causa habría de atribuirse el anhelo incontenible de llegar a desembarcar en algún lado, más allá de los límites de la experiencia?”³ Si las posibilidades de conocimiento teórico de nuestro entendimiento finito se limitan a lo que nos es dado a través de la sensibilidad, ¿de dónde surge esa tendencia “natural” de la razón a trasgredir incesantemente las jurisdicciones establecidas? Si pretende hacer de la razón un todo sistemáticamente ordenado, en donde cada cosa tiene una función o fin en relación al todo, Kant no puede dejar ese anhelo sin ninguna explicación. Debe haber algo, si la razón es sistema y no rapsodia, que determine esa búsqueda permanente por trascender el campo de los objetos sensibles.

Kant analiza de más cerca esa *propensión* [*Hang*] que arrastra nuestra razón más allá de la experiencia, con el fin de determinar si está basada en un interés teórico o un interés práctico. Son tres los objetos que constituyen el fin de dicha propensión a la extralimitación: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Sin embargo, como ya se ha demostrado largamente en la Dialéctica, la razón puede comprender una idea de estos objetos, pero no puede ensanchar su conocimiento produciendo saber alguno sobre ellos. Por lo tanto estas “proposiciones cardinales”⁴ no son necesarias – en el sentido que no son determinantes (aunque debemos recordar su función regulativa) – para la producción del conocimiento

³ CRP, A796 B824, [813].

⁴ CRP, A799 B827, [816].

teórico. Kant concluye entonces que debemos buscar el fundamento de la propensión especulativa a la extralimitación, no en el uso teórico mismo,⁵ si no en el interés práctico de la razón.⁶

El Canon de la razón, definido como el “conjunto de principios *a priori* del uso correcto”⁷ de la misma, apunta entonces al establecimiento de reglas para el uso práctico de la razón. De esta conclusión surge inmediatamente el interrogante sobre los motivos para incluir, en la conclusión de la CRP, una reflexión metodológica sobre la razón práctica. Lejos de responder a la sola pretensión de totalidad doctrinal, esta incorporación de lo práctico surge del núcleo problemático de la sistematicidad de lo teórico. El hilo conductor que nos conduce a este apartado, que opera con conceptos de la filosofía moral, es la pregunta por la convivencia de la limitación crítica de lo teórico con la tendencia irresistible a la extralimitación. Para conciliarse consigo misma, la razón teórica necesita de la reflexión sobre el interés práctico y sobre la manera en la que este traza el horizonte teleológico hacia el cual los esfuerzos cognoscitivos se orientan.

Pero ¿Cómo se formula ese interés práctico bajo el cual puede determinarse la finalidad de la razón en su conjunto? ¿Bajo qué forma se plantea, en el Canon, el problema del enlace entre el interés práctico y el uso teórico de la razón? En ese sentido Kant alude a las célebres tres preguntas

5 Existe, a este respecto, un argumento que brinda Kant que podríamos denominar de “economía”: “Con respecto a los tres [Dios, inmortalidad y libertad de la voluntad], el interés meramente especulativo de la razón es muy escaso, y por él difícilmente se habría emprendido un fatigoso trabajo de investigación transcendental que lidia con interminables obstáculos; porque de todos los descubrimientos que sobre esto pudieran hacerse, no se puede hacer ningún uso que demuestre su utilidad *in concreto* es decir en la investigación de la naturaleza.” (CRP, A798 B826, [815]).

6 “Si en consecuencia, estas tres proposiciones cardinales no son necesarias para el *saber*, y sin embargo la razón nos recomienda hacerlo con tanto empeño, entonces la importancia de ellas debe concernir propiamente sólo a lo práctico.” (CRP, A799-800, B827-828, [816]).

7 CRP, A796 B824, [815].

que expresan *todo* el interés de la razón: ¿*Qué puedo saber?* ¿*Qué debo hacer?* ¿*Qué puedo esperar?*⁸ La primera pregunta es exclusivamente teórica y encuentra su respuesta en el resultado del desarrollo de la CRP. La segunda pregunta es meramente práctica, es decir, se aboca a los fundamentos de la acción moral en sí misma – los cuales se verán desarrollados en la CRPr – y no se dirige al modo en el cual el interés práctico se relaciona con las pretensiones especulativas. La tercera pregunta, la cual es práctica y teórica a la vez,⁹ deja sentado los términos del problema del enlace en esta sección de la CRP. El problema de la unidad entre el uso teórico y el uso práctico de la razón se expresa en el Canon como el problema de la *esperanza* [*Hoffnung*], es decir, como el problema por el enlace o la proporción entre la moralidad, como espacio de determinación de nuestros fines racionales (ámbito práctico) y felicidad, como cumplimiento de todas nuestras inclinaciones sensibles (ámbito teórico).

Las dos cuestiones de las cuales se ocupa el Canon, a saber, la pregunta por la existencia de un Dios y de una vida futura, se condensan en el problema de la proporción entre moralidad y felicidad: “¿acaso, si me comporto de tal manera que no soy indigno de la felicidad, puedo por ello esperar ser partícipe de ella?”¹⁰ La legislación práctica prescribe que la acción esté determinada por el deber moral, y por lo tanto, que el sujeto debe comportarse de modo a alcanzar la *dignidad* de ser feliz. Pero puede y *debe* ser pensado, según Kant, una conexión entre ese actuar regido moralmente y lo que acontece bajo la legislación de la razón teórica en la naturaleza. Un vínculo tal debería poder poner en relación la obtención de la felicidad¹¹ – es decir, la satisfacción

⁸ CRP, A805 B833, [820].

⁹ Cf. CRP, A805 B833, [821].

¹⁰ CRP, A809 B837, [824].

¹¹ “La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, en lo que se refiere a la multiplicidad de ellas, como *intensive*, en lo que se refiere al grado, como también *protensive*, en lo que se refiere a la duración)” (CRP, A806 B834, [821]).

de las inclinaciones, lo cual depende de hechos empíricos fenoménicos – con el grado de dignidad alcanzado por cada sujeto a través de su relación con la ley que se encuentra en la base de la libertad.

Detengámonos en la argumentación kantiana que reconstruye la justificación de este enlace entre el ámbito práctico de lo que *debe acontecer* y el dominio natural *de lo que acontece*. El primer paso de Kant consiste en mostrar la *posibilidad* del enlace entre los ámbitos, es decir la posibilidad de la efectuación de la libertad en la naturaleza:

La razón pura contiene, pues, no en su uso especulativo pero si en un cierto uso práctico, a saber, en el uso moral, principios de *la posibilidad de la experiencia*, a saber, principios de aquellas acciones que, de acuerdo con los preceptos morales podrían encontrarse en la historia de la humanidad. Pues como ella manda que tales acciones, deben [*Sollen*] acontecer, ellas deben [*Müssen*] poder acontecer, [...]¹²

Dado que experimentamos en la realidad acciones conformes a nuestro libre arbitrio, debe ser al menos posible una realización de la libertad en el mundo fenoménico. En este estadio de la argumentación puede pensarse la efectividad de la libertad en la naturaleza y por lo tanto una eventual concordancia entre acción moral y felicidad, pero no hemos determinado aún el principio que hace posible dicho enlace.

Por eso, acto seguido, Kant pretende pasar de la mera posibilidad indeterminada al postulado que permite pensar la efectiva existencia del enlace entre moralidad y felicidad. Sin embargo, en el mundo sensible la felicidad, es decir la satisfacción de las inclinaciones, está determinada por causas naturales cuyo horizonte es incierto para el uso teórico de la razón. Las acciones morales tienen un influjo en el mundo sensible en tanto que constituyen *también*

¹² CRP A807 B835 [822].

fenómenos, pero el mero orden natural no nos brinda ningún elemento para sostener la esperanza que las *consecuencias* de dichas acciones van a dirigirse hacia la felicidad.¹³ De este modo, para pensar el enlace es necesario postular un fundamento que permita determinar esa mediación. Por ello Kant señala la necesidad de concebir una “razón suprema”, moralmente determinada que se ubique al mismo tiempo como fundamento de la causalidad natural:

[...] la mencionada conexión necesaria de la esperanza de ser feliz con el incesante esfuerzo por hacerse digno de la felicidad no puede ser conocida por la razón si por fundamento se pone mera naturaleza; sino que [esa conexión necesaria] sólo se puede esperar si una *razón suprema* que mande según leyes morales es puesta a la vez por fundamento, como causa de la naturaleza.¹⁴

Para poder pensar la realidad de la conexión entre moralidad y felicidad – aunque siga siendo imposible conocerla teóricamente – debe concebirse la idea de una voluntad omnipotente y moralmente perfecta que se encuentre en el fundamento del orden natural. La idea de dicha voluntad constituye lo que Kant denomina el *ideal del bien supremo originario*, el cual es, a su vez, garante del supremo bien derivado: el ideal de una perfecta conformidad entre las acciones morales y la correspondiente felicidad de la cual los agentes de esos actos son dignos.¹⁵ Asimismo, teniendo

¹³ “[...] resulta que ni por la naturaleza de las cosas del mundo, ni por la causalidad de las acciones mismas, la relación de ellas con la moralidad, está determinada la relación que las consecuencias de ellas [de las acciones] tendrán con la felicidad.” (CRP, A810 B838, [825]).

¹⁴ CRP, A810 B838, [825].

¹⁵ “A la idea de esa inteligencia en la cual la voluntad moralmente más perfecta, enlazada con la suprema beatitud, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que esta está en exacta relación con la moralidad (entendida como el merecimiento de gozar de la felicidad), la llamo el *ideal del bien supremo*.” (CRP, A810 B838, [825]) El bien supremo “derivado” es a su vez el mundo moral (en donde virtud y felicidad están en perfecta proporción) que surge de la voluntad suprema de la divinidad.

en cuenta que la realidad de un mundo en donde moralidad y felicidad se encuentren en un estado de perfecta proporción no nos es dada a los sentidos, el ideal del bien supremo nos conduce a postular la existencia de dicha proporción en un mundo *por venir*.¹⁶

De este modo el problema de la conexión necesaria entre moralidad y felicidad se resuelve según Kant en una *teología moral*, es decir, en un discurso sobre Dios y la vida futura que responde a la necesidad moral – distinta de la necesidad lógica o natural – de pensar un vínculo de proporción entre la dignidad moral de ser feliz y la efectiva bienaventuranza. Es la propia racionalidad práctica la que enlaza con estos conceptos de lo suprasensible – como condición de un pleno desarrollo del accionar moral – los cuales funcionan como fundamento de determinación del enlace entre lo práctico y lo teórico, entra la auto-legislación por libertad y la legislación natural. Aquello que no había sido determinado en el uso teórico – y que dejaba a este último en una cierta inadecuación consigo mismo – se determina en un postulado de una naturaleza completamente diferente. Lo que provee el concepto de la unidad sistemática de la razón consigo misma no es el *saber*, sino la actividad práctica en su afán por darse un horizonte para su efectiva realización en el mundo. De este modo, la teología moral implica la idea prácticamente necesaria de un ente único originario que le provee a la naturaleza un ordenamiento teleológico: el ideal de un universo inteligible pensable como un sistema de fines que concuerda con las exigencias prácticas de la razón:

¹⁶ “Ahora bien, como, por medio de la razón, debemos representarnos a nosotros necesariamente como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos representen nada más que un mundo de fenómenos, resulta que deberemos suponer que aquél es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y como éste no nos ofrece tal conexión, deberemos suponerlo como un mundo que para nosotros es futuro.” (CRP, A811 B839, [825]).

Por consiguiente la felicidad, en la exacta medida de la moralidad de los seres racionales, por la cual ellos son dignos de ella, es lo único que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos instalarnos, según los preceptos de la razón pura, pero práctica, el cual, ciertamente, es sólo un mundo inteligible, ya que el mundo sensible no nos promete que la naturaleza de las cosas tenga la misma unidad sistemática de los fines, [unidad] cuya realidad tampoco puede fundarse de otra manera que sobre la presuposición de un bien originario, en el que una razón subsistente por sí misma pertrechada con toda la suficiencia de una causa suprema, de acuerdo con la más perfecta conformidad a fines, funda, conserva y ejecuta el orden universal de las cosas el cual, empero, nos está muy oculto en el mundo sensible.¹⁷

El fundamento de determinación de la unidad teórico-práctica de la razón se encuentra “muy oculto en el mundo sensible”, no recibimos por medio de los sentidos ningún indicio que nos permita construir un conocimiento positivo de un ente originario tal. Pero es esa misma limitación teórica la que abre el horizonte para la construcción de los postulados moralmente necesarios. Es la indeterminación especulativa – que hace que la idea de Dios permanezca en tanto problema para la razón teórica – la que permite que la razón práctica se eleve más allá de la experiencia, postulando la conexión sistemática de nuestro accionar moral con la esperanza de una naturaleza ordenada teleológicamente por una suprema voluntad.

Este último punto es muy importante para comprender la radical heterogeneidad entre la justificación moral de la teología y cualquier intento teórico de justificar la existencia de un ser supremo a través de una teología especulati-

¹⁷ CRP, A814 B842, [828-829], trad. ligeramente modificada.

va.¹⁸ La teología propuesta en el Canon se encuentra siempre al servicio del uso práctico de la razón, se halla siempre en vistas a cumplir la *destinación* racional en el mundo natural. Se trata por lo tanto de una teología que desplaza la pregunta por la existencia de Dios del ámbito del saber y la reinscribe en la actividad moral de la razón. Es el uso práctico, es decir, la actividad de auto-determinación a través de la legislación moral, la que nos conduce a la reflexión teológica. Por lo tanto, la postulación de Dios como enlace de la moralidad y la felicidad, responde al interés práctico de garantizar las condiciones para un pleno desarrollo de dicha actividad. Lejos de tratarse de una nueva aventura especulativa, la reflexión teológica-práctica responde a las necesidades (morales) de una razón que busca construir un mundo de acuerdo a su propia finalidad interna. Es en este sentido que Kant le atribuye exclusivamente un uso *inmanente* a la teología moral:

La teología moral, por consiguiente, tiene sólo un uso inmanente, a saber, [sirve] para cumplir nuestra destinación aquí en el mundo, insertándonos en el sistema de todos los fines; y no [sirve] para abandonar, de manera extravagante, o incluso dolosa, el hilo conductor de una razón que legisla moralmente sobre la buena conducta en la vida, para anudarlo inmediatamente a la idea del Ser supremo, lo que produciría un uso transcendente, pero que tal como el (uso transcendente) de la mera especulación, [necesariamente] debe trastornar y tomar vanos los fines últimos de la razón.¹⁹

De este modo, la teología del Canon no solo difiere de toda construcción de saber teológico, sino que busca incluso neutralizar la posibilidad de su surgimiento.

¹⁸ “Esta teología moral tiene sobre la especulativa la ventaja de que ella nos conduce infaliblemente al concepto de un Ente originario único, perfectísimo y racional, concepto que la teología especulativa ni siquiera nos indica a partir de fundamentos objetivos y del que mucho menos puede convencer-nos.” (CRP A812 B842 [829]).

¹⁹ CRP, A819 B847, [834].

Reconduciendo el discurso teológico al movimiento práctico de auto-determinación, Kant impide que la razón se lance a la búsqueda del conocimiento de un ser supremo transcendente. Tal deriva teórica, no solo entraría en inmediata colisión con la limitación de las pretensiones especulativas llevada a cabo en la CRP, sino que restringiría la actividad práctica de la razón en el ámbito de lo suprasensible. Si Dios resultase una realidad trascendente dada que puede ser aprehendida en una proposición especulativa, el movimiento de autodeterminación moral de la razón se vería limitado y por lo tanto su autonomía sería relativa y condicionada. El objetivo de Kant es entonces *anudar* el problema de Dios y la vida futura al hilo conductor de la auto-legislación moral, siendo esta última, la instancia de fundamentación de todo pensamiento sobre lo suprasensible. El enlace no surge, ni debe surgir, de una sistematización teórica, sino del incesante trabajo de la razón por determinarse a sí misma y por darse un horizonte que garantice dicha actividad.²⁰

Con esta teología moral, Kant concluye la progresión argumentativa que logra la unidad arquitectónica entre moralidad y felicidad a través del ideal del bien supremo. El resultado de esta sistematización no está, sin embargo, desprovisto de dificultades. Los debates y controversias que se

²⁰ En el prólogo a la segunda edición de la CRP, Kant explicita la necesidad de limitar el uso especulativo en vistas a no aniquilar el uso práctico de la razón. La utilidad “positiva” de la tarea crítica consiste en abrir el horizonte del pensamiento de lo suprasensible – gracias a la limitación de las pretensiones teóricas – a la actividad práctica de la razón: “Al hacer una rápida inspección de esta obra se creará percibir que su utilidad es sólo *negativa*, a saber, la de no aventurarnos nunca, con la razón especulativa, más allá de los límites de la experiencia; y ésta es, en efecto, su primera utilidad. Pero ésta se vuelve *positiva*, tan pronto como se advierte que los principios con los cuales la razón especulativa se aventura a traspasar sus propios límites en verdad no tienen por resultado un *ensanchamiento* sino que, al considerarlos más de cerca, tienen por resultado inevitable un *estrechamiento* de nuestro uso de la razón, pues amenazan con extender efectivamente sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad, a la cual ellos propiamente pertenecen, y amenazan así con reducir a nada el uso puro (práctico) de la razón.” (CRP, BXXXV [27]).

han dado entre los comentaristas dan cuenta de las tensiones que el Canon establece con algunos pilares conceptuales de la filosofía crítica de Kant. Por este motivo creemos necesario dedicar lo que queda de este apartado a reponer los rasgos generales de la discusión que algunos intérpretes han dado acerca de la “compatibilidad” de los postulados del Canon con el resto de las obras críticas, y en especial, con la teoría de la autonomía que se desarrolla en la CRPr.

La tesis de la “incompatibilidad” entre el Canon y la fundamentación transcendental de la autonomía en la CRPr ha sido desarrollada por numerosos intérpretes reconocidos de la literatura kantiana.²¹ Sin dudas uno de los que mejor ha sistematizado esta perspectiva y que contribuyó decisivamente a la aceptación de esta orientación hermenéutica es Martial Gueroult en un texto de 1954 titulado *Canon de la Razón pura y Crítica de la Razón práctica*. Para Gueroult, el hecho de que el uso práctico de la razón nos conduzca a postular la existencia de Dios y una vida futura, significa que la acción moral encuentra su fundamento en sus consecuencias, es decir, en la esperanza de una recompensa futura posibilitada por el bien supremo. Consideramos el texto de Gueroult como un exponente de la lectura que ve en el Canon una fundamentación heterónoma de la ley moral y por lo tanto, antes de ensayar una respuesta posible a esta interpretación, nos permitimos reponer un pasaje de este artículo:

21 Además del texto de Gueroult (Gueroult, M., “Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique” en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 8, No. 30 (4) (1954), pp. 331-357) pueden situarse en la misma línea interpretativa (denominada a veces tesis de la “incompatibilidad”) los siguientes comentarios: Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Felix Alcan, Paris, 1905, 157-200. Duque, F. *La Fuerza de la Razón*. Dykinson, Madrid, 2002, 221-246. Kemp-Smith, N. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York, Macmillan, 1923, 569-576. Schönecker, D. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*. KSEH 149. Berlin/ New York, 2005.

En otras palabras, siendo que la condición de posibilidad del uso práctico de la razón en el sujeto no es otra cosa, según el Canon de la Razón Pura, más que la condición de posibilidad del objeto necesario para tal uso, a saber el Bien supremo derivado, la condición de posibilidad interna del principio de razón práctica se ve supeditada a la condición de posibilidad de su objeto. [...] Si es imposible fundar el mandamiento moral en un juicio sintético *a priori* (voluntad + ley pura) posibilitado por un tercer término, debemos, o bien renunciar a fundarlo, o bien fundarlo en su relación con lo que lo vuelve posible como una causa que tiene un efecto fuera de mí, es decir, fundarlo por su relación con el efecto que condiciona.²²

Creemos que a partir de este pasaje podemos esbozar una respuesta a la interpretación de la “incompatibilidad”. Para esto nos serviremos de algunos comentarios contemporáneos²³ que sostienen la hipótesis contraria y que se encuentran en sintonía con el horizonte de lectura que aquí proponemos.

El primer elemento objetable de la lectura de Gueroult se encuentra en el propio punto de partida de su análisis, cuando afirma que el objetivo del Canon es el de

²² Gueroult, *op. cit.*, pp. 352-354.

²³ Sugerimos consultar los siguientes comentarios que siguen la línea interpretativa de la “continuidad” (haremos referencia a algunos de ellos en lo que sigue): Allison, H.E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 p.54-70, Beck, L. W. *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*. Chicago, University Chicago Press, 1960 p. 188-191, Esteves J. “The Alleged Incompatibility between the Concepts of Practical Freedom in the Dialectic and in the Canon of the Critique of Pure Reason”. *Kant-Studien*, Vol. 105/3, 2014, p.336-371, Josifovic S. “Das „Kanon-Problem“ in Kants Kritik der reinen Vernunft en *Kant-Studien*, Vol 106/3, 2015, p.487-506, Marty, F., “La Méthodologie transcendantale, deuxième partie de la Critique de la raison pure” en *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, p. 11-31, Roullé, A., “La cohérence des deux premières critique. Lecture du “Canon de la raison pure”” en *Archives de Philosophie*, tomo 67, 2004/3, p. 399-419.

fundamentar el uso práctico de la razón.²⁴ Lo que según Gueroult se encuentra en el final de la CRP es una solución al “problema moral” y por lo tanto una teoría que es pasible de comparación – para luego constatar su divergencia – con el desarrollo de la CRPr. Sin embargo, siguiendo esta lectura no se logra comprender por qué el problema del Canon no se expresa en la segunda pregunta: “¿Qué debo hacer?” – que alude justamente al problema de la auto-justificación práctica de la acción moral – sino en la tercera: “¿Qué puedo esperar?” Este último interrogante no refiere al fundamento del accionar moral, sino al problema práctico-teórico de la unidad sistemática entre la auto-determinación por libertad y la construcción teórica de la razón. Por lo tanto el problema que anima el Canon no es, desde nuestro punto de vista, la búsqueda de las condiciones que fundamenten internamente la acción moral, sino el intento por lograr la unidad arquitectónica entre lo que la razón puede conocer y lo que la razón nos prescribe hacer. Pero – tal como señala apropiadamente Antoine Rouillé en un artículo en el cual polemiza con Gueroult – lo que Kant hace no es excluir una eventual justificación *a priori* de la autonomía, sino dejar de lado el problema mismo del fundamento de la moralidad por no tener ninguna utilidad en una crítica de la razón especulativa.²⁵

24 “La crítica de la razón pura en general permite arribar, por medio del Canon de la razón pura, a la demostración pura y *a priori* de la moralidad, ya que establecer de manera apodíctica el sistema de principios *a priori* que funda el uso práctico de la razón, no es otra cosa que proveer la solución al problema de la moralidad en la medida en la que este problema concierne la filosofía trascendental.” (Gueroult, *op. cit.*, p. 335).

25 “La problemática del Canon no es la fundamentación de las leyes morales (cuestión trascendental excluida del Canon), sino la de la esperanza a partir de la moralidad (cuestión práctica pero en relación con una cuestión especulativa y trascendental). Es precisamente porque no hay fundamentación que una *Crítica de la razón práctica* será posible e incluso necesaria. De este modo no podemos decir, como lo hace Martial Gueroult que la *Crítica de la razón pura* excluye la *Crítica de la Razón práctica*. Al contrario, lo que Kant se limita aquí a admitir, la *Crítica de la razón práctica* lo demostrará.” (Rouillé, *op. cit.* p. 411).

En este sentido, Gueroult tiene razón cuando plantea que no existe en el Canon juicio sintético *a priori* que fundamente la ley moral, el problema es que a partir de allí deduce – puesto que según él de lo que se trata es de encontrar dicho fundamento – que existe un juicio analítico que cumple esa función.²⁶ Pero una vez desplazado el núcleo problemático – del fundamento de la ley moral al fundamento de la unidad sistemática entre la moral y el conocimiento –, de lo que se trata es de conectar el uso práctico de la razón, con un postulado que permita un pleno desarrollo de la libertad en el mundo sensible. Si liberamos al Canon de la responsabilidad de fundamentar la ley moral, el problema de la heteronomía se disuelve. Dios y la vida futura no son entonces determinantes externos de la acción del sujeto, sino que son postulados que emergen de la actividad moral del hombre en vistas a la plena sistematización de la razón humana. El camino del Canon nos lleva desde el interés práctico hacia el problema teológico y no a la inversa. En diferentes pasajes, Kant nos advierte, como anticipando

26 “La voluntad moral se explica entonces como un juicio analítico según el principio: quien quiere el fin, quiere los medios, no que el medio este contenido en el fin, ya que al contrario el medio solo puede agregarse sintéticamente al fin según la relación de causa y efecto, sino en tanto el querer de los medios esta analíticamente contenido en el querer del fin.” (Gueroult, *op.cit.* p.354) El querer de la acción moral estaría así deducido de el querer la felicidad, efectivamente esto representaría una ruptura total con el concepto kantiano de autonomía. Pero esta interpretación malinterpreta la frase del Canon: “haz aquello que te haga digno de ser feliz” [*Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein*], cuando ve en la dignidad solo un medio en vistas a un fin que lo trasciende. El concepto kantiano de dignidad [Wurdigkeit], al cual haremos referencia en la última parte de este trabajo (3.3), impide esa lectura ya que hace referencia al modo en el cual la libertad se pone a sí misma como fin absoluto del accionar humano. El peso específico propio del concepto kantiano de dignidad, impide hacer aquello que Félix Duque denomina como una “transición fácil”: “Pero en la locución «digno de ser feliz» es difícil evitar la «transición fácil» (que diría Hume) entre hacerme moralmente digno (y abrigar luego la esperanza de que, por serlo, también me será otorgada la felicidad), y ser digno con objeto de ser feliz”. (Duque, *op. cit.*, p. 236).

la lectura de Gueroult, de la imposibilidad de recorrer el camino inverso y fundar la obligación moral en los postulados sobre Dios y la vida futura:

[...] es la disposición moral del ánimo, como condición, lo que primeramente hace posible la participación en la felicidad, y no es que al revés, la perspectiva de felicidad haga posible la disposición moral del ánimo.²⁷ [...] En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de conducirnos, no tendremos por obligatorias las acciones porque son mandamientos de Dios, sino que las consideramos como mandamientos divinos, porque estamos internamente obligados a ellas.²⁸

El mandamiento divino, que para Gueroult constituye el fundamento de la acción moral en el sujeto, sólo tiene legitimidad como *efecto* de la legislación interna que la razón se da a sí misma. Tal como afirma Roullé en el artículo ya citado, el Canon “indica claramente que Dios y la inmortalidad no son condiciones de posibilidad del uso práctico de la razón, sino las condiciones de su *entera realización*.”²⁹ Esta “entera realización” es el enlace sistemático entre moralidad y felicidad, entre la actividad práctica de determinarse según la propia ley racional y la adecuación del mundo natural en vistas a dicha teleología. Dios funciona, no como garante de la ley moral en su propia dinámica interna, sino como el horizonte que permite que esa legislación práctica pueda darse una *realidad objetiva* adecuada.³⁰

²⁷ CRP, A813 B841, [828].

²⁸ CRP, A819 B847, [833-834].

²⁹ Roullé, *op. cit.* p. 412.

³⁰ Un pasaje análogo del texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* expresa esto muy claramente: “La razón exige, entonces admitir un bien supremo dependiente y como su garantía, una inteligencia superior en tanto que bien supremo independiente. Pero no lo admite para derivar de allí la imperativa autoridad de las leyes morales ni los móviles para su observancia – pues ellas no tendrían valor moral si el móvil de la acción fuese derivado de otra cosa que no sea la sola ley, la cual es por sí misma apodícticamente cierta –, sino solo para brindarle al concepto de bien supremo una realidad objetiva. Es decir, con el fin de evitar que este sea sencillamente considerado, junto con

El enlace genera, claro está, un discurso propiamente teológico, pero este no tiene su legitimidad sistemática en sí mismo, si no que sólo la alcanza cuando se reconoce en el movimiento práctico de la racionalidad humana.

Creemos que la lectura de Gueroult, así como otras que van en la misma dirección, no dan cuenta de la radical heterogeneidad que existe entre la investigación que se da en el uso teórico y la que refiere al uso práctico de la razón.³¹ El argumento de Gueroult transcurre como si el Canon constituyera una investigación teórica *sobre* el ámbito práctico y como si fuera la razón teórica la que postula a Dios como condición de posibilidad del uso moral.³² Pero de este modo se oblitera todo el esfuerzo kantiano por designar un tipo de fundamentación crítica que difiere radicalmente del ámbito del saber. Toda el último aparatado del Canon – *De la opinión, el saber y la fe* –, al cual Gueroult prácticamente no hace referencia, busca determinar la forma discursiva que poseen los postulados teológico-morales. Allí Kant identifica la creencia en Dios y en un mundo futuro como un tipo particular de asenso que no descansa en fundamentos objetivos sino que está fundado en la sola convicción subjetiva. La *creencia racional* allí tipificada no constituye de ningún modo un saber – es decir un asenso suficiente tanto subjetivamente como objetivamente – ni tampoco

la moralidad entera, como un mero ideal, lo cual podría ocurrir si no existiera en ninguna parte aquello cuya idea se encuentra inseparablemente unida a la moralidad.” (QOP, AA VII 139, [451]).

³¹ La propia concepción de Gueroult de lo práctico y lo teórico en la CRP es muy confusa y superpone en algunos pasajes, la división teórico-práctico con la distinción trascendente-immanente: “No se trata de ningún modo en esta época de una razón práctica a la cual sería jerárquicamente subordinada la razón teórica, sino de una única razón pura susceptible de un doble uso, uno trascendente: el uso especulativo, el otro immanente: el uso práctico. La Crítica de la razón pura parece entonces solucionar definitivamente el problema práctico del mismo modo que el problema teórico.” (Gueroult, *op. cit.*, p. 332).

