

La obra de Kant como un progreso hacia sí misma. La senda elíptica

The work of Kant as a progress to itself. The Elliptical Path

JESÚS GONZÁLEZ FISAC*

Universidad de Cádiz, España

Reseña: Ameriks, Karl, *Kant's Elliptical Path*, Clarendon Press, Oxford (UK), 2012, pp. 365. ISBN: 978-0-19-969368-9.

En este libro Ameriks reúne una serie de trabajos en torno a diferentes tópicos de la obra kantiana y de su influencia posterior. No pretende una reconstrucción histórica de la compleja *Entwicklungsgeschichte* del *corpus* de Kant sino una mirada en detalle de algunos conceptos clave que han merecido especial atención por parte de algunos estudiosos en los últimos años.

El hilo conductor, pero también la clave interpretativa, de los trabajos contenidos en este volumen está en la figura de la elipse. Y esto triplemente. Primero, la elipse permite reconocer la trayectoria del pensamiento de Kant. Para empezar, este trazado supone que el alejamiento de un punto de partida inicial no constituye un cambio, pues todo alejamiento se hace sobre un mismo eje. La trazada termina atrapando a cualquier distanciamiento, pues el movimiento pivota sobre dos focos, que son las ramas teórica y práctica de la filosofía de Kant (p. 4). En el caso de Kant esto significa que los giros críticos no suponen un verdadero distanciamiento respecto de las “más profundas creencias pre-sistemáticas” de Kant (p. 1). O que, como también supone el trazado de este movimiento, todo cambio de trayectoria, toda *Unwandelung* (que es como Kant describió la clase de transformación que traía consigo la crítica), no sea otra cosa que una vuelta, un giro, con lo que la idea misma de revolución, *Revolution*, con la que Kant también describió el movimiento crítico, estaría en el fondo animada por un aliento conservador. Segundo, Ameriks también se sirve de la elipse para entender las lecturas y tendencias interpretativas de la obra kantiana. Éstas habrían

* Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz (España). E-mail de contacto: jesus.gonzalez@uca.es.

estado marcadas a principios del siglo XX por un claro compromiso metafísico (Wundt, Heidegger); a este compromiso seguiría luego un distanciamiento, vamos a llamarlo así, antimetafísico, protagonizado por la filosofía analítica (Bennet y Strawson); por último, habría un regreso a “una nueva clase de interpretación metafísica”, que vendría determinada por la temprana lectura kantiana de Rousseau y por la Ilustración (p. 2). Tercero. El trazado de la elipse alcanza a la selección de los textos que se van a examinar. Estos textos se encuentran lejos del *corpus* más familiar, entre los dos focos de la elipse (que están dominados por la obra crítica); textos menores en punto a su tamaño, como las observaciones, las notas de cursos, las reseñas; cuando no excéntricos en punto al calendario marcado por las críticas, como los escritos tempranos, antes de la década de los 1770, y los escritos postreros de la década de 1790.

El trabajo está dividido en tres partes. La primera (I) aborda los textos precríticos, en los que se marcarán las bases de uno de los focos de la elipse, el foco práctico, apenas considerados. En la segunda parte (II), que ocupa el grueso de la obra, nos encontramos con el examen de las implicaciones de este movimiento de retorno en las tres críticas. En la tercera parte (III), en cambio, se examinará la viabilidad del trazado elíptico después de Kant.

(I). En los escritos precríticos se asiste a un compromiso con conceptos y valores de calado metafísico referidos al igualitarismo, que son de origen rousseauiano. No basta con ir más allá de las causas meramente naturales, como cuando se apela a la conciencia; hay que volver a “nuestra naturaleza racional subyacente”. La subordinación a los fenómenos y a su régimen de necesidad, lo mismo que la doctrina de la obligación moral, introducen una necesidad que no hace justicia la contingencia de una finalidad que, marcada por el bien supremo como propósito natural e irrenunciable, no puede sino postular un poder exterior suficiente, “que Kant llama Dios” (p. 7). Los trabajos que contienen la incipiente ética kantiana prefiguran una ética de la libertad y de la razón. La ética comprende a los seres humanos al mismo tiempo como agentes racionales y como seres finitos sensibles investidos de necesidad. Para Kant la doctrina moral no es sólo una doctrina del deber ser sino que también tiene que poder explicar cómo la moralidad se aviene a la condición humana que es a un tiempo racional y sensible (p. 67-8).

