

Reseñas

Hoyos, Luis Eduardo; Patarroyo, Carlos y Serrano, Gonzalo (eds.). *Kant: entre sensibilidad y razón.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 243p. (2006).

Este libro es una ocasión para ofrecer al lector no especializado un acceso a los problemas centrales del pensamiento de Kant. En cada uno de los diez artículos que lo conforman parece advertirse el propósito que reúne a los nueve autores en torno al acto con el que se conmemoran los 200 años de la muerte de Kant: decir por qué es tan imprescindible y crucial en la historia de la filosofía. Este propósito se cumple en el libro de tres maneras: 1. Situando el pensamiento de Kant en el contexto histórico de los problemas de la filosofía moderna que, o bien le anteceden, o bien el mismo pensamiento kantiano hereda (Gonzalo Serrano, Carlos Patarroyo y Jorge Aurelio Díaz) 2. Aclarando en qué medida el *corpus* a partir del cual se constituyen las tres críticas es, en rigor, una teoría del juicio (Luis Eduardo Hoyos, Raúl Meléndez, Alejandro Rosas, Lucy Carrillo y Laura Quintana) y 3. Mostrando la vigencia del pensamiento político de Kant (Luis Eduardo Hoyos y Juan José Botero).

Para cumplir con el primero de los propósitos, Gonzalo Serrano hace, en su artículo "Objetividad o la crítica kantiana al circuito realista de la verdad", un recorrido por la historia que va desde el realismo de la metafísica hasta la propuesta de Kant. Haciendo hábiles contrastes entre la verdad como adecuación, la verdad como certeza y la verdad como objetividad, el artículo se concentra en mostrar cómo el idealismo kantiano expresa de manera contundente el giro a partir del cual

consigue Kant, no sólo resolver el problema de la justificación de los juicios de verdad, sino romper el circuito metafísico de la verdad (Dios-ente-entendimiento humano-Dios). La exposición sobre el lugar de Kant en la historia del pensamiento sobre la verdad y la objetividad se amplía con la respuesta de Carlos Patarroyo a la pregunta sobre cómo responde Kant a las dudas del escéptico. Para situar en contexto su exposición, el autor hace una amplia reflexión sobre la respuesta que daría por su parte Hume (un escéptico moderado) a un escéptico radical. Las respuestas, tanto de Hume como de Kant, a las dudas escépticas, dado que recorren caminos distintos, no sólo son en cada caso distintas, sino que terminan por dejar ver en qué medida "el escéptico" del título del artículo ("Kant y Hume: la respuesta a un escéptico") no es realmente uno, sino dos: el escéptico pirrónico, al que responde Hume, y el mismo Hume, a quien Kant responde mostrándole la necesidad de que admita aquello por lo cual pregunta. Esto es, mostrándole en qué medida el carácter necesario del vínculo entre sucesos, por el que pregunta, es una condición para que la propia experiencia sobre los sucesos se pueda dar. El tercero de los artículos con el que se completa el mapa histórico del libro, pone en contexto lo que quedó de Kant para el idealismo alemán; en particular, para los dos autores que el expositor de este tema, Jorge Aurelio Díaz, identifica como "los dos extremos del pensamiento de Kant": el defensor (Fichte) y el adversario (Hegel). El recorrido por la exposición deja ver en qué medida, a pesar de que estos dos autores se sitúan en los dos extremos opuestos del pensamiento de Kant,

terminan por coincidir en un acuerdo que identifica lo que parece ser el aspecto más problemático de la propuesta kantiana: su profundo dualismo, es decir, la dificultad de llenar el vacío que su filosofía parece dejar *entre sensibilidad y razón*.

El propósito de aclarar cómo las tres críticas de Kant constituyen una teoría del juicio se cumple en seis de los artículos del libro. En “¿Qué puedo yo saber?” Luis Eduardo Hoyos hace, para empezar, un largo recorrido por la trayectoria de la obra de Kant, a partir de las que él mismo, en la *Crítica de la razón pura*, considera son las preguntas más importante de la filosofía (¿Qué puedo yo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?). Más adelante, el artículo se concentra en responder a la primera de estas tres preguntas, para mostrar de qué manera la ambigüedad contenida en el título de la primera de las críticas (el hecho de que tenga un sentido positivo y otro negativo) es, antes que problemática, fructífera: la conciencia sobre nosotros mismos y las preguntas obligadas que de esta conciencia derivan son justamente las que nos conducen a preguntarnos, no sólo por lo que hace posible nuestro conocimiento, sino por su alcance. El artículo de Raúl Meléndez (“Kant y la matemática”), constituye una indagación minuciosa sobre la primera posibilidad (la positiva) de responder a la pregunta de Kant acerca de qué puedo conocer: ¿cómo es posible el conocimiento? Para hacer esto, el autor se concentra en explicar qué quiere decir Kant al atribuir una condición sintética y al mismo tiempo *a priori* a los juicios de la matemática. Una vez que queda clara en la exposición la diferencia entre el carácter analítico de ciertas proposiciones (las de la lógica), y el carácter sintético de las proposiciones con contenido empírico, el autor responde a la perplejidad que queda de la afirmación de Kant acerca de la

condición sintética y sin embargo *a priori* de las proposiciones de la matemática, apelando a los criterios de necesidad y universalidad contenidos en ellas.

En el segundo artículo de Hoyos, el propósito es responder a la segunda de las grandes preguntas del pensamiento de Kant (¿Qué debo hacer?). Para ello el autor se concentra en señalar el vínculo conceptual entre ética y razón práctica, haciendo, sin embargo, un lúcido (y con frecuencia olvidado) énfasis en las razones por las cuales Kant pretende resolver la tercera de las antinomias presentadas en la *Crítica de la razón pura*: salvar la posibilidad de atribuir responsabilidad tanto a nuestros propios actos como a los de los otros; en otras palabras, mostrar en qué medida, tan pronto como se defiende la posibilidad de pensar la libertad, se recupera el punto de vista que da sentido a las expresiones morales. En “El imperativo categórico” Alejandro Rosas ofrece, paso a paso, y acudiendo a un ejemplo de la vida cotidiana, cortas respuestas a algunas de las preguntas más importantes de la filosofía práctica de Kant: ¿qué son las acciones humanas? ¿Por qué es práctica la razón pura? ¿De dónde proceden los fines que determinan nuestras acciones? ¿Qué es el deber y qué manda él? Para finalizar, Rosas incluye una defensa contra la famosa objeción al rigorismo con el que Kant responde a estas preguntas, acudiendo a las distinciones entre los motivos para actuar, y al hecho de que estos motivos pueden fácilmente ser identificados por el sentido común.

El quinto de los artículos con los que continúa la exposición sobre el *corpus* filosófico que contienen las tres críticas de Kant, se concentra en explicar la dimensión del problema del gusto, tal y como se les presenta a Hume y a Kant: ¿cómo justificar la pretensión de objetividad de los juicios de gusto? En el desarrollo de su

respuesta a esta pregunta, Laura Quintana termina por mostrar que, dadas las inconsistencias en la manera como Kant pretende resolver el problema (en particular su recurso a un presupuesto antropológico, junto con la presunción acerca de que la unanimidad en los juicios de gusto implica un desarrollo artificial de ciertas facultades), termina por dejar a Kant más cerca de Hume de lo que él mismo habría querido admitir. Al parecer, según la autora, no sólo se les presenta a Hume y a Kant el problema del gusto de la misma manera, sino que la solución que ofrecen los dos autores parece ir por el mismo camino: el gusto implica ciertas capacidades naturales, y para que haya un acuerdo sobre él no basta la conformidad unánime con estas capacidades, sino que ellas tienen que ser desarrolladas culturalmente.

El cuadro de la exposición sobre las tres críticas de Kant se completa en el libro con el trabajo de Lucy Carrillo ("Kant y el problema del tiempo"). El problema del tiempo en este trabajo es visto, en primer lugar, desde la perspectiva de la teoría kantiana del conocimiento. En este sentido el tiempo es (contra Newton y contra Leibniz), no sólo condición de "las cosas espaciales", sino también la condición subjetiva de la sensibilidad humana en general. La segunda perspectiva desde la cual se comprende en toda su complejidad el problema del tiempo en Kant es, según la autora, la experiencia estética. Para aclarar esta perspectiva hace referencias a pasajes de la novela *En busca del tiempo perdido*, de Proust, y muestra lúcida-mente cómo en ellos se dejan ver tanto la temporalidad de lo estético, como la pretensión de validez que Kant le atribuye a los juicios estéticos.