³² “De este modo la razón teórica se ve obligada a postular necesariamente a Dios y a la vida futura como condiciones de posibilidad del uso práctico de la razón, uso del cual admite la necesidad práctica.” (Gueroult, *op. cit.* p. 347).

una mera aseveración infundada sin ningún tipo de certeza. La afirmación de la existencia de Dios no es ni un intento especulativo, ni un salto temerario a la superstición arbitraria. Constituye, en cambio, una proposición racional fundada en la disposición moral del ánimo, es decir, en el interés del hombre a regirse según su propia ley. Kant propone entonces la noción de “certeza moral”, distinta de toda “certeza lógica”,³³ para designar la forma de validez de los postulados prácticos, los cuales descansan sobre fundamentos subjetivos aunque absolutos,³⁴ puesto que refieren a la necesidad subjetiva de garantizar el pleno desarrollo de la auto-legislación moral. De este modo la creencia racional reviste un tipo de certeza totalmente singular que no difiere *en grado* del conocimiento teórico– como si fuera un conocimiento precario, un discurso “intermedio” entre el saber y la opinión – sino *en especie*.³⁵ Teniendo en cuenta la particularidad de este discurso que le permite

³³ “Por cierto que nadie podrá ufanarse de *saber* que existe un Dios y una vida futura; pues si alguien lo sabe, entonces él es precisamente el hombre que hace mucho que estoy buscando. Todo saber (si concierne a un objeto de la mera razón) se puede comunicar, y entonces yo podría esperar ver que por medio de la enseñanza de él se ensanchara mi saber en tan admirable medida. No; la convicción no es *certeza lógica* sino *certeza moral* [...]” (CRP, A828-829 B 856-857, [841]).

³⁴ La necesidad absoluta (aunque subjetiva) de la *fe moral* es lo que la distingue de la *fe doctrinal* la cual está fundada en la búsqueda de una teleología que ordene la investigación de la naturaleza, siendo este un fin “no poco importante”, aunque contingente. Kant distingue del siguiente modo la necesidad incondicionada de la creencia racional moral: “Muy otra cosa es lo que ocurre con la fe moral Pues allí es absolutamente necesario que algo debe acontecer, a saber, es absolutamente necesario que yo obedezca en todo a la ley moral. El fin está establecido aquí de manera ineludible, y según todo lo que yo puedo entender, sólo una única condición es posible, bajo la cual ese fin está concatenado coherentemente con todos los fines, y por ello posee validez práctica, a saber: que haya un Dios y un mundo futuro; yo sé también con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de los fines bajo la ley moral.” (CRP, A828 B856, [841]).

³⁵ “Por el contrario la creencia racional que se basa en la exigencia de su uso en el aspecto práctico podría ser denominada un postulado de la razón. No en el sentido de ser un discernimiento que cumpliera con todos los requerimientos lógicos de la certeza, sino porque este tener por verdadero – cuan-

a la razón pensar lo suprasensible, el Canon se ubica en plena consonancia con las nociones centrales de la filosofía práctica de Kant.

El Canon, como hemos visto en estas páginas, tensiona los ordenamientos del sistema crítico, y los comentaristas que defienden la lectura de la “incompatibilidad” pueden ciertamente encontrar elementos para apuntalar su interpretación. Se tensiona lo adquirido en el resto de la CRP cuando se postula – aunque “postular” adquiere un significado radicalmente nuevo – la existencia de aquellas realidades suprasensibles que nos habían sido negados. Se tensiona a su vez, *avant la lettre*, la CRPr, cuando se incluye, en una reflexión sobre el uso práctico de la razón, la necesidad de ciertos “objetos” para el pleno desarrollo del accionar moral del hombre. Sin embargo creemos que es posible, reponiendo el problema del sistema como el núcleo fundamental del Canon,³⁶ esbozar una interpretación que sortee estas dificultades. Bajo la lectura que hemos propuesto, el Canon no expresa un contenido doctrinal determinado – como puede serlo la fundamentación de la ley moral – sino que desarrolla las condiciones para que el conjunto doctrinal de la razón teórica y la auto-legislación racional conformen una unidad sistemática y construyan un mundo que se ajuste a los intereses esenciales del hombre.

Es por ello que creemos que no puede entenderse el Canon, ni la CRP en su conjunto, sin tener presente el concepto kantiano de autonomía. Consideramos absolutamente acertada la afirmación de François Marty cuando asegura

do en los seres humanos especialmente todo lo moral se encuentra bien cultivado – no es inferior a ningún saber según el grado, si bien según la especie son totalmente diferentes.” (QOP, AA, VIII, p. 141, [454]).

³⁶ Efectivamente, si consideramos que el objetivo del Canon es ofrecer una solución al problema de la unidad sistemática de la razón, la comparación argumentativa con la CRPr se torna vana. En cambio, creemos que se puede sacar mucho provecho de la puesta en relación del Canon con el texto de 1876 *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* de 1786, al cual ya hemos hecho referencia y que presenta pasajes enteros con argumentaciones paralelas a las del Canon.

que el término “autonomía” no se encuentra en el Canon pero que sí se encuentra su realidad.³⁷ No encontramos, ya lo vimos, en el Canon una justificación transcendental de la autonomía, pero sí se evidencia cómo la actividad de auto-legislación racional logra construir un horizonte de pensamiento en donde la acción moral y el mundo sensible convergen en una unidad sistemática. Al igual que en la Arquitectónica – en donde la idea de autonomía está presente, como veremos más adelante, en el ideal de la filosofía como auto-gobierno de la razón – en el Canon la autonomía no se encuentra como “tema” a investigar sino como el *hilo conductor* que permite pensar la sistematización de la actividad racional en su conjunto.

2.2 La Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar

En el capítulo anterior vimos cómo el problema del sistema irrumpía en la CRP a través de la pregunta por la esperanza, interrogante al cual el Canon intenta responder proponiendo un horizonte para pensar la convergencia entre moralidad y felicidad. El punto de partida de aquella reflexión era el resultado de la Doctrina transcendental de los elementos, es decir, la prescripción “mortificadora” para la razón teórica de limitar su interés especulativo al ámbito de la experiencia posible. La pregunta por el sistema en el Canon surgía entonces de la limitación crítica del conocimiento y en un esfuerzo por conciliar esta restricción con el “anhelo” que de forma irresistible nos compele a transgredirla. El texto que nos ocupa en el presente capítulo, aborda la cuestión del sistema de un modo más frontal y directo. La Introducción a la CFJ³⁸ (de aquí en más Introducción) no parte (únicamente) de la insuficiencia de la razón teórica

³⁷ Cf. Marty, *op. cit.* p. 15.

³⁸ El texto que analizamos en este apartado es la denominada introducción “definitiva” de la CFJ, la cual fue publicada el año 1790.

para sistematizarse a sí misma, sino del resultado general de las dos primeras críticas que han determinado los dos usos legítimos de la razón. Habiéndose constituido en la CRP las funciones *a priori* que sostienen el conocimiento teórico y en la CRPr los principios trascendentales que fundamentan la auto-legislación moral, la CFJ tiene como punto de partida el problema del “abismo” entre ambos ámbitos y la necesidad de pensar un enlace que lo sortee.

En este sentido, la Introducción contribuye a sostener la lectura, la cual hoy es prácticamente un consenso entre los intérpretes,³⁹ de que la unidad entre razón teórica y razón práctica constituye el objetivo principal de la CFJ. Es cierto que existen opiniones muy disímiles en torno a cuál es el elemento que brinda, dentro del CFJ, el horizonte que permite pensar el enlace entre naturaleza y libertad⁴⁰. Sin embargo – abstracción hecha de si se considera que el enlace es brindado por la crítica del gusto o por la crítica del juicio teleológico – lo que queda claro desde la Introducción es que el enlace es pensable a partir de un tipo especial de juicio, el juicio reflexionante y del principio en el cual

³⁹ Es cierto que no siempre ha sido así, la corriente neo-kantiana tuvo una tendencia a considerar la CFJ como una “Crítica del gusto”, subsumiendo el rol de la Crítica del juicio teleológico a una metodología de la investigación de los organismos. Por ejemplo Cassirer considera que el problema fundamental de la CFJ es “el problema de la formación individual de lo real” (Cf. Cassirer, E. *Kant, Vida y Doctrina*, trad. Roces, W., Mexico, FCE, 1948, p. 336). Son los comentarios de K. Düsing y W. Bartuschat los que han establecido el rol sistemático de la CFJ, y la idea de que la problemática del enlace constituye su objetivo principal. Cf. Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn: Bouvier Verlag, 1986 p. 102 y Bartuschat, W., *Zum systemischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 12.

⁴⁰ Siendo prácticamente un consenso la idea del enlace como problema fundamental de la CFJ, los intérpretes se debaten ahora sobre cuál parte de la obra ofrece la solución a dicho problema, si el juicio estético (Cf. Rohlf, M., “The Transition from Nature to Freedom in Kant’s Third Critique” en *Kant-studien*, Vol. 99 /3, 2008, p. 359, 360 y Deleuze, *op. cit.* pp. 94-95 con reservas) o el juicio teleológico (Cf. Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, p.347-354, Yovel, *op.cit.* p.31, Düsing *op.cit.* p.103). No es nuestra intención aquí ahondar en esta discusión y mucho menos ofrecer una posición definitiva al respecto.

se sostiene, a saber, el principio de la *conformidad a fin de la naturaleza*. Reconstruiremos en primer lugar el modo en el que Kant presenta el problema del “abismo” entre razón teórica y razón práctica, para luego abocarnos a la propuesta que se nos anuncia la *Introducción* – y cuyo desarrollo se extiende en toda la CFJ – para pensar el tránsito entre naturaleza y libertad a partir de los conceptos de reflexión y de conformidad a fin.

Para presentar el problema del “abismo”, Kant nos brinda un “estado de la cuestión” sobre el modo en el cual la filosofía ha quedado estructurada a partir del resultado de las dos primeras críticas. La división entre filosofía teórica y filosofía práctica, no es una distinción disciplinar que refiere simplemente a objetos diferentes, sino una dualidad que responde a dos conceptos rectores absolutamente heterogéneos. Si la filosofía está dividida en dos es porque existen dos clases de conceptos que rigen, de modo distinto, la posibilidad de los objetos: los conceptos de naturaleza y el concepto de libertad. Es el concepto rector que se pone en juego en cada actividad racional, el que determina si se trata de la razón teórica o de la razón práctica.⁴¹ La división de la filosofía no responde así a una distinción entre áreas ontológicas de la realidad, sino entre dos legislaciones que constituyen regímenes conceptuales divergentes.

⁴¹ Es por este motivo que los principios pragmáticos, es decir, técnico-prácticos, pasan en la CFJ definitivamente del lado de la filosofía teórica – algo que estaba anunciado más tímidamente en el Canon –, ya que aunque refieren a la voluntad racional, el concepto en el cual se basan, el de la felicidad, pertenece al dominio natural: “Esta última diferencia es, sin embargo, esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios son, entonces, técnico-prácticos; si es, en cambio, un concepto de la libertad, éstos son moral-prácticos; [...] Todas las reglas técnico-prácticas (esto es, las del arte y la habilidad en general, o también de la astucia, como habilidad para influir en los hombres y su voluntad) tienen que ser contadas, en tanto reposen sus principios sobre conceptos, sólo como corolarios dentro de la filosofía teórica.” (CFJ, AA, V, 172, [82]).

Es en el apartado II donde se detalla la relación entre ambas legislaciones racionales. Para ello Kant alude a tres nociones que le permiten exponer el modo en el cual está conformada, desde su punto de vista, la actividad racional; se trata de los conceptos de campo [*Feld*], de suelo [*Boden*] y de dominio [*Gebiet*]. El *campo* está constituido por el conjunto de conceptos que la razón puede pensar, es decir, por todas las nociones no-contradictorias que pueden ser concebidas, independientemente del hecho si pueden ser conocidas o no. Dentro de este vasto horizonte de lo pensable, existe una parte en la cual es posible la construcción del conocimiento. Esta zona constituye el *suelo* de la experiencia posible, en donde los conceptos se conectan con intuiciones sensibles dadas y en donde a partir de ellas es posible la construcción de un saber determinado. Sin embargo no todos los conceptos se relacionan con este *territorium* del mismo modo, los conceptos empíricos, por ejemplo, tienen su lugar natal en la experiencia pero son meros residentes de ese suelo, es decir, son habitantes contingentes que no dictan la legislación que ordena el ámbito natural. Cuando un concepto configura una legislación, se dice que ese concepto tiene un *dominio*, es decir, una jurisdicción en la cual rigen, de modo universal y necesario, leyes determinadas de modo *a priori*. Habiendo dos conceptos fundamentales que rigen la actividad racional, existe entonces un dominio de la naturaleza y un dominio de la libertad, los cuales no pueden subsumirse el uno al otro ni subordinarse a un tercer término superior. Kant explica por qué estos dominios no pueden conformar uno solo:

Sin embargo, que estos dos distintos dominios, que no se restringen uno al otro en su legislación, pero sí, incesantemente, en sus efectos en el mundo de los sentidos, no constituyen *uno solo*, proviene de que el concepto de la naturaleza torna a sus objetos aptos para la representación, en la intuición, aunque no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos, y el concepto de la libertad, al contrario, torna en su objeto apta para la representación a una cosa en sí, aunque

no en la intuición, y que, por tanto, ninguno de los dos puede proporcionar un conocimiento teórico de su objeto (ni aun del sujeto pensante) como cosa en sí, [...]”⁴²

Los conceptos ejercen dominios distintos ya que la relación que establecen con los objetos es completamente diferente. Esta diferencia se mantiene incluso cuando ambas jurisdicciones se superponen en el mismo suelo, puesto que el concepto de libertad también ejerce – a través del concepto de una causalidad por libertad – un influjo en el mundo de los sentidos.⁴³ Sin embargo, dicho influjo nunca subsume la legislación natural en sí misma, sino que solo determina los fenómenos que se suceden *bajo* esa ley, la cual sigue rigiendo de modo absoluto.⁴⁴

Dicho esto, Kant reserva el campo de lo suprasensible – el ámbito del pensamiento en el cual no hay suelo de la experiencia para nosotros – al exclusivo dominio del concepto de libertad. Dado que el concepto de naturaleza representa sus objetos de manera intuitiva y que no poseemos intuición alguna de lo que supera el horizonte de la experiencia posible, el concepto de naturaleza no puede extender su legislación más allá de la misma. Las ideas con las cuales el pensamiento ocupa este ámbito no tienen otra realidad que una “realidad práctica” regida por el concepto

⁴² CFJ, AA, V, 175, [86].

⁴³ “Entendimiento y razón tienen, pues, dos legislaciones distintas en uno y el mismo suelo de la experiencia, sin que una pueda perjudicar a la otra. Pues tan escaso como es el influjo que tiene el concepto de la naturaleza en la legislación por medio del concepto de libertad, así tampoco estorba éste a la legislación de la naturaleza.” (CFJ, AA, V, 175, [85-86]).

⁴⁴ Este particular influjo del concepto de libertad sobre el mundo natural será central para poder pensar el enlace. En el último párrafo Kant vuelve sobre esta idea: “Pero si los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad (y la regla práctica que éste contiene) no son de constatar en la naturaleza y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sin embargo es posible a la inversa (no, por cierto, en vista del conocimiento de la naturaleza, mas si de las consecuencia que del primero se siguen para la segunda), y está contenido ya en el concepto de una causalidad por medio de libertad, cuyo efecto debe ocurrir en el mundo de acuerdo con éstas sus leyes formales, [...]” (CFJ, AA, V, 195, [111]).

de libertad. La posibilidad de cerrar el abismo a través de un conocimiento teórico sobre lo suprasensible – que resuelva de modo analítico la heterogeneidad de la unidad de la naturaleza y la libertad en la unidad de un primer principio trascendente – se encuentra taxativamente vedada.

Así quedan definidos los “espacios” en los cuales se desarrolla la actividad racional: el dominio del concepto natural rige el mundo sensible, y el dominio de la libertad extiende su legislación sobre lo suprasensible (aunque también influye, de un modo específico, en la naturaleza). Sin embargo, en la misma argumentación que traza este abismo insondable, Kant deja sentada la “necesidad” que urge a la filosofía crítica de pensar en la posibilidad de un tránsito entre las dos legislaciones racionales:

Por mucho que se consolide un abismo inabarcable entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de modo tal que no sea posible ningún tránsito desde el primero hacia el segundo (o sea, por medio del uso teórico de la razón) [...] éste [el dominio de la libertad], sin embargo, debe *[soll]* tener sobre aquél [el dominio de la naturaleza] un influjo, a saber, debe *[soll]* el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por su leyes, [...] ⁴⁵

Es la necesidad práctica implicada en el concepto de libertad, la que exhorta a la reflexión crítica en busca de un enlace posible entre los dos dominios tan rigurosamente distinguidos. La dificultad sin embargo persiste: ¿Bajo qué registro, bajo qué legislación es pensable el enlace entre naturaleza y libertad, sin que estas pierdan su independencia en sus dominios respectivos?

Es momento de analizar la solución que Kant nos ofrece al problema por él mismo planteado. Sin embargo, la complejidad de la Introducción hace que no encontremos

⁴⁵ CFJ, AA, V, 175-176, [87].

una única respuesta al interrogante por el enlace. Intentaremos mostrar, en lo que sigue, cómo Kant nos presenta dos modelos para pensar el tránsito entre naturaleza y libertad, los cuales a pesar de tener relaciones entre sí, guardan sus diferencias y por lo tanto merecen un análisis diferenciado.⁴⁶ Por eso, haremos referencia en primer lugar al modelo propuesto en el propio apartado II, para luego pasar a la descripción del apartado IX, con el cual concluye el texto que aquí nos ocupa.

Hacia el final del apartado II Kant esboza el primer modelo de enlace que viene a responder al problema del abismo arriba planteado:

[...] la naturaleza tiene que poder ser pensada también de tal modo que la conformidad a fin de su forma al menos concuerde con la posibilidad de los fines que en ella han de ser efectuados con arreglo a leyes de la libertad. Tiene que haber, entonces, un fundamento de la unidad de lo suprasensible que está en la base de la naturaleza con aquel que el concepto de la libertad contiene prácticamente, cuyo concepto [de ese fundamento], aunque no alcance ni teórica ni prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar según los principios de uno al [modo de pensar] según los principios del otro.⁴⁷

La legalidad de las formas naturales debe poder permitir la realización de la teleología práctica en la realidad objetiva del mundo sensible. Se necesita por lo tanto un fundamento de unidad *entre* lo suprasensible que está oculto en el fondo del orden natural y lo suprasensible que conforma la esencia del concepto práctico, es decir, la idea de una

⁴⁶ A este respecto, seguimos la interpretación de Natalia Lerussi en su afirmación de la existencia de dos modelos de enlace en la Introducción. Cf. Lerussi, N., “Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la Crítica de la facultad de juzgar de Immanuel Kant” en *Veritas*, número 32, 2015.

⁴⁷ CFJ, AA, V, 176, [87].

pura auto-legislación moral. Dicho fundamento, a pesar de no ser determinable teoréticamente, puede pensarse a través de una reflexión que permite pasar del pensamiento del mecanismo natural al pensamiento de la teleología moral. Esta primera formulación del enlace hace por lo tanto referencia a algo así como a un “tercer término”, que conecta lo suprasensible moral y lo suprasensible que subyace a la naturaleza a través de un fundamento suprasensible único. En este aspecto, este modelo de enlace guarda una similitud importante con la propuesta del Canon. Allí el ideal del bien supremo oficiaba de elemento sintético que lograba enlazar la auto-determinación moral con la posibilidad de su efectiva realización en el mundo. Lo que la teología moral del Canon permitía unir era justamente una voluntad pura – es decir regida exclusivamente por el concepto de libertad – con una razón omnipotente causa del orden natural. Es bien cierto que en este breve pasaje de la *Introducción* aún no hay indicio del carácter teológico de dicho fundamento,⁴⁸ sin embargo, la estructura lógica que permite sistematizar razón teórica y razón práctica, es la misma. Este modelo anticipa, de algún modo, la secciones de la CFJ en donde el juicio teleológico desemboca en una teología moral.

Sutilmente distinto es lo que Kant nos propone en el apartado IX. Como el propio título nos lo indica – *De cómo la facultad de juzgar enlaza las legislaciones del entendimiento y la razón* –, el rol central de este pasaje es responder al interrogante de la unidad sistemática y por lo tanto asistimos a un desarrollo más extenso del problema del enlace. El punto de partida es, una vez más, el “gran abismo” que separa ambas legislaciones y la imposibilidad establecer una

⁴⁸ Existe aún otra diferencia importante en cuanto a la presentación del problema del enlace que se hace en el Canon y en el apartado II de la *Introducción*. En el Canon el problema a resolver es la mediación entre la moralidad y la felicidad y en la CFJ se trata del enlace entre la moralidad y la *facticidad*, es decir de lo que efectivamente sucede bajo la legislación natural.

relación de *determinación* entre una y otra.⁴⁹ Sin embargo, en el concepto de libertad está contenida la necesidad de que la legislación moral se realice en el mundo fenoménico. La propia ley moral obliga a su realización en el mundo sensible en el cual actuamos. Por lo tanto, debe y puede ser pensado la posibilidad de determinación – la determinabilidad – de lo suprasensible hacia lo sensible:

Pero si los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad (y la regla práctica que está contiene) no son de constatar en la naturaleza y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sin embargo es posible a la inversa (no, por cierto, en vista del conocimiento de la naturaleza las sí de las consecuencias que del primero se siguen para la segunda) y está contenido ya en el concepto de una causalidad por medio de libertad, cuyo efecto debe ocurrir en el mundo de acuerdo con éstas sus leyes formales, si bien la palabra causa, empleada a propósito de lo suprasensible, significa sólo el fundamento para determinar la causalidad de las cosas naturales de acuerdo con sus propias leyes naturales, con vistas a un efecto, pero también al mismo tiempo acorde con el principio formal de las leyes racionales; la posibilidad de esto ciertamente no puede ser inteligida, pero [se puede] refutar suficientemente la objeción de una presunta contradicción que se hallaría en ello.⁵⁰

⁴⁹ “El entendimiento es legislador *a priori* para la naturaleza como objeto de los sentidos, con vistas a un conocimiento teórico de ésta en una experiencia posible. La razón es legisladora *a priori* para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, con vistas a un conocimiento práctico incondicionado. El dominio del concepto de naturaleza bajo la primera legislación, y el del concepto de libertad bajo la otra, están completamente segregados a pesar de toda la influencia recíproca que por sí mismos (cada uno según sus leyes fundamentales) pudiesen tener, por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos. El concepto de la libertad no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; nada, igualmente, el concepto de la naturaleza en vista de las leyes prácticas de la libertad, y en tal alcance no es posible tender un puente de un dominio al otro” (CFJ, AA, V, 195, [110-111]).

⁵⁰ CFJ, AA, V, 195 [111].

Aquí no hay referencia a un fundamento de unidad entre lo suprasensible natural y lo suprasensible por libertad, sino que lo suprasensible por libertad se establece como fundamento del orden natural. Lo supra-sensible por libertad – la acción moral en tanto pura determinación de la voluntad racional por su propia legalidad – debe poder pensarse a la base de la orientación teleológica de la naturaleza, aunque dicha reflexión nunca resulte en una determinación teórica de esa causalidad. Se trata de un modelo de enlace que podríamos denominar, siguiendo a Natalia Lerussi, como más “directo”, en el sentido que es la propia legislación práctica la que asume su primacía y se coloca ella misma, a través del principio de conformidad a fin, como garante de la unidad racional. Cabe resaltar, que al igual que en el modelo del apartado II, en esta segunda argumentación la legalidad natural no se ve comprometida en su funcionamiento independiente. Esto es lo que señala atinadamente Lerussi sobre el final de su artículo:

Notemos finalmente que bajo esta dos soluciones al problema del enlace [...] de acuerdo al segundo modelo, si bien el dominio de la libertad es puesto como fundamento del dominio de la naturaleza, esto no significa que pueda el primero intervenir sobre la legislación del segundo; por el contrario, es la serie entera de la ley natural aquella que es pensada bajo la ley por libertad. El dominio de los conceptos de naturaleza conserva, de esta manera, su independencia, al menos, relativa respecto al dominio práctico.⁵¹

Las legislaciones no son interrumpidas en su independencia recíproca ya que las acciones morales que suceden en el mundo respetan la causalidad mecánica del mismo. No se trata de una determinación causal sobre los objetos que compita en algún sentido con la ley mecánica, sino que

⁵¹ Lerussi, N., “Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la Crítica de la facultad de juzgar de Immanuel Kant” *op. cit.*, p. 92.

la serie completa de la ley natural es ahora comprendida como orientada hacia los fines prácticos de la razón. Resta saber, sin embargo, cual es el principio específico que hace posible esta mediación entre naturaleza y libertad. No basta con proyectar la posibilidad de una efectuación de los fines morales en el mundo, sino que Kant busca proveernos de un principio para pensar dicho tránsito. Entre la determinación moral y la indeterminación teórica de lo suprasensible la facultad de juzgar debe poder establecer un vínculo reflexivo racional:

El entendimiento, a través de la posibilidad de sus leyes *a priori* para la naturaleza, da prueba de que ésta es conocida por nosotros sólo como fenómeno, y da con ella, a un tiempo, indicios de una substrato suprasensible suyo, pero deja a éste completamente *indeterminado*. Por su principio *a priori* del enjuiciamiento de la naturaleza según leyes particulares posibles de ésta, la facultad de juzgar procura a su suprasensible (tanto en nosotros como fuera de nosotros), *determinabilidad* por medio de la facultad intelectual. Pero la razón le da a ése mismo la *determinación* por medio de su ley práctica *a priori*; y así la facultad de juzgar hace posible el tránsito del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de la libertad.⁵²

Entendemos ahora por qué es la facultad de juzgar – y, por lo tanto, la CFJ como crítica filosófica de la misma – la que puede brindarnos un principio para pensar el tránsito. El elemento que permite pensar la unidad de la razón no debe buscarse en una realidad ontológica determinada, sino en la facultad subjetiva que vuelve concebible la *determinabilidad*, por parte de la determinación moral, de lo que la razón teórica había dejado *indeterminado*. Se trata entonces de brindarle a la actividad racional un horizonte de posibilidad – pensable pero no determinable teoréticamente – para la realización de sus fines en la naturaleza mecánica. Es por

⁵² CFJ, AA, V, 196, [112].

ello que la CFJ no puede operar con el juicio *determinante* – en donde se subsume lo particular bajo un universal dado – ya que, de un lado, la relación entre la legislación natural y la legislación moral no puede ser de determinación directa a riesgo de anular la independencia de los dominios, y de otro, no encontramos una legislación superior bajo la cual poder *determinar* la relación entre las dos jurisdicciones. Es en el juicio *reflexionante* – que asciende desde lo particular en busca de un universal⁵³ – donde podremos tener éxito, según Kant, para pensar la *determinabilidad* de la naturaleza en vistas a un horizonte teleológico. La reflexión no determina la naturaleza bajo la legislación moral, sino que abre el horizonte para la comprensión racional de la *posibilidad* de una tal determinación. A través de la facultad de juzgar reflexionante, la unidad racional puede ir mucho más allá de una mera coherencia formal y constituir un todo sistemático en donde lo práctico y lo teórico se encuentren racionalmente mediados.⁵⁴

El principio “especial” en el cual se basa la facultad de juicio reflexionante, es el principio de *conformidad a fin de la naturaleza* [*Zweckmäßigkeit der Natur*]. Este principio *a priori*

⁵³ “La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendentalmente *a priori* las condiciones sólo conforme a la cuales se puede subsumir bajo aquel universal), es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*.” (CFJ, AA, V, 179 [91]).

⁵⁴ En *Diferencia y Repetición* Deleuze considera que la irrupción de la determinabilidad como “tercer valor lógico” (Cf. Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 p.116) es lo que vuelve a la filosofía kantiana absolutamente revolucionaria con respecto al racionalismo anterior (Descartes, Wolff). Deleuze alude a la relación entre el yo fenoménico y el yo trascendental que se da en la CRP (CRP, B157, [223]) donde el tiempo aparece como el horizonte de determinabilidad a través del cual el yo trascendental determina la multiplicidad sensible y construye un conocimiento del yo fenoménico. Creemos, sin embargo, que puede trazarse un paralelo con este pasaje de la *Introducción*, no se trata ya del tiempo como determinabilidad del yo teórico, sino de lo suprasensible como ámbito de la determinabilidad entre el yo práctico y el yo teórico.

nos permite enlazar reflexivamente la multiplicidad de la naturaleza con una posible unidad conceptual de la misma, es decir, permite pensar el orden natural como unificado en vistas a un concepto teleológico. Nos permitimos citar el párrafo en donde Kant unge a la *conformidad a fin* como el concepto mediador [*vermittelnden Begriff*] entre la naturaleza y la libertad:

Aquello que la presupone *a priori* y sin consideración de lo práctico, la facultad de juzgar, suministra el concepto mediador [*vermittelnden Begriff*] entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad, que hace posible el tránsito de la legislación teórica pura a la práctica pura, de la conformidad a ley según la primera, al fin final según la segunda, en el concepto de una *conformidad a fin* de la naturaleza [*Zweckmäßigkeit der Natur*].⁵⁵

Este pasaje es central para la comprensión de la solución de la CFJ a la problemática del enlace. Los dos modelos arriba expuestos funcionan a través de la reflexión que hace posible proyectar – aunque no conocer – la teleología que ordena la causalidad natural. Más allá de la referencia al fin final, al cual haremos alusión en el próximo capítulo, es importante resaltar que el concepto *conformidad a fin* resulta la condición de posibilidad, no de la finalidad moral en sí misma, sino de su efectiva realización en el mundo de los sentidos. El principio reflexionante permite pensar la multiplicidad natural *como si* estuviera en conformidad con la teleología absoluta de la racionalidad práctica.

