

## Tributo a Mario Caimi

### *Tribute to Mario Caimi*

ILEANA P. BEADE\*

Universidad Nacional de Rosario/CONICET, Argentina

**Reseña de Claudia Jaúregui/Fernando Moledo/Hernán Pringe/Marcos Thisted (eds.), *Crítica y metafísica. Homenaje a Mario Caimi*, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Band 90, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich – New York, 2015, 460 pp. ISBN: 978-348752370**

*Crítica y metafísica* es un volumen colectivo que reúne veinticinco artículos especializados sobre diversos tópicos desarrollados en la obra filosófica de Immanuel Kant, con el objeto de rendir homenaje a una de las figuras más destacadas en el desarrollo de los estudios kantianos durante las últimas décadas. El Prof. Mario Caimi ejerció su actividad docente en la Universidad de Buenos Aires y actualmente continúa desempeñándose como Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)<sup>1</sup>. La claridad y rigor que caracterizan su producción filosófica son emulados por los autores de los trabajos que componen el volumen, en los que se abordan

---

\* Profesora de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). E-mail de contacto: [ileanabeade@yahoo.com.ar](mailto:ileanabeade@yahoo.com.ar).

<sup>1</sup> Para quienes se interesan por el estudio de la filosofía moderna, resulta innecesaria una presentación del Prof. Caimi, investigador de reconocida trayectoria en el ámbito de los estudios kantianos. La calidad de sus contribuciones –como intérprete y como traductor de obras fundamentales de I. Kant (*Crítica de la razón pura*, *Prolegómenos*, *Progresos de la metafísica*, *Antropología en sentido pragmático*, entre otras)– ha sido reconocida en diversas oportunidades, entre las que cabría destacar el *Premio Internacional Kant*, que le fue otorgado en 2010 por la *Sociedad Internacional Kant* y por la *Fundación Fritz Thyssen* (Alemania). El Dr. Caimi se ha desempeñado como Profesor Invitado en Universidades de alto prestigio (Alemania, Bélgica, Brasil, España, Francia y Venezuela), y además de numerosos trabajos publicados en prestigiosas revistas especializadas, es autor de *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant 'Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff'* (Buenos Aires, EUDEBA, 1989) y de *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure* (París, Publications de la Sorbonne, 2007).

temáticas específicas de notable interés para el estudio del pensamiento filosófico de Kant: desde cuestiones teóricas –referidas a las nociones de *tiempo*, de *sustancia*, el problema de la conciencia, el lenguaje, la ontología trascendental, las conexiones entre filosofía trascendental, neuro-ciencia, física cuántica, y una serie de problemáticas abordadas en diversas secciones de la primera *Crítica*–, hasta cuestiones de carácter práctico –tales como el estatus de los *finés* en la metafísica moral, la noción de *sabiduría*, el concepto de *conocimiento práctico a priori*, la *necesidad* en la obligación moral–, pasando por problemas vinculados con la teoría kantiana del gusto. Otras de las contribuciones reunidas en el volumen examinan importantes aspectos de la filosofía político-jurídica kantiana –el concepto de *Ilustración*, la relación ética, derecho, moral y filosofía de la historia–, y otras, finalmente, se ocupan de la relación de Kant con otros pensadores (Leibniz, Locke, Hume, Schulz, Hegel, Lange y Husserl, entre otros).

Bastaría con revisar los títulos de los trabajos publicados por el Prof. Caimi (consignados en la sección final del libro) para advertir la relevancia de la investigación que ha desarrollado a lo largo de varias décadas. Estos valiosos estudios críticos, sumados a su importante labor como traductor, han contribuido de manera significativa a la comprensión y esclarecimiento de la filosofía kantiana. Su actividad pedagógica y sus aportes en la formación de recursos humanos ha sido decisiva para el avance de los estudios kantianos en la Argentina, y somos muchos los que nos hemos beneficiado de su compromiso, su dedicación al trabajo, su inteligencia, su humor, y su gran generosidad. De allí la importancia de esta excelente iniciativa, a través de la cual los editores del libro – Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe y Marcos Thisted– se proponen rendirle homenaje, convocando a destacados investigadores de Argentina, Alemania, Brasil, Italia, Francia y España. Probablemente no haya mejor modo de hacer un reconocimiento público de la labor realizada por quien ha hecho posible, a través de su compromiso con la actividad filosófica en sus diversas facetas, la formación de muchos investigadores, algunos de los cuales han participado en el volumen que aquí presentamos.

La investigación en el ámbito filosófico se torna una tarea más amena y productiva cuando se la desarrolla en el marco de proyectos colectivos, que posibilitan la optimización de sus resultados, generando lazos personales e institucionales que permiten ampliar los resultados obtenidos a partir de la investigación individual; cuando ésta logra articularse con otras investigaciones en curso, a través de la creación de espacios públicos de discusión (*públicos* en sentido kantiano, esto es, espacios en los que pueda desarrollarse aquello que Kant denominaba bajo el concepto de *uso público de la razón*), los resultados de la investigación se potencian y multiplican, y ello resulta especialmente favorable para el desarrollo del pensamiento filosófico, si entendemos la filosofía como una práctica en la que la autonomía racional no se halla desligada del pensar colectivo.

Los trabajos compilados en el volumen dan muestra de la calidad y rigor que caracterizan el desarrollo de los estudios kantianos durante las últimas décadas, estudios que han cobrado impulso a través de la creación de nuevas sociedades –nacionales e internacionales– y del surgimiento de publicaciones específicamente dedicadas al análisis y difusión de la filosofía kantiana (que se suman a las ya tradicionales). Esta actividad

intensa pone en evidencia la actualidad y vigencia del pensamiento de Kant en el ámbito de la discusión contemporánea, y promueve el interés por un legado filosófico que no deja de aportar elementos relevantes, tanto en el ámbito de la teoría del conocimiento como en la ética, la metafísica, la teoría político-jurídica, la filosofía de la historia, la estética, la lógica, la filosofía del lenguaje, la antropología filosófica. Kant es, indudablemente, uno de los pensadores modernos de mayor influjo en la evolución de la filosofía contemporánea, y un referente ineludible para la formación filosófica en general. El lector interesado en el estudio de la filosofía kantiana encontrará en los artículos aquí reunidos un valioso material de estudio, de gran relevancia para el análisis de sus problemas fundamentales. Dada la riqueza y complejidad de las temáticas abordadas en las valiosas contribuciones de Manfred Baum, Juan A. Bonaccini, Christian Bonnet, Daniel Brauer, Wolfgang Carl, Bernd Dörflinger, Jorge E. Dotti, Klaus Düsing, Dietmar Heidemann, Norbert Hinske, Claudia Jáuregui, Heiner F. Klemme, Claudio La Rocca, Daniel Leserre, Bernd Ludwig, Macarena Marey, Fernando Moledo, Hernán Pringe, Alberto Rosales, Jacinto Rivera de Rosales, Margit Ruffing, Ricardo Terra, Marcos A. Thisted, María Jesús Vázquez Lobeiras y Roberto J. Walton, nos limitaremos a ofrecer una breve y esquemática presentación de los tópicos abordados en cada una de ellas.