Hasta los más grandes autores y, como Kant, hasta los más preocupados por hacer de su filosofía un

sistema, pueden ser inconsistentes. La serie de inconsistencias en los asuntos políticos de los que se ocupa Kant se deja ver, según Juan José Botero ("La filosofía política de Kant") en dos de sus tres ideas políticas: la de los derechos y la de la ciudadanía. Mientras que, en el ideario político de Kant, la libertad y la igualdad son condiciones que comparte cualquier persona, no cualquier persona puede participar en la elaboración de las leyes que tienen efectos sobre todos; mientras que en *La metafísica de las costumbres*, la distinción entre el estatus de ciudadanía para unos y otros parece estar sujeta a la contingencia de las condiciones sociales, en "Teoría y praxis", dice Botero, Kant parece apelar a razones naturales para negar el estatus de ciudadanía activa a algunas personas (especialmente a las mujeres). Este artículo es quizás el que, en relación con los otros, guarda más distancia frente a Kant; sin embargo, no por ello le resta importancia al hecho de que la filosofía política de Kant es tanto o más vigente que cualquiera de sus otras filosofías.

El libro, en suma, constituye una ocasión, no sólo para que los lectores no especializados reconozcan la grandeza de la obra de Kant, sino para que, tanto los lectores especializados como los no especializados, reconozcan o recuerden cómo se entretienen, aún hoy, los problemas que dan ocasión al trabajo filosófico.

ÁNGELA URIBE BOTERO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA.
auribeb@unal.edu.co

Carnielli, Walter (ed.). *Logic and Philosophy of the Formal Sciences: A Festschrift for Itala M. Loffredo D'Ottaviano*. São Paulo: Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência, UNICAMP (Número especial de Manuscrito, Revista Internacional de Filosofía, vol. 28, n. 2, jul.-dez.) pp. 191-591. (2005).

La revista *Manuscrito* ha decidido conmemorar los 60 años de la profesora Itala D'Ottaviano, su editora, con un número especial dedicado a temas relacionados con lógica, filosofía de las matemáticas y de la lógica, y filosofía de la ciencia. No puedo dejar de unirme a esta celebración de quien ha sido una de las discípulas más brillantes del profesor Newton Da Costa y, por mérito propio, una de las más importantes figuras de la reconocida escuela brasileña de lógica; ni desconocer los vínculos de agradecimiento y cariño que me atan con la actual directora del Centro de Lógica, Epistemología e História de la Ciencia (CLE) de la Unicamp.

Abre la revista el trabajo de Rodolfo Értola ("*On the Mathematics of Logic and the Logic of Mathematics*") acerca de la enseñanza de las matemáticas en los Departamentos de Filosofía, y de la necesidad de retomar la vertiente algebraica o booleana de la lógica, relegada por la corriente fregeana, enmienda que permitiría un mayor énfasis en el aspecto propiamente combinatorio de la disciplina, y una perspectiva más completa donde los dos enfoques se complementaran mutuamente.

En "*Platonism in Mathematics*", Oswaldo Chateaubriand nos ofrece un análisis de los argumentos usados por Benacerraf y Chihara en contra del realismo matemático propuesto por Gödel. En el primer caso, y debido a una interpretación semántica à la Tarski, se hace uso de una noción causal de conocimiento

que no consigue explicar con un grado razonable de exactitud el conocimiento empírico, y que, por lo tanto, no puede dar cuenta de la analogía de Gödel entre conocimiento físico y matemático. En cuanto al segundo grupo de objeciones, el profesor Chateaubriand consigue despertar sospechas con respecto a la pertinencia –que no veracidad– de una interpretación metafísico-dualista de la posición de Gödel, y opta por una interpretación epistemológica de su propuesta, para lo cual defiende, apoyado en Gibson, la idea de que existen aspectos abstractos de la realidad, de aire inconfundiblemente platónico, que se presentan ya en la percepción.

El artículo "*Towards a Stronger Notion of Translation between Logics*", de Marcelo Coniglio, se pregunta por la preservación de las propiedades deductivas al traducir una lógica a otra, mostrando diversos enfoques y estableciendo una jerarquía de procedimientos de traducción: el conservativo, que se utilizó para probar la consistencia de un sistema en términos de otro; el algebraico, que se basa en el estricto mecanismo de los isomorfismos; el de transferencia (*transfer*), que utiliza técnicas de la Teoría de Modelos, y consigue representar algunas propiedades metalógicas de un sistema en otro (no-trivialidad, por ejemplo), y los de fibrilación (*fibring* y *meta-fibring*) entre lógicas que, a partir de la combinación entre lenguajes, usando técnicas de la Teoría de Categorías, consigue una combinación entre lógicas en la que algunas de las meta-propiedades del sistema, como el comportamiento de la negación y la disyunción, se pierden, aunque se conserven otras muy sencillas del operador de consecuencia. El autor evalúa positivamente los dos últimos procesos de traducción, por permitir obtener conclusiones meta-teóricas, aunque reconoce que las virtudes de

cada procedimiento dependen de los objetivos que se busquen con él.

Los profesores Da Costa, Bueno y French presentan, en "*A Coherency Theory of Truth*", una versión de la Teoría de la Casi-Verdad (*Quasi-Truth Theory*): partiendo del fenómeno de incompletitud de información que alcanza a las diferentes ciencias, introducen estructuras parciales donde es posible representar las relaciones que sabemos que se dan, las que no se dan y las que no sabemos si se dan o no, estipulando un conjunto de oraciones de información disponible que ayuden en la determinación de esas relaciones. En este enfoque pragmatista, la estructura clásica de Tarski representaría un caso límite para el cual tenemos toda la información disponible, un estado ideal de la ciencia en cuestión. Esta formulación sintáctica se complementa semánticamente con la teoría coherentista de la verdad, pues el criterio para las oraciones informativas complementarias es que no resulten contradictorias con la estructura parcial original, y que puedan incluirse en un conjunto máximamente consistente, o bien, máximamente no-trivial (si la lógica subyacente es paraconsistente). Esta postura evita el compromiso ontológico con cualquier tipo de objeto científico o matemático, como lo muestra su aplicación natural a una versión nominalista de las matemáticas, donde, por una parte, se enfatiza la coherencia interna como principal criterio de aceptabilidad científica y, por otra, se llama la atención sobre su carácter sintáctico-constructivo *a posteriori*.

En "*A Phenomenological Inquire into the Concept of Set*", Jairo Da Silva presenta una justificación de los axiomas de la teoría de conjuntos desde el punto de vista de la fenomenología, enfatizando el carácter conceptual de tal disciplina, y fundamentando la idea de conjunto en el producto de un acto individual de

recolección, que puede ser considerado, a su vez, como un objeto que sólo consiste en una colección de objetos. Señala, además, el carácter ontológicamente dependiente del conjunto con respecto a sus elementos, y la consiguiente división del mundo en niveles que genera la clasificación en elementos y conjuntos. Muestra también el carácter propiamente numérico de cualquier conjunto, la necesidad de considerar el conjunto vacío como un acto de recolección fallido, y la posibilidad conceptual de recoger todos los conjuntos finitos en un conjunto de otra naturaleza, infinito.

La Hipótesis del Continuo –todo conjunto no-numerable de reales tiene la misma cardinalidad del conjunto de los reales– ha sido uno de los problemas más profundos de la teoría de conjuntos, porque una respuesta afirmativa o negativa podría cambiar notoriamente la estructura del sistema y, por lo tanto, nuestra propia concepción de conjunto. En "*Are We Closer to a Solution of the Continuum Problem?*" Carlos di Prisco presenta la historia de tal hipótesis, los resultados clásicos de Gödel (consistencia) y Cohen (independencia), y otros más recientes, incluyendo nuevos axiomas como el de Martin y algunos resultados sobre cardinales fuertemente inaccesibles y conjuntos de Borel, mostrando cómo probablemente Gödel estaba en lo cierto, en 1947, al afirmar que una posible solución implicaría la introducción de nuevos axiomas, en particular con respecto a los grandes cardinales, y no implicaría una respuesta para la Hipótesis Generalizada del Continuo (para cada alfa dos elevado a la aleph alfa, es igual a aleph alfa más uno).

