

## PRESENCIA E INFLUENCIA DE KANT EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

*David Sobrevilla*  
Universidad de Lima  
trilce@terra.com.pe

**PALABRAS CLAVE:** Kant, Immanuel; Jaspers, Karl; Heidegger, Martin; Strawson, Peter; Davidson, Donald; Putnam, Hilary; Körner, Stephan; Stroud, Barry; Hare, R.M.; Singer, M.G.; Apel, Karl-Otto; Habermas, Jürgen; Rawls, John; Höffe, Otfried; Tugendhat, Ernst.

**KEYWORDS:** Kant, Immanuel; Jaspers, Karl; Heidegger, Martin; Strawson, Peter; Davidson, Donald; Putnam, Hilary; Körner, Stephan; Stroud, Barry; Hare, R.M.; Singer, M.G.; Apel, Karl-Otto; Habermas, Jürgen; Rawls, John; Höffe, Otfried; Tugendhat, Ernst.

### INTRODUCCIÓN

**RI** En la Introducción de su útil e informativo libro *Immanuel Kant* (1983; trad. española: 1986), Otfried Höffe afirma que, pese a que Kant ha determinado esencialmente el pensamiento y la vida sociopolítica hasta nuestros días, hoy no es más un mentor y guía del presente y que no coincide con la conciencia de nuestra época (1986, p. 15). Mas, contradictoriamente, en la parte VI<sup>a</sup> y final de su libro –destinada a examinar la influencia de Kant– sostiene que el propio hecho de que el filósofo alemán encuentre adversarios de importancia en nuestro tiempo revela bien hasta qué punto sigue vivo en él (1986, p. 280), que hoy en día existe una atención sistemática por la filosofía teórica y práctica de Kant (1986, p. 281), y que el proyecto de la filosofía trascendental parece contener un potencial de reflexión que no se agota fácilmente y que quizás no se haya explorado en todas sus dimensiones (ibídem).

En este artículo deseamos pasar revista a la influencia de Kant sobre ciertos autores muy destacados de la filosofía contemporánea –algunos de los cuales son mencionados por el propio Höffe en el capítulo final de su libro–, con el objeto de discutir en nuestra Consideración final la tesis de este autor sobre la menor vigencia de Kant en nuestros días. En la primera parte de nuestro artículo nos referiremos a la influencia del filósofo alemán en la filosofía teórica actual; en la segunda, en la filosofía práctica y en la tercera parte, en la antropología filosófica.

Kant también ha tenido influencia en otros campos y disciplinas, por ejemplo, en la estética, la filosofía de la religión, la filosofía de la lógica y de las matemáticas, la filosofía de la ciencia y de la naturaleza. En este texto no nos referiremos a ella, en parte porque en la estética su presencia no ha sido tan notable en la época contemporánea<sup>1</sup>, y en los otros campos, debido a nuestro desconocimiento al respecto<sup>2</sup>.

## I

## FILOSOFÍA TEÓRICA

*1. Kant visto por la filosofía orientada por la tradición*

## 1) La visión existencialista de Karl Jaspers

En su obra póstuma *Los grandes filósofos*<sup>3</sup>, Karl Jaspers hace un extenso tratamiento de Kant. Ante todo hay que indicar que el concepto jaspersiano de filósofo era tan amplio que abarcaba también a lo que llama hombres decisivos (Sócrates, Buda, Confucio, Jesús), a los fecundos fundadores del filosofar (Platón, Agustín, Kant) y a los metafísicos radicales (Heráclito y Parménides encabezan esta lista). También a los metafísicos esquematizadores (que podían inspirarse en el fervor cósmico, ser gnósticos visionarios de la verdad o mentes constructivas), a los pensadores disolventes (como Pascal o Nietzsche) y a los creadores sistemáticos (como Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel). En un tomo que Jaspers proyectó, pero que entendemos no ha aparecido, planeaba incluir asimismo a literatos, científicos, críticos literarios, estadistas, teólogos, entre otros.

Jaspers trata a Kant como a un interrogador y filósofo fecundo, como hemos dicho. Los aspectos que sostiene deben tomarse en cuenta para abordar a un gran pensador son el histórico, objetivo, genético, práctico y dinámico (Jaspers 1966, pp. 16-17). En el caso del filósofo de Königsberg, Jaspers presenta su vida y escritos, el camino que lo llevó a la filosofía crítica, las estructuras de la elucidación kantiana del conocer, las estructuras que asignaba a la razón en todas sus formas, su concepción de la razón y la visión kantiana de la política e historia. Finalmente realiza una

<sup>1</sup> No obstante, la lectura de la *Crítica del Juicio* inspiró a Hannah Arendt para dictar su curso sobre "El Juicio" (editado como Arendt 1982), y a J.-F. Lyotard para escribir su comentario sobre los §§ 23-29 de la tercera *Crítica* (Lyotard 1991). V. sobre los errores en la reconstrucción del planteamiento estético de Kant el artículo de Carla Cordua, 1999; pp. 187-207.

<sup>2</sup> V. sobre las discusiones a que han dado lugar en la filosofía de la lógica y de las matemáticas los distinguos kantianos entre lo analítico y lo sintético, lo a priori y lo a posteriori los artículos de: R. Torretti, ([1973] 1992; pp. 105-130), de F. Miró Quesada Cantuarias (1999; pp. 165-195) y de Isabel Cabrera Villoro (1999; pp. 134-163).

<sup>3</sup> Fue publicada en dos tomos por primera vez por Hans Saner en 1981.

crítica a Kant y trata de determinar su posición histórica y su gravitación y significación para nuestro tiempo.

Jaspers consideraba que a Kant se lo puede criticar en forma inauténtica o en forma productiva. La primera es la crítica hostil, por motivos fútiles, o que está obsesionada por superarlo. La crítica productiva repara en cambio en las posiciones problemáticas de Kant, por encontrarse en ellas una verdad, pero que no es unívoca. El autor hallaba en Kant tres de estas posiciones: en relación con el carácter de la ciencia, sobre el tránsito de la filosofía crítica a la doctrina metafísica y en cuanto a la exigencia de sistema.

La filosofía se le presentaba a Kant como un método y como un sistema. Pretendía haber sido el primero en alcanzar con su filosofía trascendental la “marcha segura de la ciencia”; pero Jaspers creía poder constatar que esta pretensión era infundada, por lo menos “si por ciencia se entiende aquello que la ciencia moderna logra: el conocimiento metódico, universalmente válido, incontrovertible, de objetos particulares”. De hecho, “lo comprendido por él en modo alguno se ha impuesto con validez universal, como ocurre con todo conocimiento propiamente científico” (Jaspers 1995, p. 384).

Concluida la *Crítica del Juicio*, Kant dio por acabado el trabajo crítico al que entendía como una “propedéutica”, a fin de pasar a un “futuro sistema de la metafísica” que poseía el carácter de una doctrina y que tenía dos áreas: la “metafísica de la naturaleza” y la “metafísica de las costumbres”. La doctrina en el sentido kantiano es el saber alcanzado a priori acerca de la naturaleza y la moralidad, en forma concreto-determinada. No obstante, y aunque consta que en su vejez Kant se esforzó al máximo por elaborar su doctrina, no parece haberlo logrado. En todo caso, “En el aspecto externo, habla en contra del intento de Kant el que sus esfuerzos tendientes a la elaboración de una metafísica doctrinal no estén reconocidos por las ciencias naturales. Por otra parte, carecen de significación filosófica de peso para la asimilación de la filosofía kantiana de la razón. En ambas direcciones fueron vanos esos afanes de Kant” (Jaspers 1995, p. 386).