En resumen, encontramos en la Introducción dos formulaciones del enlace que respetan las divisiones jurisdiccionales de las dos primeras críticas y que anuncian el desarrollo de la CFJ sobre las funciones del juicio reflexionante. El primer modelo hace referencia a un fundamento de unidad de la libertad y la naturaleza superior a ambos

⁵⁵ CFJ, V, 195-196, [111-112].

dominios, el segundo, refiere directamente a la necesidad de pensar la teleología moral como fundamento del orden natural. Solapadamente, las formulaciones de la *Introducción* reproducen la pugna entre el concepto de libertad y el concepto de Dios, el problema del enlace parece llevar consigo la marca indeleble de este perpetuo conflicto.

A pesar de estas ambivalencias en las distintas formulaciones, los dos modelos remiten a un principio reflexivo común que permite pensar la totalidad del sistema de la razón. La conformidad a fin resulta la mediación reflexiva que permite vincular la teleología absoluta de la auto-determinación racional y la indeterminación teórica de lo suprasensible. Creemos que es necesario destacar que ambos modelos se encuentran animados por la necesidad práctica de la realización del fin final moral del hombre en el mundo. El principio que hace posible el enlace es un principio especial de la facultad de juzgar reflexionante, pero el movimiento global que impulsa dicha reflexión es el interés práctico de la razón humana⁵⁶. Incluso la postulación del fundamento de unidad que garantiza la armonía entre naturaleza y libertad (modelo del apartado II), tiene siempre como hilo conductor el interés moral del hombre de ver su libertad realizada en el mundo. Por ello la idea de armonía “pre-establecida” resulta incompatible con las respuestas kantianas al problema del enlace. No hay orden divino pre-determinado sino que la divinidad es una expresión de la actividad de la razón por darse un ordenamiento sistemático a sí misma. Enraizado en la actividad moral, el discurso teológico por un lado se beneficia de una certeza (moral)

⁵⁶ Es importante insistir sobre la diferencia entre el principio del enlace sistemático, el cual está garantizado por la facultad de juzgar reflexionante y la “piedra de toque” del sistema que está constituida por el concepto de libertad de la razón práctica. (Cf. CRPr, AA, V, 4, [p. 52]) Todo el desarrollo de la CFJ mostrara el desarrollo de la mediación reflexiva que se despliega a partir de un principio especial que no deriva ni de la razón práctica ni de la razón teórica. Sin embargo la actividad de auto-determinación práctica en tanto piedra de toque es la que impone la necesidad – necesidad que es ella misma moral – de pensar el tránsito entre naturaleza y libertad.

absoluta y se ve legitimado en su necesidad racional, por el otro, se lo anuda definitivamente a la actividad autónoma de la razón, a la inmanencia del actuar moral del hombre.

La conformidad a fin le brinda a la razón el medio reflexivo para poder unificar su actividad anteriormente escindida. Razón práctica y razón teórica se encuentra ahora vinculados, no en alguna determinación metafísica, sino en un horizonte de determinabilidad de la naturaleza a través de la teleología práctica, lo que permite que la acción moral sea pensable como susceptible de ser realizada en el mundo. El conocimiento de la naturaleza y la construcción de un mundo donde la acción moral sea posible, no son ya tendencias disociadas sino que encuentran un enlace racional que las reúne en una actividad racional total.

2.3 El *Fin final* de la razón

La lectura del Canon y la *Introducción* que hemos emprendido en este capítulo nos ha mostrado los esfuerzos de Kant por ofrecer una respuesta satisfactoria al problema de la unidad arquitectónica de la razón. El horizonte para pensar el tránsito entre la naturaleza y la libertad, descansa, en las distintas formulaciones, sobre la primacía de la teleología moral que hace posible considerar al orden natural *como* regido en conformidad con los fines prácticos de la razón, lo que en la CFJ Kant llama “fin final”. La “necesidad” que induce a la reflexión sobre el enlace, está dictada por los fines absolutos de la razón práctica. Sin embargo, un interrogante persiste cuando recorremos estos pasajes; si tanto el Canon como la *Introducción* construyen la posibilidad del tránsito sobre los “fines supremos”⁵⁷ o el “fin final”⁵⁸ de la razón: ¿Cuál es en definitiva ese *telos* tan mentado?

⁵⁷ CRP, A797 B825, [814].

⁵⁸ CFJ, AA, V, 195-196, [111-112].

¿Hacia qué elemento apunta la teleología absoluta de la razón, la cual es en definitiva la piedra de toque del sistema racional? Dedicaremos estas páginas a analizar el concepto kantiano de *fin final* [*Endzweck*], su función capital para la construcción del enlace y la revolución de la teleología que el mismo supone.

Debemos dirigirnos a la *Crítica de la Facultad Teleológica* para hallar una reflexión más profunda sobre el concepto de fin, y más especialmente a su *Metodología* (sobre todo entre los apartados §82 y §85) para encontrar la reflexión que va desde la teleología natural a la teleología absoluta de la moralidad. Como vimos en el capítulo anterior, el concepto de fin natural [*Naturzweck*] nos permite pensar determinados objetos, los seres organizados según la causalidad de su propia idea. Pero, a partir del apartado §82, vemos cómo Kant advierte que los organismos, en tanto pensados como fines naturales, no solo tienen un fin interno, sino que también tienen como fin otros seres vivos, lo cual constituye a la naturaleza como un todo sistemático orientado a fines. Desde este punto de vista todo organismo resulta un *medio* para otro ser vivo que lo subsume en su teleología propia. ¿Existe en esta cadena de fines de la naturaleza a través de la cual se ordena la naturaleza, un fin último que actué como causa teleológica del universo?

A primera vista, podría decirse que la respuesta kantiana sigue la tradición filosófica sin vacilación: Kant le asigna explícitamente al hombre el lugar de fin último [*letzter Zweck*] del orden natural. Sin embargo, este ungimiento tiene que ser rápidamente complejizado. Desde el punto de vista de su configuración natural el hombre no tiene ninguna prioridad sobre el resto de los organismos, y la cadena teleológica que conduce hasta él puede ser fácilmente revertida en un ordenamiento en el cual se vea reducido

a mero medio en vistas a satisfacer otros organismos.⁵⁹ La satisfacción de las inclinaciones naturales del ser humano es por lo tanto un fin siempre relativo, y nada en la experiencia siquiera nos sugiere que la naturaleza – tanto la externa como la interna al propio hombre – esté diseñada para cumplir con nuestro bienestar mundano.⁶⁰ Desde este punto de vista, la felicidad, entendida como la satisfacción de las inclinaciones humanas no puede ser de ningún modo un fin absoluto bajo el cual pensemos la conformidad a fin de la naturaleza. Por lo tanto, no es hacia el hombre en tanto organismo viviente que la naturaleza se dirige, sino justamente a su capacidad de darse fines con independencia de lo que el orden natural le provee. El hombre se destaca como fin último únicamente en tanto capaz de convertir a la naturaleza en un medio para una teleología que él puede voluntariamente elegir:

De todos sus [del hombre] fines en la naturaleza sólo resta, pues, la condición formal, subjetiva, o sea, la aptitud para proponerse en general fines a sí mismo, y (con independencia de la naturaleza en su determinación de fines) para hacer uso de la naturaleza como medio en conformidad con las máximas de sus fines libres en general; y esto la naturaleza puede

59 “Se podría también, con el caballero Linné, seguir el camino en apariencia inverso, y decir, los animales herbívoros existen para moderar el crecimiento exuberante del reino vegetal que sofocaría muchas de sus especies; los animales de rapiña, para poner coto a la voracidad de aquellos; y por último el hombre, a fin de que, al perseguir y diezmar a estos, se establezca un cierto equilibrio entre las fuerzas productivas y destructivas de la naturaleza. Y así el hombre, por mucho que en cierta relación pudiera ser honrado como fin, tendría a su vez, en otra relación, solamente el rango de un medio.” (CFJ, AA, V, 427 [417]).

60 “Solo que aquí la experiencia parece contradecir claramente la máxima de la razón, sobre todo en lo que atañe a un fin último de la naturaleza, que no obstante es preciso para la posibilidad de un sistema semejante y que no podemos situar en ninguna otra parte más que en el hombre, puesto que en vistas de éste, como una de las muchas especies animales, la naturaleza no ha hecho más bien ni la menor excepción tanto de sus fuerzas destructivas como productivas, para someterlo todo, sin fin alguno, a un mecanismo de estas.” CFJ, AA, V, 427, [417].

cumplirlo con vistas al fin final que está fuera de ella, y puede, por tanto, ser considerado como su fin último. La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la cultura.⁶¹

Si permanecemos en el plano específicamente natural, no hay manera alguna de privilegiar un ser por encima del otro: todo organismo dado empíricamente puede ser considerado como un medio en vistas al resto del ecosistema del orden natural. Por lo tanto Kant sale del plano biológico y señala la aptitud del hombre a la cultura como fin último del sistema teleológico natural. La cultura es “la habilidad para toda clase de fines para los cuales pudiera ser empleada la naturaleza”,⁶² es decir, la capacidad humana de auto-imponerse fines con independencia de lo que la inclinación natural nos dicta. Es justamente en tanto que puede romper con la necesidad biológica y subsumir a la naturaleza como medio para su teleología, que el hombre resulta fin último del orden natural.⁶³ La teleología natural encuentra

⁶¹ CFJ, AA, V, 431, [422].

⁶² CFJ, AA, V, 430, [420].

⁶³ Nótese que tampoco es en tanto “animal racional” que Kant le asigna la función de fin último al hombre. El ser humano no es fin último *solo* por su entendimiento y su capacidad de representarse fines, sino en tanto ser que puede actuar *en vistas* al fin final, es decir, en tanto que puede determinar su comportamiento por la ley moral. Veremos a continuación cómo se da esta relación entre cultura y moral, en cuanto al supuesto “antropocentrismo” kantiano, seguimos a Natalia Lerussi cuando afirma que el único antropocentrismo que Kant admite es moral: “De esta manera, Kant señala que el hombre es fin último de la naturaleza no solo por tener una capacidad de representarse fines, sino, además, por ser, en primer lugar, consciente de esto y, en segundo lugar, por tener la voluntad de establecer una relación de fines orientado al fin final.[...] En conclusión, el único tipo de antropocentrismo que estamos autorizados a adjudicarle a Kant es ético. De esto se sigue que la instrumentalización de la naturaleza debe estar a disposición de una racionalidad práctica sujeta a la realización de la ley moral en la tierra por parte del hombre. Por esta vía, entonces, el uso de todos los seres que componen la naturaleza se integra al reino de la moralidad.” (Lerussi, N., “Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano. Argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica) según la ‘Crítica de la facultad de juzgar teleológica’ de Immanuel Kant.” *Ideas y Valores* 64.158 (2015), p. 131-132).

el fundamento reflexivo que le permite unificarse en un sistema global en la actividad racional que se determina según una ley que escapa al orden sensible. El fin último es un ser mundano, y que por lo tanto se halla sometido a la causalidad mecánica pero que al mismo tiempo actúa en “vistas a un fin final”, subordinando la naturaleza – sin interrumpir la legislación natural – a una ley suprasensible.

Por este motivo, la historia en tanto desarrollo cultural del género humano adquiere una función central en el tránsito entre naturaleza y libertad. Siendo el hombre el ser que puede actuar en el mundo sensible determinándose por una causalidad suprasensible, es a través de la historia de la humanidad que la naturaleza adquiere la teleología de los fines prácticos. Alejado de los humanismos tradicionales, para Kant la posibilidad del enlace no reposa en el hombre como *ente* dotado de una determinada configuración orgánica, sino en el hombre como *lugar* de la incesante actividad de imprimirle a la realidad objetiva de la naturaleza un sentido moral. Como acertadamente señala Yirmiyahu Yovel, la mediación entre naturaleza y libertad no puede pensarse a partir de una realidad ontológica sino necesariamente a través de una tarea, a saber, la tarea histórica:

Por otra parte vemos que los fines morales de la razón, que son los únicos que pueden proveerle a un universo un objetivo racional y una justificación, no se encuentran inicialmente manifestados en el mundo objetivo y incluso no reciben por parte de la naturaleza el apoyo suficiente para su realización. En las palabras de Kant, “hay un gran abismo entre el dominio del concepto natural y el dominio de la libertad”. Sin embargo, salvar esa brecha e imprimir los fines propios en el mundo natural, es un fin esencial de la razón. Por lo tanto, lo que no es dado inicialmente tiene que ser creado por la praxis racional. No es en un hecho ontológico, sino en una tarea histórica, en la cual la espontaneidad humana encuentra un campo más propicio para su función de estructurar el mudo. Considerando los sistemas de la naturaleza y la moralidad como momentos de una totalidad ideal, la acción humana,

concebida colectiva e históricamente, tiene que reformar el mundo actual *a la luz de* la idea moral y de ese modo zanzar el “gran abismo” entre los dos dominios.⁶⁴

La cultura es entonces fin último de la naturaleza en tanto que esta recibe, a través de la acción histórica del hombre, el influjo de la teleología que emana del concepto de libertad. Sin embargo, sería muy apresurado ver en la historicidad humana el fin final de la razón; la cultura es el fin último ya que en ella el hombre actúa “en vistas al fin final” pero este último nunca se confunde con una meta histórico-cultural. La observancia a la moral que se da en el acontecimiento histórico es una prueba de que la libertad tiene una influencia en el mundo sensible, pero el fin práctico absoluto nunca deja de estar sustraído por definición a toda objetivación mundana. Esto es lo que constituye la diferencia trazada por Kant entre el *fin último* y el *fin final*, y lo que permite comprender la relación entre la historia y la teleología práctica. El progreso histórico es, sin dudas, un indicio de la libertad actuando en el mundo, sin embargo, Kant nos muestra que el término de dicha progresión nunca se confunde con el fin de la libertad ella misma:

Pero con su progreso [de la cultura] las plagas crecen de modo igualmente poderoso a ambos lados en uno por violencia opresión ajena en el otro por íntima insatisfacción; pero la miseria reluciente está ligada al desarrollo de las disposiciones naturales en el género humano.⁶⁵

El progreso histórico constituye el fin de la naturaleza pero no el fin final de la razón, y si bien la libertad se manifiesta en el avance de la cultura, Kant nos recuerda la distancia que existe entre la *meta* del desarrollo cultural y “nuestro fin”, es decir, el fin absoluto de la libertad. Este último, nos dice Kant, se define como “el fin que no requiere de ningún

⁶⁴ Yovel, *op. cit.* p. 137-138.

⁶⁵ CFJ, AA, V, 432, [423-424].

otro como condición de su posibilidad”⁶⁶ y, por lo tanto, no puede agotarse en ningún estado de cosas mundano en el cual se realice. El enlace entre naturaleza y libertad que la historia proporciona no puede de ningún modo confundirse con una *reconciliación*, y el fin final de la razón, lejos de ser un fin histórico a alcanzar, recae, en definitiva, en la pura autonomía moral de la voluntad racional:

Si en cambio existiesen también seres racionales cuya razón estuviese en condiciones de poner en valor la existencias de las cosas sólo en la relación de la naturaleza con ellos (con su bienestar), pero no de procurarse a sí misma un valor semejante de modo originario (en la libertad) habría entonces sin duda fines (relativos) en el mundo pero ningún *fin final*, puesto que la existencia de tales seres racionales estaría siempre desprovista de fin. Las leyes morales, en cambio, tienen la índole peculiar de prescribir algo como fin sin condición, tal cual lo requiere el concepto de un fin final; y la existencia de una razón tal que en la relación de fines pueda ser para sí misma ley suprema, en otras palabras la existencia de seres racionales bajo leyes morales solo puede ser pensada como el fin final de la existencia del mundo.⁶⁷

Solo la moralidad puede concebirse propiamente como fin final; cualquier objetivo cultural realizable en la naturaleza tendrá siempre un valor relativo a la finalidad a la cual se subordina, solo la existencia de seres morales posee un valor absoluto, puesto que ellos mismos son, en su actividad de auto-determinación racional, la fuente de legitimación de toda finalidad. Es cierto, como bien remarca Yovel⁶⁸, que

⁶⁶ CFJ, AA, V, 434, [426].

⁶⁷ CFJ, AA, V, 449-450, [444].

⁶⁸ “A pesar de la similitud terminológica entre el fin último de la naturaleza y el fin final de la creación, estos son conceptualmente distintos. El fin final es “un fin que no requiere de ningún otro fin como condición de su posibilidad”. Esto significa que es absoluto y que su estatus teleológico no deriva de un objetivo superior al cual debería servir. Su fin esta dentro de sí mismo, y no puede ser considerado un medio para cualquier otro propósito. Este tipo de fin, según Kant, no puede asociarse a nada natural. Solo puede ser hallado

esta discontinuidad existente entre la realización histórica y el fin final como la pura actividad moral, no impide que podamos dirigirnos hacia las formaciones político-culturales y ver en qué medida estas “preparan”⁶⁹ al hombre para su finalidad absoluta. La construcción histórica de un Estado civil y de la paz perpetua son realidades objetivas que ciertamente disponen, en la naturaleza, el actuar libre de la voluntad. Es a la luz de la moralidad que la historia tiene un progreso, sin embargo, esta *preparación* para el fin final, no es de ningún modo una *realización* y el *telos* absoluto de la moralidad no podrá ser nunca ser identificado con un *telos* histórico.

Es en este punto en el cual, a nuestro parecer, la noción de fin final desborda definitivamente el concepto tradicional de teleología. Si la moralidad es el fin supremo de la razón, entonces la palabra fin no puede ya indicar una meta a alcanzar, un objeto o estado de cosas hacia el cual nuestra razón deba dirigirse. Si así fuera, Kant estaría proponiendo una suerte de moral material en donde ciertos fines sustantivos le son prescriptos a la razón, y en donde la determinación teleológica sería necesariamente heterónoma. Por el contrario, la única finalidad absoluta que Kant nos prescribe categóricamente es la actividad misma de auto-determinación. El *telos* absoluto, no es un algo que simplemente se encuentra en un lugar “más elevado” que la naturaleza, es decir, no es absoluto por su ubicación ontológica en la realidad, sino porque remite a la actividad incondicionada de la razón de darse a sí misma su propio horizonte de sentido.

en algo más elevado que la naturaleza, al cual la naturaleza misma debe estar subordinada. Pero esto no impide que en un segundo momento, cuando nos volvemos reflexivamente sobre la naturaleza desde el punto de vista del fin final, podamos descubrir algunos sistemas empíricos que, aunque producidos por la naturaleza, parecen soportar la idea supra-natural o preparar el terreno para su realización.” (Yovel, *op. cit.*, p. 179).

⁶⁹ CFJ, AA, V, 433, [425].

A fin de comprender esta discontinuidad que existe entre el *fin último* y el *fin supremo*, nos parece importante hacer referencia a la interpretación que Gérard Lebrun propone al respecto. Según su comentario de la CFJ, existe una brecha insalvable entre el fin final y el resto de los fines positivos que hacen alusión a alguna realidad ontológica determinada. Para Lebrun el hecho de que la respuesta a la pregunta sobre el fin final permanezca en cierto sentido “vacía”,⁷⁰ tiene que ver con la superación de la “teleología técnica” que este nuevo concepto lleva a cabo. En el movimiento fundamental de la sistematización racional, todo el régimen utilitarista de la teleología externa se pone en cuestión. Queda definitivamente derogada la lógica instrumental que concibe los fines como objetos – ya sean naturales o trascendentes – en cuya posesión la actividad pudiera detenerse. El fin final no es por lo tanto un objetivo que está *por encima* del fin último de la naturaleza, sino la actividad que tiene en sí misma, y no en su resultado, su determinación teleológica:

Si un ser es fin final, hemos dicho, no debe ser ciertamente instrumento, ni de la naturaleza, ni del Creador; pero tampoco del fin que ha elegido. Debe romper con claridad cualquier pacto con las cosas existentes... Resulta absurdo, se dirá, ponerse a perseguir un proyecto que no tenga necesidad ni de meta mundana, ni de influencia sobre las cosas. Lo será, sin duda, mientras imaginemos infaliblemente el fin (*Zweck*) como una meta (*Ziel*) exterior al agente que pretende alcanzarla [...] Así, un fin digno de este nombre no es tanto un objetivo que me ha sido fijado, cuanto un motivo al que (por definición) no puedo determinarme bajo coacción. Este es el criterio buscado, negativo, pero el único exacto.⁷¹

⁷⁰ “El «fin final» no se encuentra al final del camino; es el vacío en que, a la pregunta «¿Qué es el hombre?», ya no le convendrá ninguna respuesta de la biología o de la historia, brevemente, de la «naturaleza» en sentido amplio.” (Lebrun, *op. cit.* p. 495).

⁷¹ *Ibid*, p. 490.

El fin absoluto, en este nuevo sentido, es la determinación a *no* actuar en base a ningún fin externo arbitrario. Se trata de la subsunción de la teleología técnica – aquella que actúa en vistas un resultado objetual pre-fijado – a la auto-determinación de la razón práctica, en palabras de Lebrun, el paso de la *poiesis* a la *praxis*.⁷² Esta teleología de nuevo tipo no implica fines positivos sino que atañe a un fin puramente “restrictivo”,⁷³ es decir, que se define por su negativa a regirse en vistas a *algo otro* que no sea su propia actividad. He aquí la teleología absoluta que la Introducción nos anunciaba con la afirmación “El efecto según el concepto de libertad es el fin final que debe existir”⁷⁴. El acto moral es el fin final ya que, en su pura auto-determinación, nunca puede ser *medio* para otra cosa.

Desde este punto de vista, la definición del hombre como fin absoluto se re-significa completamente. No hay que buscar el *telos* absoluto en un elemento positivo de “lo humano”, ya fuera en su satisfacción natural o en su realización socio-histórica. Es cierto que esta última constituye una *preparación* para la moralidad, pero esa predisposición histórica no deviene, en el proceso histórico mismo, realización plena de la moral. De este modo se hace difícil comprender al fin final como una meta utópica hacia la cual tiende la razón humana, ya que incluso la idea de un tal estado de cosas futuro representa un móvil demasiado mundano para constituirse como *telos* absoluto. La historia es el proceso infinito de transformación de la naturaleza en cultura,⁷⁵ pero ningún devenir histórico puede colmar la brecha entre la cultura y la moralidad, las cuales por definición siempre estarán en una relación de desfase. Ciertamente es que el progreso del género humano nos permite pensar las condiciones socio-históricas que mejor pueden

⁷² Cf. *Ibid*, p. 478.

⁷³ Cf. *Ibid*, p. 498.

⁷⁴ CFJ, AA, 195-196 [111].

⁷⁵ Cf. Yovel, *op. cit.*, p. 193.

predisponer al hombre para el ejercicio de la libertad y al actuar autónomo. No obstante, la moralidad no se *realiza* en ninguna realidad cultural definitiva – ni siquiera en aquella que se pone como horizonte utópico futuro⁷⁶– sino en el actuar permanente de la autonomía racional.

El concepto de destinación [*Bestimmung*]⁷⁷ que se hace presente tanto en la CFJ como en la CRP,⁷⁸ coincide con esta puesta en cuestión del régimen de la teleología técnica. La destinación absoluta del hombre, piedra de toque de la sistematización entre naturaleza y libertad, gobierna el sistema de la razón en vistas a una teleología absoluta. Pero la unidad sistemática entre los dos dominios de la razón no se constituye en una orientación hacia *algo otro* que ella misma – ya sea un objeto metafísico trascendente o una meta histórica realizable –, se trata más bien de un movimiento de la racionalidad hacia su propia libertad, hacia

⁷⁶ A este respecto nos encontramos más cerca de la lectura de Lebrun que de la de Yovel, sobre todo en el punto en el que este último considera al fin final como la utopía hacia la cual tiende el desarrollo cultural (Cf. Ibid, p. 20) y por lo tanto como fin de la historia (Cf. Ibid, p.195). La opinión de Lebrun es más prudente con respecto a la función del desarrollo histórico, este invita a considerar el progreso como “signo” de la moralidad y no como “camino a”, ya que la noción de fin final es incompatible con la idea de “fin a realizar”: “Podemos leer en ello los signos precursores de la moralidad por venir, pero jamás encontrar aquí la dulce pendiente que nos conduciría a ella.” (Lebrun, *op. cit.*, p. 485).

⁷⁷ El concepto de *Bestimmung* que Kant anuncia será de una importancia capital para el idealismo post-kantiano, especialmente para Fichte que hace de esta noción una idea central de su pensamiento. El *Endzweck* kantiano, prefigura de este modo, la idea fichteana de la auto-actividad de la razón que se pone como fin a sí misma. En un pasaje de “El destino [*Bestimmung*] del hombre” Fichte recupera conscientemente la noción kantiana de fin final: “El fin final [*Endzweck*] de la razón reside enteramente en su pura actividad, absolutamente por sí misma, y sin necesidad de un instrumento externo alguno, es la independencia de todo lo que no sea la razón misma en su absoluta incondicionalidad. La voluntad es el principio vivo de la razón, es la razón misma entendida como pura e independiente, por eso afirmar que la razón es activa por sí misma equivale a afirmar que la voluntad pura, absolutamente como tal, opera y reina. Solo la razón infinita vive directa y exclusivamente en este orden espiritual puro.” (Fichte, J.G., *Die Bestimmung des Menschen* en *SW.* Vol. II p. 288).

⁷⁸ Cf. CRP, A819 B847, [834].

su propia actividad de auto-posición de nuevos horizontes de sentido. Alejándose de todo profetismo histórico, Kant funda el sistema racional en la destinación del hombre, la cual no está en un orden futuro que nos espera al final de un camino unívoco, sino en la actividad de auto-gobierno que somos en cada instante presente.

¿Este desfase irremediable entre moralidad e historia significa que Kant ha fracasado en su intento por pensar el tránsito entre naturaleza y libertad y el enlace sistemático de la razón? De ningún modo. Kant ha logrado a través de la conformidad a fin, establecer una mediación entre el orden mecánico natural y la teleología práctica. Que en su fin final absoluto la moralidad sea irrealizable – y ni siquiera pensable como meta mundana – tiene que ver con la radical heterogeneidad entre el dominio teórico y el dominio práctico que la CFJ – ni ningún texto del periodo crítico – pretende neutralizar. La historia permite pensar el modo en el cual el hombre le imprime, *en observancia* al fin final, una teleología práctica a la naturaleza. La destinación moral absoluta, el acto mismo como actividad autónoma, no es una meta al final de la gesta histórica, pero sí se deja traslucir en el curso de la misma; aun más, es lo que vuelve inteligible y racional a toda la progresión histórica. Pero que podamos ver un progreso de la humanidad no significa que estemos “más cerca” del fin final, sino que el desarrollo hacia un orden social, jurídico, religioso propicia un terreno más favorable para la actividad libre del hombre. La solución kantiana al problema del enlace podría parecer en algún sentido decepcionante puesto que no designa – ni siquiera como utopía inalcanzable – el sistema último bajo el cual naturaleza y libertad se hallarían completamente reconciliadas. Pero aceptando la invitación kantiana a romper con la onto-teleología metafísica, comprendemos que la pregunta por el enlace busca, antes que un sistema ya determinado, la posibilidad de una actividad permanente de sistematización. De este modo, la ausencia de reconciliación no desemboca nuevamente en el abismo indiferenciado entre naturaleza

y libertad, sino en la auto-afirmación absoluta de la razón humana, la cual en su fin absoluto no tiende hacia nada más que hacia ella misma.

Sistema, sabiduría y república

La poesía es un discurso republicano. Un discurso que es su propia ley y su propio fin, donde todas las partes son ciudadanos libres y tienen permitido participar.

Friedrich Schlegel, *Fragmentos Críticos*

En la primera parte del presente trabajo hemos esbozado una aproximación al nuevo concepto de sistema que se desarrolla en la Arquitectónica de la Razón Pura. El nuevo modo en el cual se concibe la sistematicidad racional es, sin lugar a dudas, una de las resultantes conceptuales más importantes de la Doctrina del Método y, tal como fue ya ampliamente señalado, representa una ruptura fundamental con la tradición filosófica del racionalismo metafísico. No obstante, consideramos que la lectura de la Arquitectónica que propiciamos en estas páginas permanecería inconclusa si nos limitáramos a este nuevo concepto de sistema. Estaríamos así omitiendo un elemento fundamental, una de las implicancias más importantes de esta nueva concepción arquitectónica de la razón, a saber, la comprensión kantiana de la propia actividad filosófica.

Debe admitirse que los textos kantianos, y especialmente las tres Críticas, no abundan en definiciones ni exposiciones específicas sobre concepto de filosofía.¹ La

¹ En el marco de las otras dos Críticas aparecen algunas exposiciones del concepto de filosofía, pero ninguna posee la amplitud y claridad de la conceptualización de la Arquitectónica. En la Introducción a la CFJ se traza una minuciosa división del sistema filosófico pero sin abordar el concepto de

Doctrina del Método, y más específicamente la Arquitectónica, resulta así una de las fuentes fundamentales, dentro de la obra publicada, a la hora de analizar el concepto kantiano de filosofía y de reconstruir el rol del discurso filosófico de cara a la tarea de sistematización del conjunto del conocimiento racional. En esta perspectiva, nuestro análisis se centrará en el modo en el cual la filosofía se concibe a sí misma como la actividad que debe legitimar el sistema de la razón pura de cara al horizonte práctico del hombre y no en el lugar de la filosofía dentro de la distribución disciplinar de las ciencias.