En "*Modulated Logic, Modal Logic and Translations between Logics*", Hércules Feitosa y Frank Sautter presentan una evaluación de la lógica modulada (introducida para formalizar nociones del lenguaje común

como “la mayoría” o “casi todos”), y una revisión de algunos aspectos de la traducción entre lógicas modales. Con respecto al primer tema, los autores presentan la propuesta de los cuantificadores generalizados en sus aspectos sintáctico y semántico, la *lógica modulada* que los incluye y la familia de estructuras que la interpreta, llamando la atención sobre el uso de ultrafiltros o filtros primos (*prime filters*). Una segunda perspectiva de la lógica modulada puede presentarse desde el punto de vista modal a través de la noción de *modalidades generalizadas*, cuya interpretación se discute en términos de modelos *standard* extendidos. Mediante el uso de las nociones de *traducción* y *traducción conservativa*, los autores comparan diversos sistemas modales generalizados, articulándolos en una jerarquía, discuten las modalidades deónicas –de claro origen kantiano– y critican la confusión entre “deber ser” y “ser”.

Maria E. Gonzales, Mariana Broens, Willem Haselager y Ettore Bresciani dan una introducción sistemática al concepto de auto-organización en “Self-Organization and Life: a systemic approach”. Presentan un breve esquema de los dos tipos de auto-organización (primaria, donde elementos orgánicos o inorgánicos se reúnen por azar en unidades; secundaria, donde las unidades comienzan a interactuar con el fin de alcanzar cierta estabilidad y supervivencia), y la conectan con la explicación aristotélica de las cuatro causas, mostrando cómo, si se lo interpreta de una manera naturalista y no teológica, Aristóteles puede adaptarse al esquema conceptual de la auto-organización como explicación del surgimiento, regulación y permanencia de la vida.

Edgard López Escobar presenta, en “Set Theories as Extensions of Propositional Logics”, una sugestiva interpretación de la teoría polisintética de

conjuntos de Morse en términos de un álgebra extendida de clases (o conceptos), EAC, siguiendo los lineamientos de Boole, y haciendo énfasis en la conexión entre esta teoría y la idea de Cantor de conjuntos con atributos con una valoración bivalente para cada atributo, aunque, como era de esperarse, no se pueda dar una prueba de consistencia absoluta, debido al primer teorema de la incompletitud de Gödel. Se presenta el sistema axiomático de tal teoría, sus reglas de inferencia (de cuño intuicionista), así como algunos teoremas inmediatos y sobre clases (por ejemplo, con respecto a los conjuntos unitarios o *singletons*), el modelo booleano y la construcción del operador “clasificador” (análoga a la definición de “concepto” fregeano). Se describen los axiomas del Infinito y la Elección en términos de la teoría, y se examina su parte proposicional, AoC, a partir de la cual se establecen algunos teoremas y se muestra cómo dichas funciones proposicionales no son invariantes bajo bicondicional, debido a la aparición del predicado de pertenencia.

Completan el volumen “A Short Note on Intuitionistic Propositional Logic with Multiple Conclusions” de Valéria de Paiva y Luiz Carlos Pereira; “A Fabricação dos Humanos” de Zeljko Loparic; “Logic, Partial Orders and Topology” de Francisco Miraglia y Hugo Mariano; “Decidability and Gödel Incompleteness in AFC*-Algebras” de Daniele Mundici; “Trapped Ion Quantum Computing and the Principles of Logic” de Alfredo Pereira y Roberson Saraiva y “Bounded Commutative B-C-K Logic and Łukasiewicz Logics” de Marta Sagastume.

TOMÁS BARRERO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
atomas@lycos.com

Tugendhat, Ernst. *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Trad. Juan Santana. Barcelona: Editorial Gedisa, 189p. (2004).

Ernst Tugendhat parte del fenómeno de la estructura predicativa de nuestro lenguaje como la primera manifestación de lo humano dentro de la evolución biológica. El hecho de decir “yo” sitúa a los seres humanos en una perspectiva egocéntrica, pero, no obstante, sólo desde este decir “yo” podemos relativizarnos, estando más atentos a los otros y al mundo. Desde aquí, el autor estudia la mística en sus manifestaciones tanto orientales como occidentales, donde encontramos una tradición que ha visto en el asombro, la capacidad y la experiencia de poner al yo fuera del centro de atención.

La clave de este estudio es la distinción entre los procedimientos representados por las perspectivas de la primera y la tercera persona. Podría decirse que el método que sigue el autor es semejante al que utiliza el hermeneuta gadameriano que no aspira a la objetividad, sino que pone en juego su subjetividad, para entrar en diálogo con lo que desea entender, interesándose no sólo por la “cosa”, haciendo explícito su propio horizonte de comprensión. La diferencia estaría en el hecho de que Tugendhat no propone una fusión entre lo objetivo y lo subjetivo, sino que propone un diálogo como una discusión de razones, de donde surgirán consensos y disensos posibles de definir.

La aproximación a la mística que hace el autor, más allá de una peculiar iluminación intuitiva, entendida como un sentimiento de unidad sujeto-objeto, que hace del místico alguien “en unión” con Dios, con el ser, con todas las cosas, abre el camino para otra concepción de mística que no sólo sobreviene, sino que se busca como respuesta a la necesidad

de paz espiritual de todo ser humano.

Pero ¿de dónde surge esta necesidad de paz espiritual de los seres humanos, si no es de un estado de intranquilidad que los demás animales no conocen? Esta intranquilidad, que da origen a la mística, no es otra cosa que un intento por liberarse de la preocupación por sí mismo o mitigar esta preocupación.

Desde esta perspectiva, Tugendhat entiende la mística como el “trascender o relativizar la propia *egocentricidad*, una egocentricidad que no tienen los animales que no dicen ‘yo’. Si se desea entender los motivos de la mística, hay que entender los peculiares problemas que tienen los que dicen ‘yo’ con su egocentricidad” (10).

Analizar el uso de la palabra “yo” le ofrece al autor el punto de partida para aproximarse a la estructura del comportamiento de los seres humanos respecto de sí mismos. Decir “yo” sólo es posible porque hablamos un lenguaje proposicional. Esta forma de lenguaje tiene las siguientes características: “*primero*, que las unidades significantes elementales de este lenguaje son oraciones predicativas: constan de predicado (un ‘término general’) y de uno o más términos singulares; *segundo*, que estas oraciones y también oraciones más complejas aparecen en varios modos, básicamente el asertórico y en el práctico (imperativos y oraciones que expresan deseos e intenciones); *tercero*, que las oraciones pueden ser negadas, y esto significa que los interlocutores, tomando posición con un ‘sí’ o un ‘no’, pueden comportarse respecto de ellas y, de este modo, uno respecto del otro” (18).

Estas características del lenguaje proposicional hacen que los seres humanos tengan conciencia de sí mismos, es decir, puedan decir “yo”, pero además pueden tomar conciencia de otros objetos y sujetos, algunos de los cuales dicen también

“yo”. Esto crea un mundo de centros, que hace posible “tomar distancia” de la conciencia de ser *el* centro.

Ahora bien, el paso siguiente que da el autor es mostrar cómo, el que los seres humanos sean capaces de decir yo, hace que su acción esté orientada a lo bueno, entendido no sólo como lo que sensiblemente les apetece o les parece agradable, sino por motivaciones o voliciones deliberativas (reflexivas). De esta manera, en los seres humanos “surge un nexo complejo, pero unitario, entre la proposicionalidad, la reflexión, el enfrentamiento de los que dicen ‘yo’ consigo mismos y la posibilidad de orientarse a algo bueno” (74).