En “Kant y Hume: sobre los alcances de la demostración del principio de la segunda analogía de la experiencia”, C. Jáuregui, analiza el pasaje de la *Segunda analogía* en el que Kant expone su concepción del principio de causalidad (A 189ss./B 232ss.), pasaje que –señala la autora– ha recibido interpretaciones sumamente diversas como consecuencia de una concepción errónea del objetivo perseguido por Kant en esta sección de la primera *Crítica*. Jáuregui sostiene que la *Segunda analogía* no intenta resolver problemas planteados por Hume: la gnoseología crítica procura responder a la pregunta acerca de la relación entre la *representación* y su *objeto*, evitando tanto la posición del *realismo trascendental* –propia de la metafísica dogmática– como la del *idealismo subjetivo*, posición que reduce el objeto fenoménico a un mero contenido de la conciencia individual. La *Segunda analogía* se desarrolla sobre la base de este problema general, abordado bajo uno de sus aspectos específicos, a saber: la distinción entre una *temporalidad subjetiva* y una *objetiva*, y más específicamente: entre la *sucesión subjetiva* y la *objetiva*. El objeto es irreducible a su representación subjetiva, y las determinaciones temporales del orden objetivo no pueden ser reducidas, consiguientemente, a aquellas propias del orden subjetivo. Si el orden sucesivo de nuestras representaciones no puede fundar la objetividad de la sucesión en el orden fenoménico, esta objetividad debe fundarse en algún otro elemento. Jáuregui señala, acertadamente, que no es éste el problema formulado en el marco de la crítica humeana del principio de causalidad: en efecto, Hume no se ocupa de la distinción entre la *percepción* de un objeto y el *objeto* de esa percepción; más aún: desde la perspectiva humeana, tal distinción no es sino una ficción filosófica que destruye la identidad entre *percepción* y *objeto*, generando una serie de problemas filosóficos de difícil solución. Kant, por su parte, no considera la distinción entre la *percepción* y su *objeto* como una ficción, sino como un elemento que permite superar el

escepticismo, evitando la identificación del objeto con su representación subjetiva y, por otro lado, con la *cosa en sí*. El problema de la *Segunda analogía* alude, en síntesis, a la necesidad de justificar un orden temporal objetivo, no reductible al orden subjetivo de las representaciones. No pretende allí responderse a la pregunta referida al origen de nuestra propensión natural a establecer relaciones causales. Kant no puede –pero tampoco pretende– responder a esa pregunta, ni intenta aclarar, por otra parte, el *status* epistémico propio de nuestra tendencia a esperar un comportamiento uniforme de los fenómenos naturales. Si bien estos problemas no resultan indiferentes a la filosofía crítica (de hecho, Kant se ocupará de ellos tanto en el Apéndice a la *Dialéctica trascendental* como en la tercera *Crítica*), no es en el marco de la *Segunda analogía* allí donde intentará resolverlos.

En su artículo “Juicio, conciencia y autoconciencia en el pensamiento de Immanuel Kant”, M. J. Vázquez Lobeiras examina las definiciones de juicio [*Urteil*] formuladas en los §§ 19 y 20 de la *Deducción B*, con el propósito de esclarecer la noción de *unidad objetiva de la apercepción*. El análisis de la conexión que Kant establece entre *juicio* y *apercepción trascendental* permite constatar una de las novedades principales en la segunda versión de la *Deducción*, a saber: el papel relevante asignado al *juicio*, que en cierto sentido viene a sustituir el papel fundamental que el *concepto* desempeñaba en la *Deducción A*. En el §19, el *juicio* es definido como la manera de llevar conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción; en el §20, la función lógica de los juicios es caracterizada como aquella acción del entendimiento por la cual lo múltiple de representaciones dadas es llevado bajo la unidad de la *apercepción* en general. El análisis del contexto específico en el que aparece formulada cada una de estas definiciones permite arrojar luz sobre variaciones significativas entre ellas. En el §18 Kant se refiere a la *unidad objetiva de la conciencia de sí*, o *unidad trascendental de la apercepción* como fundamento de la objetividad: esta *unidad trascendental* hace posible la síntesis del múltiple dado en una intuición a través de un concepto de *objeto*, y es por ello que se la denomina *objetiva*. Allí establece asimismo una importante distinción entre la *unidad subjetiva* de la conciencia (como determinación del sentido interno) y la *unidad objetiva*, condición de la objetividad. En otros pasajes, Kant contrapone la *unidad empírica* de la conciencia a su *unidad originaria*, o bien distingue la *apercepción empírica* de la *apercepción pura*, o –como en *Prolegómenos*– establece una distinción entre los *juicios de percepción* y los *juicios de experiencia*. Lo decisivo, en cada una de estas oposiciones, es que el primer elemento, a diferencia del segundo, no produce necesidad ni validez universal. Vázquez Lobeiras analiza en detalle las variantes entre la primera y la segunda versión de la *Deducción*, proporcionando al lector claves de lectura para la interpretación de las diversas caracterizaciones de la *unidad objetiva de la apercepción*. Este recorrido permite concluir que el *juicio* es una relación objetiva entre representaciones y esta objetividad tiene como fundamento último la unidad objetiva de la conciencia. La *Deducción B* amplía el tratamiento de este tópico (abordado previamente en la *Deducción A* y en *Prolegómenos*), al establecer la prioridad del *juicio* sobre la del *concepto*, y destaca, por otra parte, la función de unidad de la *apercepción* como condición fundamental de la

objetividad, un aspecto decisivo que parecía quedar en segundo plano en esos desarrollos previos.

El texto de A. Rosales, “La teoría de la apercepción en el capítulo de los paralogismos”, examina la concepción kantiana de la autoconciencia, pero no ya en relación con la noción de la *apercepción trascendental*, sino en relación con el desarrollo de la crítica kantiana de la psicología racional. Kant señala, en el capítulo dedicado a los *paralogismos*, que si bien la autoconciencia es pura, se funda, en parte, en una experiencia interna de carácter empírico: aunque la proposición *yo pienso* sea puramente intelectual, sin una representación empírica que proporcione *materia* al pensar, no tendría lugar el *yo pienso* (A 342s./B 400s.). Parece sugerir, con ello, la idea de una *sensación indeterminada del yo* que precedería a la experiencia como condición material de la posibilidad de la misma (B 423). A fin de aclarar esta cuestión, Rosales considera la distinción entre *yo pensante* y *yo intuitivo*: la teoría kantiana del *yo pensante* –señala– es expuesta de manera simultánea a su crítica de la psicología racional. Kant considera que las tesis de esta psicología son falsas en la medida en que atribuyen a la autoconciencia el carácter de una sustancia *real*, dotada de accidentes (permanencia, personalidad e inmortalidad), desconociendo así que el *yo* es sólo una autoconciencia pensante que acompaña a otros pensamientos. En A 366, se refiere a un *giro del yo sobre sí mismo*: allí afirma, en efecto, que el concepto de *yo pienso* gira siempre en relación a sí mismo, y no permite avanzar hacia un conocimiento *sintético* del *yo*. Rosales analiza esta observación, a fin de mostrar que no hay circularidad alguna en la concepción kantiana del *yo pienso*: la conciencia es *consciente de sí* en la medida en que tiene conciencia de sus propias operaciones sintéticas. Dicho de otro modo, el *yo* es consciente de su propia identidad a partir de la conciencia de la unidad de su producto sintético, y no se da aquí, por consiguiente, una circularidad de tipo reflexiva; no hay un pensar que, sin ser consciente aún de sí, se refiera a un objeto y, a partir de ello, *retorne a sí mismo*. Contrariamente a lo afirmado por algunos intérpretes –K. Gloy, entre otros–, la autoconciencia no posee, en la epistemología crítica, una estructura circular: Kant no afirma que aquélla es posible sólo *si tiene ya* conciencia de sí misma. No es posible, en síntesis, identificar la *apercepción* con la *reflexión*: ya sea que se la entienda como reflexión *lógico-formal* o bien como reflexión *trascendental*, la acción reflexiva considera diversas representaciones a fin de aprehender en ellas lo idéntico –en el primer caso– o, en el segundo caso, determina el origen de las representaciones. La *apercepción* no es, por consiguiente, *reflexión*, sino condición de posibilidad de ésta.