En este sentido, se vuelve imprescindible analizar el concepto kantiano de *sabiduría* [*Weisheit*], sin el cual, a nuestro entender, este movimiento de auto-reflexión de la actividad crítica no puede comprenderse. Como veremos a lo largo de este capítulo, Kant concibe a la sabiduría como el concepto más propio y elevado de la filosofía, el concepto a través del cual la actividad filosófica se unge a sí misma como el ejercicio de auto-determinación de la razón

filosofía como tal (Cf: CF], AA, V, 171-174, [81-84]). En la CRPr, en cambio, se introduce una exposición de la noción hacia el final de la obra que a nuestro parecer coincide perfectamente con lo que en la Arquitectónica se entiende como concepto cósmico del filosofar: “Determinar esta idea prácticamente, o sea, impregnando con ella las máximas de nuestro comportamiento racional, supone la doctrina de la *sabiduría* y, a su vez, esta como ciencia constituye la filosofía en el sentido que daban a esta palabra los antiguos, para quienes la filosofía consistía en instruir acerca del concepto donde ubicar el sumo bien e indicar el comportamiento por medio del cual cabe adquirirlo. Sería bueno conservar para esta palabra su antiguo significado y definir «filosofía» como una teoría del sumo bien en tanto que la razón procure desarrollar dicha doctrina cual ciencia.” (CRPr AA, V, 108, [p. 216-217]). En el transcurso de este capítulo haremos también referencia a un texto importante para el concepto kantiano de filosofía, a saber, las *Lecciones de Lógica* en la edición Jaesche. El texto fue publicado en el año 1800 como una obra auténtica de Kant. Desde hace tiempo sabemos que se trata de un compilado de su alumno, efectuado a partir de la copia de un curso y de las notas que Kant había escrito en el compendio de lógica de Meier que usaba para sus lecciones. Sin embargo, debe destacarse que Jaesche contó con la autorización de Kant para publicar el manual, lo que vuelve al texto un recurso confiable a la hora de utilizarlo para la clarificación de conceptos centrales del pensamiento kantiano.

humana. En este punto, no solo tomamos dimensión de la revolución conceptual que implica la filosofía crítica, sino que también constatamos la imposibilidad de ubicarla como una propuesta filosófica más en la larga serie de los esfuerzos especulativos del pensamiento moderno. Lo que hace de la filosofía kantiana una filosofía radicalmente transformadora no es una nueva teorización de un ente, un ser, o un estado de cosas, sino la relación que entabla el pensamiento consigo mismo precisamente a través de la filosofía. El “giro copernicano” no implica una nueva representación sobre los objetos filosóficos clásicos – como Dios, el mundo o el alma –, y la sabiduría kantiana, como veremos, no es un *corpus* doctrinal sobre los objetos más nobles de la existencia. Constituye, en cambio, el lugar de la auto-determinación de toda la actividad racional, el discurso que vuelve consciente los fines esenciales que subyacen al despliegue de la razón humana. La prioridad del uso práctico de la razón que analizamos en el capítulo anterior se manifiesta ahora en el corazón mismo del filosofar, siendo esta la actividad de mediación discursiva donde lo teórico y lo práctico convergen, y en donde el pensamiento logra un completo auto-gobierno.

En un primer momento nos detendremos en la distinción que establece Kant en la Arquitectónica entre dos conceptos diferentes bajo los cuales puede comprenderse la filosofía. De esta manera, veremos cómo la diferencia entre técnica y arquitectónica que establecimos en la primera parte de este trabajo resulta aquí en una nueva comprensión de la actividad filosófica y en la afirmación de una sabiduría racional como horizonte de auto-gobierno del pensamiento. En segundo lugar, analizaremos la figura del sabio que Kant refiere en la Arquitectónica como ideal del legislador de la razón. Nos abocaremos a señalar cuál es la especificidad de esta sabiduría crítica y la diferencia que existe con los modelos clásicos del maestro de filosofía. En tercer lugar, analizaremos cómo la sabiduría filosófica emerge como instancia de auto-valoración racional,

discutiendo con aquella visión que cree ver en la filosofía una mera habilidad teórica disponible para ser utilizada en vistas a cualquier propósito contingente. Del mismo modo, la sabiduría racional se opondrá a toda idea de sabiduría inmediata, concebida como una inspiración que alcanzamos en la interioridad silenciosa de nuestro espíritu. Finalmente, intentaremos mostrar de qué manera el ideal de una razón republicana, al cual Kant alude en reiteradas ocasiones, resulta una figura plausible para entender cómo la filosofía – al igual que la poesía en el proyecto de Schlegel – constituye un discurso que no tiene otro fin ni ley que el propio desarrollo de su actividad autónoma.

3.1 La filosofía, entre la escuela y el mundo

La Arquitectónica propone una organización de las distintas disciplinas racionales que conforman el sistema de la razón pura en su conjunto. No nos detuvimos anteriormente en este “árbol” de las ciencias racionales, ya que nos interesaba la idea de sistema subyacente a la unidad arquitectónica de la ciencia más que los contenidos concretos desplegados en ella. Sin embargo, con el fin de identificar el lugar que ocupa la filosofía en dicho esquema, permítasenos ahora retomar brevemente la categorización de las disciplinas que Kant establece.

La primera división en la tipificación de los conocimientos es la que separa al conocimiento histórico del conocimiento racional. Cabe aclarar que esta diferencia entre el conocimiento *ex datis* y el conocimiento *ex principis* no remite al contenido de los conocimientos, sino a la forma de obtención y elaboración subjetiva de los mismos. Un conocimiento puede ser racional en su origen, y sin embargo ser aprehendido solo *históricamente* cuando no se lo obtiene partiendo del propio desarrollo de la razón, sino

a través de una imposición por parte de la experiencia o de una instrucción exterior. Esta situación puede darse incluso en el aprendizaje de la propia filosofía:

Por eso quien ha aprendido, propiamente, un sistema de filosofía, p.ej. el de Wolff, aunque tenga en la cabeza todos los principios definiciones y demostraciones, junto con la articulación de todo el edificio doctrinal, y pueda repetirlo con toda memoria, no tiene más que un concepto histórico de la filosofía wolffiana; sabe y juzga solo en la medida de lo que le ha sido dado. Impugnadle una definición, y no sabe dónde ha de sacar otra.²

Ya hemos señalado cómo para nosotros esta alusión a Wolff no es casual y representa una identificación de la filosofía dogmática wolffiana como el claro exponente de una construcción dogmática y heterónoma de la racionalidad. Sin embargo, aquí Kant no se limita a una afrenta personal. Esta distinción en el modo de adquisición, y por lo tanto en el aspecto subjetivo del conocer, no es una mera digresión metodológica sobre la enseñanza, sino que apunta al desarrollo mismo de la construcción racional del sistema científico. Educarse según una razón ajena se convierte en un verdadero obstáculo para el desenvolvimiento de una razón autónoma que desarrolle libremente sus modos de comprender el mundo. El conocimiento científico, para ser subjetivamente racional – además de objetivamente, – debe ser extraído de las “fuentes universales de la razón”, es decir, de la propia actividad del pensamiento autónomo que es, asimismo, agrega Kant, “de donde puede surgir también la crítica”.³ La justificación del conocimiento debe surgir del fondo de la actividad libre racional, de la misma fuente de la cual emana la crítica como actividad paradigmática de autodeterminación. Encontramos así la división que separa

² CRP, A836 B854, [847].

³ CRP, A837 B865, [848].

lo racional de lo que no lo es: lo racional no es un contenido doctrinal determinado, sino el movimiento, la dinámica de una libre apropiación teórica y práctica del mundo.

Hecha esta distinción, Kant prosigue a diferenciar, al interior de los conocimientos racionales, la filosofía y la matemática. La distinción es bien conocida y ya se encuentra clarificada desde la sección de la Disciplina de la Razón Pura:⁴ la filosofía es el conocimiento por meros conceptos y la matemática es el conocimiento que se obtiene por construcción de conceptos en la intuición pura. Lo que nos interesa de esta separación es la indicación de Kant de que, a diferencia de la matemática, la filosofía solo puede aprenderse históricamente. La matemática puede ser transmitida en una instrucción propiamente racional, ya que el uso de la razón ocurre *in concreto* en la intuición pura. Los sistemas filosóficos que aprendemos, en cambio, nos son dados como conjuntos conceptuales ya confeccionados que adquirimos y reproducimos; es decir, aprendemos historia de la filosofía pero no filosofía como tal. Sin embargo, y este es el punto sobre el cual Kant quiere llamar la atención, sí se puede aprender racionalmente a filosofar, es decir a ejercitar el talento de la razón de examinarse y auto-legislarse. La pedagogía de la filosofía, si quiere darse de un modo propiamente racional, no puede basarse en la

⁴ En la sección titulada “Disciplina de la Razón Pura”, Kant precisa la divergencia metodológica entre la filosofía y la matemática. La diferencia radica en la posibilidad para la matemática de *demonstrar* en la intuición pura la construcción conceptual, a partir de la cual la demostración matemática es *in concreto*, aunque absolutamente *a priori* ya que se trata de una construcción en la forma pura de la sensibilidad: “Por el contrario el conocimiento filosófico debe prescindir de esta ventaja, ya que debe considerar el universal siempre *in abstracto* (por conceptos) mientras que la matemática puede examinar lo universal *in concreto* (en la intuición singular) y sin embargo *a priori*, mediante una representación pura, con lo cual se hace visible cualquier paso errado. Por eso preferiría que las primeras se denominasen pruebas acromáticas (discursivas) porque se guían sólo por meras palabras (por el objeto en los pensamientos) y no demostraciones, las cuales, como ya la expresión lo indica, se desarrollan en la intuición del objeto.” (CRP, A734-735 B 762-763, [762]).

transmisión del contenido de los sistemas filosóficos, sino que es ante todo una incitación a la razón autónoma para el constante ejercicio de la reflexión y de puesta en cuestión de las teorías históricas.⁵ Al no poder *demostrar*⁶ sus conceptos en la instancia universal y necesaria de la intuición pura, la filosofía no puede impartirse como un compendio dado de proposiciones y sistemas, ya que dichos contenidos no podrían ser extraídos del propio ejercicio racional del aprendiz. En cambio, debe enseñarse como actividad, como una invitación permanente a la consideración de los sistemas filosóficos históricos como “ensayos disponibles”, que deben ser constantemente escrutados críticamente.

Por ello la filosofía, como sistema acabado del conocimiento racional por conceptos, debe permanecer en un ideal, en un horizonte hacia el cual dirigir los esfuerzos, y no como un *corpus* teórico dado concretamente en la realidad. Es la “idea de una ciencia posible” con la cual deben compararse todas las filosofías particulares que se suceden en la historia del pensamiento. La filosofía posee así una suerte de desfasaje fundamental con su propia idea: en esta singular “carencia”, en la ausencia de un sistema ya consumado, radica la libertad de la filosofía en tanto reflexión racional de escrutinio de las propias fuentes de la razón. No existe, en nuestro mundo fenoménico, la filosofía *in concreto*, en un sistema doctrinal acabado y conclusivo. Esto es justamente lo que hace del filosofar el discurso de la autonomía por excelencia, ya que el hecho de no tener

5 “Por consiguiente, entre todas las ciencias racionales (*a priori*) sólo la matemática se puede aprender, pero nunca la filosofía (a no ser históricamente) sino que, en lo que respecta a la razón, se puede solamente cuando mucho, aprender a *filosofar*. [...] Mientras, no se puede aprender filosofía; pues ¿Dónde está, quién la posee y cómo se la puede reconocer? Solo se puede aprender a filosofar, es decir, sólo se puede ejercitar el talento de la razón siguiendo, en ciertos ensayos que están disponibles, los principios universales de ella, pero siempre con la salvedad del derecho de la razón, de examinarlos a ellos mismos en las fuentes de ellos, y de confirmarlos o recusarlos.” (CRP, A837-837 B865-866, [849]).

6 Cf. CRP, A734 B 762, [762].

que ajustarse a un contenido dado definitivamente, le permite a la razón ejercer un perpetuo movimiento de auto-determinación. Esa brecha, entre los esfuerzos concretos de los edificios doctrinales y el horizonte ideal regulativo de una filosofía que no nos es dada, es lo que permite el despliegue de la reflexión libre que debe incesantemente poner en cuestión lo que la propia razón produce.

Dicho esto, podemos adentrarnos en la separación kantiana entre dos conceptos de filosofía bien diferentes. A nuestro entender, esta división constituye un antes y un después en la manera en la cual la filosofía moderna se comprende a sí misma. Nos permitimos citar aquí el pasaje de la *Arquitectónica* que establece esta distinción, ya que es de una importancia capital para la elucidación del concepto de filosofía y para el desarrollo de nuestra hipótesis en este capítulo:

Pero hasta entonces el concepto de filosofía es solo un concepto escolástico [*Schulbegriff*], a saber, el concepto de un sistema del conocimiento que solo es buscado como ciencia, sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección lógica del conocimiento. Pero hay también un concepto cósmico (*conceptus cosmicus*) [*Weltbegriff*] que ha servido siempre de fundamento de aquella denominación, principalmente cuando se lo personifico por así decir, y se lo representa, como un modelo, en el ideal del filósofo. En este sentido, filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo no es un artista de la razón [*Vernunftkünstler*], sino el legislador de la razón humana [*Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*].⁷

Debe quedar claro que de lo que se habla aquí no es de dos contenidos doctrinales filosóficos diferentes, sino de dos conceptos distintos de filosofía. Cuando Kant alude al concepto escolar [*Schulbegriff*] de filosofía, no refiere a un

⁷ CRP, A838 B866 - A839 B867, [849].

determinado *corpus* filosófico, sino a un modo de entender la filosofía como un compendio proposicional de conocimientos metafísicos lógicamente articulados. En dicha concepción, la filosofía es el sistema de los conocimientos metafísicos ordenados de tal manera que no haya contradicción alguna y que las cadenas deductivas den cuenta de la totalidad de los elementos. Si bien en el uso del término “escolar” debe leerse una referencia implícita al escolasticismo dogmático de la filosofía alemana del siglo XVIII, desde nuestro punto de vista, la alusión va mucho más allá de una simple crítica a una tradición filosófica determinada. En todo caso, el problema del racionalismo metafísico radica en haber agotado la noción de filosofía en este concepto escolar, en pensar que en definitiva el discurso filosófico halla su fundamento en la concatenación lógica de los conocimientos metafísicos.⁸

⁸ No hay acuerdo unánime entre los comentaristas con respecto a lo que denota el término “*Schulbegriff*” en Kant. Desde nuestra perspectiva este concepto alude a la filosofía comprendida como conjunto de conocimientos *a priori* y no conlleva necesariamente una valoración negativa. Desde este punto de vista, este concepto sería aplicable en algún sentido a la propia filosofía teórica de Kant, la cual construye un conjunto de conocimientos trascendentales que rigen y limitan las funciones especulativas de la razón. Sin embargo para Kant el pensamiento filosófico no debe restringirse a ello, sino que debe remitir ese *corpus* teórico a los fines prácticos. Nos acercamos por lo tanto a la interpretación de Heinz Heimsoeth en su obra *Transzendentaler Dialektik*: “Kant introduce su concepto de filosofía mediante una diferenciación entre el «*Schulbegriff*», en el cual la unidad sistemática solo es buscada bajo el modo de la completitud lógica y el *Weltbegriff*, en el cual el pensador provee el interés central del sistema de todo el conocimiento de la razón pura. Esta diferenciación manifiesta a su manera el doble estatus de la Crítica, en su utilidad negativa (la limitación de las pretensiones exageradas del uso puro especulativo) y en su uso positivo, que a partir de los nuevos conceptos del Canon de la Razón pura extrae un esquema del sistema.” (Heimsoeth, *op. cit.*, p. 798) Un comentario al pasar de Max Scheler en su libro *La Esencia de la Filosofía* también remite la diferencia entre *Schulbegriff* y *Weltbegriff*, al primado de la filosofía teórica en un caso y de la filosofía práctica en el otro. (Cf. Scheler, M. *La esencia de la filosofía*, trad. Tabering. E., Buenos Aires, Nova, 1980 p.16). Sin embargo, García Belsunce, en su artículo “la idea de filosofía en Kant” caracteriza al concepto escolar de filosofía como la filosofía propia de la escolástica protestante de los siglos XVI y XVII: “En resumen, con el concepto escolástico (*Schulbegriff*) de filosofía

La filosofía en su sentido cósmico [*Weltbegriff*] ⁹ es el concepto que Kant propone para superar la comprensión de la filosofía propuesta por sus predecesores. Bajo esta acepción, la filosofía es el discurso que ejerce la mediación entre el conjunto de los conocimientos y los fines esenciales de la razón humana. El concepto cósmico no hace alusión a la pretensión totalizante de la filosofía ni a la extensión del conocimiento racional sobre un determinado conjunto de objetos, sino que refiere a la relación de todo saber positivo con el horizonte teleológico que impone la razón misma. Así, la filosofía realiza, del modo más acabado, el ideal arquitectónico de la ciencia. En ella las facultades cognitivas hallan el horizonte práctico racional que debe dirigirlas y arriban, según las definiciones que hemos abordado en la primera parte de este trabajo, a constituir un sistema en el sentido pleno y acabado del término.

Kant caracteriza un tipo de filosofía, muy extendido en Alemania, que construía sistemas sobre la base de definiciones nominales. Propongo esta distinción provisional y solo válida para el ámbito de KrV: *scholastisch* (B 170 y 870) es usado para señalar un modo de pensar riguroso, propio del filósofo “profesional”; *Schulbegriff* (B866 y 868) para referirse a la filosofía de las escuelas y conlleva una valoración negativa”. (Cf. García Belsunce, E., “La idea de filosofía en Kant” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIII, número 2, 1987. 150 -152) Diferimos con la visión de G. Belsunce ya que creemos que, si bien el prefijo *Schul-* connota evidentemente al racionalismo dogmático, se trata de una duplicidad interna a *toda* filosofía y no solamente a una determinada tradición. En todo caso, la particularidad del racionalismo “escolástico” fue limitar el pensamiento filosófico al *Schulbegriff*.

- ⁹ La traducción de *Weltbegriff* por “concepto cósmico” efectuada por Caimi requiere un comentario ya que en otros textos otros traductores eligen traducirlo por “concepto mundano” o “acepción mundana” como es el caso del pasaje de las lecciones de lógica que citaremos aquí abajo. En cualquier caso, el “cosmos” o el “mundo” referido aquí debe entenderse como el universo moral, es decir la comunidad de almas racionales que participan de la auto-determinación del horizonte teleológico de la razón. En las Lecciones de lógica aparece una variante terminológica para este concepto de filosofía, Kant lo llama “concepto cosmopolita” (*Weltbürgerliche*) (LOG, AA, IX, 25). Así se refuerza esta alusión a una ciudadanía moral universal a la cual se dirige el filosofar en su concepto más genuino. De aquí en adelante utilizaremos el término “cósmico” para respetar la terminología de la Arquitectónica, la cual constituye la fuente principal del presente trabajo.

En un pasaje análogo de las *Lecciones de Lógica*, Kant plantea que la filosofía cósmica consigue llevar a término la sistematización de la ciencia en su conjunto:

La filosofía es la única ciencia capaz de proporcionarnos esta íntima satisfacción, puesto que ella, por así decirlo, cierra el círculo científico, obteniendo las ciencias merced a ella orden e interconexión.¹⁰

Cerrar el círculo científico [*wissenschaftlichen Zirkel*] debe comprenderse, desde nuestro punto de vista, como la sistematización del uso teórico de la razón a través de la mediación con el horizonte teleológico práctico de la libertad. Esta sistematización solo se alcanza cuando la ciencia se inscribe y se reconoce en un discurso que le otorga una finalidad propiamente racional, es decir, en el discurso filosófico. La composición del conocimiento científico en el marco del sistema de la razón, deja de ser un mero orden lógico-matemático que se presta a cualquier finalidad arbitraria y se encamina hacia un movimiento de auto-determinación racional que se produce en y a través de la reflexión filosófica.

Bajo este nuevo concepto cósmico de filosofía, esta entabla una nueva relación con el resto de las ciencias. La especificidad y la jerarquía de la filosofía al interior del orden científico no están dadas a partir del objeto con el que ella trabaja; no se trata de que la filosofía sea la ciencia primordial por el hecho de estudiar la región más elevada del ser,¹¹ sino que se destaca por el movimiento que

¹⁰ LOG, AA, VII, 26, [94].

¹¹ Tanto el racionalismo dogmático en su versión wolffiana como la filosofía de Kant coinciden en otorgarle una clara jerarquía a la filosofía dentro de la "república científica". Sin embargo, es evidente cómo el significado de dicha superioridad cambia drásticamente. Bajo el prisma del racionalismo, la tarea filosófica debía poner de manifiesto el suelo metafísico, y más particularmente ontológico, sobre el cual el resto de las ciencias podían desarrollar sus conocimientos. En términos kantianos podríamos decir que la filosofía racionalista constituye algo así como una técnica superior, una ciencia que

en ella se opera, de *legitimación* y sistematización del todo científico-especulativo. Kant, a fin de exponer el vínculo entre la filosofía cósmica y las ciencias positivas, propone la distinción entre artista o técnico de la razón [*Vernunftkünstler*] y legislador [*Gesetzgeber*] de la razón humana:

El filósofo no es un artista de la razón [*Vernunftkünstler*] sino el legislador de la razón humana [...]. El matemático, el físico, el lógico, por muy excelente que sea el progreso de los primeros en conocimientos racionales en general y el de los segundos en conocimientos filosóficos en particular, son solamente artistas de la razón. Hay además un maestro en el *ideal*, que los pone a trabajar a todos estos, y que los emplea como instrumentos para promover los fines esenciales de la razón humana.¹²

De este modo, la filosofía se yergue como legisladora, no porque siente las bases metafísicas de la cogitabilidad del ser en general, ni porque arrije analíticamente a la claridad y distinción de los primeros principios, sino

brinda el sistema ontológico que es condición de posibilidad de la sistematicidad lógico-matemática de todo el edificio científico. Pero la “superioridad” arquitectónica de la filosofía sobre el resto de las ciencias es de un tipo bien diferente, se trata de una superioridad que no se da al nivel de los contenidos sino al nivel del movimiento reflexivo que permite articular todo contenido teórico en torno a un horizonte práctico común. En un artículo que ya citamos más arriba, J-F Goubet explica esta diferencia entre la sistemática wolffiana y la arquitectónica de Kant: “La diferencia fundamental entre las concepciones wolffiana y kantiana de sistema se hallan en el método del filosofar, en la aceptación o en el rechazo de una ciencia primera que formaría una raíz única de todo nuestro conocimiento [...] [En Wolff] La metafísica en el sentido estricto, la ontología, las dos psicologías, la cosmología y la teología forman la base de las otras ciencias y las artes, de la teleología, la tecnología, la filosofía práctica universal, la economía... La filosofía aparece de este modo como un saber enciclopédico que se despliega a partir de un fundamento único y es en este sentido completamente metafísica en el sentido amplio. En cambio, el filósofo kantiano, planteará la filosofía como una reflexión sobre la cultura en su conjunto, en tanto que legislador, coordina los campos disciplinarios que no le son propios, que no tienen su método ni su objeto y los subordina así a los fines esenciales de la humanidad.” (Goubet, *op. cit.*, p. 101-102).

¹² CRP, A839 B867, [850].

porque re-inscribe a la ciencia, a los técnicos de la razón, en una dinámica de autodeterminación en vistas a sus propios fines. La filosofía “pone a trabajar” al resto de las ciencias en vistas a un horizonte que no es impuesto de modo arbitrario, sino que surge del fondo de la propia actividad racional en su uso especulativo.

El rol del filósofo como “maestro en el ideal” [*Lehrer im Ideal*],¹³ se ve por completo reconfigurado. La filosofía no le impone más a las ciencias, de modo “despótico”,¹⁴ un fundamento ontológico sobre el cual desempeñarse, sino que su rol ahora es otorgar legitimidad a los esfuerzos racionales especulativos. El papel del filósofo comienza así a desplazarse desde la fundamentación metafísica del saber, hacia la función de legitimación de toda teoría frente a la finalidad práctica racional. Se configura así un movimiento que ubica a la filosofía en una tarea primordialmente práctica, en un discurso que remite a la destinación esencialmente moral de la razón humana.

En un artículo dedicado específicamente a la noción de arquitectónica, Paula Manchester analiza a la filosofía en su rol de legitimadora del trabajo de las ciencias racionales. La

¹³ Recordemos qué según Kant el “Ideal” es la “Idea” *in individuo* es decir encarnada en una individualidad: “Pero todavía más lejos de la realidad objetiva que la idea parece estar aquello que llamo *ideal*; por tal entiendo la idea no meramente *in concreto* sino *in individuo*, es decir, como una cosa singular determinable, o determinada, sólo por la idea.” (CRP, A568 B596, [623]). En este caso el ideal del sabio es la singularidad individual que se encuentra absolutamente determinado por la idea de la filosofía en su sentido cósmico. Volveremos sobre este punto en nuestra conclusión.

¹⁴ Manchester enfatiza esta pedagogía no despótica del filósofo crítico: “Su concepción de la arquitectónica refleja su noción como parte de «una crítica de la razón pura», debe ser entendido como un arte del sistema que solo pueden enseñar a aprender a filosofar, un ejercicio del talento de la razón con respecto a dichos ejercicios, presumiblemente incluyendo aquellos del mismo Kant. Ya que el principio metodológico central de la *Arquitectónica* es que el arte de los sistemas debe ser cultivado en el contexto del aprendizaje del filosofar, y dado que Kant quiere que los trabajadores elaboren el plan para erigir su propia morada, la «arquitectónica» no puede ser para Kant el «mandato despótico» de su propia mente, como fue sostenido por algunos críticos”. (Manchester, *op.cit.* p. 141).

autora profundiza el carácter práctico de la función arquitectónica del filósofo echando mano a la analogía ético-política para pensar la relación entre los técnicos y el legislador; entre los “trabajadores” y el “arquitecto”:

La arquitectónica no se encarga de construir una estructura, sino de descubrir una [estructura] que pueda ser percibida como legítima por todos los trabajadores. Este es un punto importante ya que la naturaleza de la tarea impide entregársela a un arquitecto solitario.¹⁵

Los técnicos de la razón – los “trabajadores” siguiendo la analogía de Manchester – han tenido mucho éxito en sus respectivas disciplinas y contribuyen sustantivamente a la construcción del edificio racional. La tarea del filósofo no es sentenciar un sistema metafísico que los trabajadores perciban como externo, sino que consiste en poner de manifiesto una estructura que garantice la libertad de la actividad racional y conduzca así a los técnicos por el camino ilustrado de la autonomía y la auto-determinación. La preservación de esta dinámica autónoma de construcción racional es la tarea fundamental de la filosofía en su sentido más profundo. Sin embargo, la “naturaleza de la tarea” de legitimación de la actividad racional no puede recaer en un arquitecto autoritario existente en concreto, en una razón individual por más ilustrada y erudita que fuera, ni siquiera en una doctrina filosófica ya consumada y cristalizada en alguna obra magistral. Es por ello que la figura del filósofo, si se piensa como encarnación individual de la auto-legislación de la razón, debe permanecer en el plano ideal. En tanto que idea de la actividad crítica de reflexión, esta representación no puede ni debe – por definición – agotarse en ninguna personalidad filosófica histórica. Debe persistir, en cambio, como el horizonte final al cual el conjunto de los sujetos racionales contribuyen

¹⁵ *Ibid*, p. 138.

y deben contribuir. En el mismo momento en el cual la filosofía alcanza su sentido más propio y genuino, su completitud teórica se vuelve imposible. La filosofía no expresa la idea de un sistema determinado que eventualmente podría realizarse en una doctrina histórica, sino el ideal de la permanente auto-sistematización de la razón humana. La filosofía, discurso paradigmático de la autonomía racional, detenta una tarea cuya naturaleza impide que pueda, en algún momento, clausurarse de modo definitivo.

3.2 El sabio moderno

Para seguir analizando el modo en el cual Kant identifica a la filosofía – en su concepto más propio, como filosofía cósmica – en tanto paradigma de la sistematización arquitectónica de la razón, nos permitiremos echar mano de un texto que presenta un paralelo explícito con los pasajes de la CRP que hemos comentado más arriba. Se trata de las *Lecciones de Lógica* compiladas por Jaesche, en las cuales se encuentra un apartado sobre el concepto de filosofía que retoma la misma división entre *Schulbegriff* y *Weltbegriff*. Como señalan algunos comentaristas,¹⁶ este texto mantiene una clara similitud con la progresión argumentativa de la Arquitectónica, en especial en su intención de definir y ubicar la disciplina filosófica en el sistema de la razón pura. Por ello, a pesar de tratarse de textos bien distintos –uno forma parte de una obra sistemática, el otro de un manual de lecciones – resulta interesante el análisis conjunto y la comparación entre ambos pasajes. Reponemos aquí las líneas de las Lecciones en las que Kant se dirige al concepto de filosofía:

¹⁶ El paralelismo entre ambos textos es constatado por muchos de los comentaristas de la Arquitectónica (Cf, García Belsunce, Heimsoeth y Höffe, *op.cit*). A modo de prueba adicional de ello, considérese que ambas partes son seguidas de una Historia de la Razón Pura [*Geschichte der Reinen Vernunft*].

La filosofía es pues el sistema de los conocimientos filosóficos o de los conocimientos racionales a partir de conceptos. Esta es la acepción escolar de esta ciencia. Conforme al concepto cósmico [*Weltbegriff*] es la ciencia de los fines últimos de la razón humana. Este elevado concepto confiere la dignidad a la filosofía, es decir un valor absoluto. Y efectivamente ella es además la única que tiene por sí misma valor intrínseco y la que confiere en principio un valor a los otros conocimientos. [...] En el primer respecto [la filosofía] es, por consiguiente, una doctrina de la *habilidad* en el segundo una doctrina de la *sabiduría*: la legisladora de la razón. Y el filósofo no es en esta medida un técnico de la razón sino un legislador.¹⁷

Es evidente que este pasaje posee una correlación inequívoca con el pasaje de la Arquitectónica. Se hace presente en ambos textos la oposición entre el concepto escolar y el concepto cósmico, así como también la diferenciación entre el técnico y el legislador de la razón. Al igual que en el pasaje de la CRP, en las Lecciones la disciplina filosófica es presentada con la misma duplicidad constitutiva, de un lado como conjunto lógicamente ordenado de conocimientos sustantivos y del otro como el ideal de un discurso que pone en movimiento a la razón en vistas a su propio horizonte práctico.