Otro elemento que viene a sumarse a la reflexión que nos propone el autor, es la referencia a la finitud, cuya conciencia brota del deseo de conservar lo que se tiene, característica típica de los que dicen “yo”. Surge aquí el miedo a la caducidad, el aprecio de la estabilidad. “No hay un estar dirigido a metas sin la experiencia de la contingencia, sin la tensión entre buena y mala suerte. Mediante la técnica, los seres humanos intentan reducir el azar tanto como sea posible; sin embargo, éste no se deja vencer. Así es como el poder humano no solamente está efectivamente limitado, como todo poder animal: sobrepasando el presente, la conciencia experimenta una dependencia de factores que en casos particulares pueden ser superados, pero que en principio constituyen una dimensión de no disponibilidad” (111).

Entre las diversas experiencias de límite e impotencia se destaca la

muerte. Desde una perspectiva egocéntrica, la muerte tiende a aparecer como un horror, pues implica la desaparición en un futuro, cercano o lejano, pero la desaparición definitiva de lo que somos. “Por esta razón la muerte, al igual que las demás frustraciones profundas, se ofrece como motivo para apartar de sí mismo la mirada y dirigirla aún más atentamente a las otras cosas sobre las que siempre ha reposado. Aunque cada cual sigue siendo a sus propios ojos el centro volitivo del mundo, es posible darse comparativamente menos importancia a la vista de mundo y de los otros centros que hay en él, y por ello pensar en la muerte -imaginarse que se morirá pronto o enseguida- puede ser la ocasión de situarse, dentro del mundo en el margen. Así, pues, tal vez sólo una actitud mística permita aceptar la muerte. Con esto tiene que ver el hecho de que pensar en la muerte haya constituido siempre una motivación para la mística” (118-119).

El autor aborda en seguida la relación entre la religión y la mística. Para ello toma dos ejemplos: el de un judío ortodoxo y un budista Zen japonés. El primero, como ejemplo de lo religioso, y el segundo, como modelo de lo místico. En ambos casos la referencia del ‘salir de sí’ se halla afuera... En Dios para el judío, y en el vacío del universo para el budista. En este sentido, religión sería creer en personas sobrehumanas, o dioses. Para el autor, la tradición religiosa en la que estamos insertos es la judeo-cristiana. Esta tradición “dejó de ser un alternativa desde la perspectiva de la primera persona, mientras que la mística -tal como la defino- sigue siendo una posibilidad abierta a todos los seres humanos. Por esta razón, para mí es importante definir la mística y la religión en primer lugar como dos caminos diferentes, lo cual no excluye la posibilidad de que haya

¹ Traduce “por ‘tomar distancia’ o ‘distanciarse’ el verbo *zurücktreten*, que literalmente significa ‘retroceder’, ‘dar un paso atrás’. La metáfora del paso atrás es esencial en este libro, pues ilustra el movimiento característico de la actitud mística” (Tugendhat: 35 nota).

mística en la religión, la posibilidad de que, por ejemplo, la religión cristiana posea rasgos místicos” (130).

En la tradición oriental, particularmente de la India y de Asia Oriental, mística puede entenderse como una experiencia inmediata de Dios o de una realidad última, o bien como “una visión de la realidad, de una inmersión meditativa en ella o de un saberse unido a ella” (130). La primera es la manera como se suele entender la mística en Occidente, mientras que la segunda es más propia del Oriente.

En últimas, el autor entiende la mística “como un distanciamiento no relativo, sino radical de sí mismo, del propio ‘yo quiero’” (155). El maestro Eckhart le sirve al autor para descubrir el sentido profundo de la mística, tal como él la entiende. “La mejor oración, dice Eckhart, no es aquella en que pedimos a Dios que nos dé algo. Ni siquiera es aquella en que la petición es: ‘Señor, te quiero a ti o vida eterna’. La mejor oración reza: ‘Señor, sólo deseo que me des lo que quieras darme’. De la actitud que se expresa en esta oración, Eckhart dice que en ella uno se desprende del propio yo. En un pasaje se refiere al ‘verdadero ser humano’ en forma semejante a Chiang Tse, y dice: ‘sólo desistir de la voluntad hace de uno un verdadero ser humano’. Y con esto quiere decir lo mismo que Chiang Tse con aceptación del cielo” (156-157).

Ahora bien, para Eckhart esta actitud produce un ‘ánimo estable’ y ‘paz interior’, porque sólo así se está con Dios, expresándose en una forma que no tiene cabida dentro de las místicas no personales: “abandonando la propia voluntad, nos hacemos parte de la voluntad de Dios” (158). Ambos aspectos, el subjetivo y el objetivo son para él equivalentes.

La reflexión de Tugendhat continúa haciendo un análisis muy detallado de la propuesta mística del

budismo y el taoísmo, para luego desarrollar la pregunta por el asombro, como fuente de la filosofía y de la mística. Ciertamente, un libro lleno de novedades y sorpresas, que invita a pensar muy a fondo en la relación directa entre la egocentricidad y la mística.

HERMANN RODRÍGUEZ, S. J.
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
BOGOTÁ COLOMBIA
herosj@hotmail.com

Longuenesse, Béatrice. *Kant on the Human Standpoint*. New York: Cambridge University Press. 304pp. (2005).

En 1993 Béatrice Longuenesse publicó su libro *Kant et le pouvoir de juger*, que luego, en 1998, fue traducido al inglés y publicado en una versión corregida y ampliada bajo el título *Kant and the Capacity to Judge*. En él Longuenesse defiende, en contra de muchas de las interpretaciones tradicionales de la *Crítica de la razón pura*, que para comprender la doctrina kantiana de las categorías, y para comprender el argumento con el que Kant defiende que dichos conceptos tienen aplicación a los objetos de la experiencia, es necesario tomar muy en serio el origen que Kant asigna a las categorías en las funciones lógicas de los juicios. Así, el foco central de este libro está en lo que se conoce como *La guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento*. Allí, Kant afirma que la misma función que da unidad a las representaciones en un juicio, da también unidad a la mera síntesis de representaciones en una intuición: “por consiguiente, el mismo entendimiento, y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de

un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso en la intuición" (KrV: A79/B105). La pregunta es entonces ¿cómo puede ser que lo que produce la forma lógica en un juicio, introduzca un contenido trascendental a las representaciones? En general, se trata de comprender cómo es que Kant cree que una consideración de las formas lógicas del juicio puede "guiar" un argumento acerca de las condiciones necesarias de la experiencia.

Longuenesse encuentra la clave para la solución del problema en un fragmento de la Deducción de la segunda edición: se trata de la síntesis *speciosa* o "síntesis figurada" (KrV: B151). La propuesta de Longuenesse es que, en la Deducción de la primera edición, Kant introduce la Unidad trascendental de la apercepción para mostrar que solamente podemos reconocer representaciones individuales como subsumidas bajo conceptos generales si las tomamos en un acto integrado de combinación y comprensión, y a través de la conciencia de la identidad numérica de este acto. Esta conciencia confiere una forma lógica a las representaciones, y presupone, a la vez, una síntesis de la imaginación. En la Deducción de la segunda edición, Kant explica esta forma lógica en términos de juicios, y la síntesis de la imaginación requerida es identificada como la síntesis figurada. Esta síntesis es producto de la interacción entre nuestra capacidad innata de juzgar y la forma del sentido interno, es decir, el tiempo. Así, Longuenesse afirma que el papel trascendental de cualquier forma de juicio es guiar a la síntesis figurada, la cual, a su vez, genera una representación de la diversidad sensible que puede ser reflejada bajo conceptos en los juicios.

Intentar mostrar la importancia que tiene la forma lógica de los juicios como guía para la argumentación de cómo las categorías se aplican a la experiencia, requiere que la autora haga una nueva lectura de Kant a la luz de su novedosa interpretación. Defiende entonces que la muy conocida crítica que afirma que la tabla de las formas lógicas de los juicios no tiene justificación alguna, sólo tiene sentido si se la mira desde la lógica contemporánea, pero que dicha tabla encuentra su justificación una vez se acude a la versión moderna de la lógica con la que Kant trabajaba. También se ve obligada a reconsiderar y ofrecer nuevas interpretaciones de las Analogías de la experiencia, el Esquematismo trascendental, las Deducciones y los Axiomas de la intuición. Todo ello compone un libro con una propuesta atrevida, osada y minuciosamente trabajada.