Finalmente, Jaspers encuentra en Kant una exigencia de sistema que no llenó: en su obra constatamos sistemáticas –por lo demás insatisfactorias– pero no un sistema. Los idealistas postkantianos consideraban esta ausencia de sistema como una gran falla que cada uno de ellos trató de resolver a su manera en sus propias obras.

Jaspers constata, además, distintos límites de la filosofía kantiana: no ofrece ninguna visión del mundo, no crea símbolos, posee una extremada sobriedad, no se asoma nunca a la poesía, entre otros.

En cuanto a la posición histórica de Kant, el autor sostiene que es una cumbre y culminación de la Ilustración, pero, a la vez, superándola. Muchos movimientos se han inspirado en él, y otros tantos se le han opuesto, siendo la verdad que su modo de pensar no ha impregnado a Occidente y ni tan siquiera a la vida espiritual alemana.

Dos grandes movimientos trataron de asimilar en gran estilo a Kant: el idealismo alemán y el neokantismo; pero Jaspers pensaba que ya en su época se podía extraer

la conclusión de que se trata de sendos equívocos sobre Kant que estaban al servicio de otra contextura vital. Ahora, por tercera vez, la cuestión de Kant es, al mismo tiempo, una cuestión en que se juega el destino del filosofar. “Lo que Kant es y lo que pensó no puede en absoluto saberse de un modo unívoco y objetivo-definitivo. Ha resultado ser el pensador generador, siempre superior a lo generado por él. No ha sido integrado en nada más grande que él: no ha sido superado; no ha sido rebajado a la condición de ser una posibilidad más” (Jaspers 1995, p. 442).

## 2) La visión metafísica y ontológica de Kant de Martin Heidegger

Martin Heidegger se ha ocupado intensamente de Kant en algunos momentos claves de su trayectoria. Kant juega un papel fundamental en *Ser y Tiempo* (1927). En el plan de la obra se consigna como primera sección de la Segunda Parte “La doctrina del esquematismo y del tiempo como estadio previo de una problemática de la temporalidad” (Heidegger 1963, p. 40). Esta sección hubiera debido mostrar que en Kant existe una comprensión más radical del tiempo que en Hegel (Heidegger 1963, p. 427), lo que se debe a que se dejó arrastrar por la fuerza de los fenómenos mismos, recorriendo en su investigación un trecho del camino hacia la temporalidad (Heidegger 1963, p. 23), o sea, anticipando el camino del propio Heidegger.

Como se sabe, el autor de *Ser y Tiempo* trató de proseguir este plan en su curso de 1927, “Los problemas fundamentales de la fenomenología”. El editor del mismo, F.-W. von Herrmann, sostiene que corresponde a la temática central de la tercera sección de la Primera Parte de la obra maestra heideggeriana; pero que, en lugar de continuar la exposición a partir de la conclusión de la segunda sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*, se orientó de manera histórica en su primera mitad –su mitad restante se refiere al problema de la diferencia ontológica<sup>4</sup>. Al inicio del curso, Heidegger presenta “La tesis de Kant: el ser no es un predicado real” (Heidegger 2000, pp. 53-197). Lo hace en el ánimo de discutir de una manera fenomenológico-crítica una de las concepciones tradicionales acerca del ser. Que el ser no sea un predicado real supone la distinción entre el concepto de realidad como quiddidad y el de la existencia como carácter no real, y significa que la existencia no es un predicado de la cosa misma. Para Heidegger, la discusión crítica de la tesis kantiana conduce a la necesidad de una ontología explícita del *Dasein* o “ser ahí”.

Heidegger ha dejado tres grandes obras dedicadas a Kant. La primera contiene el curso del invierno 1927/28 dictado en Marburgo, y que está dedicado a “Interpretación fenomenológica de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant” –ha sido publicado como tomo 25 de la *Gesamtausgabe* recién en 1977. En su Introducción, el autor presenta la primera Crítica como una fundamentación de la metafísica. Mientras en la Primera Parte examina minuciosamente la Estética Trascendental, la Segunda está dedicada a la Analítica de los Conceptos en la Lógica Trascendental. Esta parte no es

<sup>4</sup> Epílogo del editor a Heidegger 2000; pp. 394-395.

objeto de un tratamiento tan detallado, no obstante, Heidegger llega a presentar en su párrafo 26 (Heidegger 1927, pp. 403-431) de una manera sucinta su concepción acerca de la doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como un estudio previo al de la temporalidad (como manifestamos, en el plan de *Ser y Tiempo* Heidegger había previsto realizar este estudio como sección primera de la Segunda Parte del libro).

Quizás no sea superfluo mencionar que en enero de 1929 tuvo lugar una discusión en Davos entre Heidegger y Ernst Cassirer, que entretanto se ha convertido en casi legendaria (Safranski 1994, pp. 219ss). Cassirer era por entonces uno de los representantes más prominentes del movimiento neokantiano todavía imperante y un gran conocedor de Kant –lo había editado, y en 1918 había escrito una difundida obra sobre su vida y doctrina. Su visión de Kant era básicamente la neokantiana: que su problemática es la del conocimiento –aunque en 1929 Cassirer se había alejado de la estrecha concepción de Hermann Cohen, quien había presentado antes a Kant como el teórico de la teoría del conocimiento matemático-físico– lo que se debía a la publicación entretanto de la gran obra de Cassirer *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vol.: 1923-29). En cualquier caso, como Heidegger veía a la primera Crítica básicamente como una fundamentación de la metafísica, el choque entre ambos fue inevitable. La opinión mayoritaria es que Heidegger fue el vencedor de este encuentro.

El mismo año 1929, Heidegger publicó su segunda gran obra en relación con el fundador del criticismo: *Kant y el problema de la metafísica*. En ella, el autor explica las razones por las que considera la primera Crítica una fundamentación de la metafísica. Ante todo recuerda, remitiéndose a Platón y a Aristóteles, que la metafísica es “el conocimiento del ente como ente” y “en total”. Trascendiendo el conocimiento de lo sensible, la metafísica busca el conocimiento del ente suprasensible. Lo mismo acontece en la primera Crítica kantiana, en que la pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico lleva a la pregunta por la ontología misma: “Elevar la posibilidad de la ontología a la categoría de un problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta trascendencia de la comprensión del ser; equivale a un filosofar trascendental” (Heidegger, trad. esp., 1954, p. 22). Kant emplea así –según Heidegger– el nombre de “filosofía trascendental”, en lugar del de *metaphysica generalis* de la tradición. Posteriormente, Heidegger analiza la realización de la fundamentación de la metafísica por Kant. Este habría aclarado la esencia de la finitud del conocimiento humano como una ‘intuición receptiva’ que está remitida al entendimiento. Ambos son unificados por la facultad de la imaginación trascendental que Kant interpretaba como temporalidad. La imaginación trascendental sería pues la desconocida raíz común de la condición esencial del ser humano. No obstante, Kant habría retrocedido ante su propio descubrimiento.