La solución rousseauiana de un sentimiento moral, que haría de contrapeso a un archi-racionalismo y archi-empirismo cientifista, es asumida sólo parcialmente por Kant. Por una parte, es claro que la moralidad no puede fiarse a una facultad racional especializada, si ello supone apartarlos del sano entendimiento común. Sin embargo, la contrapartida no puede ser el primitivismo moral. Ante todo se trata de combatir el malentendido que consiste en llevar a la razón y al entendimiento, y con ellas a esa su peculiar habilidad técnica y deductiva que ha derrotado a la superstición, hasta el centro mismo de la moralidad. Kant postulará un “inalizable sentimiento del bien” (UD¹ 2: 299; cit. en p. 37). Kant es consciente a finales de 1760 que tiene que ir más allá de Rousseau. Es preciso encontrar “alguna clase de medio teórico adecuado” que pueda reconciliar la libertad absoluta ya asumida con los logros empíricos de la Revolución científica (p. 45). Está en juego no sólo la justificación de la moralidad. También hay que encontrar medios para persistir en la vida moral sin ignorar nuestro interés inalienable por la satisfacción de nuestra naturaleza sensible. Pues bien, éste es, a juicio de Ameriks, el lugar que ocupa la religión. Dios debe ser usado como un mecanismo para sostener la motivación moral de los seres humanos (p. 66-7).

¹Citamos las obras de Kant de acuerdo con la *Siglenverzeichnis* estándar.

(II) En la segunda parte se trata de analizar el significado elíptico de cada una de las Críticas (que recogeremos bajo los epígrafes II.1, II.2 y II.3).

(II.1) Por lo que hace a la primera Crítica, la cuestión a discutir es la del idealismo. Ameriks propone una interpretación “moderada” del idealismo. Hay dos posiciones extremas. La que considera que Kant es un idealista que sostiene que los fenómenos son nada más que ‘meras apariencias’, resultado del encuentro de la cosa en sí misma con el sujeto. Los fenómenos serían “empíricamente ideales”, esto es, meramente subjetivos en un sentido psicológico. Por el contrario, la interpretación opuesta entiende que los fenómenos son ‘apariencias reales’ que descubren las hechuras de los objetos físicos y que serían “empíricamente reales”. La propuesta de Ameriks consiste en atribuir a los fenómenos un estatus de ‘entre’ (*in-between*, p. 76), más que empíricamente ideales pero menos trascendentalmente reales.

En realidad, Ameriks no hace otra cosa que sostener el idealismo trascendental manteniéndolo en sus propios términos y evitando las desviaciones. El espacio y el tiempo son ítems que se distinguen de las sensaciones o sentimiento subjetivos; ahora bien, el que sean condición posibilitante del conocimiento y de la objetividad no significa que sean la contrapartida de las cosas en sí mismas (p. 80-1). Las cosas en sí mismas constituyen nada más que un “hecho negativo” (p. 80). Es decir, no se puede establecer una relación de simetría y de correspondencia necesaria entre fenómenos e idealidad trascendental, por una parte, y cosas en sí mismas y realidad trascendental, por otra. En efecto, la contraparte de la idealidad trascendental es la realidad empírica, y el hecho de que los fenómenos, por su propia condición (meramente nominal, como recuerda Kant en A 251), estén “orientados hacia cosas”, no significa sino que no son *nada más que* apariencias que se agotan en ese su aparecerse *empíricamente* y que no comparecen de otra manera. La cosa en sí haría las veces de limitación y frontera que asegura lo empírico, en lugar de ser el terreno ignoto que lo hace tambalear.

Ameriks aporta una lectura de la expresión “en sí mismo” que retoma el sentido que tiene en la filosofía práctica, concretamente en la expresión “fin en sí mismo”. A saber, como algo que *no tiene que ver con alguna verdad* referida a una cosa sino más bien *con su carácter de incondicionado* (p. 85). Pero, ¿qué significa esto? Los fenómenos son siempre fenómenos de cosas en sí mismas, pues ellos no son nada más que realidades condicionadas, siendo precisamente la idealidad trascendental esa condición que los constituye. Por el contrario, las cosas en sí mismas no se manifiestan en y como fenómenos pues son justamente lo que hay de incondicionado en su manifestarse, el límite que los habilita como tales, nunca el correlato (al menos entendido en sentido fuerte).