Por supuesto, esta nueva interpretación no pasó desapercibida y numerosos debates se propiciaron durante los años siguientes. Por ejemplo, Longuenesse fue el centro de discusión de dos de las reuniones de la *American Philosophical Association*, conocidas como "*Author Meets Critics*". Allí recibió comentarios de Henry E. Allison, Sally Sedgwick, Richard Aquila y Michael Friedman, entre otros. Las críticas y las consecuentes respuestas de la autora fueron publicadas en varios artículos en distintas revistas durante el período comprendido entre 1995 y 2003.

Las respuestas publicadas de Longuenesse, así como las correcciones y ampliaciones que tuvo que hacer a su propuesta de lectura de Kant, componen la mayor parte de su nuevo libro: *Kant on the Human Standpoint*. Pese a prometer ampliar su nueva interpretación de Kant a la *Crítica de la razón práctica* y a la *Crítica de la facultad de juzgar*, esto no ocurre sino en dos de los capítulos finales

del libro; el resto de capítulos se remite a la *Crítica de la razón pura*.

El libro está dividido en tres secciones. En la primera, titulada "*Revisiting the capacity to judge*", Longuenesse presenta en tres capítulos las respuestas a las críticas hechas por Allison, Friedman y Michel Fichant a partes de su libro anterior. La segunda, titulada "*The human standpoint in the Transcendental Analytic*", se compone de cuatro capítulos en los que se muestra una explicación, corregida y más detallada, de propuestas que en su libro anterior quedaron confusas o débilmente sustentadas. Específicamente comenta la Deducción metafísica de las categorías, la deconstrucción que hace Kant del Principio de razón suficiente, y la Segunda y Tercera Analogías de la experiencia. "*The human standpoint in the critical system*", la tercera y última sección del libro, es la que cumple con la promesa de Longuenesse de expandir su interpretación de Kant a las dos últimas Críticas. En el primer capítulo de esta sección explica su manera de ver la unidad del sistema crítico de Kant, dejando los dos últimos capítulos para su interpretación de los juicios morales y de la Analítica de lo bello, respectivamente.

Por tratarse de la continuación y defensa de una propuesta de interpretación muy particular de la obra de Kant, *Kant on the Human Standpoint* (en adelante *KHS*) es un libro que no puede ser leído sin haber primero estudiado en detalle *Kant and the Capacity to Judge* (en adelante *KCJ*). Más aún, pese a que Longuenesse dice que en la primera sección de *KHS* ha reconstruido las críticas de otros autores de tal manera que no sea necesario acudir a las versiones originales, en más de una ocasión las objeciones se presentan de manera muy resumida y sin la argumentación completa, restándoles con ello sentido y haciéndolas más débiles, razón por la cual es mejor acudir a la publicación original de

las críticas a fin de hacer mayor justicia a los autores.

El título del libro hace referencia a lo que Kant denomina el "punto de vista humano". Se refiere con ello a esa perspectiva del mundo que es propia de los seres humanos, en oposición, por un lado, a los animales irracionales y, por el otro, al entendimiento divino. A diferencia de los animales irracionales, los seres humanos cuentan con la "espontaneidad", es decir, con una capacidad gobernada por reglas, de adquirir representaciones que no son meramente causadas por las impresiones del mundo, sino integradas activamente a una red unificada. Las reglas de acuerdo con las cuales las representaciones son integradas, son reglas para formar juicios que a su vez determinan las reglas del razonamiento. La capacidad de formar juicios según estas reglas es lo que, para Kant, es característico de la mente humana. En cuanto al entendimiento divino, las mentes humanas, como las mentes de los demás animales, son afectadas por una realidad independiente de ellas y que ellas mismas no han creado. Sin embargo, los humanos pueden ordenar los objetos de esas representaciones y anticipar representaciones futuras, así como anticipar también la unidad en la que dichos objetos pueden estar con objetos de representaciones pasadas o presentes. Este punto de vista tan peculiar y único de los humanos es lo que Kant intenta fundamentar, y lo que la interpretación de Longuenesse sugiere releer con una nueva luz. Por supuesto, el punto de vista humano no se da sólo en epistemología, sino también en moral y estética, razón por la cual Longuenesse considera que este título es adecuado para el libro que extiende su interpretación de Kant a éstas últimas dos áreas.

Como se puede ver por el breve resumen que he hecho de la distribución de los temas en el libro,

Longuenesse aborda muchos y muy variados tópicos que, en el breve espacio de una reseña, es imposible tratar en su totalidad. Me remitiré entonces a comentar tan sólo algunas partes del libro, procurando, en la medida de lo posible, tocar temas de cada una de las tres secciones de la obra.

*

Ya que el propósito de Longuenesse en *CKJ* es rescatar la importancia de la idea de Kant, según la cual hay un *hilo conductor* que va desde la tabla de las formas lógicas de los juicios hasta las categorías, la autora hace especial énfasis en interpretar el Entendimiento como una Capacidad de juzgar (*Vermögen zu urteilen*), que a la vez no debe ser confundida con la Facultad de juzgar (*Urteilskraft*) de la que Kant habla en su tercera *Crítica*. Según Longuenesse, la diferencia entre las dos radica en que la segunda es definida por Kant como la capacidad para subsumir instancias particulares bajo reglas generales, mientras la primera tiene una función más amplia: “definir el intelecto, en todos sus modos (formación de conceptos, subsunción de instancias bajo conceptos o reglas, inferencia silogística) como una capacidad de juzgar, es explicar qué es aquello del entendimiento que lo hace capaz de todas las funciones recién descritas, incluyendo, en primer lugar, formar reglas” (*CKJ*: 19). Una vez Longuenesse ha identificado el entendimiento con la capacidad de juzgar, presta especial atención a la forma lógica de los juicios, pues le interesa saber por qué Kant pensaba que estas formas de pensamiento discursivo eran mínimamente necesarias para que ocurriera el reconocimiento de objetos bajo conceptos. Es ahí donde habla de una “función de objetivación” de las formas lógicas de los juicios. Lo que quiere decir con esto es que la forma lógica de los juicios es la que permite que ellos

sean susceptibles de verdad o falsedad, esto en virtud de que el juicio expresa la relación de nuestras representaciones con los objetos independientemente existentes.

Henry E. Allison publica sus críticas a estas ideas en un artículo titulado “*Where have all the categories gone?*” y que fue publicado en el número 43 de *Inquiry* en el año 2000. Sus objeciones principales se pueden resumir de la siguiente manera: en primer lugar, Allison no entiende por qué Longuenesse reduce el entendimiento a la capacidad de juzgar, siendo que Kant utiliza este último término sólo en el contexto de la Deducción metafísica de las categorías, mientras que en muchas otras partes de la *Crítica* define al entendimiento de muy diversas maneras: como una capacidad de conceptos, como una facultad de reglas, como espontaneidad, como apercepción. La segunda crítica de Allison apunta al papel objetivante que otorga Longuenesse a las formas lógicas de los juicios. Para él, si fuera cierto que las formas lógicas funcionan como se ha descrito arriba, lo que sucedería es que dichas formas terminarían por usurpar la función objetivante que se asigna tradicionalmente a las categorías. Sin esta función, las categorías serían innecesarias (por eso la pregunta en el título de su artículo: *¿a dónde se han ido todas las categorías?*).

Longuenesse responde en el primer capítulo de *KHS* a ambas objeciones. Primero, admite que caracterizar al entendimiento como una capacidad de juzgar no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos que éste tiene, tal y como son expuestos en la primera *Crítica*. Sin embargo defiende que, para poder entender adecuadamente todos los aspectos del entendimiento, es necesario rastrearlos hasta esta capacidad original de formar juicios. Infortunadamente, Longuenesse, más preocupada por responder a la segunda

objeción que a la primera, no ofrece más explicaciones. La respuesta es insuficiente, pues lo que Allison estaba intentado decir, creo, es que Longuenesse tiene una visión muy sesgada de lo que es el entendimiento, visión que afecta la manera en la que analiza las propuestas kantianas. Decir que es necesario, para la correcta comprensión de todas las dimensiones del entendimiento, rastrearlas hasta la capacidad de juzgar, es muy diferente que interpretar las tesis kantianas desde la óptica de dicha capacidad, y de eso es de lo que Allison está acusando a Longuenesse.