A partir de los años 30 se fue gestando lo que ha sido llamado *Kehre* o giro en el pensamiento heideggeriano. La diferencia fundamental entre el período que se abrió con *Ser y Tiempo* y este nuevo período se puede expresar manifestando que si en la obra de 1927 proponía Heidegger hacer un análisis del ser sobre la base de su comprensión por el hombre que es peculiar a éste, en la etapa posterior pretendía partir del ser mismo –o sea, desantropologizar el análisis del ser. El giro en el pensamiento de

Heidegger se expresa también en su comprensión de Kant<sup>5</sup>. Así resulta en su tercera obra dedicada al filósofo de Königsberg, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, que contiene un curso dictado en el semestre de invierno 1935/36, pero que fue publicado recién en 1962 y que ha sido republicado como tomo 41 de la *Gesamtausgabe* (1984). Heidegger pregunta allí por la esencia del pensar y *Dasein* modernos, y para responder a esta interrogación indaga por la cosa en la concepción que Kant se hizo de ella. Para el filósofo de la Selva Negra el sistema de los principios del entendimiento puro es el centro portador de la primera Crítica. “Dado que para Kant el objeto de nuestra experiencia es la naturaleza, concebimos la cosa como una ‘cosa natural’ (la ‘cosa’ es el fenómeno, a diferencia de la ‘cosa en sí’)” (Capurro 1988, pp. 288-289). Que objetos, no hechos por nosotros mismos, nos salgan al encuentro en un ‘enfrentamiento abierto’, a saber de tal modo que este ‘dejar-salir-al-encuentro’ acontezca a través de nosotros, es, según Heidegger, el ‘acontecimiento fundamental’ con el que Kant se topó y que siempre trató de aprehender” (Heidegger 1984, p. 289).

Finalmente, Heidegger publicó en 1962 un pequeño y denso texto “La tesis de Kant sobre el ser” –posteriormente ha aparecido formando parte de *Wegmarken* (1967). Lo que este texto quiere hacer ver es, según el autor, cómo a través de todas las explicaciones de Kant, esto es, a través de su posición filosófica fundamental, trasluce el pensamiento guía de su tesis según la cual el ser no es un predicado real sino la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas.

## 2. Kant visto por la filosofía analítica y pragmatista

### 1) La metafísica descriptiva (P. F. Strawson)

La influencia de Kant se nota muy claramente en el libro de P. F. Strawson, *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics* (1959) (trad. esp., *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, 1989). Strawson quiere en esta obra, como Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, realizar una presentación de las categorías fundamentales de nuestro pensamiento –el autor habla de la estructura básica de nuestro pensamiento sobre el mundo. Una diferencia obvia es que el procedimiento al que recurre es el examen del uso efectivo de las palabras, lo que constituye para él “el mejor camino, y en realidad el único seguro para un filósofo” (Strawson 1989, p. 13) –aunque abandonándolo cuando la estructura buscada no se muestra fácilmente en la superficie del lenguaje, sino que yace sumergida. Strawson sostiene que las metafísicas pueden ser descriptivas o revisionistas: las primeras son aquellas que se contentan con describir la estructura efectiva de nuestro pensamiento sobre el mundo, y revisionistas, las que se esfuerzan por producir una estructura mejor. El autor consideraba descriptivas las

<sup>5</sup> V. el artículo de H. Hoppe 1970; pp. 284-317; esp. p. 304 ss.

metafísicas de Aristóteles y Kant, y quería lograr él mismo una metafísica semejante –en su opinión, la metafísica revisionista está siempre al servicio de la descriptiva.

También en 1959, cuando apareció *Individuals*, Strawson comenzó a impartir en años alternos cursos en la Universidad de Oxford acerca de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Como resultado de los mismos publicó en 1966 su obra *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (Strawson, trad. esp., 1975). El título hace referencia a una designación que el mismo Kant consideró, pero alude también, según Strawson, a los tres hilos conductores principales de su pensamiento: a los límites superiores del sentido, sobrepasados por el racionalismo dogmático; a los límites inferiores, no alcanzados por el empirismo clásico, y al intento kantiano de trazar los límites del sentido desde un punto que es externo, el que según el autor –si se lo establece correctamente– no puede existir. Tales hilos conductores dan lugar a las tres partes de este libro de Strawson: al examen de la metafísica de la experiencia, al de la metafísica trascendental y al de la metafísica del idealismo trascendental. En opinión del filósofo inglés, el resultado más positivo de la *Crítica de la Razón Pura* fue el desarrollo parcial del programa de determinar la estructura fundamental y general de cualquier concepción de la experiencia que podamos hacernos inteligible (Strawson 1975, p. 38). En su investigación, el autor trata no solo de mostrar lo que Kant consiguió, sino también cómo pudieran modificarse sus argumentaciones de manera que resulten aceptables.

## 2) La existencia o inexistencia de los esquemas conceptuales (D. Davidson)

La idea kantiana de los esquemas conceptuales caló profundamente en la posteridad filosófica. Kant los concebía como constitutivos del ser humano con independencia de cualquier lugar y tiempo, pero después se introdujeron muchas variaciones en su propuesta. Una de ellas consistió en sostener que los esquemas conceptuales no son permanentes sino más bien históricos<sup>6</sup>; otra, que varían en las distintas culturas y pueblos, y una tercera que están ligados a los diferentes lenguajes. Todos estos cambios dieron lugar a complejos problemas de relativismo conceptual, como en la hipótesis de Sapir-Whorf, según la cual la estructura de un lenguaje determina los modos de pensar de la comunidad que usa tal lenguaje, en particular, si no exclusivamente, como lenguaje nativo. “Como los modos de pensar circunscriben la concepción que se tiene de la realidad, la conclusión es que el lenguaje determina la realidad en el sentido cuando menos del modo cómo la realidad es concebida y posiblemente también el modo cómo se actúa frente a ella”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Han planteado que los esquemas son históricos, por ejemplo, autores tan diferentes entre sí como Jean Piaget y Michel Foucault. Piaget sostenía (V. John H. Flavell 1974; pp. 61 ss.), que existen esquemas como estructuras cognoscitivas que van cambiando según los periodos del desarrollo. Piaget (1970; pp. 86-87) criticó a Kant precisamente por haber concebido en forma “estática” un cuadro exhaustivo y definitivo de las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento. Por su parte M. Foucault (1970; pp. 214 ss.) hablaba de que existe un a priori que es histórico.

<sup>7</sup> J. Ferrater Mora 1994; pp. 3169-70, s.v. Sapir-Whorf (Hipótesis de).