Queremos, sin embargo, enfocarnos ahora en la caracterización que es añadida en el texto de las Lecciones, a saber: la comprensión del concepto escolar en tanto que doctrina de la habilidad [*Lehre der Geschicklichkeit*] y del concepto cósmico en tanto que doctrina de la sabiduría [*Lehre der Weisheit*]. Vemos que esta división, a pesar de no estar explicitada en el capítulo de la Arquitectónica,¹⁸ se sigue manifiestamente de la argumentación presentada por

¹⁷ LOG, AA, IX, 23-24. [91]. Traducción levemente modificada.

¹⁸ La dicotomía habilidad – sabiduría no se encuentra explicitada como tal en la Arquitectónica. Sin embargo, hay que resaltar que sobre el final de la sección se encuentra una alusión a la filosofía como doctrina de la sabiduría: “Esta [la filosofía] lo refiere todo a la sabiduría, pero por el camino de la ciencia, que es el único que una vez que esta trazado nunca se cierra y no

Kant en dicho capítulo. En lo que sigue veremos cómo el concepto kantiano de sabiduría se corresponde con lo que definimos en el capítulo anterior como concepto cósmico de la filosofía.

El punto que distingue la mera habilidad de la sabiduría es en definitiva el tipo de sistematicidad. La filosofía en su sentido escolar, en tanto doctrina de la habilidad, posee una sistematicidad meramente técnica. Al igual que el matemático o el físico, el filósofo escolar puede hacer grandes avances en su campo disciplinar y contribuir de este modo al progreso de la ciencia racional en su conjunto. Sin embargo, si permanece librado a su sola racionalidad técnica, no puede alcanzar una verdadera sistematicidad arquitectónica, es decir, no puede darse autónomamente una teleología que rija su labor. En tanto que mera doctrina de la habilidad, la filosofía no encuentra su legitimidad racional – es decir, el horizonte de sentido hacia el cual se mueve – al interior de su propio discurso, sino de un modo puramente exógeno. Por lo tanto, la ausencia de sistematicidad arquitectónica no tiene que ver con una incompletitud teórica de la filosofía escolar. Por el contrario, el problema reside en que su coherencia y completitud lógica se escinde de la totalidad de la actividad racional que la ha producido y, en consecuencia, se desentiende de la teleología hacia la cual debe dirigir sus esfuerzos. En tanto habilidad filosófica, la filosofía escolar reviste una importante “utilidad”; no es que no reciba fines a los cuales servir, sino que esos fines no están designados *a priori*. De este modo, recostándose en la mera sistematicidad lógico-matemática como garantía de racionalidad, la filosofía escolar se limita a ser una habilidad racional que deja librada su determinación teleológica a cualquier finalidad arbitraria y heterónoma.

permite extravíos.” (CRP, A850 A878, [860]). Esta frase confirma, por un lado el paralelismo argumental de los textos y, en segunda lugar, nuestra propuesta de lectura de la filosofía cósmica como doctrina de la sabiduría.

Sólo la filosofía cósmica puede llamarse sabiduría. Esta manifiesta de modo ejemplar el movimiento arquitectónico de la razón, ya que, a través de su discurso, la actividad racional se comprende a sí misma como instancia de (auto)legitimación. La sistematicidad se alcanza en el momento en que el filosofar se emancipa de toda teleología externa a su propio despliegue; la sabiduría filosófica designa ese movimiento en el cual la razón, en el mismo momento en que se desarrolla especulativamente, pone el horizonte teleológico que debe guiar toda especulación. Como movimiento de retorno reflexivo de la razón sobre sí misma, la sabiduría kantiana se unge como el discurso arquitectónico de la auto-sistematización de las ciencias. La doctrina de la sabiduría no solo se legitima racionalmente a sí misma, sino que legitima al mismo tiempo a las disciplinas técnicas que reconocen en esa orientación teleológica, no un fin dado de modo externo, sino un fin puesto y engendrado por la racionalidad misma de la cual participan. De este modo, se hace patente que el concepto de sabiduría no es una insinuación general en vistas al ideal de globalidad del saber científico, ni tampoco un mero corolario moral a la edificación racional del conocimiento, sino un concepto que se aloja en el corazón de la comprensión kantiana de la tarea filosófica: un concepto indispensable mediante el cual la filosofía crítica se comprende a sí misma.¹⁹

¹⁹ En el mismo sentido, Claudio La Rocca propone restituir la sabiduría en tanto que concepto central para la comprender la idea kantiana de la filosofía: “Pues en la filosofía kantiana la sabiduría no es un cuerpo extraño ni el fruto de su desarrollo tardío, y mucho menos es un residuo de modos de ver anticuados, aunque la palabra pueda sonar pasada de moda. La sabiduría no es ni siquiera expresión del sueño de una popularización de la filosofía entendida como sabiduría vital, la cual era un motivo importante en parte de la Ilustración alemana. Por decirlo así, la sabiduría tiene un lugar (y es extraño que a menudo no nos demos cuenta) en el centro de la concepción kantiana de la filosofía.” (La Rocca, C., “Kant y la ilustración”, en *Isegoría*, 35, 2006, p. 113).

Existe todavía un aspecto importante de la utilización kantiana de la idea de sabiduría sobre la cual nos interesa detenernos. El uso que Kant hace de este concepto entabla sin lugar a dudas un diálogo con el conjunto de la tradición filosófica. Se trata de un término de enorme importancia para el pensamiento clásico y por lo tanto resulta interesante ver de qué modo Kant juega con los significados tradicionales al mismo tiempo que crea una nueva noción. Más precisamente debemos ahora preguntarnos ¿En qué medida Kant recupera el sentido clásico de sabiduría y el ideal griego del sabio como maestro de virtud? Y, más importante aún: ¿Por qué este nuevo concepto es un concepto específicamente moderno de sabiduría?

Por un lado, existe una intención de parte de Kant de echar mano a una figura e imagen que atraviesa de conjunto la historia de la filosofía.²⁰ En las Lecciones esto ocurre expresamente con la alusión al ideal socrático de un maestro moral que imparte su sabiduría, diferenciándolo del saber instrumental de los técnicos de la razón también llamados por Kant *philodoxos*:²¹

²⁰ Este juego de Kant con la tradición y el recurso de “recuperar” del ideal clásico de una preeminencia práctica de la filosofía está también presente en el pasaje de la Arquitectónica: “En virtud de esa preeminencia que tiene la filosofía moral ante toda otra aspiración de la razón, se dio el nombre de filósofo, también entre los Antiguos, siempre a la vez y principalmente al moralista; y aun la [sola] apariencia exterior de dominio de sí mismos por la razón hace que todavía ahora se llame filósofo a alguien, según cierta analogía, aun cuando su saber sea limitado.” (CRP, A840 B868, [851]).

²¹ La utilización de la figura del *Philodoxo* representa sin dudas otro gesto hacia la tematización clásica de la sabiduría; la distinción entre el filósofo y *philodoxo* se encuentro por ejemplo en Platón (Republica 480a). Sin embargo, cabe destacar que la analogía presenta dificultades; el *philodoxo* platónico es aquel que se mueve en el campo de la *doxa*, es decir en la región intermedia entre lo que existe y lo que no existe, en oposición al filósofo que mediante la *epistēmē* accede a lo verdaderamente real, es decir, a las ideas. Así, habría una diferencia en torno a la región ontológica a la cual se avoca cada uno pero ambos tienen una relación fundamentalmente cognoscitiva con dicha realidad. La diferencia kantiana entre el *Vernunftkünstler* y el sabio es una distinción que atañe la primacía práctica del discurso filosófico en tanto que refiere a los fines últimos de la razón. (Sobre esta dificultad en la comparación Cf. García Belsunce, *op.cit.* p.152) Esta incommensurabilidad de los con-

El técnico de la razón, o como lo llama Sócrates, el *philodoxo* ambiciona únicamente con el saber especulativo sin reparar en qué medida coadyuva el saber a los fines últimos de la razón humana. El filósofo práctico, el maestro de la sabiduría mediante doctrina y ejemplo es el filósofo propiamente dicho, puesto que la filosofía es la idea de una sabiduría perfecta que nos muestra los fines últimos de la razón humana.²²

La aparición del nombre de Sócrates en esta descripción de la sabiduría y la referencia al maestro de virtud como aquel que representa “propiamente” a la figura del filósofo, expresa claramente un gesto hacia la tradición que busca revalorizar el ideal pedagógico de la filosofía que pone el énfasis en la implicación moral del filósofo. La comprensión kantiana de la sabiduría implica evidentemente una reminiscencia de la virtud del sabio clásico, que en su prédica se coloca permanentemente más allá de todo conocimiento positivo. Tal como lo señalan diversos comentadores,²³ Kant busca en la línea filosófica “platónico-aristotélica” el antecedente para justificar la subordinación de la filosofía especulativa al horizonte moral que construye la filosofía práctica.

ceptos platónicos-aristotélicos con las nociones kantianas tiene su fundamento en la revolución conceptual inaugurada por la Crítica, y en el cambio radical que supone la nueva noción de sabiduría.

²² LOG, AA, IX, 24. [p. 92].

²³ “Es evidente que Kant quiso recuperar el ideal del filósofo tal como lo concibió la filosofía griega. Su intención se sitúa en la línea de la tradición platónico-aristotélica: filosofía como *episteme* y como *sophia*.” (García Bel-sunce, *op.cit.*, p.157) Sin embargo, nos parece que esta lectura de García Bel-sunce, si no es acompañada de una diferenciación de la noción kantiana con respecto a las formulaciones de la filosofía clásica - que deriva ciertamente de una clara divergencia en cuanto a la concepción de la filosofía práctica - permanece incompleta e insuficiente. Seguimos en este punto a Höffe cuando subraya la diferencia entre Kant y Aristóteles: “A pesar de cierta coincidencia, Kant diverge radicalmente de Aristóteles. Sin ni siquiera considerar la opción alternativa, Kant rechaza, en la Arquitectónica, pensar la realización del conocimiento como destinación del hombre, y asigna esta última a la moral o a la filosofía moral.” (O. Höffe, *op. cit.*, p. 631).

Sin embargo, pensamos que más allá de esta recuperación histórica del ideal del sabio, resulta imprescindible distinguir la concepción clásica – de raíz platónico-aristotélica – de la sabiduría, de la propuesta kantiana profundamente anclada en la revolución filosófica que la Crítica inaugura. Si bien es cierto que los sistemas clásicos plantean a la sabiduría como una instancia que se encuentra por sobre el conjunto de saberes instrumentales, creemos que el modo en el que esa primacía se ejerce es de orden completamente diferente a la que se desarrolla en el proyecto kantiano. Así, no es que Kant recupere el carácter práctico del ideal de virtud, sino que alude a la sabiduría para desarticular la racionalidad que distinguía lo teórico y lo práctico en el marco de la filosofía griega.

Resulta interesante en este punto considerar la comparación que establece Gerard Lebrun entre el concepto kantiano y el ideal clásico, más específicamente platónico, de sabiduría. Lebrun reconoce que ya hallamos en Platón una primera idea de la superioridad de la sabiduría por encima de los conocimientos técnicos:

Que importa, escribía Platón, que aprendamos algún día a cambiar las piedras en oro, si no sabemos hacer uso del oro. Esto significa que no hay bienes intrínsecos: los bienes solo tienen sentido con respecto a la ciencia del bien y del mal que nos enseña a usarlos correctamente y le confiere a cualquier contenido su verdadera utilidad.²⁴

Sin embargo, Lebrun inmediatamente establece la inconmensurabilidad entre Platón y Kant. El modo en cual se da la relación técnica-sabiduría es de un tipo completamente diferente:

²⁴ Lebrun, *op.cit.*, p.492.

Pero esta sabiduría, que regula en última instancia las técnicas, es todavía ella misma la técnica del uso supremo, y por eso es por lo que la relación de las «technai» con la sabiduría griega no tiene común medida con la relación de lo técnico-pragmático con lo práctico según Kant.²⁵

La pretensión de la filosofía de elevarse por encima de la dinámica instrumental del saber científico puede caracterizarse como uno de los movimientos que le permite a la filosofía afirmar su especificidad y autonomía. Sin embargo, la sabiduría platónica sigue planteando una estructura técnica; se trata, claro está, de una técnica superior que le otorga legitimidad y valor al resto de los conocimientos, sin embargo, se trata de una legitimación de cara a una teleología que resulta exógena al propio desarrollo de la racionalidad. Desde un punto de vista kantiano, “el bien y el mal” platónicos, siguen siendo imposiciones teleológicas heterónomas para el discurso racional filosófico. La lógica de la finalidad externa, constitutiva del corazón de la racionalidad técnica, – que como vimos anteriormente supone la comprensión del fin en tanto meta a alcanzar – sigue ejerciendo su dominio en esa “particular ciencia”²⁶ de la cual nos habla Platón en su diálogo. Esta sabiduría permanece entonces como una “técnica del uso supremo”, es decir como un tipo singular de meta-técnica que permite el éxito de los saberes particulares en vistas a la felicidad, en tanto que fin supremo de toda actividad. El diálogo platónico *Cármides* esclarece la necesidad de la sabiduría en ese sentido: “Pero, entonces, querido Critias, lo que nos faltará, si esta ciencia nos falta, es el que todas las otras lleguen a ser nos buenas y provechosas.”²⁷ La sabiduría platónica le otorga valor a las ciencias positivas en función del particular conocimiento de una finalidad, que garantiza el éxito técnico de las ciencias, pero que es dado en tanto un objetivo

²⁵ *Ibid*, pp. 492-493.

²⁶ Platon, *Cármides*, 174 c.

²⁷ Platon, *Cármides*, 174 c.

externo a la propia actividad científica. La sabiduría es así el garante del buen funcionamiento de la dinámica instrumental de la racionalidad, su reflexión permite identificar la dirección en la cual deben moverse los científicos para contribuir al fin supremo de la felicidad, sin ella ningún “bien y provecho”, ningún valor, podría extraerse de la medicina, la física, etc. Sin embargo, el “bien” permanece como un elemento externo a ser contemplado, como una finalidad que precede a la actividad especulativa que lo busca. La sabiduría platónica todavía le presta concesión a la lógica instrumental del saber con la cual Kant va a establecer una ruptura terminante. Tal y como afirma Lebrun:

Las técnicas están, pues, enteramente subordinadas a las normas, pero el éxito pragmático sigue siendo el criterio de su verdad o, al menos, su ausencia es signo de que la norma sigue fuera de nuestro alcance. Prescrita siempre por un juez de la utilidad, la ética griega se dirige a un usuario preocupado por coordinar armoniosamente sus fines. Y, con ello, este código de uso se sitúa en el mismo plano, en tanto que tecnología, que las descripciones del hombre que, más tarde, se subordinarán al modelo de la producción: ya sea el hombre concebido como usuario de la naturaleza o como instrumento de su transformación, aquí tan solo tenemos como mucho un cambio de su papel en el sistema de la finalidad externa, en función de la manera en que se centre el acto técnico.²⁸

Es en la diferencia con este modelo de sabiduría clásico, donde la sabiduría kantiana se revela, en un sentido profundo y radical, como una sabiduría moderna. La ruptura con el ideal contemplativo del saber es absoluta desde el momento en que la sabiduría no busca remitir todos los fines particulares a un fin supremo trascendente, sino que por el contrario representa el espacio discursivo en donde toda finalidad externa – es decir toda teleología que implique un movimiento heterónomo de la racionalidad – es

²⁸ Lebrun, *op.cit.*, p. 494.

puesta en cuestión. La sabiduría kantiana remite, claro está, a la filosofía práctica que le otorga legitimidad y sentido a la actividad teórica, pero no lo hace guiando a los técnicos de la razón hacia un bien trascendente a la razón teórica, hacia una normatividad moral que se impone como corolario del desarrollo especulativo, sino promoviendo el ejercicio de la auto-limitación racional, que constituye la condición *sine qua non* para la construcción de un horizonte de desarrollo autónomo para la razón humana. La distancia entre las ciencias positivas y la sabiduría filosófica no radica en el hecho de que esta última se dirija a un objeto más elevado que aquellas y que por lo tanto las englobe. Por el contrario, la “cesura”²⁹ que introduce la sabiduría crítica es la puesta en cuestión radical de toda teleología trascendente al desarrollo del movimiento de auto-determinación racional.

La sabiduría confluye entonces con el espíritu profundo del proyecto crítico. El proyecto kantiano es la máxima expresión de esta nueva sabiduría moderna, porque no prescribe fines sustantivos a los cuales la racionalidad técnica debería dirigirse, sino que invita a un auto-gobierno de la razón que evite el establecimiento de cualquier teleología heterónoma. Convoca, así, a que la lógica instrumental del conocimiento se supere – ella misma a través de un reconocimiento en una actividad racional global – en un movimiento de auto-determinación donde tanto la pregunta por el fin como el fin mismo coincidan.

²⁹ Lebrun, a nuestro parecer de modo muy acertado, indica que no solo hay jerarquización entre lo práctico y lo teórico en Kant, sino que también existe una heterogeneidad fundamental: “pues precisamente la virtud kantiana no es la técnica del uso supremo: entre técnico-pragmático y práctico no solo hay relación de subordinación, sino una cesura.” (Lebrun, *op. cit.*, p. 493).

3.3 Una sabiduría “de abajo hacia arriba”

Ya hemos insistido más arriba en la importancia del contexto intelectual de la ilustración tardía en Alemania en tanto contexto de la aparición de la nueva concepción kantiana de sistema. Del mismo modo creemos que es necesario situar la conceptualización kantiana de la sabiduría en ese mismo plexo de debates y polémicas, que hace comprensible la transición que se opera a partir de la filosofía trascendental. La sabiduría kantiana emerge como la intención de refundar una racionalidad filosófica que se oriente hacia los fines esenciales del hombre, pero desde una perspectiva genuinamente moderna e ilustrada, es decir, respetando los límites de la CRP que evitan los extravíos de la razón teórica. La filosofía en su sentido cósmico abre el horizonte para una legitimación incondicionada de la actividad de la razón, pero no al modo de la sabiduría clásica – apuntando a un meta trascendente –, sino convocando a una auto-determinación práctica de la razón en su conjunto.

En este sentido resulta interesante ver cómo esta doctrina de la sabiduría kantiana se relaciona con la polémica del spinozismo, la cual es sintomática de la misma crisis de la ilustración a la cual el proyecto filosófico kantiano intenta dar respuesta. En esta controversia que irrumpe pocos años después de la primera edición de la CRP y que signó el escenario filosófico de fines de siglo XVIII, se oponían dos maneras de concebir el acceso a lo incondicionado, es decir, a lo absoluto.³⁰ De un lado los herederos ilustrados del racionalismo metafísico postulaban la necesidad de un conocimiento metafísico de los primeros principios de la realidad: promovían un acceso, a partir de la razón teórica

³⁰ Nos remitimos aquí al significado que Kant le da a este concepto como lo que vale de modo incondicionado: “Me serviré de la palabra *absoluto* en esta significación ampliada y la opondré a lo que es válido de manera meramente comparativa, o en un respecto particular; pues esto último está restringido a condiciones pero aquello vale sin restricción.” (CRP, A326 B382, [404]).

deductiva, a los fundamentos metafísicos que explicaban la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la infinitud del cosmos. Del otro lado, se hallaban quienes planteaban que la racionalización del conocimiento de lo absoluto era un camino que llevaba inexorablemente a un naturalismo ateo y a la negación de la libertad humana. En esta corriente debe situarse claramente el denominado anti-racionalismo de Friedrich Heinrich Jacobi que postulaba un acceso intuitivo inmediato al fundamento absoluto de la realidad.³¹ Intentaremos en lo que sigue analizar de qué manera la sabiduría kantiana, en tanto ideal de la auto-legitimación de la razón, se posiciona con respecto a esta contienda filosófica como una suerte de “tercera vía”,³² denunciado a su vez un cierta complicidad de fondo entre las dos posturas enfrentadas en el marco de la ilustración tardía.

Para abordar este tema comentaremos aquí un texto que, si bien no es muy trabajado por los intérpretes, resulta central para abordar los conceptos kantianos de filosofía y sabiduría, a saber, el prólogo de Kant al libro de su alumno y amigo Reinhold Bernard Jachmanns *Examen de la filosofía kantiana en relación con la semejanza que se le atribuye con el misticismo puro*.³³ El libro está destinado a defender a su maestro de las acusaciones de misticismo de las cuales

³¹ “Jacobi logra, de esa manera, plantear una alternativa, cuyos dos términos son mutuamente excluyentes: o bien una filosofía racionalista que conduce al fatalismo, al ateísmo, al nihilismo y que pone en peligro el orden moral, religiosos y político, o bien una fe irracional, no demostrativa que garantiza un acceso inmediato a un Dios personal, libre, creador y providente, fundamento de la moral, la religión y la sociedad. Se trata, por lo tanto, de optar entre la fe o la razón, entre Dios o la nada”. (Solé, *Op. cit.*, p. 60).

³² El alumno y comentador de Kant, Karl Leonard Reinhold, celebra justamente el hallazgo de un posición intermedia que permita salir de la crisis filosófica la ilustración: “Indagué, busqué y encontré en ella [en la CRP] el medio que ya no creía posible para elevarme por sobre la funesta alternativa entre la superstición y la falta de fe.” (Carta de Reinhold a Kant, 12 de octubre de 1787, AA X, p. 498).

³³ Existen dos versiones de este texto, la primera aquella que fue publicada en 1800 junto al texto de Jachmann (AA, XXIII, 467/68). La segunda es extraída de un manuscrito de Kant hallada a mediados de 1960 por Dieter Heinrich

había sido víctima en ese entonces³⁴. Acusación que evidencia cómo el misticismo irracionalista representa – desde el punto de vista de los *Aufklärer* racionalistas – el “fantasma” que acecha el problema de la sistematización de la racionalidad moderna.

En este prólogo, Kant introduce nuevamente la discusión en torno al “valor” de la filosofía. Hemos visto aparecer, en distintos momentos de nuestra exposición, esta referencia al valor de las distintas disciplinas, que hemos intentado comprender – a partir de la nueva noción kantiana de sistematicidad – como la legitimidad de los diferentes conocimientos de cara a los fines esenciales de la razón.³⁵ Se comprende así por qué la filosofía cósmica adquiere para Kant un valor incondicionado o absoluto; no porque constituya la ciencia contemplativa capaz de producir un saber *de lo absoluto*, sino porque se determina a sí misma en tanto instancia absoluta de valorización de la razón. El resto de las disciplinas científicas, dentro de las cuales debemos contar la filosofía en su concepto escolar, reciben su valor y su legitimidad no en sí mismas, sino de modo exógeno según las necesidades de la teleología que las utiliza y que las pone a trabajar. En el prólogo, Kant describe el valor *condicionado* de las doctrinas de la habilidad del siguiente modo:

en los denominados “Hagenschen Papiere” y publicada en: Kaulbach, F., Ritter, J. (Eds.). *Kritik und Metaphysik*, Berlin: de Gruyter, 1966. Utilizaremos esta segunda versión para nuestro análisis.

³⁴ El libro de Jachmann, publicado en 1800 está destinado, más precisamente, a responder a la disertación del médico Karl Arnold Wilmans llamado *Sobre la similitud entre el misticismo puro y la doctrina kantiana de la religión*. A decir verdad fue el propio Kant quien le envió a Jachmann ese texto solicitándole que escriba una respuesta. Cabe destacar que Kant publicó en 1798, como un apéndice a la primera parte de *El conflicto de las Facultades*, la carta de Wilmans que acompañó su disertación, titulada “De una mística pura en Religión”.

³⁵ Seguimos en este punto a Paula Manchester que utiliza la analogía entre legitimidad y valor en su lectura de la arquitectónica. (Cf. Manchester, *op. cit.*).

El conocimiento filosófico (según su forma) puede servir, al igual que cualquier otra doctrina, como instrumento para las artes y las ciencias y tiene solo un valor condicionado. Cuando se tiene en vista este o aquel fin, entonces se tiene que proceder de forma distinta y cada una de estas habilidades tiene su precio y al igual que cualquier otro trabajo o mercancía pueden ser intercambiadas las unas con las otras.³⁶

Este pasaje describe con claridad lo que podemos denominar un mecanismo de legitimación (o valorización) externo y heterónomo. Lo que resulta novedoso en esta presentación de la “economía de la legitimidad” es la analogía con la dinámica mercantil. En el mercado, la mercancía posee una relación exterior con la finalidad a la cual va a servir, el valor de mercado de un objeto es por definición un valor relativo, condicionado a una instancia externa de valorización que impone los valores que preexisten y que son externos al objeto en cuestión. El mercado manifiesta así con claridad la dinámica instrumental de la racionalidad técnica, allí la forma de valorización heterónoma se traduce en el precio [*Preis*]³⁷ de la mercancía, que implica justamente la cristalización contingente de un valor siempre relativo y externo al producto. El precio, en tanto que permite el intercambio, la comparación y la sustitución de las mercancías, es la figura que mejor representa la estructura técnica del conocimiento, en donde el contenido racional y el horizonte de legitimación se encuentran en una relación puramente exterior.

El circuito heterónomo en el cual nos encierra la sistematicidad formal de la filosofía escolar – al igual que cualquier otra disciplina científica técnica – es análogo a

³⁶ Kant, I., Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie versión inédita publicada en Henrich, D., “Zu Kants Begriff der Philosophie”. en Kaulbach, F, Ritter, J. (Eds.). *Kritik und Metaphysik*, Berlin: de Gruyter, 1966, p. 42.

³⁷ Sobre esta relación entre precio y valorización extrínseca: Cf. Gerhard Schönrich, “Kants Werththeorie? Versucht einer Rekonstruktion”. *Kant-Studien* 2013; 104 (3) p. 323.

la mercantilización de los productos que se produce en el comercio. Así como, en la relación mercantil, el producto se encuentra “alienado”³⁸ de su propia valorización, las doctrinas de la habilidad se escinden de la actividad racional de legitimación teleológica. La sabiduría kantiana viene de

³⁸ Es claro que esta identificación de la lógica de la racionalidad técnica con la lógica mercantil nos remite a la tradición marxista y en particular a ciertos desarrollos del marxismo del siglo XX. No creemos poder analizar, en el marco de este trabajo, todas las consecuencias de esta analogía entre razón heterónoma y economía mercantil, sin embargo queremos remarcar que los textos que recorremos en este capítulo están plagados de imágenes y metáforas, que privilegian la actividad, el trabajo, el esfuerzo; por encima de la posesión, la propiedad y el intercambio. La reivindicación del trabajo como movimiento de la actividad racional que construye su propio sistema, y la necesidad de que ese trabajo se emancipe como instancia de valorización de sí mismo, hace que la filosofía crítica se oponga al dogmatismo y al misticismo como estructuras “alienantes” que le substraen a la actividad racional la posibilidad de darse su propia ley y finalidad. En la contraposición con la sabiduría mística, lo que caracteriza a la sabiduría filosófica crítica es que no está basada en una determinada *posesión* sino en un esfuerzo laborioso. En un artículo titulado *Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía* publicado en 1976 Kant arremete contra toda invocación a una tenencia inmediata que de acceso a lo absoluto. combatir el misticismo allí donde este invoca la tenencia inmediata de un acceso a lo absoluto: “En un palabra, todos se consideran nobles en la medida en que se creen dispensados de trabajar; y siguiendo este principio se ha ido tan lejos en este sentido que ahora se anuncia de modo abierto y declarado una pretendida filosofía para la cual no es necesario trabajar: alcanza con tender el oído al oráculo dentro de uno mismo y de aprovecharlo para asegurarse la entera posesión de toda la sabiduría que se puede alcanzar en filosofía.” (STS, AA, VIII, 390). Frente a este “título nobiliario” del acceso inmediato a lo absoluto, Kant plantea el esfuerzo de la mediación, la labor de un discurso racional que trabajosamente – y en una tarea que está destinada a no detenerse nunca – construye un horizonte absoluto de valorización de sí mismo. El trabajo de la razón, no encuentra en la sabiduría filosófica una aristocrática posesión de una moral dada, sino el espacio para poder construir libremente horizontes prácticos y así poder regirse según una ley inmanente a su actividad autónoma. Sin intentar trazar lazos apresurados y anacrónicos entre Kant y Marx, limitémonos entonces a constatar cómo ambos transitan por el sendero moderno que busca erigir a la actividad humana – aunque ambos la conciben de modo radicalmente distinto – en tanto que fuente *genética* de toda valorización: “El trabajo es la substancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno. En la expresión “valor del trabajo” el concepto de valor no solamente es completamente aniquilado sino transformado en su contrario. Se trata de una expresión imaginaria, [...]” (Marx, K. *Das Kapital* en *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1962, Band. 23 p. 559).

algún modo a liberar a la filosofía y a las ciencias en su conjunto de la circulación técnica de los conocimientos, que en tanto permanezcan en esa disposición no pueden reconocerse en el horizonte de valoración al cual están, sin embargo, sometidos.

La noción que permite superar el mecanismo de valorización heterónoma que se traduce en el precio, es el concepto kantiano de *dignidad* [*Wurdigkeit*].³⁹ Digno es aquello que posee un valor intrínseco, que encuentra dentro de su propio desarrollo aquello que lo hace legítimo. Al desprenderse de toda instancia de valorización exógena, aquello que es digno no puede ser nunca comparado ni puesto en equivalencia con ninguna otra cosa. Remitámonos a la FMC para clarificar esta oposición entre precio y dignidad:

En el reino de los fines, todo tiene o bien un precio o bien una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad.⁴⁰

³⁹ Muchas veces en los textos kantianos el término “dignidad” aparece conceptualizado en tanto que característica fundamental del ser humano, es decir remite al concepto de humanidad. Existe en este sentido una evidente intención de Kant de denotar al hombre como poseedor de una dignidad incondicionada a causa de su capacidad de auto-legislarse moralmente. Sin embargo creemos que el concepto de dignidad kantiano alude al hombre en tanto que voluntad racional libre y no a algún aspecto de la figura humana como ser natural. La dignidad no remite a la humanidad como meta sustantiva del actuar, como fin moral positivo, sino que alude a la auto-limitación libre que es lo que vuelve digno a la razón humana. Como afirma Ileana Beade en un artículo sobre el concepto de dignidad: “Ahora bien, la humanidad no es pensada como un fin en el sentido de que pueda ser «realizada» o «producida» a través de una determinada acción, sino que ella es «fin» en tanto proporciona a la voluntad el fundamento objetivo para su autodeterminación.” (Bead, I., “Acerca del concepto de dignidad humana en la filosofía kantiana: del hombre como fin en sí mismo al hombre como ciudadano del mundo” en *Revista de Estudios Kantianos*, número 1, 2016, p.26). También: Cf. Lebrun, *op. cit.*, pp. 500-502.