El trabajo de D. Leserre, “La función sistemática del lenguaje en la deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*”, examina una observación formulada por Caimi en el marco de un análisis de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, observación según la cual la deducción proporcionaría un fundamento a la función semántica del lenguaje en general. La reconstrucción de la *Deducción* desarrollada por Caimi señala el enriquecimiento sintético del principio de la *apercepción* como aspecto clave de la argumentación desplegada en la *Deducción B*; en este marco, Caimi hace referencia a la cuestión del lenguaje, dando así apertura –sostiene Leserre– a un enfoque

trascendental de la semántica. La *Deducción* proporciona un fundamento al sentido o significación de los conceptos puros, cuestión inmediatamente vinculada con la cuestión de la referencia de los conceptos a objetos dados. Puesto que la *Deducción* explica cómo los conceptos puros pueden referirse a objetos –adquiriendo así sentido, significación– esta justificación de la validez *a priori* para todo objeto de una experiencia posible permite dilucidar, no sólo la función semántica de los conceptos puros, sino asimismo la función semántica del lenguaje en general. El lenguaje presupone una síntesis subjetiva –operada por la conciencia empírica–, pero esta síntesis presupone, a su vez, una síntesis trascendental. Dado que la relación entre *palabra* y *objeto* es resultado de la unidad empírica de la conciencia –y es, por tanto, contingente–, los enlaces lingüísticos poseen un carácter puramente empírico; sin embargo, tales enlaces tienen como condición una referencia a la unidad de la *apercepción*; toda síntesis empírica presupone como condición una síntesis pura, trascendental. A través de un comentario pormenorizado de la reconstrucción argumental de la *Deducción* ofrecida por Caimi, Leserre destaca el potencial ínsito en la filosofía crítica para el desarrollo de una filosofía del lenguaje.

La contribución de M. Ruffing, “Gedanke, Sprache, Ton – Bemerkungen zu Kants Sprachkritik”, considera la posibilidad de interpretar la reflexión kantiana en torno al lenguaje como una teoría de la comunicación. En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant hace breves pero importantes referencias a ciertas proyecciones morales del fenómeno del habla, al caracterizar al hombre como una *máquina parlante* [*Sprachmaschine*], expresión que alude al uso mecánico del lenguaje, en tanto contrapuesto a su uso autónomo y racional (uso propio del quehacer filosófico). En “Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía”, Kant considera el papel del filósofo como *pensador profesional* y reivindica el uso autónomo de la razón, objetando a aquellos cuya arrogancia los ha inclinado a creer que es posible una filosofía para cuyo desarrollo no es preciso trabajar. Según estos *filósofos de la intuición*, basta con atender al *oráculo interior* para alcanzar la sabiduría, y pretenden producir, a través del *genio*, lo que en rigor sólo puede alcanzarse a través de un arduo y constante trabajo de reflexión. Estos filósofos, que se consideran exentos del esfuerzo de dar razones y de ofrecer demostraciones, amparándose en una suerte de *presentimiento místico* de lo suprasensible, asumen un *tono distinguido*, colocándose a sí mismos por encima de sus *compañeros de gremio*, violando el derecho a la libertad y a la igualdad en los asuntos que conciernen a la razón. Ruffing propone un interesante análisis de este escrito, que será examinado en paralelismo con pasajes de la *Disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico*, de *Teoría práctica*, y de *Anuncio de a próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*.

El texto de J. Bonaccini, “Ontología, epistemología y semántica: sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objetual del mundo”, propone una interpretación de la *Analítica trascendental* como ontología, y de las categorías como predicados ontológicos que proporcionan *a priori* la estructura de la objetividad. Sin desconocer las proyecciones epistemológicas y semánticas de la *Analítica*, la interpretación ontológica desarrollada por Bonaccini destaca la dimensión metafísica de la doctrina crítica, caracterizando las

condiciones trascendentales de la objetividad como condiciones existenciales. La *Lógica trascendental* es considerada como una ontología formal, referida no sólo a los objetos en tanto cognoscibles, sino asimismo a los objetos en cuanto pensables. Los conceptos puros del entendimiento no sólo constituyen condiciones de la síntesis categorial de la materia dada en la intuición, sino asimismo condiciones del pensamiento de *objetos en general*, y pueden ser entendidos, por consiguiente, como condiciones trascendentales de la *objetividad* en sentido amplio.

El artículo de K. Düsing, “Zeit und Substanz in Kants Kritik der reinen Vernunft”, interpreta la teoría crítica del conocimiento como una *ontología de los fenómenos*, refiriéndose al significado que Kant atribuye a las nociones de *tiempo* y de *sustancia*. En la doctrina del esquematismo, la determinación trascendental del tiempo aporta un elemento fundamental para la concepción de la sustancia como *objeto de conocimiento*, mientras que en la “Refutación del Idealismo” –en el marco del tratamiento kantiano del problema de la autoconciencia empírica–, se muestra de qué modo la autodeterminación empírica del yo exige como condición la representación de objetos externos. A través del análisis de estos tópicos, Düsing intenta delinear las nociones básicas de la *ontología crítica* –entendida como una *ontología del objeto fenoménico*–, y destaca las innovaciones decisivas que la resignificación de las nociones de *sustancia* y de *tiempo* suponen para el desarrollo de la nueva metafísica crítica.

El texto de E. Dotti, “El tiempo en Kant: de la *Disertación* a la *Estética Trascendental*”, examina la evolución en la concepción kantiana del tiempo, a fin de señalar que ciertas novedades introducidas en la *Crítica de la razón pura* son resultado del intento de Kant de dar respuesta a diversas objeciones formuladas a la concepción del espacio y el tiempo presentada en la *Disertación* de 1770. En este texto fundamental del período pre-crítico, Kant sugiere que la sensibilidad impone un orden temporal necesario a los fenómenos sensibles, operando así como una condición del ordenamiento de los fenómenos. Con ello, atribuye cierta autonomía a la sensibilidad respecto del entendimiento (en tal sentido resulta significativo que en 1770 Kant haga referencia a una *cognitio [...] sensitiva*, mientras que en 1781 rechazará toda posibilidad de alcanzar conocimiento sin intervención de la síntesis categorial). Si bien la *Dissertatio* anticipa aspectos fundamentales de la concepción crítica del tiempo (establece su carácter intuitivo, su estatus trascendental como condición subjetiva bajo la cual nos objetos son dados, su carácter formal, su caracterización como *magnitud continua*), durante la llamada «década silenciosa» Kant se verá obligado a revisar ciertos aspectos en su concepción del tiempo, a raíz de las objeciones formuladas por Lambert, Mendelssohn, Sulzer y Schultz. Lambert señala que los cambios son reales y sólo son posibles en el tiempo, por lo cual el tiempo mismo es real; Mendelssohn objeta la tesis del carácter subjetivo del tiempo alegando que la sucesión de diversas representaciones es objetiva; Schultz se declara que Kant ha desatendido diferencias insoslayables entre las sensaciones externas y las internas; finalmente, Sulzer se refiere a la imposibilidad de la sensibilidad de producir, por sí misma, un ordenamiento universal y necesario de los fenómenos e indica que para ello

resulta necesario un concepto ordenador. Dotti ofrece una reconstrucción de la evolución en la concepción kantiana del tiempo a partir de 1770 y hasta 1781, a fin de mostrar la influencia de estas objeciones en dicha evolución. Así señala que, en el *Duisburgsche Nachlass*, Kant anticipa la concepción del tiempo como instancia de mediación entre la sensibilidad y el entendimiento y observa que la determinación de relaciones temporales no es posible sin intervención del entendimiento, esto es, de la espontaneidad del *yo pienso*; la totalidad de nuestras representaciones se hallan sometidas al tiempo como representaciones del sentido interno, y se hallan sujetas, no sólo a la capacidad receptiva de la sensibilidad, sino, además, a la espontaneidad del entendimiento. De este modo, Kant avanza hacia la concepción crítica del tiempo como función mediadora entre ambas facultades y como elemento clave en el dinamismo de la síntesis trascendental.