El relativismo que se deduce de este desarrollo de la concepción de los esquemas conceptuales ha sido muy discutido. Probablemente la impugnación más decidida de la idea de los esquemas conceptuales ha sido la llevada a cabo por Donald Davidson en su artículo "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" (1974)<sup>8</sup>. Davidson argumenta que dos personas tienen esquemas conceptuales diferentes si hablan lenguajes que no pueden traducirse entre sí. Los casos principales que aquí pueden producirse son los fracasos completos y los fracasos parciales de traducibilidad. El fracaso es completo si ningún dominio significativo de un lenguaje puede ser traducido a otro; y es parcial, si cierto dominio puede traducirse y otro no. La estrategia seguida por el autor en su artículo, a fin de rechazar la tesis de la intraducibilidad, consiste en sostener a continuación que la idea de un fracaso total es ininteligible: no podemos imaginarnos lenguajes tan diferentes del español que sean imposibles de traducirse a él, en los que por lo tanto el sistema de conceptos sea por completo ajeno a los hispanohablantes. En forma parecida sostenía Thomas Kuhn que los científicos que trabajan en distintas tradiciones científicas habitan en diferentes mundos posibles. Podemos, en efecto, imaginarnos clases de mundos muy diferentes al que conocemos, como quería Strawson, pero la verdad es –según Davidson– que solo hay un mundo, siendo las pluralidades de mundos metafóricas o meramente imaginadas. El autor encuentra que tampoco funciona la propuesta de que exista un único mundo y que tengamos diferentes perspectivas sobre él, ya sea que concibamos los esquemas conceptuales como organizando algo o como ajustándose a algo. La noción de organizar algo no es clara, y la idea de ajustarse a los hechos no agrega nada inteligible al concepto de ser verdadero. Por último –añade Davidson– tampoco resulta más sostenible la tesis de los esquemas conceptuales si acudimos a la idea de un fracaso parcial y no total de la traducibilidad: siempre es posible hacer inteligibles los cambios y contrastes en los esquemas conceptuales mediante las referencias a su parte común. En consecuencia, hay que rechazar, según Davidson, lo que él llamaba el tercer dogma del empirismo: el del dualismo entre esquema y realidad<sup>9</sup>. "Al renunciar al dualismo entre esquema y mundo, no renunciamos al mundo, sino que restablecemos un contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hacen a nuestras oraciones y opiniones verdaderas y falsas" (Davidson en I. Cabrera 1999, p. 9).

### 3) El realismo interno (H. Putnam)

Dos años después de que Davidson publicara su artículo "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" (1974), Hilary Putnam efectuó en su texto "Realism and Reason" (1976)<sup>10</sup> un giro desde el realismo que antes había cultivado, al que pasó a

<sup>8</sup> En: D. Davidson 1984; pp. 183-198. Trad. esp., 1990. Nosotros empleamos la versión del artículo contenida en: I. Cabrera 1999; pp. 63-89.

<sup>9</sup> Es sin duda extraño que el padre de este dogma pueda resultar nadie menos que Kant.

<sup>10</sup> Se trata de la última conferencia que conforma el libro de Putnam [1978], 1991. Citamos por la traducción indicada en la bibliografía.



llamar metafísico, a otro al que denominó interno, bajo la confesa influencia de Kant. Allí manifestaba que antes de Kant casi todos los filósofos suscribían la concepción de que la verdad es algún tipo de correspondencia entre las ideas y lo que es el caso –la forma en que el mundo exterior es–, mientras que con el filósofo alemán surgió una nueva perspectiva: la de que la verdad es radicalmente dependiente de la mente, la cual no compone el mundo, pero tampoco se limita a reflejarlo (Putnam 1991, p.9). Posteriormente, Putnam se referiría a este logro de Kant en su primera Crítica así: pese a cualquier error que Kant haya cometido (por ejemplo, la síntesis a priori), el autor alemán fue el primero en advertir que describir el mundo no quiere decir simplemente copiarlo. Kant observa que cada vez que los seres humanos describimos algo del mundo, nuestra descripción es modelada por nuestros esquemas conceptuales (Putnam 1999, p. 49).

Putnam tomó de Kant precisamente la idea de los esquemas conceptuales, elaborando con ella su “realismo interno” y dejando de lado lo que reputa que mistifica al kantismo: propuestas como la de las “cosas en sí” o la de los “yoes trascendentales” (Putnam 1991, p. 14). Quisiéramos explicar brevemente a continuación cómo elaboró Putnam su realismo interno incorporando la idea de los esquemas conceptuales, y cómo abre así un camino intermedio entre el realismo metafísico y el escepticismo.

El autor escribe que según la perspectiva del realismo metafísico:

*El mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de 'cómo es el mundo'. La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras y signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. A esta perspectiva la llamaré externalista, ya que su punto de vista predilecto es el del Ojo de Dios (Putnam [1981] 1988, p. 59).*

En cambio el realismo interno propone una perspectiva internalista,

*Ya que lo característico de tal concepción es sostener que sólo tiene sentido formular la pregunta ¿de qué objetos consta el mundo? desde dentro de una teoría o descripción. Muchos filósofos internalistas, aunque no todos sostienen además que hay más de una teoría o descripción del mundo verdadera. Desde la perspectiva internalista, la “verdad” es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) –una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias y no una correspondencia con “estados de cosas” independientes de la mente o del discurso. No existe un punto de vista como el del Ojo de Dios que podamos conocer o imaginar con provecho. Sólo existen diversos puntos de vista de personas reales, que reflejan aquellos propósitos e intereses a los que se subordinan sus descripciones y teorías (Putnam 1988, p. 59).*

Para el realista interno Putnam, el Realismo metafísico, escrito con “R” mayúscula, es en verdad un enemigo del realismo escrito con “r” minúscula. Por ello, el realismo interno renuncia al fundacionismo que acompaña al realismo metafísico –es

decir, al empeño de proporcionar fundamentos últimos para conocer-, pero asimismo a las dicotomías que también lo caracterizan, como por ejemplo, a la de hechos y valores, la de apariencia y realidad, o a la de “noumenos” y “fenómenos”. No obstante, advierte Putnam, no debe confundirse el rechazo del fundacionismo y de estas dicotomías por el realismo interno, con las consecuencias que extrae un autor como Richard Rorty (o la filosofía francesa de un Jacques Derrida), que llevan a un verdadero escepticismo. En efecto, el rechazo de Rorty lo conduce a repudiar también la noción de objetividad y a hablar en su lugar de “solidaridad”, cayendo así en el “relativismo cultural”, que Putnam encuentra “catastrófico” (Putnam [1987]1994, p. 61).

Por cierto, al autor le es claro que el realismo interno conduce a una relatividad conceptual, pero que no hay que confundir con un relativismo. En efecto, un mundo carnapiano de tres objetos o individuos ( $x_1, x_2, x_3$ ) puede ser descrito por la “mereología” (el cálculo de partes y todos inventado por Lezniewski) como un mundo de siete individuos (sin tomar en cuenta el “objeto nulo”:  $x_1, x_2, x_3, x_1+x_2, x_1+x_3, x_2+x_3, x_1+x_2+x_3$ ).