La respuesta a la segunda objeción (la usurpación de la función de las categorías por parte de las formas lógicas de los juicios) alega que Allison no entendió lo que Longuenesse intentaba decir en esa parte específica de *KCJ*. Longuenesse afirma que lo que dijo en *CKJ* es que, “sólo a la luz de la función objetivante de las formas lógicas del juicio, se puede entender aquella [función objetivante] de las categorías mismas” (*KHS*: 20). La pregunta inevitable es: ¿cuál es entonces la función objetivante que tienen las categorías que no tienen las formas lógicas del juicio? Para Longuenesse las formas lógicas del juicio son formas de análisis, donde ‘análisis’ no se limita al análisis de conceptos, sino que también incluye el análisis de lo dado sensiblemente para formar conceptos. Las categorías, por otro lado, expresan formas de la síntesis de lo sensible dado. En donde falla Allison –dice Longuenesse– es en ver sólo parte del proceso y no el proceso entero. Tal proceso en forma completa sería así: síntesis (de la intuición) para el análisis (en conceptos) para la síntesis (de esos conceptos en juicios) (*KHS*: 21-22). Así, las formas lógicas del juicio tendrían una función objetivante, sin que con ello se dejara a las categorías sin ninguna función propia a realizar. Toda

la respuesta depende, entonces, de que se vea a las formas lógicas del juicio como formas de análisis de lo sensible dado para formar conceptos. ¿En qué se basa Longuenesse para afirmar esto? En el pasaje de Kant que se citó más arriba, a saber: “el mismo entendimiento, y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso en la intuición” (*KrV*: A79/B105). Es inevitable preguntarse si Longuenesse no está tomando a Kant demasiado literalmente.

*

En la segunda sección del libro, en el capítulo 6, titulado “*Kant on causality: what was he trying to prove?*”, Longuenesse aborda un problema frecuente en las interpretaciones contemporáneas de la Segunda analogía de la experiencia. Ante la propuesta de Kant en esta sección de la primera *Crítica*, han surgido siempre dos preguntas: (1) ¿A qué se refiere Kant con la “sucesión objetiva” cuya representación presupone alguna suposición de la relación causal? Dos son las opciones a escoger, (a) la sucesión de eventos o estados de cosas tal como los percibimos en los objetos de nuestra experiencia ordinaria (el calentamiento de una piedra, el congelamiento del agua, el movimiento de un barco); o (b) la sucesión de estados de cosas como determinada en el contexto de una imagen científica del mundo (el movimiento objetivo de los planetas, como opuesto al movimiento aparente de los mismos –recuérdese el fenómeno de retrogradación de Marte). La otra pregunta (2) indaga qué es exactamente lo que Kant espera que se presuponga cuando se hace una representación de sucesión objetiva. Nuevamente son dos las alternativas, (a) que para pensar

cualquier secuencia particular de estados de cosas o eventos como una secuencia objetiva, debemos pensar su ordenación temporal *como si* estuviese constreñida, y de una manera muy lata, causalmente determinada (sin ninguna aserción ulterior de que este constreñimiento envuelve ninguna noción de leyes causales universales o necesarias); o (b) que todo evento cae dentro de leyes causales universales y necesarias.

Las interpretaciones contemporáneas pueden resumirse en dos grupos -dice Longuenesse-, por un lado están quienes responden a ambas preguntas con la opción (a), y por otro lado están quienes responden a ambas preguntas con la opción (b). Los primeros son denominados "la interpretación Buchdahl/Allison", y los segundos "la interpretación Friedman" (KHS: 144). Lo curioso parece estar en que los comentaristas contemporáneos han establecido un lazo entre ambas preguntas. Si se responde (a) a la primera, se ha de responder (a) a la segunda, es decir, si a lo que Kant se refería con "sucesión objetiva" era a las representaciones de objetos de la experiencia cotidiana, eso parecería implicar que lo que se presupone como causal ahí es un mero "como si" lato y no ligado a leyes causales universales y necesarias; lo mismo ocurre a la inversa.

La propuesta de Longuenesse es mostrar que dicha conexión entre preguntas es ficticia, y que la opción correcta es responder (a) a la primera pregunta y (b) a la segunda, i.e. "sucesión objetiva" se refiere a representaciones de objetos de la experiencia cotidiana, a la vez que se presupone que toda sucesión está regida por leyes causales universales y necesarias. Si bien es cierto que la propuesta de Longuenesse no es nueva, pues ya la habían defendido Strawson y Guyer, también es cierto que Strawson lo hace afirmando

que el argumento de Kant es un *non-sequitur*, y que lo que se debe hacer es sacar de su tesis una nueva propuesta más sólida. Por su lado, Guyer debilita la posición de Kant, al decir que sólo podemos confirmar nuestra creencia de que una sucesión objetiva ha ocurrido, al ver que encaja en reglas causales universales conocidas. Longuenesse no cree que la tesis de Kant sea un *non-sequitur*, así como tampoco desea debilitarla como hace Guyer; defiende su posición diciendo que la Segunda analogía debe ser leída a la luz de la concepción de la lógica de la época, y, más aún, a la luz de la concepción que tenía Kant de los juicios hipotéticos y de los silogismos hipotéticos.

Creo que la posición de Longuenesse es correcta y bastante defendible. Por un lado, el que la sucesión objetiva se refiera a las representaciones de objetos de la experiencia cotidiana es bastante visible, tanto en los ejemplos del mismo Kant, como en el hecho de que su primera *Crítica* intenta dar las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, y no de una visión científica de ella, y en el hecho de que la Segunda analogía está escrita en gran parte como una respuesta a Hume, quien indagaba también por el conocimiento de la experiencia cotidiana, y no por el que puedan entender ciertos científicos bajo ciertas teorías específicas (concedo que Hume hace una distinción entre el filósofo y el vulgo, y considera que este último es en general más ignorante que el primero, pero ello no implica que su filosofía buscara la clarificación de la experiencia sólo desde un punto de vista enmarcado en teorías científicas y en contravía a la experiencia cotidiana). En cuanto a la segunda pregunta, hay quienes han malentendido a Kant y, al ver aparentes fallas en su teoría, consideran que lo mejor es entender la representación de una sucesión *como si* estuviese regida por leyes causales. En la Segunda

analogía Kant afirma que se supone un lazo causal, universal y necesario. El problema radica, tal vez, en que algunos autores han intentado hacer una interpretación fuerte de lo dicho por Kant, llegando a conclusiones erradas. Este es el caso de Schopenhauer, quien critica a Kant al decir que, si al salir de la casa veo que se cae una teja del techo, al ser una sucesión de eventos irreversible y, por lo tanto, objetiva, tendría que afirmar que mi salir de la casa es la causa de la caída de la teja. Nada más lejano de la verdad. Kant no dice nunca que en una sucesión objetiva el antecedente deba ser la causa del consecuente, sólo dice que, si se ve como irreversible la sucesión, es porque se presupone la regla causal que ordena las experiencias como necesariamente anteriores a unas y necesariamente posteriores a otras. De igual manera, tampoco se preocupa por decir cuáles son las causas específicas de cada evento. Él está preocupado por mostrar que siempre que se presenta una sucesión objetiva, se presupone una regla causal universal y necesaria. Cuál sea específicamente esa regla no es su problema, es algo que los físicos, los mecánicos, los biólogos y demás expertos en áreas empíricas habrán de determinar. Ello no significa que haya entonces una suposición lata de una causalidad.

*

En la tercera sección de *KHS*, Longuenesse se dedica a extender su nueva interpretación de Kant a las dos últimas Críticas. Aunque esta ampliación es la promesa central de la autora en esta obra, como ya se dijo anteriormente, ocupará un lugar secundario, pues la mayor parte del libro se dedica nuevamente, como en el primero, a la defensa de su visión y a la reinterpretación de la *Crítica de la razón pura* a la luz de la misma. Por otro lado, si bien en estos capítulos finales se presenta una nueva manera de aproximarse

tanto a la segunda, como a parte de la tercera *Crítica*, no se trata de una interpretación que tenga consecuencias que vayan en contravía de las interpretaciones más conocidas.