En “Diskrete und kontinuierliche Zeit. Ein verborgener Widerstreit bei Kant”, Dörflinger examina algunas de las dificultades implicadas en el tratamiento del tiempo en la primera *Crítica*. El tiempo es caracterizado allí de maneras diversas, a saber: como forma del sentido interno, como intuición pura, como forma de las representaciones en general, como condición de las relaciones de simultaneidad y sucesión tal como se presentan en la percepción, como cantidad continua. El tiempo desempeña, por otra parte, un papel fundamental en el desarrollo de la doctrina kantiana del esquematismo: la síntesis de la multiplicidad pura del tiempo por medio de los conceptos puros del entendimiento produce *esquemas*, *i.e.* determinaciones *a priori* del tiempo, y sólo mediante esa síntesis la multiplicidad del tiempo cobra unidad. A partir de esa síntesis el tiempo resulta determinado por las categorías, y así puede afirmarse que hay un solo tiempo, que sus partes conforman una serie sucesiva, que el curso del tiempo es irreversible, que cada momento del tiempo es único e insustituible. Ahora bien, en la *Deducción B*, Kant observa que, si bien tiempo no puede ser intuido externamente, es posible representarlo mediante la imagen de una línea, en la medida en que la trazamos (KrV, B 156), representación a través de la cual concebimos la unidad de su dimensión. Dörflinger analiza algunas dificultades que surgen a partir de esta caracterización analógica del tiempo como una línea, haciendo referencia a ciertas discrepancias entre la concepción del tiempo expuesta en la *Estética* y aquellas formuladas en la *Deducción* y, más adelante, en el capítulo del esquematismo.

El artículo de C. La Rocca, “*La sfera e il circolo. L’architettura nella Methodenlehre della Critica della ragion pura*”, trata acerca de tópicos desarrollados en las secciones finales de la *Doctrina trascendental del método* (la *Arquitectónica de la razón pura* y la *Historia de la razón pura*), los cuales han sido desatendidos –al menos hasta hace algunos años– por la literatura especializada. En estas secciones de la primera *Crítica*, Kant se refiere a la relación entre las nociones de *filosofía trascendental*, *crítica*, *disciplina*, *canon*, *arquitectónica*, y establece principios para el uso correcto de nuestra facultad racional, tanto en su teórico como práctico. A través de un interesante análisis de las nociones mencionadas, La Rocca señala que, mientras la *Disciplina de la razón pura* y el *Canon de la razón pura* hacen referencia a principios de carácter negativo –que han de ser observados a fin de evitar ciertos errores en el desarrollo del saber filosófico–, la

*Arquitectónica* puede ser considerada como una parte constructiva, abocada a aspectos positivos del procedimiento filosófico, cuestión que Kant abordará en la *Historia de la razón pura*, sección en la que se analizan las características propias del método trascendental.

La contribución de B. Ludwig, “«Notwendigkeit ist nichts als jene Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist»”. Die Epistemologie des Übersinnlichen bei Leibniz und bei Kant” ofrece un análisis de aspectos fundamentales de la teología racional kantiana, señalando su conexión con las críticas leibnizianas a la prueba cartesiana de la existencia de Dios. Leibniz objeta la versión cartesiana del argumento ontológico, abordando la cuestión referida a la posibilidad de deducir la existencia a partir del mero concepto de un ser *necesario*; en ese marco, establece una diferencia entre *realidad objetiva* y *posibilidad real* de la que Kant sería deudor. Kant define la *necesidad* como “la existencia que está dada por la posibilidad misma” (B 111); sin embargo, de esta definición no puede derivarse una prueba ontológica, ya que *ser* no es un predicado *real*, *i.e.* no es el concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. En la formulación de los juicios categóricos, *ser* es el concepto que permite establecer la cópula, es decir, es aquello que pone al predicado en relación con el sujeto; en este caso se trata del *uso lógico* del término *ser*, no de su uso *existencial*. En un sentido diverso, *ser* es la *posición* absoluta de una cosa como existente (A 598), es decir: no se trata de una propiedad del objeto, *i.e.* de algo que pueda predicarse del objeto a partir de una consideración de las notas o respectos que son inherentes a su concepto y lo constituyen como tal o cual objeto. La determinación de un concepto no puede ser identificada como una propiedad del concepto mismo ni mucho menos con una propiedad del *objeto* representado por el concepto. En consecuencia, la existencia no puede ser deducida como un *predicado real* inherente al ser perfectísimo, y la existencia de Dios no puede derivarse, por consiguiente, a partir del concepto de dicho ser. Las *ideas trascendentales* no son ideas de objetos existentes – objetos cuya existencia necesaria pudiera deducirse a partir de ellas –; las ideas son *necesarias* en un sentido diferente, a saber: en tanto la razón las representa *necesariamente*. Las *ideas de la razón pura* no se refieren a entidades suprasensibles que *existen necesariamente*; sino que son producto de la espontaneidad subjetiva, y en cuanto al estatus epistémico que les corresponde, se trata de meros conceptos problemáticos, por cuanto la existencia de sus referentes supone siempre un problema para la razón, incapaz de conocer dicha existencia. Ludwig señala que la *realidad objetiva* no constituye, para Kant, una propiedad de los objetos, sino de los *conceptos*: poseen realidad objetiva los conceptos de objetos posibles en la experiencia. Sobre la base de una distinción entre la *posibilidad lógica* y la *posibilidad real*, Kant sostiene que todo lo que puede ser dado como objeto de experiencia es *posible*, esto es, es un objeto posible de la experiencia, y su concepto posee así *realidad objetiva*. Ludwig aborda, finalmente, la cuestión de la *posibilidad* y *necesidad* de la libertad: *posibilidad* en sentido teórico y *necesidad* en sentido práctico. La posibilidad de una *causalidad por libertad* puede ser *pensada*, mas no *conocida*, pues se trata aquí de una casualidad que no opera en el tiempo, *i.e.* que no es

dada en la intuición. Pese a esta imposibilidad de conocer teóricamente la libertad, ella debe ser, no obstante, *necesariamente* pensada, en virtud de los intereses prácticos de la razón.