*Una vez que aclaramos cómo estamos usando ‘objeto’ (o ‘existencia’) la pregunta (¿cuántos objetos existen?) tiene una respuesta que no es, en absoluto, un asunto de ‘convención’. Por eso digo que este tipo de ejemplo no da apoyo al relativismo cultural radical. Nuestros conceptos pueden ser relativos a una cultura, pero de aquí no se sigue que la verdad o falsedad de cualquier cosa que digamos usando estos conceptos sea simplemente ‘decidida’ por la cultura. Aunque la idea de que hay un punto arquimédico o un uso de ‘existe’ inherente al mundo mismo, desde el cual la pregunta ‘¿cuántos mundos existen realmente?’ cobra sentido, es una ilusión (Putnam 1994, p. 64-65).*

Quisiéramos agregar dos observaciones. La primera es que desde 1990, aproximadamente, se observa un nuevo giro en la concepción de Putnam, que podemos denominar hacia un realismo del sentido común. En este período el autor plantea una crítica a la epistemología, que denomina de interfaces, sentando las bases para una epistemología y un nuevo realismo de sentido común. Una epistemología de interfaces es una teoría explicativa de la naturaleza del conocimiento que recurre a términos como “representaciones”, “ideas”, “datos sensoriales”, “qualia”, etc. Esta postura lleva, en opinión de Putnam, a que se privilegie el antirrealismo y a la tesis de que la realidad es una construcción de nuestras mentes. La contrapropuesta de Putnam ya no se inspira más en Kant sino en Aristóteles –aunque privándolo de sus lastres metafísicos– y en las posiciones de William James, Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein y John L. Austin, y consiste en un realismo natural<sup>11</sup>.

La segunda observación es que el mismo Putnam ha subrayado que le parecen fascinantes otros aspectos del pensamiento kantiano que han tenido una gran importancia para la filosofía contemporánea. Uno de ellos es que en Kant surge un

<sup>11</sup> Sobre lo anterior, V. sobre todo el libro de H. Putnam [1999], 2001.

pluralismo incipiente: él comienza a hablar de una imagen científica y a la vez de otra imagen moral del mundo, pero también se refiere a una imagen religiosa del mundo (Putnam 1999, pp. 50-51). Otro aspecto fascinante es la primacía que Kant otorga a la razón práctica, que se expresa en diversas formas (en la idea de la autolegislación, en la de la imagen de la naturaleza como gobernada por un sistema de leyes procedente no de la razón pura teórica sino de la razón pura práctica, o en la concepción de que las normas que rigen la ciencia teórica en sus adquisiciones más elevadas emanan de nuestra noción de un perfeccionamiento de la humanidad en el curso de la evolución). Putnam señala que él mismo afirmaba en *Razón, verdad e historia* de un modo semejante que nuestros ideales cognoscitivos tienen sentido únicamente si los consideramos como una parte de la evolución humana (Putnam 1999, pp. 64-65). Una tercera idea kantiana fascinante es que la primacía de la razón práctica se encuentra en Kant aplicada a la propia filosofía: su propuesta filosófica pretende esbozar una idea de la cultura que constituye un esquema para una sociedad esclarecida, en condiciones de progresar hasta un estado en que reinaría la justicia social, basado en que la recompensa es proporcional a la virtud. Putnam sostiene que también en la filosofía de Wittgenstein existía una intención moralizadora semejante, mostrando así, aunque por un camino distinto, el mismo tema de la primacía de la razón práctica (Putnam 1999, pp. 65-66)<sup>12</sup>.

#### 4) Deducción y argumentos trascendentales

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant, después de establecer cuáles son los conceptos puros del entendimiento o categorías, trató de ofrecer una deducción trascendental de las mismas. La deducción trascendental es una demostración de que no solo empleamos de hecho las categorías, sino que ellas son lógicamente necesarias para conceptualizar la experiencia, es decir, que su determinación de las mismas no es meramente casual o contingente, pues ellas son elementos absolutamente indispensables para pensar lo dado.

<sup>12</sup> Está probado que en muchas épocas de su vida, Wittgenstein estudió atentamente la filosofía de Kant y que unas veces afirmó y otras contradujo conscientemente muchas de sus opiniones (V. Ray Monk 1994; pp. 158, 270, 306-307). Examinando su obra, los investigadores wittgensteinianos han confirmado esta apreciación: Hans-Johann Glock (1996; pp. 292-293) sostiene que el concepto de filosofía de Wittgenstein estaba en la tradición de la filosofía kantiana de conocer no tanto el mundo sino las condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo. D.S. Shwayder (1971) va bastante más lejos sosteniendo lapidariamente que “La filosofía de Wittgenstein es kantiana del principio al fin” y que “Wittgenstein nunca dominó el impulso kantiano de demostrar las categorías fundamentales del pensamiento y la experiencia” (p. 49). Por su parte, Alejandro Tomassini Bassols (1995; p. 96) avanza la tesis de que el equivalente wittgensteiniano del a priori kantiano son las reglas gramaticales (tomando esta expresión en el sentido del autor de las *Investigaciones Filosóficas*) que, si en la experiencia cotidiana son a posteriori, también son a priori en el sentido de que “si una regla de gramática fija el modo de aplicación de un determinado concepto (el del dolor, e.g.), entonces nosotros sabemos a priori que así es”.

La deducción trascendental de las categorías ha suscitado entre los kantianistas una gran discusión sobre su validez, y ha llevado a algunos filósofos a imitar a Kant en su empleo de argumentos trascendentales.

Nadie menos que el conocido kantianista Stephen Körner puso en cuestión en 1961 la validez de la prueba kantiana de las categorías en su artículo "La imposibilidad de las deducciones trascendentales"<sup>13</sup>. La razón básica de esta imposibilidad es, según el autor, la inviabilidad de poder mostrar que los esquemas trascendentales propuestos por Kant son los únicos posibles –en efecto, no estamos en condiciones de compararlos con la experiencia indiferenciada, o de demostrar su superioridad sobre otros esquemas, o de analizar los esquemas desde dentro. Otros kantianistas han rechazado tajantemente la crítica de Körner; este es el caso, por ejemplo, de Eva Schaper en su artículo de 1972 "¿Son imposibles las deducciones trascendentales?" (Cabrera 1999, pp. 51-62). En este artículo, Schaper sostenía que la forma en que Körner se aproxima a las deducciones trascendentales es incorrecta; como prueba de lo cual argumentaba que, por ejemplo en "La Refutación del Idealismo" de la "Analítica Trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura* –texto íntimamente conectado con la deducción trascendental–, Kant sí habría tratado de ofrecer un argumento en contra de otro esquema categorial particular rival que había sido propuesto como alternativa al esquema que él mismo defendía.

¿En qué consiste un argumento trascendental? Isabel Cabrera Villoro describe así su esqueleto lógico inicial:

*De hecho, definidos como búsqueda de condiciones de posibilidad, los argumentos trascendentales constan básicamente de dos pasos: primero se afirma que algo (A) es verdad, y después se demuestra que de no darse cierta condición o conjunto de condiciones (C), A no sería posible. Lo que se busca concluir es la necesidad o aprioridad de dicha condición o conjunto de condiciones (Cabrera 1999, p. 8).*

Entre los filósofos contemporáneos que han empleado argumentos trascendentales el más conocido es P. F. Strawson, quien los dirige contra el escepticismo. En este sentido, y si un escéptico afirma: (a) que hay cierta clase de proposiciones que tienen sentido, por ejemplo, las proposiciones acerca de particulares objetivos (o acerca del pasado, de otras mentes, el futuro, etc.), y (b) que nunca podemos conocer si alguna de ellas es verdadera, Strawson argüía en *Individuos* (1959) que la verdad de (a) es una condición necesaria de la significatividad de las dudas escépticas expresadas en (b), y que la falsedad de (b) es condición necesaria de la verdad de (a). Pero Barry Stroud replicó (en 1968) que este no es un argumento trascendental, sino una versión del verificacionismo, pues equivale a decir simplemente que, si las proposiciones de cierta clase (b) son significativas, debe ser posible conocer si son verdaderas