Una buena muestra del trabajo realizado por la autora en esta última sección es el capítulo 10, titulado "*Kant's leading thread in the Analytic of the Beautiful*", donde Longuenesse se propone defender la manera como Kant ha decidido exponer sus ideas en la *Analítica de lo bello* de la tercera *Crítica*. Allí Kant ha usado el *hilo conductor* de las funciones lógicas del juicio para analizar los juicios de gusto. El propósito de Longuenesse es estudiar el cambio de dirección que se da en el análisis de Kant de los juicios de gusto, de un análisis del juicio explícito acerca de un objeto, a un análisis del juicio implícito acerca de los sujetos que juzgan. Su propuesta será que, al llegar al cuarto momento de la *Analítica de los juicios de gusto* (la de la modalidad), la investigación sistemática de estos juicios, de acuerdo al *hilo conductor* de las funciones lógicas de la primera *Crítica*, iluminará la relación entre el aspecto crítico y el normativo de los juicios estéticos.

Kant on the Human Standpoint, como una continuación y expansión de la original propuesta hecha en *Kant and the Capacity to Judge*, es un libro que refleja una nueva lectura de Kant, osada y contraria, en su mayor parte, a las interpretaciones tradicionales, y que cuenta con un nivel de análisis y minuciosidad que la hacen digna de ser estudiada. Seguramente el lector de Kant se verá muy favorecido por los debates que se presentan, no sólo en este libro, sino los que aún están por venir acerca de sus propuestas.

CARLOS G. PATARROYO G.
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
cgpattarr@cable.net.co

Observaciones acerca de una reseña

Concentraré mis observaciones sobre la reseña de la profesora María del Rosario Acosta a mi libro *Hölderlin: la tragedia*, publicada en el número 131 (agosto 2006) de esta misma revista, fijándome en tres puntos: 1. Asunto de la interpretación. 2. Objetivos del libro. 3. El lenguaje.

1. La profesora Acosta anota inicialmente: "Uno de los méritos del libro es, pues, este esfuerzo por leer la *producción poética* y las reflexiones sobre la misma a la luz de una propuesta filosófica concreta que Hölderlin habría intentado 'pensar' y llevar a cabo a *través de su poesía*" [subrayado mío CM]. Sin embargo, el libro solamente se ocupa de las diferentes versiones de la tragedia, escritas entre los años 1797 y 1804, y deja de lado la poesía por no hacer parte de ella. La profesora Acosta habla de la necesidad de "un conocimiento mucho más amplio de la obra del poeta y de los desarrollos que sufre su pensamiento". Puesto que el libro sigue paso a paso todos y cada uno de los diferentes momentos de la tragedia, tal conocimiento abarcaría justamente su poesía y la novela *Hiperión*, las cuales conforman, con la tragedia, el todo de la obra de Hölderlin. El asunto propiamente dicho del libro es la interpretación de la tragedia en su completo despliegue desde el complejo del *Empédocles* hasta las *Anotaciones sobre Edipo y Antígona*, en el cual se intenta mostrar tanto la continuidad como los cambios que hay entre ellos. Solamente a partir de este seguimiento es posible proyectar una interpretación del todo de la tragedia en el poeta. Por ello, antes que hacer afirmaciones desde fuera de dicho contexto, es menester argumentar críticamente desde dentro. De lo contrario, se corre el peligro de emitir una opinión sin el conocimiento de lo que se objeta. Una cosa

es padecer y experimentar, por ejemplo, una obra como la *Fenomenología del Espíritu*, y otra muy diferente fijar de antemano una postura sin ocuparse del contenido de la obra. Poco o nada tiene que ver con la teoría de la tragedia como tal "las lecturas que se realizaban en la Universidad de Tübinga [...]" Tampoco se trata de una "cuestión de matices" o de tener un "conocimiento más amplio de la obra del poeta", sino de reconstruir dicha teoría con base en los materiales fragmentarios proporcionados por él.

2. La profesora Acosta afirma: "La tragedia, además, y en esto estoy de acuerdo con el autor, es el concepto utilizado por Hölderlin para enfrentarse tanto a la nostalgia por lo griego, como a la situación de exilio creada por la modernidad". Señala más adelante: "Para Másmela, el proceso que sufre el pensamiento de Hölderlin lo conducirá a salirse definitivamente de la dicotomía antiguo-moderno gracias a la formulación de una nueva categoría, lo hespérico, que parece representar la *superación*, a la vez que una especie de reconciliación de las dos anteriores... Hay ciertos matices, destaca acertadamente el autor, que diferencian a lo hespérico de la descripción que hace Hölderlin de la modernidad". No obstante, afirma sin más que "la interpretación se queda corta en el análisis, y que corre el peligro de terminar interpretando a Hölderlin a la luz de un proyecto teleológico y de una filosofía de la historia que no corresponden del todo con la mirada del poeta [...]". A pesar de estar de acuerdo con el autor con respecto a la figura de lo hespérico, en su confrontación, tanto con el mundo antiguo como con el moderno, opina, sin dar ninguna explicación, que "Hölderlin no intentará llevar a término una superación definitiva de la modernidad", y que "lo hespérico no es, pues, la superación de la modernidad, sino una nueva comprensión de la misma".

Incluso, lanza su propia concepción de lo hespérico cuando señala: "Hölderlin no intentará llevar a término una superación definitiva de la modernidad. A lo largo de sus reflexiones se lleva a cabo un proceso en el que la nostalgia se transformará en una lectura profunda y comprensiva de la condición moderna, ya no en un sentido estrictamente negativo, sino valorada positivamente: esto, creo yo, y más allá de la propuesta de Másmela, es lo hespérico". Con el fin de debatir las anteriores afirmaciones y de mostrar sus consecuencias, es menester dar cuenta de los objetivos de la interpretación de la teoría de la tragedia en Hölderlin, y de los medios para alcanzarlos. Antes debe advertirse, sin embargo, que en el libro no se emplea el término "superación".

La interpretación busca resaltar lo hespérico frente al mundo antiguo y al moderno, y confrontar, entre otras, la interpretación de la tragedia expuesta por Beda Alleman en su artículo "*Hölderlin zwischen Antike und Moderne*". La propuesta de lo hespérico no ha sido considerada, hasta donde sé, por los comentaristas de Hölderlin, ni tematizada por éste. Puesto que lo hespérico apenas es mencionado por el poeta, no es posible permanecer sujeto a lo dicho por él, ni limitarse a "imitar formalmente su estilo". Él tiene que descubrirse ciertamente a partir de lo dicho expresamente por Hölderlin, pero la interpretación de lo hespérico encierra un no decir latente en lo dicho que no puede ser asunto de imitación, y sin el cual no puede elaborarse una interpretación de la tragedia *hespérica*.

Para llevar a cabo la anterior tarea, la interpretación se apoya inicialmente en la "contraposición armoniosa" de "arte" y "naturaleza", o bien, de lo "orgánico" y lo "aórgico" y, más exactamente, en la oposición entre el arte orgánico y la naturaleza "aórgica". Dicha dualidad

constituye el hilo conductor de la interpretación, pues solamente a partir del análisis de su proceso dialéctico es posible comprender la peculiaridad de la teoría de la tragedia en Hölderlin, y destacar en ésta el fenómeno de lo hespérico frente al mundo antiguo y al moderno. Se podría naturalmente contextualizar la anterior oposición de acuerdo con la interpretación de su historia filosófica, en contraste, por ejemplo, con la polaridad heleática entre ser y no-ser, y su influencia en la teoría de las ideas en Platón, así como en la transición de la contrariedad a la otredad que el filósofo expone en su teoría dialéctica del *Sofista*. Podría igualmente buscarse su origen en el pensamiento de Heráclito, y relacionarla con los opuestos en el Empédocles histórico. Sin embargo, esta contextualización se aparta de los argumentos expuestos por Hölderlin, y sólo puede incorporarse a partir de éstos.