⁴⁰ FMC, AA, IV, 434, [148]. La cita continúa del siguiente modo: “Cuanto se refiere a las universales necesidades e inclinaciones humanas tiene un precio de mercado; aquello que sin presuponer una necesidad se adecúa a cierto

El movimiento opuesto a la lógica de valorización externa que se traduce en el precio es la idea de auto-legitimación racional, es decir la idea de un ser que no obedece otra ley más que aquella que se da sí mismo.⁴¹ La dignidad, en tanto derogación de la lógica de la legitimación heterónoma, introduce una ruptura absoluta con la estructura profunda de la racionalidad técnica.⁴² La actividad

gusto, esto es, a una complacencia en el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas, tiene un precio afectivo; sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad” Es interesante remarcar cómo incluso aquello que se refiere “a las universales necesidades e inclinaciones humanas” puede caer bajo la lógica del precio (precio de mercado). P. ej. la moral “eudaimonista” que hace tender los esfuerzos del hombre hacia el “fin universal” de la felicidad, sigue inmersa en esta estructura de legitimación de cara a un fin externo y por lo tanto de valorización heterónoma.

⁴¹ FMC, AA, IV, 434, [148].

⁴² En un artículo titulado “Kant’s Conception of Human Dignity”, Oliver Sensen postula que Kant es partidario lo que el autor denomina una noción “tradicional” de dignidad, en contraposición a lo que él mismo define como “contemporánea”. El elemento central en la argumentación de Sensen es que la dignidad kantiana es una cualidad “relacional” del hombre, es decir que el hombre es digno en tanto que se eleva por encima de la naturaleza. En una paráfrasis del pasaje de la *Fundamentación* que hemos citado aquí arriba Sensen afirma: “El enunciado completo puede ser parafraseado del siguiente modo: La moralidad no solo tiene un valor relativo subordinado (un precio) sino un valor interno más elevado. «Dignidad» es utilizado para expresar que el valor moral es más alto [*higher*] que otros valores. Mientras que la moralidad tiene dignidad en el sentido que debe ser buscada por encima de todo, la humanidad tiene dignidad en el sentido de estar elevada por encima del resto de la naturaleza por el hecho de ser capaz de moralidad” (Sensen, O., “Kant’s Conception of Human Dignity” en *Kant-Studien*, Vol. 100/3, 2009, p.325). Nos permitimos disentir con esta paráfrasis efectuada por Sensen, ya que si bien coincidimos en que el concepto de dignidad sólo es antropológico porque es moral, no creemos que pueda decirse que el valor de la moralidad es simplemente “más alto” que el resto de los valores. Lo que Sensen intenta es insertar a Kant en la misma línea del humanismo, que va desde Cicerón hasta el renacimiento, en el cual la dignidad humana reside en las capacidades del hombre que lo pone en la cima de la escala de los seres naturales (Cf. *Ibid.* p. 313). Sin embargo, como venimos afirmando, la autonomía humana (la cual se expresa de modo paradigmático en el ideal de la sabiduría) no debe considerarse simplemente beneficiaria de un valor *más elevado*, sino como instancia genética de valorización. Existe, en este sentido, un movimiento de cesura con la estructura heterónoma de valorización (el

racional escapa al “valor condicionado” al cual está sujeta en su sistematicidad formal, y se insta a sí misma en tanto principio condicionante de su propio desarrollo. El intento de que la actividad racional se asuma, ella misma, como movimiento de auto-legitimación constituye en definitiva el horizonte fundamental de la filosofía crítica. La sabiduría kantiana representa el esfuerzo del pensamiento filosófico por superar la lógica instrumental del saber, es decir, por ejercer una dignificación del discurso filosófico mismo.

Solo en la sabiduría, en el concepto cósmico, la filosofía logra la dignificación⁴³ de las ciencias y de la razón en su conjunto. Allí, el pensamiento alcanza un espacio para que la actividad reflexiva de auto-limitación, genere una legitimidad inmanente a su propio desarrollo. De este modo, y no en las aventuras metafísicas de los dogmáticos – ni, como veremos, en los saltos intuitivos o sentimentales de los místicos – el discurso filosófico logra un valor absoluto. Claro que no se trata ya de un acceso teórico al conocimiento *del* principio de la realidad; así como tampoco de un auto-supresión de la razón de cara a la inaccesibilidad teórica de esa realidad incondicionada. Aquello a lo que la filosofía denomina “absoluto” deja de ser algo al cual acceder luego de un determinado desarrollo especulativo, para pasar a ser una característica del propio despliegue de la racionalidad libre que se otorga sentido a sí misma. La

precio) y no de continuidad. No es que el hombre tenga determinadas capacidades dadas, que pueden eventualmente ser comparadas a las capacidades de otros seres, que le otorguen un valor supremo que lo ponga por encima de la naturaleza. La dignidad humana reposa en el movimiento autónomo de su racionalidad, que es la que puede romper con toda valorización extrínseca.

⁴³ Tanto en la Arquitectónica como en las Lecciones, la relación entre filosofía cósmica y dignidad es inequívoca: “El que ella [la filosofía], como mera especulación, sirva mas para impedir errores, que para ensanchar el conocimiento, no menoscaba su valor, sino que le da, más bien, *dignidad* y autoridad en virtud de su cargo de censor, que asegura el orden y la armonía universales, e incluso el bienestar de la republica científica” (CRP, A851 B879, [860]). “Este elevado concepto confiere la *dignidad* a la filosofía, es decir un valor absoluto.” (LOG, AA, IX, 23[91]).

dignidad no es una característica de una región ontológica de lo real que se refugia en las altas esferas del ser, rehuyendo así de todo saber humano. Constituye, por el contrario, la característica del movimiento de auto-construcción de la libertad que encuentra en la filosofía la instancia paradigmática de esta actividad de legitimación.⁴⁴

Pero la filosofía, tomada en el sentido propio de la palabra, como doctrina de la sabiduría, tiene un valor *incondicionado*, pues ella es la doctrina del fin final de la razón humana. El deber de vivir y actuar siguiendo su propia prescripción es incondicionado (En este sentido el filósofo es un ideal) y la sabiduría es la prescripción que obliga a cumplirlo o por lo menos a aspirar a ello.⁴⁵

Frente a la circulación técnico-mercantil – y en tanto superación de la misma – la sabiduría hace que el pensamiento interiorice el horizonte teleológico hacia el cual debe moverse y que comprende que su destinación es inmanente a su propia actividad. La idea de autonomía como fin supremo de la razón es lo que alumbra la tarea infinita de la *Aufklärung* como desarrollo cultural e histórico y también lo que propicia la tendencia de la filosofía hacia la sabiduría. Sin embargo, si pretendemos que la filosofía

⁴⁴ Si ya habíamos disentido con el artículo de Sensen en su intención de situar la dignidad kantiana como un concepto “tradicional” de dignidad, mayor aún es nuestro desacuerdo en la intención del artículo de considerar “la dignidad de la filosofía” o la “dignidad del filósofo” como un concepto “arcaico” de dignidad, es decir, como la atribución de la dignidad a un determinado grupo de hombres por sobre otros: “En este sentido exclusivo, con el cual Kant señala la elevación de un miembro de una clase, también habla de «dignidad de la filosofía» y de «dignidad de los maestros». Como estos usos ponen miembros de un grupo por sobre otros, las he contado como instancias de la concepción arcaica de la dignidad. Resumiendo, Kant usa la concepción arcaica de dignidad 39 veces” (Sensen, *op. cit.*, p. 319) La dignidad de la filosofía no tiene nada que ver con un privilegio de los filósofos como grupo, sino con el concepto bajo el cual la filosofía expresa el horizonte de auto-determinación para la razón humana.

⁴⁵ Kant, I., *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie*, versión inédita, *op.cit.* p. 42.

kantiana sea consecuente en su propósito, no podemos leer la idea de sabiduría como un ideal externo – donde habría una recaída en una teleología heterónoma – sino como una idea inmanente a la actividad racional que no posee otro contenido más que la preservación del horizonte libre para el desarrollo autónomo de la razón. Desde el punto de vista de la racionalidad crítica, no existe un fin práctico sustantivo que pueda ser simplemente dado de modo exógeno a la subjetividad racional, no hay un estado de cosas futuro en el cual la razón práctica pueda reposar una vez que haya sido alcanzado. Por este motivo, el ideal de la sistematización de la racionalidad libre debe permanecer siempre inconcluso; este ideal es inaccesible en su completitud, no porque se halle en un “más allá” inalcanzable,⁴⁶ sino, bien al contrario, porque ningún objeto exterior podría encarnar de un modo pleno la autonomía sin al mismo tiempo traicionarla. La autonomía no tiende hacia algo otro que a sí misma, sino a su propia comprensión en tanto libertad racional, es decir, hacia el ideal de la sabiduría filosófica.

Hasta este punto, el prólogo de Kant intenta justificar a la sabiduría filosófica como discurso superador de la filosofía escolar, es decir de la pretendida auto-suficiencia de la sistematización lógica del conocimiento metafísico. Sin embargo, en los pasajes que venimos comentando, el propósito de Kant es también distinguir, de modo claro y taxativo, a la sabiduría filosófica de la inspiración mística o de las filosofías de la intuición irracional o el sentimiento. La sabiduría kantiana es una superación de la racionalidad técnica en la cual la filosofía escolar está inmersa, pero no constituye de ninguna manera un salto irracional por fuera del saber científico, sino que promueve una auto-sistematización de

⁴⁶ Aunque como vimos el ideal del sabio es una proyección *in individuo* de la idea de filosofía. Sin embargo creemos que es importante considerar que nunca puede darse una encarnación histórica de la idea de una filosofía cósmica absolutamente realizada. Al igual que como vimos en el apartado sobre el Fin final (2.3) la idea no es una meta mundana sino la proyección personificada de la idea inmanente que anima nuestra actividad autónoma.

la racionalidad en su conjunto. En la continuación del prólogo, Kant distingue tajantemente estos dos sentidos en los cuales puede comprenderse la sabiduría:

Ahora, la pregunta es la siguiente, si la sabiduría viene de arriba para abajo (a través de inspiración) o si se levanta desde abajo hacia arriba (debiendo escalar trabajosamente) implicando que se esfuerce seriamente para eso. La filosofía afirma esto último: subir de la tierra a lo celestial (hacia arriba), misticismo lo primero: descender del cielo a la tierra.⁴⁷

Si la distinción entre filosofía escolar y filosofía cósmica buscaba distinguir a la sabiduría de la concepción filosófica del racionalismo dogmático – que reducía la sistematicidad racional a una sistematicidad técnico-formal –, ahora la tarea es distinguir a la sabiduría propiamente racional y filosófica, de una sabiduría mística determinada por una inspiración supra-racional. El esfuerzo está puesto en mostrar cómo el discurso filosófico engendra una auto-legitimación absoluta de la autonomía racional y se separa radicalmente de toda pretensión de *acceso* al absoluto por la vía de la exaltación mística. La actividad científica racional no debe, según Kant, auto-suprimirse en vistas a una sabiduría exógena que manifieste el principio último de la realidad. El movimiento de la sabiduría kantiana no consiste en brindarles a los “técnicos de la razón” un horizonte de sentido extra-racional, justamente se trata de convocarlos a la construcción de un horizonte teleológico que emerja del fondo de la actividad racional de la cual forman parte. La sabiduría kantiana invita a los científicos a superar la inmediatez de la sistematicidad formal de sus disciplinas como algo auto-subsistente en sí mismo, y a reconocerse en el conjunto de la actividad racional que es la que otorga, a través de la proyección de una teleología práctica, la verdadera sistematicidad de la racionalidad humana.

⁴⁷ Kant, I., *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie*, versión inédita, *op. cit.* p. 42.

La metáfora espacial de la construcción del sistema racional – que implican la figuración de un “arriba” y un “abajo” – sirve para caracterizar las dos concepciones antagónicas de la sabiduría. En el primer sentido, aquel que remite a la filosofía mística, la sabiduría actúa en un movimiento descendente – “del cielo a la tierra” – donde de lo que se trata es de acceder a la posesión de una intuición suprasensible que justifique “de arriba para abajo” el conjunto de la racionalidad humana. La razón conquista su sistematicidad definitiva al mismo momento que declina a ser ella misma el agente de esa sistematización. En la aniquilación de su autonomía en una intuición o sentimiento supra-racional el discurso filosófico intenta lograr dar con un horizonte de sentido absoluto y auto-suficiente.⁴⁸

Sin embargo Kant no duda en rechazar de plano esta pretendida sabiduría irracional que incurre en un movimiento que somete el movimiento autónomo de la razón humana. La afirmación de la existencia de un ámbito que esté completamente sustraído a la actividad discursiva racional – aunque en algunos casos pueda y *deba* rehuir a la actividad *teórica* de la razón – es para Kant la consecuencia más oscura de la incitación a la exaltación y al fanatismo [*Schwärmerei*]. El movimiento autónomo de la razón

⁴⁸ Este movimiento de sistematización de “arriba para abajo” se corresponde con la propuesta de Jacobi de fundar el saber discursivo racional en una intuición inmediata. La justificación del saber racional, se hace desde las alturas de un absoluto que se presenta intuitivamente en el espíritu. De este modo más que destruir los sistemas filosóficos racionales, lo que hace Jacobi es otorgarles una justificación externa, un fundamento que se encuentra inexorablemente fuera de ellos: “La razón no produce ningún concepto, no edifica ningún sistema, no juzga, sino que es, igual que los sentidos externos, meramente reveladora, positivamente informadora.” (Jacobi, F.H. *Werke*, Herausgeben von Fleischer, G., Leipzig, Tomo II, 1819J p. 58). La heteronomía de la razón es afirmada por Jacobi sin ambages, la sistematicidad racional es una sistematicidad insustancial que solo es legitimada por la autoridad trascendente del sentimiento espiritual: “Por eso confesamos sin miedo que nuestra filosofía parte del sentimiento puro y objetivo; que ella reconoce su autoridad como suprema y que, como doctrina de lo suprasensible, únicamente se fundamenta sobre esa autoridad.” (*Ibid*, p. 61).

que debe poner su propia libertad como fin final, es decir, extraer de sí misma su justificación, se interrumpe bajo la idea de un acceso inmediato a un absoluto trascendente. Si la filosofía de Jacobi veía justamente en el racionalismo de la *Aufklärung* – llevado a sus últimas consecuencias en el sistema de Spinoza – la supresión de la libertad, la justificación del ateísmo y la absolutización de una naturaleza mecánica, Kant señala un peligro análogo en las doctrinas del salto inmediato supra-racional. En relación a la racionalidad filosófica subyacente, los partidarios del racionalismo dogmático y aquellos de la exaltación interior se dan secretamente la mano; ambos comparten una concepción heterónoma de la razón donde la actividad de la misma se ve reducida a una mera comprensión especulativa – o incompreensión en el caso de los partidarios del salto de fe – de un contenido exterior a ella misma. El dogmatismo racionalista efectuaba esta reducción, extra-limitando la pretensión teórica de la razón, y suponiendo la posibilidad de un conocimiento metafísico de los principios supra-sensibles. Paradójicamente la extralimitación teórica, conlleva a limitar la autonomía práctica de la razón en su auto-determinación teleológica, ya que el horizonte de sentido no surge de ella misma, sino que se encuentra inscripto en una realidad metafísica dada que el saber debe alcanzar. De modo análogo, los partidarios del irracionalismo que fundamentan su filosofía en una intuición o sentimiento inmediato, también reducen la autonomía práctica de la razón, ya que esta posee su sentido teleológico en un ámbito que pretende ser no solo teóricamente inaccesible sino también discursivamente inalcanzable.

Kant era plenamente consciente de la complicidad conceptual existente entre el racionalismo dogmático y las filosofías que preconizaban una intuición supra-racional. En el prólogo a Jachmanns, este reparto de posiciones se confirma: la afirmación de una racionalidad cognoscitiva técnico-instrumental no puede tener como correlato más que el llamado a un acceso no-racional y no-discursivo de

un absoluto dado de modo heterónomo. Incluso el empirismo que en vez de crítica busca establecer una *censura* de la razón en su afán por ir más allá de la experiencia, prepara el terreno para que florezcan todo tipo de irracionalismos que pugnan por una orientación en el campo de lo suprasensible ligada a una intuición extra-discursiva, a un *salto mortale* más allá del campo de lo pensable. Jacobi buscaba justificar el sistema a través del pasaje a un fuera radical de la razón que pueda, a su vez, justificarla. Los dogmáticos pensaban que el sistema se lograba en el conocimiento especulativo de las primeras verdades. Sin embargo, ambos comparten la misma premisa de que la sistematización se conquista en la correspondencia de la razón con algo otro que sí misma, ya sea mediante el saber o la auto-supresión mística del mismo. Lo absoluto, para dogmáticos y místicos, es un más allá a ser aprehendido, para unos mediante la razón teórica, para otros por medio de la supresión de la razón en la intuición y el sentimiento. Para Kant, “absoluta” es la legitimidad que tiene la razón para determinarse enteramente a sí misma, absoluto es el valor del filosofar en su afán por custodiar el horizonte de libre creación de sentido, que constituye el fin final de la razón humana en tanto tal.

3.4 La sabiduría republicana

Hemos intentado en las páginas precedentes esbozar una interpretación que considere a la sabiduría – en tanto expresión más acabada de la unidad arquitectónica de la razón – como parte fundamental del proyecto crítico kantiano. La nueva comprensión kantiana del concepto de filosofía irrumpe en el escenario intelectual signado por una dificultad de la razón moderna para pensar su propia libertad, y reconfigura por completo el modo en cual se plantea la legitimidad teórica y práctica del pensamiento humano. El conjunto de textos que hemos abordado con el fin de

analizar el concepto kantiano de sabiduría – tanto la Arquitectónica como las Lecciones de Lógica y el Prólogo al texto de Jachmanns – plantean la misma estrategia argumentativa. Intentan situarse como superación del debate entre el racionalismo dogmático y las diversas formas de irracionalismo que “abominan el orden civil racional”. De este modo, Kant se esmera por desactivar la oposición entre aquellos que postulan la extralimitación de la razón teórica y aquellos que bregan por una filosofía del salto supra-racional. Los textos kantianos se encargan de poner de manifiesto el suelo dogmático compartido por ambas posturas, a saber, la comprensión del sistema de la razón pura como mero ordenamiento lógico-técnico. Para los *Aufklärer* racionalistas, esta sola sistematicidad teórica de la razón posee la potencia para alcanzar los primeros principios de la realidad. Para sus adversarios, la sistematicidad racional resulta incapaz de acceder al verdadero fundamento incondicionado de lo real. De este modo, la disputa racionalismo/anti-racionalismo gira en torno a una idea estrecha de racionalidad, que se basa en la coherencia lógico-matemática como principio determinante del sistema de la razón, y, en consecuencia, del discurso filosófico. En el marco del racionalismo metafísico, el orden técnico-instrumental del conocimiento se absolutiza en tanto sistema de la razón pura – algo que se ejemplifica con la metáfora de la circulación mercantil –. El llamado a una legitimación intuitiva de dicho saber solo desplaza la justificación hacia el ámbito extra-racional, dejando intacta, sin embargo, la idea subyacente de racionalidad. La arquitectónica kantiana neutraliza dicha disputa al postular a través de la noción de sabiduría, o filosofía cósmica, un nuevo concepto que permite pensar la actividad de auto-sistematización de la razón en su conjunto.

Cabe ahora indagar en la especificidad de la propuesta kantiana frente a esta contienda característica de la ilustración tardía. Si, como vimos más arriba, Kant había utilizado la metáfora del mercado para referirse a la racionalidad

técnica de la filosofía escolar, del mismo modo que utiliza la imagen de una construcción de “arriba para abajo” para aludir a las filosofías irracionalistas, es menester preguntarnos qué figura podría expresar el modo en el que Kant concibe su propio concepto de filosofía. Si a través de la sabiduría la actividad racional y el conjunto de sus “trabajadores” logran una completa auto-determinación teleológica ¿Qué representación puede encarnar este ideal del auto-gobierno arquitectónico? Para responder a este interrogante, nos permitimos citar el párrafo final de la *Arquitectura de la Razón Pura*:

El que ella [la filosofía], como mera especulación, sirva mas para impedir errores, que para ensanchar el conocimiento, no menoscaba su valor, sino que le da, más bien, dignidad y autoridad en virtud de su cargo de censor, que asegura el orden y la armonía universales, e incluso el bienestar de la república científica, [...] ⁴⁹

Esta alusión a la *república científica* [*Wissenschaftliche gemeine Wesen*] constituye, desde nuestro punto de vista, mucho más que una simple imagen ilustrativa. En lo que sigue, intentaremos demostrar la hipótesis de que el concepto kantiano de república nos provee el modelo para comprender el tipo de auto-gobierno racional que implica el nuevo concepto de sabiduría.

En primer lugar, permítasenos precisar el concepto kantiano de república al cual haremos referencia de aquí en adelante. Esto se hace necesario ya que encontramos en los textos kantianos al menos dos sentidos diferentes del término: en un primer sentido, que podemos denominar restringido, el término república alude al régimen estatal basado en la división de poderes.⁵⁰ En cambio, en su sentido

⁴⁹ CRP, A851 B879, [860].

⁵⁰ Para hablar de república en sentido restringido Kant utiliza mayormente la terminología latina [*Republik*] El sentido del “republicanismo” [*Republikanism*] en tanto forma del régimen de estado [*forma regiminis*] se encuentra

amplio, la palabra república hace referencia al ordenamiento político-jurídico de representación de la voluntad general. Es a partir de esta segunda acepción de república que pretendemos aquí analizar la relación con la racionalidad arquitectónica de la sabiduría. A continuación, citamos un pasaje del texto *En torno al tópico*: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica» (desde ahora *Teoría y Práctica*), que nos permite concebir este sentido kantiano de *Res pública*:

En toda república [*gemeinen Wesen*] tiene que haber una obediencia, bajo el mecanismo de la constitución estatal según leyes de coacción (referidas al todo), pero al mismo tiempo un espíritu de libertad, puesto que cada uno, en lo concerniente al deber universal de los hombres, aspira a ser convencido por la razón de que esa coacción es conforme al derecho, a fin de no caer en contradicción consigo misma.⁵¹

Un orden político republicano – comprendido en este sentido amplio e independientemente de cuál sea el régimen de gobierno particular – es aquel que logra integrar este doble movimiento en la constitución estatal. Por un lado, legisla sobre el conjunto de los súbditos, traza las jurisdicciones y castiga las eventuales violaciones de las mismas, pero al mismo tiempo debe garantizar que dicha coacción sea pensable como emanando de la “voluntad general” en su conjunto, con el fin de que cada uno de los ciudadanos pueda reconocerse como artífice de la legislación a la cual están sometidos.⁵² Aquí se encuentra la diferencia radical

explicitado en el texto *Hacia la Paz Perpetua*: “El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo [...]” (HPP, AA, VII, 352 [86]).

⁵¹ TP, AA, VIII, 305, [245].

⁵² La representación de un contrato originario de las voluntades que conforman un pueblo, no refiere a un hecho dado empíricamente en la realidad sino a un ideal regulativo que debe regir toda legislación pública para que esta pueda ser considerada como legítima. Toda legislación, aun cuando no fuese material y concretamente impartida por el pueblo en su conjunto – lo que solo ocurre en algunos regímenes políticos particulares – debe regirse bajo el ideal heurístico de la auto-legislación: “Pero respecto de este contrato

que distingue a un gobierno despótico de un gobierno republicano; no se trata del tipo de representación que en cada caso se establezca (monárquica, aristocrática o democrática), sino del tipo de relación que se pone en juego en la legitimación del Estado de derecho. La decisión pública obliga – de modo absoluto – al mismo tiempo que convoca a la libertad racional de los ciudadanos a convencerse racionalmente de esa legislación. Todo *límite* a la libertad ciudadana por parte del Estado debe poder pensarse como *auto-limitación* de la autonomía ella misma.

Es en este punto en el cual se fundamenta la necesidad de la permanente *publicidad* de las decisiones públicas y de toda legislación que concierne al conjunto de los ciudadanos. No hay ley en el marco de la república que pueda obligar desde un más allá trascendente, toda coacción debe al menos proponerse persuadir racionalmente al conjunto de los sujetos que participan de la vida pública, toda

(llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho (incluso no es posible suponer tal cosa): poco más o menos como si, para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento. Por el contrario, se trata de una mera *idea de la razón* que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes *como si* éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública” (TP, AA, VIII, 297 [232-233]) En el texto *El Conflicto de las Facultades*, encontramos la misma conceptualización de la legitimidad republicana: “[para los monarcas] es un deber el gobernar republicanamente (no democráticamente), aunque manden autocráticamente, es decir, supone un deber provisional para los monarcas el tratar al pueblo según principios que sean conformes a las leyes de la libertad (tal como las que un pueblo se auto-prescribiría en la madurez de su razón, aun cuando no se le pida literalmente su consentimiento para ello.” (CF, AA, VII, 91, [125]).

legislación particular debe ser al menos pensable en tanto auto-legislación de la razón ella misma. El espacio público de discusión de las leyes que atañen al pueblo en su conjunto, es aquello que garantiza que el horizonte de auto-determinación de la libertad de los ciudadanos no se cierre bajo ninguna constitución definitiva que pretenda sustraerse de la crítica de la racionalidad pública.⁵³ En el marco de un orden republicano, no existe ningún fin sustantivo definitivo⁵⁴ en el cual la actividad de auto-determinación de la razón pública deba detenerse una vez ese objetivo alcanzado. Ninguna teleología que aluda a una finalidad externa – a un algo otro que el propio trabajo autónomo de la racionalidad – a cuyo conocimiento llegarían solo

⁵³ “Así pues, en caso de que la cuestión sea, por ejemplo, si una ley que dispone la definitiva perdurabilidad de cierta constitución eclesiástica, en otro tiempo dictada, puede considerarse surgida de la auténtica voluntad del legislador (de su intención), se ha de preguntar primero si a un pueblo le es lícito instituir en ley el hecho de que ciertos artículos de fe y ciertas formas de religión externa, aceptados en otro tiempo, deben permanecer para siempre; por tanto, hay que preguntar primero si es lícito que se prohíba a sí mismo, en su posteridad, seguir progresando en materia de concepciones religiosas o corregir eventuales errores antiguos. Mas en ese caso resulta claro que un contrato originario del pueblo que instituyera tal cosa en ley sería en sí mismo nulo e inválido, por atentar contra la destonación [*Bestimmung*] y los fines de la humanidad; en consecuencia, una ley así dictada no se ha de considerar como la auténtica voluntad del monarca, por lo que cabe ponerle objeciones.” (TP, AA, VIII, 304-305, [244-245]).

⁵⁴ Al igual que constatamos cuando analizábamos la teleología inherente a la unidad arquitectónica de la razón, la felicidad no puede constituirse en tanto que fin final de un estado republicano: “Con todo eso resulta claro que el principio de la felicidad (propiamente incapaz de constituirse en auténtico principio) también conduce al mal en el derecho político, tal y como lo hacía en la moral, por óptima que sea la intención que se proponen sus defensores. El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión humana de ser feliz, y se vuelve rebelde. Si se hubiese preguntado, ante todo y sobre todo, qué es conforme a Derecho (aquí los principios están fijados *a priori* y ningún empírico puede hacer chapucerías), la idea del contrato social mantendría su indiscutible crédito; pero no como un *factum* (según quiere Danton, quien declara nulos y sin valor todos los derechos amparados por la constitución civil realmente existente, así como toda propiedad, en caso de que no haya tal *factum*), sino sólo como principio racional para juzgar toda constitución jurídica pública en general.” (TP, AA, VIII, 302, [240]).

algunos pocos privilegiados, puede arrogarse la pretensión de *clausurar* el movimiento de auto-gobierno de las subjetividades racionales.

Teniendo presente estas consideraciones de la filosofía política kantiana, creemos que es posible avanzar en la comprensión de la sabiduría como máxima expresión de una racionalidad republicana. La filosofía y más precisamente la sabiduría, se yergue como instancia de auto-determinación del pensamiento racional. Sin embargo, no puede tratarse de un filósofo solitario que guíe a los ciudadanos aludiendo a un acceso a una verdad trascendente. Por el contrario, la actividad filosófica debe regir convocando a todos los sujetos racionales a que se reconozcan en ella como instancia de auto-gobierno. El rechazo, tan presente en el prólogo a Jachmanns,⁵⁵ de toda sabiduría mística que pretenda instituirse como propietaria de una verdad a la que sólo acceden algunos individuos favorecidos, debe entenderse en la línea de una defensa de una filosofía republicana, que convoque permanentemente a la totalidad de seres racionales a interiorizar el discurso filosófico como propio. De este modo, la filosofía, en tanto que tarea auto-determinante de la razón, debe desarrollarse en y a través de una racionalidad intersubjetiva que esté abierta a la participación potencial del conjunto de los ciudadanos. La preservación de la esfera pública deliberativa, en tanto principio fundamental del proceso de emancipación racional que implica la ilustración,⁵⁶ atañe de modo intrínseco a los filósofos; más que

⁵⁵ "Entre todos los medios de conducción por los cuales los hombres e incluso los pueblos, pueden ser dominados pacientemente, el más fuerte es la creencia en poderes invisibles, los cuales son suprasensibles y solo ocurren a favor de ciertos elegidos." (Kant, I., *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie*, versión inédita, *op. cit.* p. 43).