<sup>13</sup> "La imposibilidad de las deducciones trascendentales", en la estupenda antología de I. Cabrera (1999; pp. 33-49).

o falsas (esto es (a))<sup>14</sup>. A continuación, Peter Hacker contrargumentó (en 1972) que esta réplica encierra una falta de comprensión adecuada del significado fundamental del argumento trascendental en la refutación del escéptico (Cabrera 1999, pp. 115-134). No obstante, en un artículo posterior (de 1983), “Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales” (Cabrera 1999, pp. 135-160), P.F. Strawson aceptó la crítica de Stroud en el sentido de que “los argumentos [trascendentales, D.S.] se apoyan en un simple verificacionismo inaceptable, o lo más que pueden probar es cierta clase de interdependencia entre nuestras capacidades conceptuales y nuestras creencias” (Cabrera 1999, p. 153), esto es, que no poseen ninguna fuerza invalidatoria contra los razonamientos escépticos. Con esta admisión de parte, en cierta manera se ha cerrado provisionalmente el debate sobre la viabilidad de los argumentos trascendentales dentro de la filosofía contemporánea.

## II

### FILOSOFÍA PRÁCTICA

#### 1. Ética

La ética de Kant ha sido una de las partes de su filosofía que más reacciones ha suscitado contemporáneamente. Nos referiremos solo a las éticas prescriptivista, utilitarista y a la del discurso, pero también hubiéramos podido hacerlo a la ética constructivista de la escuela de Erlangen (Lorenzen y Schwemmer 1973) o a planteamientos éticos de autores latinoamericanos con una visible influencia de Kant –como los trabajos de los peruanos Augusto Salazar Bondy (1971) y F. Miró Quesada Cantuarias (2003) o de los argentinos Osvaldo Guariglia (1996) y Enrique Dussel (1998).

##### 1) Ética prescriptivista y utilitarista (R. M. Hare y M. G. Singer)

La influencia kantiana es muy clara en el prescriptivismo que se inicia con el libro de R. M. Hare *The Language of Morals* (1952). En su libro posterior, *Freedom and Reason* (1963), Hare resumió las premisas de su obra anterior en estas tres afirmaciones: 1° que los juicios morales pertenecen a la clase de juicios prescriptivos; 2° que ellos se distinguen de los otros juicios de esta clase porque son universalizables, y 3° que es posible establecer relaciones lógicas entre los juicios prescriptivos e incluso entre los imperativos (por ejemplo, los imperativos pueden estar en contradicción unos con otros) (Hare 1965, p. 4). La segunda afirmación ha dado lugar al principio de

<sup>14</sup> Tomo esta presentación simplificada del punto de vista de Strawson y de la réplica de Stroud del artículo de Peter Hacker “¿Son los argumentos trascendentales una versión del verificacionismo?” (1972), en Cabrera 1999; pp. 116-117.

universalizabilidad que, sin duda, procede de la primera versión del imperativo categórico kantiano, de donde –como sostiene Osvaldo Guariglia (1996, p. 87)– pasó al pensamiento de Henry Sidgwick y de Leonard Nelson, y después a la ética contemporánea. En ésta se halla no solo en la ética de Hare, sino también en los planteamientos de M. G. Singer, en especial en su libro *Generalization in Ethics* (Singer 1961).

¿Qué diferencias se encuentran entre la universalizabilidad en Kant, Hare y Singer? Guariglia las presenta así: en cuanto a la moralidad, Kant se concentra en la obligación moral como fenómeno básico; establece el procedimiento de la universalización de la máxima de la acción como criterio por autonomía de la moral y, en consecuencia, la irrelevancia del contenido material de las acciones para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas –lo que se entiende principalmente por formalismo; y, finalmente, concede primacía absoluta al concepto de persona autónoma como un concepto normativo central. Hare adopta en realidad una perspectiva metaética, desde la cual se deslizaría a un punto de vista moral estricto. La tesis metaética de Hare es que los términos del lenguaje moral tienen un significado prescriptivo y universalizable. En consecuencia, el juicio moral se basa exclusivamente en las propiedades formales y lógicas de los verbos necesarios –*ought* y *must*– para expresar un juicio prescriptivo. Como Hare establece una equivalencia semántica entre una “proposición imperativa universal” y una proposición prescriptiva, su tesis lógica fuerte es que cualquier juicio moral enunciado por el hablante en determinadas circunstancias lo obliga a sostener ese mismo juicio moral en toda otra circunstancia, cuyas propiedades universales que la caractericen sean similares en todos los aspectos relevantes, por el mero carácter lógico de los términos que utiliza, puesto que de la proposición prescriptiva universalizable se implica lógicamente un imperativo singular dirigido al mismo hablante. El criterio de Hare sería pues formal-semántico. En cambio, el criterio de M. G. Singer es consecuencialista. En su opinión, el procedimiento de universalizabilidad constituye un procedimiento moral sustantivo: el principio de generalización que se identifica con el principio de justicia tradicional. “En efecto, quien realiza un juicio que no respeta el criterio de universalizabilidad implícito en el término ‘debe’, no está simplemente utilizando mal este término, sino que está haciendo algo más: está llevando a cabo un juicio moral inválido y actuando, a sabiendas, de acuerdo con él, lo que constituye un acto moralmente incorrecto”<sup>15</sup>.

Hare sostiene que es un error pensar, como hacen muchos, que kantismo y utilitarismo tengan que estar enfrentados:

*No tratar a una persona ‘nunca simplemente como un medio sino simplemente al mismo tiempo como un fin’ exige, como dice el mismo Kant en la página siguiente, que ‘los fines de un sujeto que es un fin en sí mismo deben ser también, para que esta concepción tenga todo su efecto sobre mí, en la medida de*

<sup>15</sup> O. Guariglia 1996; pp. 108. Las referencias precedentes a Kant se encuentran en 1996; pp. 87 ss., y a Hare, en 1996; pp. 94 ss.

*lo posible, mis fines' (1785, BA 69 = 430 ss.). Un fin es lo que se quiere por sí mismo; así pues, según Kant, tenemos que dar el mismo respeto a la voluntad de fines de cualquier persona, incluida la propia; y esto es también lo que nos impone el utilitarismo. Esto supone, en un sentido inocuo considerar los fines de muchas personas como si fuesen los fines de una persona (yo mismo) (R. M. Hare, "El prescriptivismo universal", en P. Singer (ed.), *Compendio de ética*, 1991, p. 617).*

## 2) La ética discursiva (K.-O. Apel y J. Habermas)

Se denomina "ética discursiva" a aquella que recurre para fundamentar la ética al discurso, o procedimiento argumentativo para justificar la corrección de las normas. Esta ética ha sido propuesto por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, quienes también la denominan "ética dialógica" o "ética comunicativa".