En el "Fundamento para el Empédocles" Hölderlin introduce un arquetipo de mundo en el que arte y naturaleza se contraponen y se reconcilian entre sí. Por eso se plasman en la expresión heraclítica, criticada por Platón (*Banquete*: 187a5-8), "armoniosa contraposición de arte y naturaleza". Esta última es para Hölderlin lo "aórgico", cuyo cumplimiento es realizado por el arte, el cual es, al contrario, lo "orgánico", el lugar de la reflexión y de la tendencia a la formación. Él expone la armoniosa contraposición de ambos elementos en varios pasos, en el primero de los cuales ellos aparecen en una separación excluyente y, por tanto, irreconciliable. En un segundo momento se presenta una interacción entre ambos, de tal suerte que lo orgánico del arte se aorgiza en la universalidad de la naturaleza, y ésta se torna orgánica en virtud del arte. Este momento parece constituir una reconciliación arraigada en el *sujeto*, como aparece

en el saber absoluto de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Que este no es el caso del movimiento dialéctico de la tragedia en Hölderlin, se evidencia en un tercer momento, en el cual el arte aórgico y la naturaleza devenida orgánica se descen-tran de sí mismos y se remontan a la intimidad de una unificación, cuya inmediatez resulta tan imposible para los dioses como para los hombres (cf. *Fragmentos de Píndaro*). Con base en la exposición dialéctica de los anteriores momentos, constitutivos de la tragedia, Hölderlin introduce la figura de Empédocles, quien busca infructuosamente resolver a partir de sí mismo la reconciliación de la oposición extrema de arte y naturaleza. Para lograrlo tiene que superar los límites de su individualidad, puesto que esa reconciliación sólo es posible en el *medio* de la lucha y de la muerte del individuo. Hölderlin lo formula como sigue: "En el medio está la lucha y la muerte del singular, aquel momento en que lo orgánico depona su yoidad, lo aórgico su universalidad...". Empédocles, como "hijo de las violentas contraposiciones de naturaleza y arte", no puede ser representado realmente como el sujeto en que se unifican los opuestos, de tal modo que "en él se hacen *Uno*". De ser así, "la vida de un mundo perecería en una singularidad [...]". En la reconciliación de arte y naturaleza, o bien, de hombre y mundo, tiene lugar la transformación de la unilateralidad de lo subjetivo y de lo objetivo en virtud de la "intimidad" *unificante* del medio. Ésta constituye, según Hölderlin, el sentimiento de "lo más alto que el hombre puede experimentar", por cuanto expresa la unidad que permite la reconciliación de arte y naturaleza. Ella es una de las razones por las que lo hespérico no puede identificarse con lo moderno.

La filosofía moderna se caracteriza por una idea de sistema que

conduce de Descartes a Hegel, en la que predomina el pensar matemático dentro de la totalidad del saber que se funda a sí mismo. En Hölderlin no puede hablarse de sistema, sino del ensamblaje de un todo consignado en las expresiones "Uno-*Todo*" (*Hen kai pan*) y en "lo uno en sí mismo diferente" (*Hen diapheron heauto*), las cuales hay que pensar en estrecha relación con la armónica contraposición de lo orgánico y lo aórgico (dedico un extenso estudio al análisis de ambas expresiones en la obra de Hölderlin). Él tampoco es un filósofo de la subjetividad, en el sentido de apoyarse en una identidad absoluta de sujeto y objeto, o en un "yo absoluto", el cual él mismo demuestra como algo en sí mismo contradictorio. En Hölderlin tiene lugar un desubjetivación del sujeto y un desplazamiento de su exceso de interioridad en el hombre, en tanto éste tiene que "deponer su conciencia" en aras de una intimidad con lo divino para alcanzar su reconciliación con el mundo. En este sentido, la comprensión de la modernidad en Hölderlin no puede llevarse a cabo en el dominio de la yoidad y de la conciencia, así como el ensamblaje del todo en él tampoco se comprende en virtud de un saber a sí mismo sistemático.

Lo hespérico de ninguna manera puede consistir, como lo afirma la profesora Acosta, en "un proceso en el que la nostalgia se transformará en una lectura profunda y comprensiva de la condición moderna, ya no en un sentido estrictamente negativo, sino valorada positivamente", por las razones dadas anteriormente. Además, en Hölderlin no se presenta una mirada nostálgica y "servil" del mundo griego que de pronto se transforma..., lo cual puede apreciarse fácilmente en su artículo fragmentario: "El punto de vista desde el cual tenemos que contemplar la antigüedad", tratado en el primer capítulo de la IV parte del

libro: *La antigüedad vista por Hölderlin*. Éste propone, tanto frente al ciego sometimiento a las antiguas formas, como a la “reacción” y a la “débil venganza” contra ellos, una tercera alternativa a partir del Uno-Todo como el “fundamento originario de todas las obras y actos de los hombres”. El Uno-todo no se encuentra en el “fuego celeste”, propio del entusiasmo excéntrico de los griegos, pero tampoco en la “claridad de la presentación”, propia del mundo moderno. Hölderlin no trata la oposición entre lo griego y lo moderno a la manera de la respectiva diferencia de Schiller entre lo “ingenuo” y lo “sentimental”. Él dialectiza dicha oposición, de tal forma que reemplaza la unilateralidad de los lados contrapuestos por una “relación viviente” en la que interactúan lo orgánico y lo aórgico, lo propio y lo extraño. El todo viviente del “*pathos* sagrado” de los griegos y de la “sobriedad moderna” no es otro que el espíritu hespérico. Lo hespérico es así una nueva propuesta para ser pensada dentro de una filosofía de la unificación. La búsqueda de esta filosofía es el trasfondo del interés por el poeta.

3. La profesora Acosta sugiere la necesidad “de una traducción de los conceptos a un lenguaje filosófico más accesible”. Señala que “se presupone de entrada en el lector una comprensión del lenguaje de Hölderlin, sólo en muy pocos casos se dan explicaciones adicionales, y se cae inclusive en la tendencia, aún más desconcertante, de imitar formalmente el estilo –bastante enrevesado– del poeta”. Al final anota de manera reiterada: “Quizás un lenguaje más sencillo (menos hölderliano) y una contextualización histórica básica habrían aclarado en qué sentido y con qué propósito la reflexión sobre lo trágico en Hölderlin lo hace un autor interesante para nosotros hoy”.

Es necesario comenzar por distinguir la sujeción al lenguaje de Hölderlin del propio lenguaje “enrevesado” del poeta. En lo concerniente al primer punto, debo admitir mis limitaciones en la comprensión de su lenguaje, a pesar de haber partido siempre de sus textos fragmentarios y de haber intentado reconstruir lo dicho en ellos. Alcanzar la sencillez y la claridad del lenguaje exige la lentitud de la madurez, a la que pertenece el extravío y el peligro de interpretar al poeta de manera errada. Pero, así como la ciencia no encuentra sus objetos simplemente en el mundo de las cosas particulares, sino que los produce, lo inusitado en el lenguaje del poeta no se deja aprehender inmediatamente a partir de la representación habitual de su palabra poético-filosófica, porque es, en cuanto “el más peligroso de los bienes” (*der Güter Gefährlichstes*), algo extraño y lejano que hay que descubrir en su estrecha conexión con su nuevo paradigma del mundo y con “la relación viviente” a partir de la cual lo experimenta.

Con la pretensión de traducirlo a un lenguaje más sencillo podría ilustrarse ciertamente su teoría de la tragedia, pero a costa de tergiversar lo dicho por Hölderlin y de renunciar a la comprensión de lo que quiere decir cuando dice algo. ¿Por qué, en lugar de abrirnos al poeta e intentar reflexionar sobre la tonalidad perturbadora de su lenguaje, tenemos que ajustarlo a nuestro modo habitual de representación?

¿Cómo podría pensarse el poeta “luchando contra el lenguaje” cuando construye precisamente su propio lenguaje, su propio léxico, con sus etimologías y neologismos? Sería erróneo creer que la intención de Hölderlin con ello consistiría simplemente en ganar un nuevo vocabulario, y no en el problema fundamental de la necesidad del lenguaje, para buscar con éste los

elementos adecuados que le permitan vislumbrar una nueva forma de pensamiento. Dicha necesidad es la fuente de su energía poético-filosófica, inaccesible mientras, en lugar de acoger la exhortación de su lenguaje y de aprender a escucharlo, nos empeñemos en querer traducirlo al uso lingüístico metafísico, o a implantar en él esquemas literarios establecidos.

CARLOS MÁSMELA
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA
bdiaz@epm.net.co