El artículo de F. Moledo, “*Nöthigung, necessitatio, necesidad*. Sobre el significado de un concepto kantiano de la filosofía práctica”, analiza el concepto de *necesidad práctica*, cuya comprensión resulta fundamental para una correcta interpretación del concepto kantiano de obligación moral. Moledo comienza por señalar que el vocablo *Nöthigung* ha sido traducido al latín de maneras diversas: J. Ch. Zwanziger (1796), por ejemplo, emplea *necessitatio*, mientras F. G. Born (1797) opta, en cambio, por *coactio*. Estas divergencias se mantienen en traducciones posteriores e invitan a revisar el significado específico de este concepto en el marco de la doctrina ética kantiana, una tarea que, como bien señala Moledo, parece indispensable a fin de optar por una de las diversas traducciones posibles en la lengua española. El artículo examina el modo en que Kant utiliza el concepto en cuestión, tanto en sus obras publicadas como en sus lecciones y en las reflexiones. En el marco de este análisis, se observa que, en la *Metafísica* de Baumgarten, la *necessitatio* alude al cambio de una sustancia, *de lo contingente en lo necesario*, noción que, a su vez, tiene su origen en el uso leibniziano de este concepto. Leibniz contrapone las verdades de razón –idénticas y necesarias, fundadas en el principio de no contradicción– a las *verdades de hecho*, de carácter contingente, es decir, verdades que no son *necesarias*, pues su opuesto no implica contradicción. Si bien Dios crea sustancias infinitas libres, que elegirán un curso de acción sin ser coaccionadas a ello, Dios no sólo conoce ese curso de acción, sino que además ha creado libremente el mundo que contiene a esa sustancia, de tal modo que, en ese mundo, el curso de acción libremente adoptado por la sustancia no puede sino ocurrir (al escoger el mejor de los mundos posibles, Dios inclina a las sustancias a lo mejor, aunque sin *necesitarlas*, esto es, sin determinarlas). El lenguaje de Baumgarten recupera este uso leibniziano de la *necessitatio*, que será invocado, a su vez, por Kant. El concepto de *necessitatio* aparece vinculado, en los autores mencionados, con el estudio de la determinación de una sustancia; en el marco de la filosofía práctica kantiana, se trata de la determinación de la voluntad para la acción. La voluntad, facultad de actuar a partir de la representación de principios prácticos, no sólo puede ser determinada por principios racionales: dado que el ser humano se halla sujeto a impulsos o inclinaciones sensibles, no se da una relación de *determinación necesaria* de la voluntad por la ley moral. Si bien esta ley es representada como objetivamente *necesaria* (*i.e.* como absolutamente vinculante, sin excepción), para un ser finito, influenciado por inclinaciones sensibles, tal principio es subjetivamente contingente. El concepto de *Nöthigung* viene a expresar, precisamente, esta particularidad de la voluntad humana, conservando así el significado que la *necessitatio* tenía para Baumgarten, a saber: el cambio de una cosa cualquiera, *de lo contingente en lo necesario*. Kant recurre a este concepto a fin de expresar lo propio de un principio práctico, en virtud del cual una acción *contingente* se convierte en *necesaria*. El concepto en cuestión expresa la relación de determinación entre el principio práctico y la voluntad en el caso de un ser racional finito, sujeto a inclinaciones patológicas. La noción de *necesitación* –neologismo que parece ser

el más adecuado a la hora de traducir el vocablo alemán— expresa, en síntesis, una obligación de carácter coactivo, ejercida por las leyes prácticas.

El trabajo de M. Baum, “Praktische Erkenntnis *a priori* in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*”, aborda el estatus que Kant atribuye al *conocimiento práctico*. Las categorías de la libertad determinan un objeto de conocimiento práctico que no es, en rigor, un *objeto*, y que está dado por la acción como acto voluntario, es decir, por la acción en cuanto es capaz de producir su *objeto* de manera libre. A diferencia de los objetos de la razón teórica, los objetos del conocimiento práctico no se refieren al orden empírico sino únicamente a la posibilidad moral de la acción. La representación de un objeto como efecto posible a través de la libertad es lo que constituye, en sentido propio, el *objeto* de dicho conocimiento práctico. A partir de estas consideraciones, Baum considera la resignificación kantiana de los conceptos éticos de *bien* y *mal* y ofrece una interesante interpretación de los mismos atendiendo a su conexión con el concepto de *voluntad*.

En “Kant: gusto y reflexión. La presencia del concepto en la experiencia estética”, J. Rivera de Rosales ofrece una reconstrucción de tópicos fundamentales de la teoría kantiana del gusto, con el propósito de señalar que, contrariamente a lo sostenido por algunos interpretes, el *concepto* desempeña un rol importante en la experiencia estética, que no ha de ser interpretada, por consiguiente, como una experiencia de carácter pre-conceptual. En la experiencia de lo bello el objeto es captado en su singularidad, *i.e.* contemplado en su individualidad específica, a través de una libre recreación de su forma. Los juicios estéticos se fundan en el sentimiento de placer, y éste tiene origen en la forma del objeto bello, en cuanto ella permite un libre juego de la imaginación. La experiencia estética supone una contemplación del objeto en la que se halla ausente toda intención de determinarlo teóricamente, esto es, de aprehenderlo como objeto de una experiencia objetiva. Sin embargo, dicha experiencia implica la intervención de conceptos (puros y empíricos), en la medida en que es, a la vez, sensible y reflexiva, siendo el concepto aquello que hace posible la conciencia reflexiva. La comprensión estética se refiere a un objeto dado en la experiencia, pero nos conduce, sin embargo, más allá de todo concepto *determinado*, sin que este *más allá* implique la ausencia total del concepto, que se halla aquí implicado a la vez que trascendido. A fin de señalar la presencia del concepto en la experiencia de lo bello, Rivera de Rosales analiza tópicos fundamentales de la estética kantiana, tales como el concepto de lo *bello natural* (en relación con las nociones de *desinterés* y de *armonía*), la articulación entre las facultades de imaginación y entendimiento en la experiencia estética, la noción de lo *sublime*, el concepto de *belleza adherente* [*anhängende Schönheit*], la belleza artística, el acto creativo, la inspiración y, finalmente, la expresión de las ideas racionales en los procedimientos técnicos artísticos.

La contribución de H. Klemme, titulada „Als ob er frei wäre". Kants Rezension von Johann Heinrich Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen”, ofrece un interesante análisis de la recensión del texto de Schulz redactada por Kant en 1783, y señala aspectos de la recensión que resultan relevantes para el análisis de temáticas desarrolladas en la *Fundamentación de la*

*metafísica de las costumbres*. Klemme se refiere, en particular, al problema del estatus de la idea de *libertad*, y observa –contrariamente a lo afirmado por D. Schönecker– que no nos representamos como miembros del *mundo inteligible* a través del uso *teórico* (trascendente) de la razón, sino que la idea de la libertad posee un uso *inmediatamente práctico*. En esta idea el *yo* se representa como voluntad libre, esto es, piensa la causalidad de su voluntad, no a partir de una *conciencia teórica* de las ideas de la razón, sino a partir de una necesidad práctica. En la *Fundamentación*, el problema de la realidad objetiva de la libertad no es abordado en referencia al uso teórico o especulativo de la razón, sino en relación con su uso específicamente práctico.

El artículo de N. Hinske, “Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* im Spiegel des Naturrechts Feyerabend”, señala la dimensión política de la solución kantiana al problema de la libertad de culto. La pregunta «*qué es la Ilustración*» fue formulada por J. F. Zöllner en un artículo de 1783 publicado, al igual que el texto de Kant, en la *Berlinische Monatsschrift*. Zöllner observa allí que, pese a su importancia, la pregunta acerca del sentido del término *ilustración* no ha hallado aún una respuesta satisfactoria, señalamiento que impulsará un intenso debate entre importantes figuras de la Ilustración alemana (Kant y Medelsohn, entre otros). Hinske intenta mostrar que, en el marco de este debate –referido al sentido, el alcance y los límites del proyecto ilustrado–, Kant ofrece una respuesta política al problema religioso de la libertad de creencia. La distinción kantiana entre los usos *público* y *privado* de la razón –y, más precisamente, su exhortación al libre *uso público* y a una estricta delimitación del *uso privado*– había sido previamente sugerida por E. F. Klein en un escrito anónimo. Tal distinción es examinada por Hinske a través de un interesante estudio comparativo con el texto *Naturrechts Feyerabend*, el cual recopila los apuntes tomados por Feyerabend durante el curso sobre derecho natural dictado por Kant en el semestre de verano de 1784. En este texto se desarrollan tópicos fundamentales del pensamiento político-jurídico kantiano, tales como la fuente de normatividad del derecho, la fundamentación de la obligación jurídica en la libertad externa, y se formulan interesantes observaciones acerca de la libertad de pensamiento y de expresión, destacándose, al igual que en *Qué es la Ilustración?*, la importancia de la participación del individuo en procesos de discusión de carácter público. La limitación de la libertad de cada uno es moralmente permisible –y necesaria– cuando es condición de posibilidad del ejercicio externo del arbitrio, esto es: cuando hace posible la libertad de todos según leyes universales. Este vínculo entre *libertad externa* y *coacción* proporciona un criterio para establecer cuándo la coacción promueve la libertad y cuándo resulta, en cambio, contraria al deber.