La ética discursiva reconoce de entrada su prosapia kantiana, pero advirtiendo a la vez que se trata de una reformulación de la misma con medios tomados de la teoría de la comunicación. A la ética kantiana la caracteriza Jürgen Habermas por su carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista. Se trata ante todo de una ética que no se refiere a las cuestiones de la "vida buena", como en las éticas clásicas, sino a las del actuar correcto o justo sometido a normas válidas. En este sentido la ética kantiana es una ética deontológica que se pregunta por la validez de los preceptos o normas de acción. Es a la vez una ética cognitivista, porque responde a la pregunta de cómo es posible fundamentar enunciados normativos: Kant lo hace mediante el imperativo categórico que distingue como válidas las normas de acción universalizables, en tanto aquellas que pueden querer todos los seres racionales. Es en tercer lugar una ética formalista y no de contenido. Y, finalmente, una ética universalista.

La ética del discurso, sostiene el mismo Habermas, es también una ética deontológica, porque su objeto básico es fundamentar las normas de acción; es cognitivista, porque trata de establecer la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la de la verdad –aunque no confunda la "verdad" moral de las proposiciones deónticas con la validez asertórica de las proposiciones enunciativas; es una ética formalista que reemplaza el imperativo categórico por el procedimiento de la argumentación moral, y es universalista en tanto establece un principio de universalización que cumple el papel de una regla de argumentación.

Pero al mismo tiempo enfatiza Habermas que, pese a todas estas comunidades entre la ética kantiana y la del discurso, existen entre las dos tres diferencias importantes: primero, que la ética del discurso abandona la doctrina kantiana de la separación entre el reino de lo inteligible y el de lo fenoménico, reemplazando este hiato por la tensión entre los presupuestos idealizantes del discurso y la praxis comunicativa cotidiana. Segundo, porque la ética del discurso sustituye el monologismo kantiano, que cuenta con que cada individuo particular realice la verificación de las máximas de acción en su fuero interno, por una práctica dialógica, en que se espera un entendimiento mutuo sobre la universalizabilidad de intereses como resultado de un discurso público organizado intersubjetivamente. Y tercero, gracias a que la ética discursiva

pretende haber solucionado mediante la derivación del principio de universalización desde presupuestos universales de argumentación, el problema de la fundamentación de la ética que Kant evitó remitiendo a un *factum* de la razón: a la experiencia de estar puesto en una situación de necesidad por el deber<sup>16</sup>.

Antes de concluir esta sección debemos añadir que, al mismo tiempo que las versiones de la ética del discurso de Apel y Habermas poseen una común ascendencia kantiana, muestran también considerables diferencias.

## 2. Filosofía política y jurídica

### 1) El contractualismo y liberalismo político de John Rawls

Es bien conocida la ascendencia kantiana de parte de *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls, que él siempre enfatizó, como se ve de la sección 40 de este mismo libro acerca de "La interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad". Allí Rawls escribía lo siguiente:

*La posición original puede ser descrita como una interpretación procesal de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico. Los principios regulativos del reino de los fines son aquellos que serían elegidos en esta posición y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido en que actuar a partir de estos principios expresa nuestra naturaleza de personas libres y racionales. Estas nociones ya no son puramente trascendentes y carentes de conexiones explicables con la conducta humana, pues la concepción procesal de la posición original nos permite establecer estos lazos (Rawls 1971, p. 256).*

No obstante, el mismo Rawls tenía a la vez claro, y lo confiesa, que se había apartado de los puntos de vista kantianos en muchos aspectos. Uno de ellos es que la elección por la persona en tanto ser noumenal es una elección colectiva: ya que como todos los seres humanos son de manera similar libres y racionales, cada uno ha de tener la oportunidad de adoptar los principios de la comunidad ética. En tanto seres noumenales, todo el mundo tendrá que consentir con estos principios. Y otra diferencia es la suposición que hace Rawls de que los grupos están sujetos a las condiciones de la vida humana: en medio de las circunstancias de la justicia saben que están situados en el mundo con otros hombres enfrentándose a limitaciones tales como una escasez moderada o pretensiones competitivas.

Algunos autores han puesto en duda la autointerpretación rawlsiana de que los planteamientos centrales de *A Theory of Justice* sean de origen kantiano. Así, por ejemplo, Otfried Höffe quien, después de una comparación detallada entre el contractualismo de Hobbes, Kant y Rawls, ha sostenido que se trata de una simplificación

<sup>16</sup> Lo anterior según el artículo de J. Habermas 1991.



inadmisible de muchos intérpretes sostener que la teoría de la justicia es una reformulación y precisión de la teoría del contrato. “Mas bien se vinculan aquí esenciales coincidencias con modificaciones no poco importantes que, en modo alguno, contribuyen sólo a una aclaración y mejora de las ideas kantianas”<sup>17</sup>.

En sus “John Dewey Lectures” del año 1980, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, Rawls buscó examinar la concepción moral constructivista en su variante kantiana: la variante de la justicia como imparcialidad, presentada en *A Theory of Justice*. Declaraba desde un inicio que tenía dos razones para este examen: exponer las raíces kantianas de su concepción de la justicia como imparcialidad y, además, explicar los rasgos distintivos del constructivismo kantiano, presentando en qué consiste. Asignaba una enorme importancia al constructivismo, sosteniendo que la falta de conciencia acerca de este planteo dificulta el progreso de la filosofía moral. Entre la teoría moral de Dewey y la concepción de la justicia como equidad existiría una afinidad (compartida además con Hegel): la común intención de superar los dualismo de la doctrina kantiana. Para Rawls lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo moral es esencialmente que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento de construcción razonable cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia (Rawls 1999, pp. 209-210).

En su libro de 1993, *Political Liberalism*, Rawls acogió en un lugar central su texto de 1980, pero sometiéndolo a revisiones sustanciales para conferirle más unidad: trató de ofrecer una exposición más clara de las características de la concepción constructivista, y distinguía entre un constructivismo moral y político, pero manteniéndose dentro de los límites de una concepción política de la justicia. La concepción de Kant representaría un constructivismo moral, en tanto que el constructivismo de la justicia como imparcialidad sería en el nuevo libro de 1993 esencialmente político. El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. Este cambio expresa, como señala bien Wolfgang Kersting, el hecho de que en los últimos escritos de Rawls se opera una politización de la teoría de la justicia como imparcialidad (Kersting 1993, p. 202).

Dado que por confesión propia de Rawls su liberalismo político, que él denominaba inicialmente “constructivismo político” o “liberalismo kantiano”, se apartó de Kant en el libro de 1993, no nos ocuparemos más de él.

La enorme importancia que Rawls confería al pensamiento moral kantiano se acredita además por la circunstancia de que a partir de 1970 el curso de filosofía moral que él impartía en la Universidad de Harvard comenzó a centrarse en la teoría ética de Kant—este período coincidió con el período de trabajo que desembocó en las “John Dewey Lectures” de 1980 sobre “El constructivismo kantiano en la teoría

<sup>17</sup> “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”, en: O. Höffe 1988; p. 38.

moral”<sup>18</sup>. Desde 1970 su curso se enfocó en especial en el análisis de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y luego en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Estas clases, junto con otras dedicadas a Hume, Leibniz y Hegel, han sido publicadas el año 2000 con el título de *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (Rawls 2001) y constituyen un hermoso homenaje de Rawls a la grandeza del pensamiento moral kantiano. Pese a que las interpretaciones rawlsianas de Kant puedan y deban ser sin duda discutidas, constituyen el mejor comentario de que disponemos sobre la *Fundamentación* –nos parece que superan ampliamente el clásico libro de H. J. Paton *The Categorical Imperative* (1947).