⁵⁶ El texto *¿Que es la Ilustración?* rechaza tajantemente toda legislación jurídica que se pretenda definitiva e incuestionable y que interrumpa así el desarrollo autónomo de la deliberación pública: "Ahora bien, ¿Acaso una asociación eclesiástica – cual una especie de sínodo o (como se autodenomina entre los holandeses) grupo venerable – no debiera estar autorizada a juramentarse sobre cierto credo inmutable, para ejercer una suprema e incesante tutela

ninguna otra disciplina la filosofía debe desplegarse bajo la luz plena de la racionalidad pública en la cual participan todos los agentes racionales. Recortar un ámbito –al modo del irracionalismo–, por más sagrado y solemne que sea, sustraído al debate del conjunto inter-subjetivo de las conciencias racionales, es ni más ni menos, que establecer un gobierno *despótico* de una “nobleza filosófica” sobre el conjunto de sujetos que participan de la construcción del edificio racional.

De este modo, el sentido republicano de la sabiduría kantiana no se limita simplemente a rechazar las aventuras individuales de los filósofos en su intento por acceder de modo inmediato a las primeras verdades, sino que sirve, además, y más profundamente, para pensar la sistematicidad interna de la razón en tanto que razón republicana. El sistema arquitectónico de la razón humana que venimos analizando se realiza en un *Estado civil* de la razón en el cual las ciencias teóricas reciben su legislación trascendental en la reflexión filosófica. El discurso filosófico, guiándose por el ideal de la sabiduría racional, proyecta una finalidad que orienta a las ciencias y al conjunto del uso teórico de la razón. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con la sabiduría mística, la sabiduría kantiana conduce a un gobierno moral-práctico inmanente a la razón de la cual las disciplinas técnicas emergen. De este modo, los técnicos de la razón interiorizan su propia destinación por medio del discurso filosófico, se apropian de su horizonte teleológico,

sobre cada uno de sus miembros y, a través suyo, sobre el pueblo, a fin de eternizarse? Yo mantengo que tal cosa es completamente imposible. Semejante contrato, que daría por cancelada para siempre cualquier ilustración ulterior del género humano, es absolutamente nulo e inválido; y seguiría siendo así, aun cuando quedase ratificado por el poder supremo, la dieta imperial y los más solemnes tratados de paz. Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que no le haya de ser posible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más apremiantes), rectificar sus errores y en general seguir avanzando hacia la ilustración.” (QI, AA, VIII 38-39, [93]).

que no es un algo otro que los espera en un más allá, sino la simple custodia del horizonte abierto para la creación autónoma de sentido.

Las disciplinas que componen la doctrina de la habilidad, no solo son puestas a trabajar por la filosofía cósmica, sino que la sabiduría es la instancia en donde los técnicos se reconocen como gobernados por su propia actividad. El régimen técnico-instrumental es superado, no porque la filosofía advenga como un otro trascendente a dictar los principios que tienen que determinar la actividad racional, sino justamente porque convoca a la interiorización absoluta del horizonte de sentido. Se promueve, a través de un ejercicio deliberativo intersubjetivo, la (auto) comprensión por parte de la razón de todo fin como *suyo*. En otras palabras, la sabiduría conduce a la razón, por medio de la reflexión, a la consciencia de ser ella misma su propio fin absoluto es decir a la consciencia de su propia autonomía. La sabiduría, como ideal que debe alumbrar los pasos de toda filosofía, instaura así un gobierno republicano de la razón pura. En el mismo movimiento en el cual se dicta una limitación de las ciencias teóricas – y también de la filosofía como mera ciencia técnica –, esa racionalidad especulativa es llamada a comprender ese límite como momento de auto-limitación. “Tiene que haber obediencia” pero “al mismo tiempo un espíritu de libertad”, afirma Kant en el pasaje arriba mencionado; estos son los dos componentes esenciales del orden republicano. Ambos deben permanecer unidos indisolublemente en el auto-gobierno racional que garantiza la armonía de la república científica. Es fundamental que ambos, obediencia y libertad, permanezcan fundidos en el mismo desarrollo, si no se quiere caer en el despotismo dogmático que cree poder legitimar la actividad racional a partir de la posesión de un determinado saber metafísico, o en su versión irracionalista, en la tenencia individual de un sentimiento o intuición inmediata de lo absoluto.

La Arquitectónica de la Razón, el arte de darle al conjunto del conocimiento una sistematicidad y un horizonte teleológico racional, sienta los fundamentos de un Estado civil republicano de la razón que salvaguarda el horizonte abierto para el libre desarrollo de la autonomía. Este ordenamiento, que implica una disciplina negativa sobre las pretensiones siempre pujantes de la especulación, dista de ser una sistematización despótica que clausure la actividad en un sistema dado de una vez y para siempre al modo de una constitución definitiva de la razón. Sistematizar arquitectónicamente es gobernar de modo republicano la racionalidad humana, engendrar la legalidad trascendental que pueda ser incorporada como propia por el conjunto de los sujetos racionales.⁵⁷

La relación entre los trabajadores y el arquitecto, entre los técnicos y el legislador, los científicos y el sabio, no puede ser ya una relación de transcendencia, una relación de opresión exógena y despótica, sino una relación que liga a la actividad con su propia destinación autónoma. Es por ello que es necesario des-personificar el ideal del sabio, la representación de un maestro de virtud individual sigue imponiendo una cierta relación heterónoma en donde los trabajadores van a recibir por parte del maestro arquitecto el contenido de aquello que deben construir. La relación de todos los agentes racionales con la sabiduría en cuanto eterno ideal de auto-determinación, designa en cambio, la relación reflexiva de toda actividad racional con su propia auto-conciencia, es decir, con su propia auto-afirmación en tanto que razón libre.

El principio de igualdad civil de la razón, que implicaba en el plano político-jurídico la sujeción de todos los ciudadanos a las leyes de la república, configura también el

⁵⁷ Höffe nos advierte de esta “república epistémica” que se esboza en la Arquitectónica: “Y ya que la razón es aquí tanto la autora como la destinataria, ella encuentra una auto-legislación y una autocracia sobre sí misma, ciertamente no en un sentido político sino como la *Res publica* científica, como la República epistémica.” (Höffe, *op. cit.*, p. 628).

tipo de gobierno que la filosofía crítica establece para con la razón pura en su conjunto. La Crítica erige un tribunal para escrutar las condiciones trascendentales del raciocinio; pero para que el juicio sea legítimo, el juez no reposa en la tranquilidad de una esfera trascendente que lo ponga al resguardo de todo cuestionamiento; el magistrado debe ser considerado como propio por todos los integrantes de la república racional:

No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre solo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulo e incluso su veto.⁵⁸

Este pasaje de la Disciplina de la CRP, establece la necesaria y permanente conjunción de la sentencia y el consenso para el trabajo reflexivo que la autonomía racional ejerce sobre sí misma. Este tipo de auto-gobierno republicano representa desde nuestro punto de vista el contra-modelo que Kant establece frente a todas las variantes de la racionalidad técnico-instrumental. Los medios y los fines – al igual que los ciudadanos y la ley – no se encuentran ya en una relación de determinación despótica sino en un permanente proceso de sistematización, donde los medios dejan de estar ciegos con respecto a la teleología que los utiliza e interiorizan los fines como legítimos.

Las filosofías de la intuición supra-racional que, como vimos, comparten el esquema de una razón instrumental condicionada, que espera recibir de modo externo la justificación del sentido de su actividad, expresa el movimiento anti-republicano por naturaleza. Allí los “trabajadores” de la

⁵⁸ CRP, A738 B766 A739 B767, [766-767].

razón obedecen a una autoridad supra-racional, que no solo es exógena a su actividad, sino que, *por definición*, no puede ser reconocida como una autoridad propia. Al intentar legitimar desde un afuera radical del saber, la sabiduría mística consolida el régimen de la heteronomía, ya que el horizonte teleológico posee su carácter absoluto a partir de la taxativa *imposibilidad* de ser interiorizado por el desarrollo racional deliberativo. El pretendido “tono de nobleza”, de aquellos que se arrojan el privilegio de poseer una intuición que acceda inmediatamente a lo incondicionado representa una arremetida frontal contra el ideal republicano de la razón. Esta suerte de filosofía nobiliaria se basa en la violación del principio de igualdad civil de la razón;⁵⁹ pretende elevarse por encima de la humanidad y funda su legitimidad en una posesión inmediata que no puede ni debe ser sometida a ningún examen intersubjetivo. La intención de la sabiduría republicana impulsada por Kant es, al contrario, que los trabajadores de la razón – los cuales se esfuerzan por hacer progresar científicamente al género humano – tomen en sus propias manos la dirección de su labor, que la actividad racional engendre ella misma su propia legitimidad y no que ceda su gobierno a ociosos propietarios que buscan despojar a la racionalidad compartida por todos los ciudadanos de su propia instancia de legitimación.

La imagen de la república se muestra eficaz desde nuestro punto de vista para exponer la hipótesis que venimos defendiendo desde el primer capítulo: la idea de que la

⁵⁹ En el texto *Sobre un tono de señor*, Kant denuncia la ruptura del principio de igualdad civil por parte de aquellos que pretenden situarse por encima del resto de sus conciudadanos a través de la tenencia exclusiva de una inspiración filosófica inmediata: “El hecho de que personas nobles filosofen, aunque fuera para elevarse a la cima de la metafísica, hay que contarlo a su más grande honor y merecen la indulgencia de las faltas que pueden cometer contra la Escuela, ya que en definitiva han accedido a ponerse con ella en pie de igualdad civil. Ahora bien, que personas que se pretenden filósofos jueguen a ser grandes nobles, no se puede perdonar de ninguna manera, ya que se elevan por encima de sus colegas y violan su derecho inalienable de libertad e igualdad en materia de simple razón.” (STS, AA, VIII, 395).

arquitectónica kantiana no puede jamás entenderse como la imposición de un orden lógico dado, sino como una actividad que engendra la sistematicidad poniéndose un horizonte teleológico que la razón conciba como propio. El conjunto de las propuestas filosóficas pre-críticas giran en torno a la clausura del sistema en un principio o una realidad dada de antemano a la autonomía racional como justificación última. Dogmáticos y místicos, racionalistas y fideístas, todos remiten la completitud del sistema a un elemento ajeno al movimiento de auto-determinación del sujeto. Sin importar qué ente ni qué porción de la realidad ocupe el lugar de ese elemento – ya sea el sistema elemental de primeros principios, el conjunto de percepciones que componen la vida mental, o la inspiración no-racional del sentimiento – el régimen onto-lógico se mantiene intacto, la libertad ocupa un lugar en la circulación del sentido, pero la sistematicidad ya está dada y justificada con anterioridad al ejercicio autónomo de la razón. Kant postula, con la organización republicana de la racionalidad crítica, el llamado a la construcción del sistema a partir de la incesante actividad de auto-determinación que ejerce la autonomía racional.

Para concluir este capítulo, quisiéramos recurrir a las reflexiones de Onora O'Neill en su libro *Construction of Reason*. Si bien el concepto de racionalidad republicana no está presente en este texto, la lectura “constructivista” de Kant que efectúa O'Neil inspira nuestro análisis sobre la sistematicidad arquitectónica kantiana. En dicha obra, O'Neil intenta demostrar que el objetivo primordial de la filosofía kantiana es la construcción de un horizonte racional intersubjetivo que permita y garantice el desarrollo de la autonomía. Poniendo de manifiesto la función sistematizadora del uso práctico de la razón práctica, la autora propone comprender al imperativo categórico, en tanto esencia de la autonomía, como el eje bajo el cual se articula el trabajo filosófico como auto-determinación racional. De este modo, el imperativo categórico no solo sería la fórmula que debe guiar el uso práctico de la razón, sino también la piedra de

toque que permite entender la construcción de la racionalidad humana en su conjunto. Las distintas formulaciones del imperativo categórico son las que posibilitan comprender el movimiento de la racionalidad crítica, que más que imponer un sistema trascendental determinado, busca garantizar el libre desenvolvimiento de la auto-determinación del conjunto de los agentes racionales. El pasaje de la arquitectónica de la razón solo es abordado al pasar por O'Neil,⁶⁰ pero su tesis fundamental con respecto al movimiento constructivo de la razón a partir de la auto-disciplina autónoma, coincide con nuestra visión acerca de la edificación del sistema racional a partir de la libre auto-posición de fines. En su afán por demostrar lo que ella considera el "anti-fundacionalismo" kantiano, O'Neil rediscute la brecha entre razón y autonomía, colocando a esta última como el elemento genético de toda determinación racional:

La tarea de cerrar la brecha entre razón y autonomía (que el pasaje analítico deja abierta) puede ser vista ahora bajo una nueva luz. Esta brecha no se cierra con la afirmación que los seres humanos son racionales, luego probando que son libres y que de allí por consiguiente (dando un argumento analítico) que son también autónomos. La estrategia de Kant es la contraria. El mismo argumenta, no desde la razón hacia la autonomía, sino desde la autonomía hacia la razón. Solo seres autónomos y auto-disciplinados pueden actuar según principios que pueden ser llamados principios de la razón.

⁶⁰ Cabe destacar que O'Neil consagra un apartado a la doctrina trascendental del método, en el cual opone el constructivismo kantiano frente al dogmatismo "autoritario" de la metafísica racionalista: "El resultado en algún sentido decepcionante, especialmente cuando se lo compara con la ambición racionalista de construir una torre que alcance los cielos. Sin embargo, el racionalismo falló ya que no tomó en cuenta ni la escasez de materiales ni los desacuerdos de los compañeros de trabajo sobre el plan de construcción. Se basaba en la ficción de un arquitecto unitario y autoritario, cuyas ideas innatas correspondían a los arquetipos reales, para construir el edificio del conocimiento humano. Todo lo que puede ser construido basándose en tal ficción es desacuerdo, conflicto e incomprensión recíproca." (O'Neill, O., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 12).

La razón no tiene una autoridad trascendente; solo puede ser reivindicada por la crítica y la crítica misma, en última instancia, no es más que la práctica de la autonomía en el pensamiento. La autonomía no presupone, sino que constituye los principios de la razón y su autoridad.⁶¹

Consideramos que todo el tratamiento que hemos hecho en este capítulo acerca del rol de la sabiduría en tanto que instancia de sistematización de la actividad racional, coincide con el espíritu general de la reflexión de O'Neil. La sabiduría kantiana representa la instauración de un autogobierno – que hemos llamado aquí republicano – que pone en relación a las actividades especulativas con su propia destinación suprema. El horizonte que orienta la construcción racional debe poder comprenderse como puesto y engendrado por los propios trabajadores de la razón. La sabiduría es así el ideal de una auto-disciplina inmanente al trabajo de la razón de apropiación y construcción de un mundo racional, una sistematización republicana donde los “ciudadanos” y “trabajadores” puedan darse a sí mismos un horizonte abierto para la libre creación de sentido.

⁶¹ *Ibid*, p. 57.

Conclusión

Arquitectónica e idealismo

Creemos haber podido exponer, a lo largo de este trabajo, la nueva conceptualización del sistema que el proyecto filosófico de Kant propone. La investigación que emprendimos tuvo la peculiaridad de atravesar diversas áreas de la filosofía trascendental, ya que lo que nos interesaba analizar no era una obra o un texto en particular, sino la nueva racionalidad que subyace a toda la obra crítica de nuestro filósofo. El problema del sistema excede aquí por mucho su tradicional ubicación en el campo de la filosofía del conocimiento, y pasa a constituir un núcleo conceptual que atañe a toda la actividad racional, y que por ende repercute, como vimos en el último capítulo, en la idea bajo la cual Kant concibe a la filosofía misma. Sin embargo, en este análisis de la racionalidad kantiana hemos hasta ahora eludido un concepto que resulta inseparable de la concepción kantiana de filosofía, y del modo en el cual la misma entiende la actividad de auto-sistematización que hemos definido en estas páginas. En vistas a la conclusión de nuestro trabajo, nos resulta interesante recuperar el concepto kantiano de *crítica* y reflexionar sobre su relación con el problema del sistema que aquí nos atañe.

Consideremos la primera aparición del término en el marco de la CRP, donde Kant introduce la célebre metáfora del *tribunal de la razón pura*:

[...] es una exigencia planteada a la razón, de que esta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí [*Selbsterkenntnis*], y de que instituya un tribunal de justicia que le asegure en sus pretensiones legítimas,

y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad sino según leyes eternas e invariables, y este tribunal no es otro que la crítica de la razón pura misma. No entiendo por ésta una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella puede esforzarse independientemente de toda experiencia, por tanto, la decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y de los límites de ella, pero todo a partir de principios.¹

En primer lugar cabe destacar que la crítica surge de la necesidad de un auto-conocimiento [*Selbsterkenntnis*], de un movimiento reflexivo de la razón hacia ella misma que establece las fuentes [*Quellen*] de la producción teórica. El tribunal deberá por lo tanto determinar las jurisdicciones dentro de las cuales las funciones especulativas son válidas y los límites más allá de los cuales las pretensiones metafísicas son infundadas. En el trabajo crítico, la razón escruta su propia actividad pura, es decir, no se trata de analizar los resultados históricos del saber humano (los libros y sistemas), sino de indagar la posibilidad misma de producir conocimientos racionales *a priori*.

La CRP pone en marcha un auto-examen de la razón que permite determinar, mediante principios, las fuentes, los límites y el alcance de todo conocer legítimo. Por ende encontramos, en primer lugar, una *utilidad negativa* de la Crítica en lo que toca al saber humano, puesto que no ensancha en nada el conocimiento teórico de objetos y no agrega nada al cuerpo doctrinal de la metafísica. El interés de la Crítica consiste, a este respecto, en determinar las funciones categoriales mediante las cuales el entendimiento sintetiza la multiplicidad sensible que nos es dada en el tiempo y el espacio. La crítica restringe y previene las construcciones infundadas con las que la especulación

¹ CRP, AXI-XII, [92].

metafísica se aventura más allá de toda experiencia posible, y garantiza así la solidez racional del edificio del saber humano.²

No obstante, Kant resalta con énfasis la existencia de una *utilidad positiva* de esta auto-limitación racional que la crítica origina. Limitando el conocimiento teórico al dominio de lo fenoménico, Kant protege el horizonte en el cual se despliega el uso puro práctico de la razón, el cual inevitablemente recurre al espacio nouménico para pensar una causalidad diferente de la mera causalidad natural. El concepto de una voluntad racional supone la idea de una determinación del querer por el concepto de su propia libertad,³ por consiguiente se vuelve imprescindible que el ámbito suprasensible permanezca *indeterminado* desde el punto de vista teórico. La especulación siempre opera un condicionamiento del objeto de su conocimiento; el saber implica necesariamente la aplicación de una legalidad causal-mecánica que permita determinar aquello que nos es dado en la representación. De este modo, si la razón se extralimitara intentando alcanzar teóricamente un objeto suprasensible como fundamento de la totalidad del orden natural, el uso práctico no podría concebir la idea moralmente necesaria de una determinación incondicionada del concepto de libertad sobre la voluntad racional del sujeto.⁴

2 “Al hacer una rápida inspección de esta obra se creará percibir que su utilidad es solo negativa, a saber, la de no aventurarnos nunca, con la razón especulativa, más allá de los límites de la experiencia y ésa es en efecto su primera utilidad.” (CRP, BXXV, [27]).

3 “Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad.” (FMC, AA, IV, 452, [176]).

4 La auto-legislación práctica de la razón debe permanecer siempre como *no determinable*, para poder ejercerse como *determinante* absoluto: “Ella, la razón, está presente y es idéntica en todas las acciones del hombre en todas las circunstancias temporales, pero ella misma no está en el tiempo ni cae en un estado nuevo en el que antes no estaba; con respecto a este ella es *determinante* pero no *determinable*.” (CRP, A556 B584, [613]).

Este aspecto positivo tiene una importancia fundamental y no debe ser de ningún modo soslayado. El mismo explica en qué sentido la crítica es la expresión filosófica de la actividad de autodeterminación racional. La auto-limitación crítica previene el *ensanchamiento* teórico en miras a evitar el *estrechamiento* racional que aquel conlleva. Para Kant, el correlato entre un movimiento y otro es evidente: la extra-limitación del saber implica la restricción del uso práctico, el cual constituye el fin último de toda la actividad racional.⁵ Bajo este punto de vista, la crítica constituye una *expansión* de la actividad racional tomada en su conjunto, a través del ejercicio consciente de la autonomía del pensamiento. Su tarea positiva primordial es la erradicación de los engorrosos obstáculos que la especulación rapsódica de la metafísica le pone al desarrollo libre de la razón. Reconociendo al todo racional como un sistema arquitectónico, la reflexión crítica tiene que impedir que la función teórica proceda sin guía, atentando contra la autonomía que determina el horizonte último del orden racional. La supresión [*Aufhebung*] del saber metafísico revierte rápidamente su significado negativo cuando se entiende como una operación constitutiva del movimiento de auto-legislación práctica del hombre. La crítica se revela así, en su faceta positiva, como auto-afirmación de la autonomía racional y como toma de consciencia de la moralidad como destinación final del hombre:

Por consiguiente ni siquiera puedo suponer a Dios, la libertad ni la inmortalidad para el uso práctico necesario de mi razón, si no le sustraigo a la vez a la razón especulativa su pretensión

5 “Pero esta [la crítica] se vuelve positiva tan pronto como se advierte que los principios con los cuales la razón especulativa se aventura a traspasar sus propios límites en verdad no tienen por resultado un *ensanchamiento* sino que, al considerarlo más de cerca, tienen por resultado un *estrechamiento* de nuestro uso de la razón pues amenazan con extender efectivamente sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad, a la cual ellos propiamente pertenecen, y amenazan así con reducir a nada el uso puro (práctico) de la razón.” (CRP, BXXIV-XXV, [27]).

de cogniciones exuberantes. [...] Debí, por tanto, suprimir [*Aufheben*] el saber, para obtener lugar para la fe y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de avanzar en ella *sin crítica de la razón pura*, es la verdadera fuente de todo el descreimiento contrario a la moralidad que es siempre muy dogmático.⁶

Esta frase anticipa claramente el rol de los postulados prácticos que Kant va a afirmar en el Canon y en el resto de su filosofía moral. El conocimiento práctico de la libertad trascendental, y la afirmación subjetiva de la existencia de Dios y de una vida futura – asenso que constituye según Kant una fe racional⁷ – no viene a suplir o a completar lo que el saber no puede alcanzar. “Suprimir el saber para dar lugar a la fe” significa, ante todo, liberar la filosofía moral de toda objetivación metafísica teórica, y conducir al conjunto de la actividad racional al movimiento fundamental de auto-determinación. La restricción del saber que la crítica establece se reconoce como auto-limitación desde el momento en que responde al fin final del hombre, el cual necesita que el horizonte para el libre ejercicio del pensamiento nunca se cierre bajo ningún dogmatismo especulativo.

En este sentido, la crítica entabla una relación completamente particular con el sistema de la razón pura. Kant repite en diferentes momentos la necesidad de efectuar el trabajo crítico *antes* de proceder en la construcción del conocimiento racional, la crítica conforma así una *propedeutica* al sistema de la filosofía.⁸ Sin embargo, esta última noción podría conducirnos a una mala comprensión si no se la analiza detenidamente. Este término indica, ciertamente, que la crítica no es *parte* del sistema, en el sentido

⁶ CRP, BXXX, [31].

⁷ Ver nuestro apartado sobre el Canon de la razón, 2.1.

⁸ “[...] entonces podemos considerar a una ciencia del mero enjuiciamiento de la razón pura, de sus límites y sus fuentes, como la *propedeutica* del sistema de la razón pura.” (CRP, B25, [79]).

que no brinda conocimientos metafísicos – y mucho menos empíricos – sobre objetos de la realidad sensible o supra-sensible. Ella rectifica el saber, no doctrinalmente – es decir, corrigiendo el contenido teórico –, sino arquitectónicamente, determinando “el valor o falta de valor” racional – es decir la legitimidad – de todo el edificio del saber.⁹ No obstante, la noción de propedéutica no debería hacernos pensar en la crítica como una simple metodología preliminar; como una reflexión externa a la filosofía a la cual pretende darle sistematicidad y legitimidad racional. No es una epistemología formal que determina, desde afuera del discurso del saber, las leyes lógicas que el conocimiento filosófico debe poseer. En la Arquitectónica, al momento de dividir las esferas disciplinares de la metafísica, Kant insiste varias en el hecho de incluir la crítica dentro del sistema de la filosofía.¹⁰ La crítica parece al mismo tiempo estar fuera y dentro del sistema filosófico ¿Cuál es entonces la relación entre crítica y sistema? Kant responde a este último interrogante en la introducción de la CRP:

⁹ “Esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina sino solo crítica trascendental, porque no tiene por propósito el ensanchamiento de los conocimientos mismos, sino solo la rectificación de ellos, y debe suministrar la piedra de toque del *valor o de la falta de valor* de todos los conocimientos *a priori*, es aquello de lo que nos ocupamos ahora.” (CRP, A12, [54]).

¹⁰ “Ahora bien la filosofía de la razón pura es, o bien propedéutica, que investiga la facultad de la razón respecto a todos los conocimientos puros *a priori* y se llama crítica, o bien, en segundo término, es el sistema de la razón pura, el completo conocimiento filosófico tanto verdadero como aparente, por razón pura en interconexión sistemática y se llama metafísica aunque este nombre puede dársele también a toda la filosofía pura, incluida la crítica, para reunir tanto la investigación de todo aquello que pueda alguna vez ser conocido *a priori*, como la exposición de aquello que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros, [...]” (CRP, A841 B869, [851-852]). “La metafísica, pues, tanto la de la naturaleza, como la de las costumbres y particularmente la crítica de la razón que se aventura a volar con sus propias alas, la cual [crítica] precede de manera preparatoria (propedéutica), son lo único que compone aquello que, en sentido genuino, podemos llamar filosofía.” (CRP, A850 B878, [860]).

A la crítica de la razón pura pertenece según esto todo lo que constituye la filosofía trascendental, y ella es la *idea* completa de la filosofía trascendental, pero no es, todavía, esta ciencia misma, porque en el análisis sólo llega hasta donde es preciso para el enjuiciamiento completo del conocimiento sintético *a priori*.¹¹

La crítica no es ella misma el sistema, ni tampoco una parte, sino la *idea* del mismo. En consonancia con lo afirmado en la arquitectónica, la filosofía encuentra su orden y unidad en el desarrollo del concepto racional inmanente que dicta de modo *a priori*, la extensión, el ordenamiento y el fin del sistema de la razón. El plan que la crítica brinda es arquitectónico ya que no se confunde con un sistema ideal,¹² es decir, con la *representación* de un modelo de sistema específico hacia el cual debe tender la ciencia filosófica. La crítica es la idea de la filosofía, no en el sentido de un contenido eidético a realizar, sino como la reflexión ideal en la cual la razón se determina a sí misma. Retomando los conceptos expuestos más arriba podemos concluir que la Crítica es la actividad genética de la sistematicidad de la razón, ya que en ella la idea de una actividad absoluta de auto-legislación engendra la estructura arquitectónica de la filosofía trascendental. Por supuesto que la Crítica no

¹¹ CRP, A13 B27, [55-56].

¹² Es importante tener presente las definiciones de *idea* e *ideal* y la diferencia entre ambos que Kant establece en la CRP. La idea trascendental es un concepto necesario de la razón que sobrepasa absolutamente la experiencia sensible y no tiene, en tanto tal, tiene ninguno uso *ostensivo* hacia objeto alguno, está en ella misma desprovista de toda referencia a objetos. (Cf. CRP, A327, [405] y A671 B699, [708]). El ideal, en cambio, es la representación de un objeto singular completamente determinado por la idea; es decir, la representación, en un modelo determinado, de la perfección *in individuo*. (Cf. CRP, A574 B602, [628]) Este último concepto es lo que constituye la idea Platónica, como prototipo ideal de todas las copias en el fenómeno. (Cf. CRP, A568 B596, [623-642]). La Crítica despliega la idea del sistema, que no es la representación de un sistema perfecto, sino el concepto de una actividad de auto-determinación absoluta. El ideal del maestro de sabiduría [*Weisheitlehre*] es la representación de un individuo, completamente determinado por la idea racional de autonomía.

determina en nada el contenido teórico de esta última – “no es esta ciencia misma” – pero sí brinda la estructura bajo la cual todo saber se vuelve legítimo. Lo *ideado* en el concepto que la Crítica despliega no es ningún objeto en particular, sino la actividad absoluta en la cual el pensamiento se descubre como autónomo.

Esta elucidación del concepto kantiano de Crítica, sumado al resultado general de todo nuestro trabajo, nos arroja la siguiente conclusión: El fundamento de la sistematicidad kantiana no es otro que la idea de la actividad autónoma de la razón, idea que se despliega filosóficamente en la reflexión Crítica y que halla en la figura del sabio el ideal de su entera realización. El carácter *idealista* de la arquitectónica kantiana no puede ser soslayado, no es pensable ningún sistema por fuera de la actividad auto-legisladora del sujeto. No hay sistematicidad dada, ni empírica ni trascendente, a la cual la razón deba dirigirse para conformar una totalidad dotada de sentido. El orden arquitectónico emerge, de modo absoluto e incondicionado, del movimiento autónomo de la razón en su desarrollo.

¿Hemos encontrado en este punto el elemento que explica el advenimiento del idealismo post-kantiano? ¿La idea de una construcción absolutamente autónoma del orden racional no prefigura ya la intención de hacer de la actividad ideal el fundamento genético de todo el pensamiento y de la realización absoluta de la libertad en el mundo natural? No quedan dudas de que la arquitectónica rompe absolutamente con la noción de sistema de la metafísica tradicional, pero: ¿Estamos ya en la filosofía idealista del siglo XIX o existe todavía una brecha entre Kant y sus célebres sucesores?

La respuesta a este interrogante – la cual requiere reponer el entramado conceptual de las obras monumentales del idealismo alemán – excede por mucho el objetivo de este trabajo, y permanece, sin dudas, como una tarea necesaria para ulteriores desarrollos de esta investigación. Sin embargo nos interesa concluir con una reflexión acerca del modo

en el cual el post-kantismo leyó el problema del sistema en la propia filosofía de Kant. Para esto resulta interesante analizar la relación que el idealismo embrionario del joven Fichte establece con la arquitectónica kantiana.