Otra discusión contenida en esta parte es la propuesta de una alternativa al llamado ‘giro trascendental’, atribuido a Strawson, así como a algunas de las lecturas que se han posicionado respecto al mismo. Básicamente este giro trascendental sostiene que hay estructuras necesarias de nuestra experiencia y de sus objetos que habilitan un conocimiento universal. Esta lectura entiende que son estructuras inmanentes, pues vienen demandadas por la condición misma del conocimiento científico, por su contrastada *condición* de universalidad y necesidad del conocimiento. Esta lectura es esencialmente anti-metafísica. No contempla la referencia a cualesquiera causas ontológicamente relevantes, que serían aquellas que harían *posibles los objetos* de nuestro conocimiento. Según Strawson en Kant estaría esta tentación metafísica, que es la que tiene que ser

eliminada de raíz. El problema de esta lectura es que parece prolongarse en otras que a fuerza de insistir en el realismo empírico desestiman la condición trascendental del idealismo y la necesidad de un límite absoluto, cuando no interpretan éste en términos de causalidad; tales lecturas ven en la cosa en sí misma la causa metafísica de las condiciones ideales que, en ese caso, son meramente subjetivas, empíricamente hablando (p. 104-5). La solución de Ameriks es la de una “moderación desde el principio”. A saber, primero se trata de leer en términos anti-subjetivistas el idealismo. Kant sostiene que en el realismo perceptivo de la vida ordinaria hay compromisos objetivos serios, y que el idealismo no debe entenderse por tanto en términos de subjetivismo. La solución moderada, que Ameriks llama “posición ontológica expansiva” (p. 109), pasa por reconocer que las realidades psicológicas y subjetivas sólo se encuentran en un primer nivel, que no afecta al nivel del conocimiento, que es el nivel público y objetivo de las realidades espacio-temporales (p. 107).

(II.2) En punto a la segunda Crítica está en juego, entre otras, la cuestión del humanismo (no nos referiremos a las discusiones con Sussman y Kleingeld). Se trata de si y cómo se puede entender el lugar del hombre en el mundo, es decir, cuál ha de ser el estatus del ‘punto de vista humano’. El humanismo radical sostiene que la posición de inmanencia del ser humano debe entenderse en términos subjetivos y psicológicos. El humanismo natural sostiene en cambio que los límites cognitivos están determinados por las estructuras epistémicas esenciales de la trama espacio-temporal de la que nos servimos (p. 145). En cualquier caso, el problema es saber hasta dónde la posición del hombre en el cosmos está determinada por su posición en el mismo y hasta dónde esa posición consiste en la posibilidad de trascender “nuestra situación” como seres sensibles, en cuyo caso una tal posición estaría determinada por nosotros. O dicho de otra manera, en qué queda la distinción entre dos mundos que ha venido sosteniendo desde la *Dissertatio* de 1770 hasta la *GMS*.

A juicio de Ameriks el sistema kantiano no es un humanismo que limitaría toda posible realidad al mundo en el que nos encontramos. Más bien Kant sostiene que nos encontramos en una situación asimétrica. Por una parte, la posibilidad de ser libres y el postulado de la existencia Dios supone que hay ítems que no se encuentran en absoluto en el mundo (como recuerda acertadamente el autor, debe tenerse en cuenta que ‘mundo’ es un término que remite a la cosmología antes que a las ciencias naturales, lo que nos sitúa justamente en el límite y, con ello, en el lugar del tránsito, en lugar de en una situación inmanente de cierre, que es lo que tendríamos si el mundo se entendiera físicamente). El idealismo trascendental proporciona un espacio para poder considerarnos como agentes prácticamente incondicionados. Asimismo, la razón práctica es ‘pura’ toda vez que su necesidad normativa la sitúa de alguna manera, parcialmente al menos, “en otro mundo” (p. 153). En efecto, la naturaleza de la obligación hace necesario considerar al ser humano no en las circunstancias del mundo sino en relación a los conceptos *a priori* de la razón pura (*GMS* 4:389; cit. en p. 153). Lo mismo puede decirse de la noción misma de ‘razón’. Entendida en términos instrumentales (que manejan algunos filósofos y economistas), podría parecer que la razón “en cuanto tal” no garantiza la moralidad. Pero hay que entender que la racionalidad pura no tiene que ver tanto con un origen puro cuanto con un modo de actuar por mor de la ley, esto es, conforme a principios que “son *necesariamente concernientes a y para todos los agentes en cuanto tales*” (p. 154; sub. original). Es la universalidad, entendida tanto intensiva como extensivamente (nuestro), la que garantiza la pureza y la libertad de la razón.