El trabajo de R. Terra, “Transformações na filosofia da história kantiana na década de 1780”, examina, al igual que el texto de Hinske, aspectos desarrollados en *Naturrechts Feyerabend*, pero atendiendo, esta vez, a su conexión con la filosofía kantiana la historia. Terra aborda cuestiones importantes para el análisis de la concepción de la historia desarrollada por Kant en la década del 80, deteniéndose en la evolución desde un concepto mecanicista de la historia natural –esbozado en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755)– hacia una concepción teleológica, que se anuncia en diversos textos

kantianos, entre ellos, aquellos referidos la cuestión de las razas. Esta concepción teleológica de la naturaleza, impulsada por la introducción de un modelo biológico que viene a sustituir, en cierto modo, al mecanicismo newtoniano, asumirá proyecciones éticas, políticas y jurídicas. El tratamiento de las *ideas trascendentales* en la primera *Crítica* será uno de los aspectos doctrinales decisivos para el desarrollo de la *teleología histórica* kantiana. Según se afirma en la *Dialéctica trascendental*, las *ideas* poseen un carácter regulativo: no sólo constituyen criterios que permiten evaluar la legitimidad de las constituciones políticas históricamente dadas, sino que representan, por otra parte, ideales que han de ser históricamente realizados, y han de guiar nuestra *praxis* político-jurídica, orientada hacia la realización progresiva del republicanismo y el cosmopolitismo. En *Naturrechts Feyerabend*, Kant desarrolla aspectos claves para su concepción de la historia y su filosofía moral, tales como la noción del hombre como *fin en sí*, los conceptos de *buena voluntad* y de *libertad*, o la relación entre *derecho*, *ética* e *historia*. A partir de un análisis de tales conceptos, Terra procura esclarecer las premisas fundamentales sobre las que descansa la idea kantiana de una naturaleza teleológicamente orientada al progreso moral y jurídico del género humano.

En “El rol sistemático de los fines en la metafísica de las costumbres”, M. Marey discute el problema de la conexión sistemática de la filosofía jurídica de Kant con su filosofía moral, abordando la cuestión a partir del tratamiento de un aspecto particular: el rol sistemático de los *fines* en la *Doctrina del derecho* y en la *Doctrina de la virtud*. La autora se propone mostrar que el concepto de *fin* adquiere un rol sistemático en la distinción kantiana entre ambas doctrinas, en lo que atañe específicamente a su metodología. Si bien Kant rechaza la idea de fines naturales predeterminados y de fines divinos, el concepto de *fin* cumple un papel importante tanto en su doctrina ética como en su filosofía jurídica. En efecto, en la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la introducción a las lecciones *Naturrechet Feyerabend* y en el §83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant caracteriza a la libertad como la capacidad de proponerse fines: el sujeto racional no sólo elige los medios que lo conducen a determinado fin, sino que tiene además la capacidad de proponerse sus propios fines, facultad que le es propia en tanto sujeto racional. Tanto la metafísica moral como la metafísica jurídica se estructuran, en *La metafísica de las costumbres*, sobre un principio fundamental: mientras que el principio supremo de la *doctrina de la virtud* involucra el concepto de *fin* (*i.e.* actúa según una máxima de fines tales que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno, MS, Ak. VI, 395), el principio universal del derecho no invoca tal concepto, y ello se explica –sostiene Marey– por el hecho de que no se trata, en este caso, de la libertad interna de escoger los propios fines, sino de la libertad externa. A diferencia de la ética, el derecho hace abstracción de los *fines* en general y sólo le atañen las condiciones para el ejercicio externo del arbitrio, condiciones bajo las cuales las acciones de cada uno puedan ser articuladas con las de otros, según leyes universales de la libertad (MS, Ak. VI, 396). Es, por consiguiente, en torno a la noción de *fin* donde podemos

constatar una divergencia significativa entre la ética y el derecho, en lo que se refiere a la determinación de sus respectivos principios fundamentales.

El artículo de M. A. Thisted, “La *Weisheitslehre* en los *Fortschritte der Metaphysik*”, analiza las referencias kantianas a la *doctrina de la virtud* en *Los progresos de la metafísica*, obra inconclusa en la que el término recibe un tratamiento sistemático. A diferencia de la noción de *sabiduría*, utilizada frecuentemente en los textos del período pre-crítico, el término *doctrina de la sabiduría* aparece por primera vez en la *Crítica de la razón práctica* y será utilizado asiduamente en la década de los noventa, tanto en la obra publicada como en los textos correspondientes al *Nachlass*. Con el propósito de examinar las variaciones semánticas del concepto de *sabiduría* a partir de su relación con el concepto de *doctrina*, Thisted reconstruye la segunda sección de *Los progresos*, en la que Kant aborda la cuestión de los diferentes estadios de la metafísica: *doctrina de la ciencia*, *doctrina de la duda*, *doctrina de la sabiduría*. A partir de un análisis de la estructura tripartita de esta última, se indica su conexión con las nociones que articulan la doctrina kantiana del *bien supremo*: la *libertad* –lo suprasensible en nosotros–, *Dios* –lo suprasensible más allá de nosotros– y en tercer lugar, según el método analítico de exposición, la *inmortalidad del alma* –lo suprasensible después de nosotros–. Mientras la exposición analítica permite subrayar la relevancia del concepto de *libertad práctica* en la doctrina de la sabiduría, la exposición sintética permite exponer el orden sistemático de los *objetos* referidos por la razón en su aspiración al conocimiento de lo suprasensible (*Dios*, *libertad* e *inmortalidad del alma*). Thisted señala, acertadamente, que estas etapas no deben ser pensadas en sentido cronológico, sino que se trata de unidades lógicas derivadas del concepto del *bien supremo*, esto es: de momentos o instancias –no temporales– en la realización del *conocimiento práctico-dogmático* de lo suprasensible, conocimiento que no constituye un saber teórico, sino una *fe racional*. Tal conocimiento es *dogmático* en tanto conocimiento por principios, distinto, inteligible y comunicable, conocimiento que no posee, sin embargo, valor objetivo, sino sólo subjetivo, como conocimiento en virtud del cual la razón, en su uso práctico, *supone* cierta estructura de lo suprasensible. El conocimiento práctico aportado por la *doctrina de la sabiduría* representa lo suprasensible de manera adecuada a la representación del *soberano bien*, concepto que desempeña así un rol fundamental en el proyecto crítico de una reconstrucción de la metafísica, posible a partir de los resultados de la investigación crítica. Sobre la base de estas premisas, Kant concluye que sólo puede haber progreso en la metafísica en la medida en que pueda probarse legítimamente que los conceptos de lo suprasensible tienen realidad objetiva (práctica). La *doctrina de la sabiduría*, como metafísica especial fundada en la noción de la *libertad práctica*, proporciona los rudimentos de una *teología moral* (en sustitución de la teología racional), de una *teleología moral* (en reemplazo de la cosmología racional tradicional) y de una *psicología moral* (que sustituye a la psicología racional). En estas disciplinas, que componen la *Weisheitslehre* –último estadio de un sistema metafísico en el que la razón alcanza su destinación propia–, las nociones suprasensibles de *Dios*, *mundo* y *alma* son consideradas en su carácter específicamente práctico.