Uno de los textos centrales para comprender la lectura que hace Fichte – y con él, el idealismo naciente – del problema del sistema de la razón pura, es la *Reseña del Enesidemo* escrita en 1793. Esta reseña del libro de Gottlob Ernest Schulze¹³, expone el modo en el cual el pensamiento fichteano reivindica la revolución filosófica kantiana, al mismo tiempo que llama a profundizarla y a radicalizar sus conclusiones. A partir de 1790, Fichte se sumerge en la lectura de las obras críticas de Kant, y cree “vivir en otro mundo”¹⁴ luego de haber encontrado un sistema que exhibe el concepto de una libertad absoluta y que brinda una justificación trascendental de la moralidad. La *Reseña* expresa el momento en el cual Fichte ve, sin embargo, una insuficiencia arquitectónica de la filosofía trascendental, dando a lugar a la inquietud del kantiano Karl Leonard Reinhold por encontrar un *primer principio* del cual pueda derivarse todo el sistema de la razón pura.¹⁵ Según Fichte, Kant

¹³ El texto que Fichte reseña se titula “Enesidemo, o sobre los fundamentos de la Filosofía elemental, comunicada por el señor profesor Reinhold. Junto con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la Crítica de la razón” escrita en 1792 por Gottlob Ernst Schulze. En este texto Schulze afirma que la filosofía crítica, ni en Kant ni en Reinhold ha podido superar el escepticismo planteado por David Hume.

¹⁴ “Vivo en otro mundo luego de haber leído la Crítica de la Razón Práctica. Las proposiciones que creía inquebrantables están ahora para mí quebradas, las cosas que creía imposible de demostrar, por ejemplo el concepto de una libertad absoluta, de deber, etc. están ahora para mí demostradas y siento por lo tanto una mayor felicidad. Es inconcebible qué respeto por la humanidad, qué fuerza que nos da ese sistema” Carta a Weissun agosto septiembre 1790. (Fichte, J. G., Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, éd. par Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth et Peter K. Schneider., Kollegnachschriften, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962-2012 [desde ahora G.A.] Reihe III, Band I, p. 167).

¹⁵ “Después de Kant, Reinhold tuvo el mérito inmortal de atraer la atención de la razón filosofante sobre que la filosofía entera ha de ser retrotraída a un único *principio fundamental* y que no se encontrará el sistema de los modos

enuncia las jurisdicciones de la filosofía y muestra cómo se coordinan las distintas facultades del hombre; pero aunque preludia¹⁶ el verdadero sistema del filosofar, Kant no logra subordinar el conjunto de las funciones racionales a un principio superior que le otorgue una verdadera unidad a su pensamiento. En esta enunciación del problema se acaban las coincidencias con Reinhold. Este último cree haber encontrado la piedra de toque [*Schlussstein*] del cual derivar el sujeto y el objeto – y por lo tanto lo práctico y lo teórico, la libertad y la naturaleza – en la facultad de representación de la consciencia.¹⁷ Para Fichte esto implica traicionar los pilares de la filosofía kantiana, la cual afirma sin ambages la primacía sistemática de la razón práctica por encima de la razón teórica. El error de Reinhold, es buscar el primer principio en un *hecho* – en este caso el hecho de la

permanentes de acción del espíritu humano hasta que no se haya descubierto la clave de bóveda [*Schlussstein*] del mismo.” (Fichte, J.G., *Reseña del «Enesidemo»* en SW. Vol I, 20 [82]). De ahora en más haremos referencia a esta obra como *Enesidemo*.

¹⁶ “En su deducción de las categorías, Kant preludia nuestro principio como principio fundamental absoluto de todo saber; pero nunca lo ha estudiado precisamente como principio fundamental” (Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* [*Grundlage der Wissenschaftlehre* 1794], SW, Vol I, 99 [49]).

¹⁷ En 1790, Reinhold escribe las *Contribuciones a la rectificación de los malentendidos habidos hasta ahora entre los filósofos*, en el cual afirma haber encontrado el primer principio del sistema de la filosofía trascendental en la relación que tienen el sujeto y el objeto en la representación. El texto, al cual luego el *Enesidemo* de Schulze irá dirigido, comienza explicitando el contenido del principio de consciencia: “En la consciencia, la representación es distinguida del sujeto y del objeto y relacionada a ambos, por el sujeto. Esta preposición expresa solo el hecho que acontece inmediatamente en la consciencia”. (Reinhold, K., *Le principe de conscience*, trad. Goubet, J-F, Paris, L'Harmattan, 1999, §1 p. 267).

representación¹⁸ – que como tal siempre será la abstracción de un hecho empírico,¹⁹ y que por lo tanto nunca puede elevarse a título de principio incondicionado:

El primer supuesto incorrecto que ocasionó su establecimiento como principio fundamental de toda la filosofía fue que se debía partir de un *hecho*. Evidentemente hemos de tener un principio fundamental real y no meramente formal, pero tal principio no tiene por qué expresar precisamente un hecho [*Thatsache*], puede expresar también una *acción* [*Thathandlung*].²⁰

Fichte recoge la necesidad reinholdiana del principio incondicionado, pero se niega a considerar la unidad teórica de la representación como la unidad originaria entre el sujeto y objeto.²¹ Fichte recupera – ahora contra Reinhold – la prioridad que Kant le brindó a la actividad práctica de la razón, solo que la erige como primer principio de todo el sistema racional. En este último movimiento, Fichte excede la conceptualización kantiana, ya que la autodeterminación del sujeto no será simplemente la idea *a priori* que brinda la forma y el *telos* del sistema, sino el

¹⁸ “En la teoría de la facultad de representación en general expuesta aquí, la consciencia y el juicio evidenciado por ella, ocupan una posición de fundamento en tanto que simple hecho.” (*Ibid*, § XXIX, p.86).

¹⁹ “Pero en la representación del representar en general, expresada en el principio de conciencia se abstrae necesariamente de estas determinaciones empíricas del objeto dado. Por consiguiente, el principio de conciencia, colocado en la cima de toda filosofía, se funda en la auto observación empírica y expresa, en efecto una abstracción.” (Fichte, *Enesidemo* SW, I, 8, [65]).

²⁰ Fichte, *Enesidemo*, SW, I, 8, [66]. Se trata de la primera aparición pública de la *Thathandlung* como primer principio del sistema filosófico. Con este término Fichte juega con las palabras *That* (hecho) y *Handlung* (acción), para aludir a la indivisibilidad de la ser y del actuar en la intuición de la actividad originaria del Yo.

²¹ “Kant quería no subordinar las tres facultades del hombre a un principio supremo, sino simplemente coordinarlas. Estoy de acuerdo con usted contra Kant para subordinarlas a un principio, de acuerdo con Kant contra usted por estimar que ese principio no puede ser otro que el de la facultad teórica.” (Carta a Reinhold, 28 de abril de 1795 en Fichte G.A. R.III, 2, p. 309).

principio efectivo que explica la *escisión* misma del sistema en libertad y naturaleza. La actividad autónoma del Yo, no solo produce la sistematicidad del conocimiento de la naturaleza, sino que produce también la efectividad del mundo sensible que se nos opone.²² La auto-determinación absoluta del Yo, no produce un orden sobre contenidos dados – los materiales primigenios a los cuales Kant hace tanta alusión en la metáfora edilicia –, sino que es una actividad que engendra ella misma la materialidad de la naturaleza que se le contrapone.²³ Pero ¿Cómo puede el sujeto racional aprehender su propia actividad autónoma al mismo tiempo que se conoce como contrapuesto a una naturaleza que lo

22 Para llevar a cabo la nueva sistematicidad filosófica, Fichte debe abandonar la idea de la *cosa en sí*, a la cual considera como el último resabio dogmático del kantismo. En la *Reseña* la afirmación de la auto-posición del Yo como primer principio, vuelve contradictoria la idea de un polo objetivo dado con independencia de su contraposición al sujeto. La inhibición de un sustrato anterior a la actividad que opone sujeto y objeto, es un requisito sistemático de la nueva propuesta fichteana. El contenido mismo del conocimiento, la multiplicidad sensible de la sensación, encuentra su función sistemática en la resistencia (resistencia que es ella misma absoluta en el plano teórico) que le ofrece a la auto-determinación racional, y no como cosa en sí indeterminada. “Si se descubriera en el futuro, remontándonos aún más en el camino tan gloriosamente abierto por él, que el Yo soy inmediatamente cierto vale únicamente para el Yo, que todo No-Yo es solo para el Yo, que este No-Yo recibe todas las determinaciones *a priori* de su ser solo por su relación con el Yo, pero que todas esas determinaciones, en cuanto que su conocimiento es *a priori*, son absolutamente necesarias por la mera condición de la relación de un No-Yo a un Yo en general; de todo esto resultaría que una cosa en sí, en tanto sería un No-Yo que no se contrapone a ningún Yo, se contradice a sí misma.[...]” (Fichte, *Enesidemo*, SW, I, 20 [82-83]).

23 Esto no implica que el sistema de Fichte no tenga una posición *realista* con respecto a la naturaleza. La contraposición Yo – No-Yo encuentra en la *Thathandlung* un primer principio, pero es justamente el principio de su oposición *absoluta*. Es por lo tanto imposible deducir desde el Yo finito teórico el contenido material de la naturaleza que se nos opone: “La Doctrina de la ciencia es por consiguiente, realista. Ella muestra que la conciencia de las naturalezas finitas no puede en absoluto explicarse, si no se admite una fuerza opuesta totalmente a ellas, que exista con independencia de ellas, y de la que incluso dependan en su existencia empírica.” (Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* [*Grundlage der Wissenschaftlehre* 1794], SW, Vol I, 279-280, [193]).

afecta? Según Fichte es la intuición intelectual²⁴ la que permite comprender, no solo la relación reflexiva entre el Yo y el No-Yo, sino la *génesis de la división* misma que opone al uno con el otro:

El objeto originario no es percibido en absoluto ni puede serlo. Antes de toda otra percepción, pues, la intuición puede ser relacionada a un objeto contrapuesto originariamente al sujeto, al No-Yo; este No-Yo no es en absoluto percibido sino *originariamente puesto* [*ursprünglich gesetzt*]. [...] Y, en efecto, sujeto y objeto han de ser pensados antes de la representación, pero no en la consciencia en cuanto determinación empírica del espíritu, que es lo único de lo que habla Reinhold. El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por la intuición empírica sino puesto por la intelectual, y el objeto absoluto no-Yo es lo contrapuesto a él.²⁵

A partir del acto puro de auto-determinación, Fichte explica la contraposición absoluta entre el Yo y el No-Yo. La idea kantiana, a la que hicimos referencia varias veces, de una génesis de la *sistematicidad* racional, se ve transformada en la propuesta fichteana en una génesis del *sistema* mismo a partir de la actividad autónoma de la razón. Esta diferencia es fundamental. Kant logra a través de la primacía de la razón práctica pensar el enlace entre los dominios de la

²⁴ Fichte es consciente que la posibilidad de una intuición intelectual ha sido taxativamente negada por Kant. Sin embargo el sentido que le da Fichte a este término es completamente diferente puesto que no se trata de una intuición de un objeto suprasensible sino de la intuición de la actividad libre. En la Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia, Fichte remite incluso la intuición intelectual a lo que Kant planteaba en la conciencia del imperativo categórico: “La intuición intelectual de que habla la doctrina de la ciencia no va en absoluto a un ser, sino a un actuar, y en Kant no se la nombra siquiera (salvo, si se quiere, con la expresión de apercepción pura). Empero, puede señalarse también en el sistema kantiano con toda exactitud el lugar en que debiera haberse hablado de ella. ¿Se es propiamente consciente, en sentido de Kant, del imperativo categórico? ¿Qué clase de conciencia es ella?” (Fichte, *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia*, SW, I, 472, [113]).

²⁵ Fichte, *Enesidemo*, SW, I, 9-10, [67-69].

libertad y la naturaleza, los cuales guardan una independencia recíproca en sus jurisdicciones. Para Fichte la acción [*Thathandlung*] originaria, no sólo vuelve posible el tránsito entre un dominio y otro, sino que de un modo más fundamental, explica la producción de la división misma entre libertad y naturaleza. El problema del sistema no se expresa más en la búsqueda de un vínculo entre dos dominios independientes, sino que se traslada a la pregunta por el principio que explique la independencia misma, la escisión absoluta entre el Yo pensante y el No-Yo pensado. El concepto de sistema que Fichte establece no busca sólo pensar la unidad a partir del abismo, el tránsito que vuelve pensable la mediación entre una razón ya dividida en práctica y teórica, sino que intenta explicar la *génesis del abismo* mismo a partir de la espontaneidad libre de la actividad racional. A través del problema del sistema Fichte no sólo explica el orden del todo racional – unidad pre-diferencial en la intuición del sujeto y el objeto – sino que también vuelve comprensible la disgregación del mismo en la escisión Yo/No-Yo. La tarea de sistematización autónoma de la razón está perturbada, en su propio interior,²⁶ por la tensión irresoluble entre la actividad autónoma del Yo absoluto y el Yo finito determinado de manera heterónoma por una naturaleza que lo afecta:

Pero dado que el Yo no puede renunciar a su carácter de autonomía absoluta, se origina una tendencia [*Streben*] a hacer lo inteligible dependiente de sí mismo para reducir a la unidad el Yo que lo representa y el Yo que se pone a sí mismo. Y este es el significado de la expresión: la razón es práctica. En

²⁶ En su artículo “La idea de sistema en Fichte”, Ives Radrizzani remarca esta afección interna que recorre toda presentación sistemática de la filosofía: “El sistema se mueve en un plano estrictamente *a priori*. La presentación del sistema está necesariamente afectada de un elemento de contingencia a causa de su naturaleza mediadora. Con otras palabras, el sistema no puede decirse sin particularizarse, y parcialmente sin travestirse.” (Radrizzani, I., *L'idée de système chez Fichte* en Actas del Congreso: “L'idée de système”, París 20-21 de marzo, 1998. [Trabajo Inédito] p. 15).

el Yo puro la razón no es práctica; tampoco en el Yo como inteligencia; lo es sólo cuanto aspira a unir a ambos. [...] Por tanto, no es verdad que la razón práctica tenga que reconocer el primado de la teórica sino que más bien toda su existencia se funda en el *conflicto* [*Widerstreit*] de lo autodeterminante en nosotros con lo cognoscente teórico, y que ella misma sería anulada si este conflicto fuera anulado.²⁷

Es importante retener la última frase de este pasaje. La razón práctica fichteana no busca anular la contraposición libertad-naturaleza en la afirmación de una libertad trascendente eternamente idéntica a sí misma. Todo lo contrario, la razón práctica *vive* en esa dualidad, la misma opera y reflexiona en este conflicto constitutivo de la subjetividad trascendental. La noción de sistema que Fichte establece incluye entonces una escisión ineludible de la actividad autónoma consigo misma. Es en la oscilación [*Schweben*] entre el intuirse como auto-determinante del Yo y el conocerse como determinado, donde se aloja la actividad absoluta de sistematización del sujeto. Para retomar los términos de la Arquitectónica, podemos decir que el concepto de sistema que Fichte propone – a partir de la acción [*Thatandlung*] como primer principio –, incluye la desunión *rapsódica* como polo interno constitutivo de la actividad de sistematización. Al considerar el No-Yo que resiste a la actividad libre como *puesto* por el propio acto libre absoluto, el aspecto pasivo y heterónomo de la subjetividad no es más una exterioridad empírica, sino una dimensión inherente a la auto-determinación trascendental del Yo. La heteronomía de la actividad que encuentra su fin de modo extrínseco – característica de lo que Kant denominó unidad técnica – no está sencillamente dada, sino que es ella misma engendrada por el Yo en su auto-posición absoluta. La deriva rapsódica está integrada ahora al movimiento sistemático de la libertad como la resistencia interna indispensable para

²⁷ Fichte, *Enesidemo*, SW, I, 22-24, [85-88].

el ejercicio de la actividad racional; como la oscuridad interna que la luminosidad requiere para poder desplegarse como tal. La intuición intelectual es la experiencia de esta oscilación entre orden y rapsodia, entre identidad y diferencia, movimiento incesante en el cual nace el nuevo concepto fichteano de sistema.²⁸

La relación de continuidad entre Fichte y Kant es, bajo cierto aspecto, insoslayable. En la idea kantiana de la producción autónoma del orden racional se encuentra el germen de la reflexión de Fichte sobre la auto-posición del Yo como primer principio incondicionado. El paso que da Kant desde un concepto escolar del filosofar, como determinación teórica de objetos del pensamiento, a una instancia más digna de la filosofía como mediación entre el saber y la auto-determinación, prefigura la concepción fichteana de la reflexión filosófica como mediación entre la intuición – identidad absoluta del Yo puro en su actuar originario – y el concepto – diferencia representativa entre el Yo teórico y el No-Yo.

Sin embargo, la ruptura debe ser afirmada con igual énfasis. El sistema fichteano no es simplemente una absolutización de la arquitectónica kantiana; una superación de la finitud del yo en una actividad subjetiva infinita que no reconoce ninguna oposición objetiva que se le contraponga. Lo que el nuevo concepto de sistema viene a establecer es la idea de que la contraposición misma debe poder entenderse a partir de la auto-actividad que se escinde en el mismo

²⁸ En su libro sobre la filosofía fichteana de la vida, Jean-Christophe Goddard define la experiencia de la intuición intelectual como la inseparabilidad sistemática entre la unidad y la diferencia del Yo consigo mismo: “La intuición intelectual es la experiencia de este doble movimiento, de esta reciprocidad de la unidad y la escisión, que excluye toda síntesis del abismo cavado en nosotros por el distanciamiento incesante a través del cual se nos brinda nuestra propia unidad; y la filosofía, que establece la intuición intelectual como su primer principio, se aloja justamente en ese *hiato* entre la unidad del acto puro, donde el pensamiento y el ser se confunden, y la diversidad donde se escinden.” (Goddard, J.C., *La philosophie fichtéenne de la vie, le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p. 68-69).

movimiento en cual se comprende como absoluta. La sistematización no trabaja en el enlace de una heterogeneidad *dada*, sino en el intento de mostrar la génesis misma de lo heterogéneo en el propio seno de la afirmación del acto libre.²⁹

Evaluar cuánto de la arquitectónica kantiana subsiste en los sistemas maduros de los grandes idealistas es una tarea que dejaremos aquí pendiente. En cualquier caso, no quedan dudas que la inquietud filosófica de los mismos se nutre del espíritu de la crítica de fundar el orden racional en la actividad autónoma del sujeto. El concepto de sistema kantiano es por lo tanto una bisagra ineludible de la historia del pensamiento filosófico, un hito fundamental en el esfuerzo progresivo del sujeto moderno por apropiarse de su propio horizonte de sentido. La legitimidad del orden racional – lógico, ético, político – nunca más estará, después de Kant, bajo la jurisdicción de tribunales teológicos trascendentes ni de realidades científicas inamovibles. El orden que nos damos en nuestra apropiación del mundo debe tener su fundamento en la actividad absoluta de pensarnos como libres, y en el respeto por la destinación

²⁹ Según Ives Radrizzani, el sistema fichteano posee, por este motivo, una incompletitud constitutiva. El sistema es incapaz de reabsorber en una identidad definitiva la heterogeneidad de la vida concreta del sujeto. A esto se debe, según él, la necesidad de la multiplicación de las presentaciones de la Doctrina de la Ciencia, en las cuales cada momento de clausura del sistema implica una nueva abertura a la vida: “La filosofía está constantemente e ineluctablemente remitida a la vida. La clausura es necesariamente un objetivo que ella se fija en el punto de mira. Pero la clausura es un objetivo que necesariamente no se alcanzará jamás, a menos de transgredir las leyes de la finitud. La filosofía fichteana es radicalmente una filosofía de la finitud, de la existencia, una filosofía que se enraíza en la vida, una filosofía del riesgo y el compromiso, delante de la cual se abre una tarea infinita. No es un casualidad si Fichte nunca ha producido la exposición definitiva que en algún momento creyó necesaria. Podemos lanzarnos a un juego de adivinanzas: ¿si habría vivido más tiempo hubiera llegado algún día? Mi tesis es que la filosofía es esencialmente refractaria a toda clausura definitiva, y esto por razones de orden sistemático.” (Radrizzani, I. “Les raisons systématiques de l’inachèvement du système fichtéen” en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, número 12, 2016, p. 8).

que la propia crítica alumbra progresivamente. El espíritu profundo del kantismo emana sin dudas de esta afirmación absoluta de la libertad humana. Es en ese espíritu en el cual se inspiraron los pensadores posteriores, aun cuando consideren que la letra kantiana es insuficiente para abarcar la radicalidad del mismo. En esa invitación – que es la Arquitectónica – a la reflexión sobre nuestra propia racionalidad filosófica quizás encontremos también el espíritu que nos inspire a pensar y a actuar en nuestro tiempo presente.

Bibliografía

Obras de Kant

- Kant, I., *Kants Gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.
- Kant, I., *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* versión inédita publicada en Henrich, D., “Zu Kants Begriff der Philosophie”. en Kaulbauch, F, Ritter, J. (Eds.). *Kritik und Metaphysik*, Berlin: de Gruyter, 1966. pp. 40- 59.

Traducciones utilizadas

- Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Caracas, Monteávila, 1991.
- Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, trad. Mario Caimi, Madrid Istmo, 1999.
- Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000.
- Kant, I., *Lógica, un manual de lecciones*, trad. María Jesús Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2001.
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.

- Kant, I., *Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica»* en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. y trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004.
- Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?* en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. y trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2004.
- Kant, I., *El conflicto de las facultades*, Trad. Traberning, Elsa. Buenos Aires, Losada, 2004.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* en Solé, M. J. (Ed. y Trad.) *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo*, Quilmes, Prometeo, 2013.

Obras consultadas de contemporáneos de Kant

- Fichte, J.G., *sämtliche Werke*, Ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, éd. par Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth et Peter K. Schneider. Reihe III: Briefe, Kollegnachschriften, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962-2012
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830. Werke: [in 20 Bänden]* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Vol VIII y IX.
- Jacobi, F.H. *Werke*, Herausgeben von Fleischer, G., Leipzig, Tomo II, 1819.
- Wolff C., *Gessamelte Werke*, Olms, Hildesheim.

Traducciones utilizadas

- Fichte, J.G., *Reseña del «Enesidemo»*, trad. Virginia Lopez Dominguez y Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.
- Fichte, J.G., *Fundamentos del Derecho Natural*, trad. Villacañas J.L., Ramos Varela, M., Oncina, F., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Fichte, J.G., *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. Cruz J.C., Pamplona, 2005.
- Fichte, J.G., *Introducción a la teoría de la Ciencia*, trad. Gaos J., Madrid, Alianza, 1984.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Valls Plana, R., Madrid, Alianza, 1997.
- Jacobi, F.H. *Cartas a Mendelsohn. David Hume. Carta a Fichte*. Trad.y notas de Villacañas, J.L., Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- Reinhold, K.L, *Le principe de conscience*, trad. Goubet, J-F, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Wolff, C., *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. Arnaud, Th., Feuerhahn,W., Goubet, J-F., Rohrbasser, J-M. Paris, Vrin, 2006.

Bibliografía crítica utilizada

- Adickes, E., *Notas e introducción a Kant, I., Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Mayer&Müller,1889.
- Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Sanchez, J.J., Madrid, Trotta, 1994.
- Adorno, T., *Tres estudios sobre Hegel*, trad. Sanchez de Zavala, V., Madrid, Taurus, 1970.
- Allison, H.E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

- Bartuschat, W., *Zum systemischen Ort von Kants Kritik der Urteilkraft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.
- Baum, M., “Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant”, en Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001.
- Beck, L. W. *A Commentary on Kant’s “Critique of Practical Reason*. Chicago, University Chicago Press, 1960.
- Beade, I., “Acerca del concepto de dignidad humana en la filosofía kantiana: del hombre como *fin en sí mismo* al hombre como *ciudadano del mundo*” en *Revista de Estudios Kantianos*, número 1, 2016.
- Brandt, R. “Kants Systeme”, en *Kant-Studien*, número 107, 2016.
- Cassirer, E. *Filosofía de la ilustración*, trad. Imaz, E., Mexico, FCE, 1943.
- Cassirer, E. *Kant, Vida y Doctrina*, trad. Rocas, W., Mexico, FCE, 1948.
- Cassirer, E., *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Tomo II, París: Passages, 2005.
- Cohen, H., *Commentaire de la Critique de la Raison pure de Kant*, Paris: Cerf, 2000.
- Delbos, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris, Felix Alcan, 1905.
- Deleuze, G. *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris, Edition de minuit, 1991.
- Duque, F., *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Madrid: Dykinson, 2002.
- Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn: Bouvier Verlag, 1986.

- Esteves J. "The Alleged Incompatibility between the Concepts of Practical Freedom in the Dialectic and in the Canon of the Critique of Pure Reason". *Kant-Studien*, Vol. 105/4, 2014, p.336-371.
- Eisler, R., *Kant-Lexikon*, I Trad de Balmés, A. y Osmo, P. París, Gallimard, 1994.
- Engstrom, S., "Kant's Conception of Practical Wisdom" en *Kant-Studien*, Vol 88, 1997.
- Erdmann, B. *Kant's Kritikismus in der Isten und in der Ilten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft": eine historische Untersuchung*, Leipzig, Leopold Voss, 1878.
- Fischer, K., *Kant's Critick of Pure Reason*, London, Longmans, 1993. [1866]
- García Belsunce, E., "La idea de filosofía en Kant" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIII, número 2, 1987.
- Goddard, J.C., *La philosophie fichtéene de la vie, le transcendental et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999.
- Goethe, J.W., *Faust*, en *Goethe Werke*, C.H.Beck, München, 1986, Band 3.
- Goubet, J-F., "Fondement, principes et utilité de la connaissance. Sur la notion wolffiene de système", en *Archives de Philosophie*, Tomo 65, 2002/1, p. 81-104.
- Gueroult, M., "Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique" en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 8, No. 30 (4) (1954), pp. 331-357.
- Josifovic S. "Das „Kanon-Problem“ in Kants Kritik der reinen Vernunft en *Kant-Studien*, Vol 106/3, 2015, p. 487-506.
- Heimsoeth, H., *Transzendente Dialektik: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, De Gruyter, 1966.
- Höffe, O. "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft" en *Kritik der reinen Vernunft, Klassiker Auslegen*, Hrs. Mohr, G., Willaschek, M. Berlin, Akademie Verlag, 1998.

- Kemp-Smith, N., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Macmillan 1923.
- Langbehn, C.L., *Notion et structure du Système chez Christian Wolff*, tesis de maestría Europhilosophie, Toulouse, 2008-2009 (Trabajo inédito).
- La Rocca, C., “Kant y la ilustración”, en *Isegoría*, 35, 2006, pp. 107-127.
- Lebrun, G., *Kant y el fin de la metafísica*, trad. García Mayo, A., Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Lerussi, N., “Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant” en *Veritas*, número 32, 2015.
- Lerussi, N. “En realidad, ¿por qué “debe juzgar” la facultad de juzgar reflexionante? Hacia una reconstrucción de la deducción trascendental del principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza según la *Kritik der Urteilkraft* de I. Kan” en *Methodus*, número 5, 2010.
- Lerussi, N., “Acerca de los esbozos para una teoría filogenética kantiana” en *Metatheoria* número 3, 2012.
- Lerussi, N., “Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico. Reflexiones en torno a la expresión “epigénesis de la razón pura” en *Kritik der reinen Vernunft* B 27” en Caimi, M. (Coord.), *Temas Kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Lerussi, N., “Hacia una revisión del antropocentrismo kantiano. Argumentos para una consideración ética de la naturaleza (orgánica) según la ‘Crítica de la facultad de juzgar teleológica’ de Immanuel Kant.” *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 123-141.
- Manchester, P., “Kant’s Conception of Architectonic in its Philosophical Context”, en *Kant-Studien*, Vol. 99/2, 2008, p. 133-151.
- Marty, F., “La Méthodologie transcendantale, deuxième partie de la Critique de la raison pure” en *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, p. 11-31.

- Marx, K. *Das Kapital* en *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1962, Band. 23
- O'Neill, O., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Radrizzani, I., *L'idée de système chez Fichte* en Actas del Congreso: "L'idée de système", París 20-21 de marzo, 1998. (Trabajo Inédito)
- Radrizzani, I. "Les raisons systématiques de l'inachèvement du système fichtéen" en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, número 12, 2016.
- Rohlf, M., "The Transition from Nature to Freedom in Kant's Third Critique" en *Kant-studien*, 99/3, 2008, pp. 338-360.
- Roullé, A., "La cohérence des deux premières critique. Lecture du "Canon de la raison pure"" en *Archives de Philosophie*, tomo 67, 2004/3.
- Scheler, M. *La esencia de la filosofía*, trad. Tabering. E., Buenos Aires, Nova, 1980
- Schlegel, F. *Fragments Critiques* en Nancy, J.L. y Lacoue-Labarthe, P., *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.
- Schönecker, D. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*. KSEH 149. Berlin/ New York, 2005.
- Schönrich G., "Kants Werttheorie? Versuch einer Rekonstruktion" en *Kant-Studien*, Vol. 104/3, 2013, pp. 321-345.
- Sensen, O., "Kant's Conception of Human Dignity" en *Kant-Studien*, Vol. 100/3, 2009, pp. 309-331.
- Solé, M. J. (Ed. y Trad.) *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo*, Quilmes, Prometeo, 2013.
- Thierry, A., « Le critère du métaphysique chez Wolff. Pourquoi une Psychologie empirique au sein de la métaphysique ? », en *Archives de Philosophie*, Tomo 65, p. 35-46
- Trawny, P., "Das Ideal des Weisen", en *Kant-Studien*, Vol. 99/4, 2008, pp. 456-476.

- Turró, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.
- Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- Zöller, G., “Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge”, en Oberer, H. y Seel, G.(eds.), *Analysen, Probleme, Kritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988.
- Zöller, G., “Die Seele des System: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie”, en Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001.