(II.3) En la tercera parte se abordan conceptos relativos a la filosofía de la historia. Kant considera que el desarrollo completo de la humanidad supondrá la satisfacción de la vocación

moral. Este fin no estaría truncado por un juego sin propósito, sino que habría un “fin natural”, *Naturabsicht*, que lo evitaría. En realidad, la libertad absoluta y el respecto de uno mismo constituyen fuerzas que van más allá de la naturaleza entendida en términos prudenciales o teóricos. Asimismo, vinculado a estas fuerzas está la esperanza de que hay un ser que hace posible aproximarnos al bien supremo a pesar de todas las frustraciones y fracasos que encontramos en la historia.

Ciertamente la consideración de ese movimiento de desarrollo como el despliegue de disposiciones naturales parece abocar la finalidad práctica a un camino que es comprensible en términos estrictamente teóricos (p. 208). La alternativa que propone Ameriks consiste en entender que la capacidad de pensar, sea entendida teórica o prácticamente, tanto da, permite comprender los sucesos como orientados por fines y no únicamente como respuesta a fuerzas. Esta *creencia en la libertad*, en la que reverberaría el mismísimo funcionamiento de la razón, es la que hace posible considerar la historia como un despliegue moral más que como una rutinaria prolongación de las causas naturales.

Aquí habría sin embargo lo que Ameriks llama “ambivalencia despreocupada” (p. 210). Es claro que sólo desde una perspectiva moral tiene sentido concebir un propósito de la existencia. La necesidad de la razón práctica es lo que condiciona absolutamente el propósito de la creación. Ahora bien, esto parece dejar a la historia fuera de juego, pues el respeto a la ley moral está totalmente al margen de cualesquiera contingencias empíricas (p. 219). Habría por tanto en Kant dos posiciones separadas, razón práctica e historia, que Kant parece no haber trenzado de un modo satisfactorio.

Sin embargo, esta ambivalencia sólo se da si se interpreta la moralidad se limita al aseguramiento del respecto a la ley. La moralidad también “nos llama a ser agentes racionales activos” (*idem*) cuyo propósito es trabajar en el mundo de acuerdo con aquella. Éste sería el sentido de los postulados de la razón práctica. En la primera Crítica Kant habría introducido ya por medio de las ideas la necesidad que tenemos los seres racionales de pensar una correlación en la experiencia entre la felicidad y la moralidad. Lo que importa es que estos postulados implican a los sujetos como agentes. Es decir, sería la cooperación, *Mitbestimmung*, de los seres racionales, en el modo de una creencia, lo que se estimularía gracias a aquellos. No se trata tanto de que la apelación a esta dimensión subjetiva venga requerida por la mismísima ley moral. Como señala el autor, la ley moral tiene una “objetividad especialmente fuerte” (p. 258). Está en juego más bien nuestra necesidad contingente, pero distintiva, de ser satisfechos por algo real y separado de nosotros en el mundo.

(III) La tercera parte constata las posibilidades de ampliación de la senda elíptica más allá del propio Kant. Resulta de especial interés la que Ameriks dedica al “giro trágico” en la filosofía moderna, en un camino casi inédito que iría de Kant a Nietzsche.

La tragedia puede entenderse de otro modo que como una suerte de infelicidad o de deberes en conflicto. La tragedia también puede entenderse en un sentido existencial, como una “actitud positiva” que enfrenta las dudas que puedan echarse en la cuenta del camino recorrido por la humanidad. Como anticipación de esta peculiar actitud, la filosofía de autores como Kant, pero también Lessing o Schiller, combina su visión optimista de la humanidad con una muy interesante percepción del drama que suponen las muchas tensiones que llenan el camino de la Ilustración.

Mientras que Nietzsche y algunos después de él se hicieron cargo de una comprensión irracionalista del mundo así como de una priorización de la dimensión estética, trágica e histórica de la existencia humana, en Kant podríamos reconocer ya una suerte de demarcación previa de los límites de la racionalidad que estaría precisamente en su exigencia de una teleología fundada en la creencia moral.