Una serie de trabajos exploran la relación entre Kant e importantes figuras de la tradición filosófica y científica. El texto de D. Brauer, “La crítica de Hegel a la Estética Trascendental de Kant”, reconstruye la interpretación hegeliana de la *Estética trascendental*. Si bien Hegel suscribe la concepción *ideal* de las formas de espacio y tiempo, asigna a este calificativo un sentido diferente de aquel invocado por Kant: desde la perspectiva hegeliana, la *idealidad* de tiempo y espacio es *objetiva*, pues no tiene origen en el sujeto de la representación. Hegel considera ambigua la concepción kantiana del espacio y el tiempo como *condiciones subjetivas* de la representación que constituyen, a la vez, propiedades *empíricas* de lo dado (al carácter paradójico de la concepción kantiana del espacio y el tiempo alude la enigmática caracterización hegeliana del espacio como una *sensible no-sensibilidad*). Espacio y tiempo no son formas puras de la intuición sensible, sino que son resultado de un proceso de abstracción, y presuponen, pues, tanto la experiencia como la mediación del concepto. Brauer examina en detalle las premisas implícitas en la crítica hegeliana y señala sus dificultades: si bien Hegel adscribe universalidad al espacio y tiempo –considerándolos como *proto-conceptos*–, les atribuye, por otra parte, una estructura condicionada no puramente lógica al calificar estas representaciones como un *sensible en general* o *universal externo*, expresiones que sugieren que la universalidad de tiempo y espacio no resulta equiparable a la que es propia del concepto puro.

El artículo de Bonnet, “Le retour à Kant de Friedrich Albert Lange”, pasa revista a aspectos centrales desarrollados por una de las figuras más destacadas de la escuela neokantiana de Marburgo, F. A. Lange, quien propone, en *Geschichte des Materialismus* (1866), un retorno a los principios de la filosofía kantiana como alternativa al materialismo reduccionista, inscribiéndose en las filas del *kantismo fisiológico* impulsado por Hermann von Helmholtz. La filosofía de Kant es caracterizada, en esa obra, como una nueva forma de materialismo, irreductible al materialismo ingenuo del período clásico. Bajo las premisas del paralelismo psico-físico impulsado por la fisiología de la percepción, Lange considera el mundo de los sentidos como un producto de nuestra organización psíco-física, y objeta la distinción radical que Kant establece entre sensibilidad y entendimiento, sosteniendo que el reconocimiento de la unidad originaria de ambas facultades constituye una deuda pendiente de la epistemología crítica. Lange investiga el origen común de las facultades cognitivas e intenta mostrar que la totalidad de las formas *a priori* son resultado de nuestra constitución psíco-física.

El trabajo de R. J. Walton, “La articulación kantiana de la fenomenología de Husserl”, examina el modo en que la estructura de la *Crítica de la razón pura* aporta un hilo conductor para el análisis husserliano del mundo de la experiencia. Husserl reconoce su deuda con Kant al considerarlo como impulsor de una auténtica *filosofía trascendental* y exhorta a la recuperación del legado kantiano, si bien propone, a la vez, una reformulación sustancial de importantes aspectos de la filosofía crítica. Walton analiza, en primer lugar, la ampliación husserliana de la *estética trascendental*, entendida por Husserl como una teoría del mundo percibido –i.e. el mundo *pre-científico* o *mundo de la vida*–, teoría que no

sólo incluye un tratamiento del espacio y el tiempo, sino además un análisis del movimiento o alteración, del cuerpo como órgano de la percepción y de la experiencia en sentido amplio (como experiencia de objetos materiales, de sujetos psíquicos y de objetos espirituales). La *analítica trascendental* husserliana se ocupa de objetividades categoriales, cuya forma resulta correlativa del entendimiento, entendido como un modo de operación intencional fundado en la sensibilidad. Husserl contrapone la *experiencia antepredicativa* de objetividades de la percepción al *pensamiento predicativo* de objetividades del entendimiento, y sostiene que el objeto determinado en la percepción es articulado judicativamente, produciéndose así una *objetividad categorial*. La *estética trascendental* – en cuanto ontología material– y la *analítica trascendental* –ontología formal referida al *objeto* como algo en general– componen una *fenomenología regresiva*, que retrocede de las unidades objetivas a los actos intencionales que las posibilitan. Así como el *yo pienso* kantiano debe poder acompañar a todas mis representaciones, el *yo* husserliano constituye un polo de irradiación implicado en cada vivencia que transcurre, constituyendo la identidad absoluta permanente a través de todo cambio. Se trata aquí de un *yo* que no es algo *en sí*, sino una pura manera de relacionarse, un *yo intencionante*, punto de referencia unitario del cual irradia la diversidad de vivencias subjetivas. Este excelente estudio de la reformulación fenomenológica de la gnoseología kantiana concluye con una interesante referencia a la recepción husserliana de la filosofía práctica de Kant.

El artículo de D. H. Heidemann, “Zwei Formen der Identität in Lockes Theorie der Person”, analiza el tratamiento lockeano del problema de la identidad personal, problema que Locke propone resolver sugiriendo que la conciencia o recuerdo de las representaciones y acciones pasadas hace posible la identidad del *yo* en el transcurso de sus representaciones. Heidemann intenta mostrar que las objeciones tradicionalmente formuladas a esta solución de Locke (por Leibniz, Butler, Reid, entre otros) no toman en cuenta la función eminentemente práctica que Locke asigna al concepto de *persona* en su tratamiento del problema de la autoconciencia. La teoría lockeana de la identidad personal –sostiene Heidemann– no se propone garantizar la identidad ontológica del sujeto, sino que descansa en motivaciones de carácter moral: la identidad en sentido *retrospectivo* no sería el punto prioritario para Locke, sino ante todo la identidad en sentido *prospectivo*. La primera parte del artículo examina los principios fundamentales de la teoría lockeana de la identidad personal, y la segunda parte se concentra en el significado práctico del concepto de *persona*, estableciendo una distinción entre las dos formas de identidad antes mencionadas: la dimensión *retrospectiva* (basada en el recuerdo) y la dimensión *prospectiva*, orientada al futuro. Ambas son consideradas en lo que atañe a su significación moral: el recuerdo como conciencia de los pensamientos y acciones pasadas posibilita que el sujeto asuma responsabilidad por los actos realizados y hace posible su auto-reconocimiento como agente moral. Este recorrido permite mostrar que, a diferencia del sentido gnoseológico de las teorías de la identidad desarrolladas por otros autores modernos, la teoría lockeana de la identidad personal reviste una significación eminentemente práctica.

Finalmente, algunos trabajos exploran la conexión entre la filosofía kantiana y desarrollos científicos contemporáneos. En este línea, el texto de W. Carl, “Kant über Bewußtsein und Selbstbewußtsein mit einem Blick auf die gegenwärtige Diskussion”, examina importantes tópicos discutidos en el marco de la reflexión kantiana en torno a la conciencia y la autoconciencia, a la luz de las actuales discusiones en el ámbito de la neurociencia, la psicología y la filosofía contemporáneas. La conciencia [*Bewußtsein*] es, para Kant, conciencia *de algo para alguien*: llamamos *consciente* a una representación en la medida en que supone no sólo la capacidad de representar *algo*, sino además la facultad de ser consciente del estado por el cual algo es representado; esto último sólo es posible bajo las condiciones del sentido interno y presupone, desde la perspectiva kantiana, la representación de un *yo*, es decir, presupone la autoconciencia. Sin embargo, señala Carl, las nociones de *conciencia*, *autoconciencia*, *representación* y *representación consciente* no son utilizadas de manera unívoca en diversos textos kantianos. En las *Lecciones de antropología*, se establece una distinción entre la conciencia *subjetiva* –conciencia de nuestros pensamientos y de nuestra propia existencia– y la conciencia *objetiva* –conciencia de objetos– (cf. V-Anth/Mron, Ak. XXV, 1219), distinción referida al *contenido* de los pensamientos; mientras que en otros pasajes la conciencia es caracterizada como la *forma* de la representación en general. Luego de examinar la distinción entre *materia* y *forma* de las representaciones a fin de esclarecer las dificultades que suscitan estas diversas caracterizaciones, Carl se refiere a la *autoconciencia* como capacidad propia y distintiva del ser humano. Kant sostiene que los animales carecen de autoconciencia y no puede afirmarse que posean *sentido interno* (por ejemplo, sienten dolor, pero no son capaces de reflexionar sobre el propio estado, con lo cual no pueden experimentar ese dolor como *propio*, siendo así su experiencia del dolor una representación *no consciente*). Autores contemporáneos abocados al estudio de los fenómenos de la conciencia y la autoconciencia –Ned Block y Tyler Burge, entre otros– sostienen, por el contrario, que los animales comparten con el ser humano la capacidad de experimentar vivencias conscientes. Pese a las importantes discrepancias entre el tratamiento kantiano de la noción de representación consciente y los aportes de la ciencia y la filosofía actual, es indudable que la reflexión de Kant en torno al fenómeno de la conciencia ha impulsado los análisis posteriores acerca de la estructura y las condiciones de los actos reflexivos. Si bien Kant no llegó a conocer los aportes decisivos de la psicología evolucionista, introduce, no obstante, nociones que serán fundamentales para el desarrollo ulterior de la discusión acerca de estos tópicos. A partir de un análisis de las objeciones formuladas a la posición kantiana desde perspectivas contemporáneas, Carl intenta ofrecer una suerte de *traducción* actual de los términos empleados por el filósofo alemán a un lenguaje más afín a las investigaciones recientes en el ámbito de la neurociencia.

Por último, el artículo de H. Pringe, “Metafísica, lógica y probabilidad cuánticas”, examina la posibilidad de establecer los principios metafísicos de la mecánica cuántica (o principios de la metafísica cuántica), tomando como hilo conductor el tratamiento kantiano de los principios generales de la *metafísica de la naturaleza* (desarrollados en *MA*). Estos

principios generales se refieren a objetos empíricos en general, es decir, a los objetos en cuanto *objetos de experiencia*, y hacen abstracción de toda determinación particular de los mismos. Algunos de estos principios determinan, por ejemplo, las condiciones para que las cosas pertenezcan a la *naturaleza*, esto es, para que se constituyan como objetos de una experiencia posible. Los principios trascendentales constituyen la *objetividad* del objeto empírico en cuanto tal, y en tal sentido pueden ser pensados como principios constitutivos de la objetividad. Otros principios poseen, en cambio, un carácter regulativo, esto es: no hacen posible la constitución del objeto como objeto, sino la unidad sistemática de la experiencia, estableciendo cómo debemos representarnos los fenómenos empíricos a fin de que resulte posible un conocimiento sistemático de los mismos. Tales principios, reguladores del conocimiento científico natural, se basan en la presuposición del carácter sistemático de la naturaleza, y no constituyen *principios del entendimiento*, sino *principios de la razón* (en correspondencia con lo establecido, en la primera *Crítica*, a propósito de la función constitutiva del entendimiento, por oposición a la función regulativa de la razón). En *MA*, Kant considera el concepto de un objeto posible de experiencia basándose en el tratamiento del concepto de *materia*, a la que atribuye el predicado empírico del movimiento. A partir de la aplicación de las categorías a los objetos materiales en cuanto objetos móviles, formula juicios sintéticos *a priori* que conforman el sistema de los principios metafísicos de la física newtoniana. Pringe intenta realizar un procedimiento análogo de fundamentación, pero en relación con la física cuántica. Para ello es preciso examinar, ante todo, la diferencia entre la concepción de *objeto empírico* presupuesta en la física newtoniana y la concepción del *objeto cuántico*, que no es, en rigor, objeto de una experiencia posible. Si los objetos empíricos son dados en el espacio y en el tiempo y se hallan sujetos a relaciones causales (sin que resulte posible una discontinuidad de los estados sucesivos del objeto en la serie espacio-temporal), tal discontinuidad es propia de la *objetividad cuántica*, que no se halla sujeta, por consiguiente, a los principios constitutivos de la experiencia. No es posible así reproducir la estrategia desplegada por Kant en los *MA*: el *objeto cuántico* es irreductible al objeto tal como es concebido en la epistemología crítica y en la física newtoniana. Ahora bien, los llamados *fenómenos cuánticos* sí pueden ser objeto de una experiencia posible, y proveen a la teoría cuántica de un contenido empírico. Se trata de *fenómenos contextuales* que, asociados a ciertas condiciones experimentales precisas, son llevados bajo un concepto que los unifica, siendo ésta la función trascendental de la objetividad cuántica. El concepto de un *objeto cuántico* cumple esta tarea mediante una regla probabilística, de carácter regulativo. Pringe caracteriza como *objetos regulativos* a los objetos cuyos conceptos poseen validez regulativa, y denomina *objeto metacontextual* al objeto regulativo cuya unidad sistemática hace posible conocimientos contextuales. A continuación, establece un «principio supremo de la objetividad cuántica», a partir del cual pueden ser formulados juicios sintéticos *a priori* que expresen determinaciones de *objetos cuánticos*. Los principios de la metafísica cuántica expresan determinaciones *a priori* de los objetos regulativos, que deben ser asumidas como condiciones de posibilidad de la unidad sistemática de la experiencia contextual.

\*

En una entrevista a Mario Caimi realizada por Claudia Jáuregui, publicada en el primer número de *Con-textos Kantianos* (2014), Caimi reflexiona acerca de la tarea de la investigación filosófica y señala, a propósito de la utilidad de abordar los textos filosóficos clásicos, que “si uno se acerca a ellos con cierta humildad, no para interpelarlos, sino para escucharlos y para tratar de entenderlos, recibe en recompensa riquezas inmensas”. Allí destaca asimismo el carácter dialógico propio de la filosofía, al que se refiere Kant, como señalamos, a través del concepto de un *uso público de la razón*. Tanto en el ejercicio de la enseñanza como en el desarrollo de la investigación, los procedimientos de argumentación filosófica se desarrollan como una tarea que ha de ser realizada junto a otros, ya se trate de interlocutores presenciales, o bien de interlocutores ideales, en cuyo caso la escritura y publicación de textos filosóficos –señala Caimi– nos brinda la oportunidad “de participar en una conversación de alcances inmensos”. La *crítica de la razón*, pacientemente desarrollada por Kant, muestra, entre otras cosas, que la realidad es mucho más compleja de lo que podemos comprender, y que es preciso señalar límites, establecer un ámbito en cuyo marco resulte posible una aproximación objetiva a los problemas abordados. Pero esta búsqueda de objetividad requiere de un ejercicio público del pensamiento.

En esta tarea de auto-limitación, de auto-disciplinamiento de la razón, la *crítica* descubre problemas fundamentales, abriendo toda una gama de cuestiones cuya discusión ha contribuido de manera significativa al desarrollo posterior del pensamiento filosófico. La complejidad y riqueza de algunos de los problemas inaugurados por la filosofía trascendental nos enseñan a asumir una actitud de cautela, y a no perder de vista las limitaciones inherentes a la razón, actitud que resulta indispensable al momento de abordar la ardua tarea de análisis e interpretación de textos filosóficos. Esta enseñanza de la filosofía crítica es, quizás, uno de sus aportes fundamentales, e indudablemente ha inspirado el riguroso trabajo de investigación desarrollado por los autores que participan de este homenaje a Mario Caimi, en reconocimiento de su notable compromiso con el trabajo intelectual.