En sus años postreros, desde fines de los ochenta, John Rawls buscó extender su concepción liberal de la justicia al ámbito internacional. Lo hizo en su conferencia de 1993 “El derecho de los pueblos” (1996, pp. 87-136) y en el último libro que publicó en vida, en 1999, *The Law of Peoples, with “The Idea of Public Reason Revisited”*<sup>19</sup>. En estos textos de Rawls se halla un eco de la propuesta kantiana de la paz perpetua, como afirma Osvaldo Guariglia (2004, pp. 25-40). Los romanos habían distinguido entre el *ius civitatis vel civile* y el *ius gentium*: el primero se refería a quienes compartían el derecho de ciudadanía, en tanto que el segundo se extendía a la relación entre los pueblos extranjeros entre sí. Esta distinción fue seguida por los tratadistas del derecho modernos y también por el mismo Kant. Este sostenía que el derecho de gentes conduce mediante su contenido o idea racional a una federación de estados como la única institución que puede sacarlos del estado de guerra o de paz provisoria en que se encuentran y asegurar la paz perpetua entre los contendientes y entre los estados en general. El derecho de gentes debe pues fundarse en una federación pacífica (*foedus pacificum*) de estados libres. Rawls recoge así esta idea en su último libro:

*La idea básica consiste en seguir la orientación bosquejada por Kant en La paz perpetua (1795) sobre lo que denomina foedus pacificum [federación pacífica de Estados]. Interpreto esta idea como significando que debemos comenzar con la idea del contrato social de la concepción jurídica liberal de un régimen constitucional democrático, y luego extenderla introduciendo una segunda posición originaria en un segundo nivel, por denominarlo así, en el que los representantes de los pueblos liberales lleguen a un acuerdo con los otros pueblos liberales (1999, p. 10).*

La adopción de una federación pacífica de estados se distingue del mero *modus vivendi*, el equilibrio estable de fuerzas en un momento dado, pues en la federación existe una justa igualdad y un debido respeto por todos los pueblos. En este sentido, la federación pacífica permitiría incluir dentro de sí no solo a los pueblos liberales sino también a los no liberales pero decentes: a los pueblos con una forma

<sup>18</sup> La observación la hace Barbara Herman en su Introducción a Rawls 2001; p. 12.

<sup>19</sup> Ha sido traducido como *El derecho de gentes* y “Una revisión de la idea de razón pública” (2001).

jerárquica de dominación, pero que son respetuosos de los derechos humanos y que tienen un procedimiento de consulta con sus ciudadanos.

## 2) El republicanismo kantiano de J. Habermas

En la Introducción de su ambicioso y exitoso libro *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992] (trad. española, 1998), Jürgen Habermas confiesa que, como el paradigma hegeliano del derecho se nos ha vuelto inalcanzable, él se ha orientado más bien a escribir dicha obra por la filosofía del derecho de Kant (Habermas 1998, p. 57). No obstante, a continuación sustituye la razón práctica kantiana por la razón comunicativa: en tanto la primera aparecía como una fuente de normas de acción, la última solo pretende orientar con respecto a las pretensiones de validez del discurso y no a su contenido.

¿Cómo determinar la relación entre facticidad y validez que poseen las proposiciones de la moral, el derecho y la política? Habermas lo hace aplicando el principio del discurso —una reelaboración del principio kantiano de la autonomía— que sostiene que “son válidas las normas de acción a las que podrían prestar su aquiescencia todos los posibles afectados en tanto participantes en discursos racionales”. El principio moral resulta de una especificación del principio discursivo para aquellas normas de acción que solo pueden ser justificadas bajo el punto de vista de una igual consideración de todos los intereses. El principio democrático procede en cambio de la especificación correspondiente de todas aquellas normas de acción que se presentan bajo una forma jurídica y que son justificables con ayuda de razones pragmáticas, ético-políticas y morales —y no solo de razones morales. En el caso de las cuestiones morales, el punto de vista (“the moral point of view”) es la humanidad. En cambio, en las motivaciones ético-políticas este punto de referencia es una comunidad determinada.

Habermas sostiene que mientras en el pasado el derecho se legitimaba porque tenía un respaldo religioso, metafísico o moral, en las sociedades modernas se fundamenta porque recoge un sistema preexistente de derechos subjetivos que constituyen su presupuesto y a los que él brinda su protección. Este sistema básico de derechos está constituido por tres tipos de derechos: civiles, políticos y sociales.

Para el autor, el derecho y la moral no se dan en una relación de subordinación sino de complementariedad: el derecho recibe de la moral su legitimidad, pero la moral subsana a su vez su propio déficit funcional mediante el elemento coercitivo que posee el derecho —en las sociedades modernas las sanciones morales son puramente internas.

Para Habermas, en la historia moderna y reciente se han dado dos paradigmas jurídicos básicos. El primero es el liberal clásico, en que existe un interés unidimensional en salvaguardar la libertad en su concepción negativa —la libertad de los antiguos— entendida como la ausencia de determinación, sin tener en cuenta las distorsiones que imponen a dicha libertad los desequilibrios sociales y económicos. El segundo paradigma es el del Estado social que busca remediar el defecto anterior, tratando de establecer condiciones de justicia social apropiadas para asegurar los mínimos

sociales requeridos para realizar la autonomía individual –la así denominada libertad de los modernos. Habermas propone un tercer paradigma: el paradigma procedimental, que sostiene que el Estado de Derecho es incompleto sin la participación ciudadana. El paradigma procedimental propone la interrelación ineludible entre la autonomía privada y la pública: únicamente sobre la base de la autonomía privada es posible la autonomía pública, o sea, la autoorganización social; y solo este autogobierno permite que cada cual pueda ser finalmente autónomo.

### 3) La propuesta de una república mundial federal y subsidiaria de Otfried Höffe

Otfried Höffe ha realizado la propuesta de una república mundial federal y subsidiaria inspirándose también en el escrito kantiano sobre *La paz perpetua* en su importante libro *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* [*La democracia en la época de la globalización*, 1999]. En la Introducción, el autor se refiere al fenómeno de la globalización que, en su opinión, constituye el gran desafío de nuestra época. La primera parte presenta el modelo de una sociedad responsable: el de una democracia cualificada que responda a principios de justicia. La segunda parte del libro contiene lo fundamental de la propuesta del autor para enfrentar el fenómeno de la globalización: la propuesta de una república mundial subsidiaria y federal. Y la tercera parte expone las tareas paradigmáticas que le caben a esta república. Un capítulo final ofrece la visión de un orden mundial complejo que ha de demandar una tercera revolución democrática: un ideal que el autor cree que es por completo realista.

En la segunda parte del libro, Höffe hace una larga reflexión sobre el escrito kantiano *La paz perpetua*. Encuentra que Agustín de Hipona fue el primer gran teórico al respecto y el segundo, Kant, con su texto sobre el tema de 1795. A diferencia de otros autores, Kant no pretendía defender un equilibrio para abogar por lo bajo por una tendencia hegemónica, sino hablar en favor del imperativo de la paz. En su escrito Kant daba los siguientes pasos: como las guerras se siguen librando, consideraba que había que cambiar esta situación mediante leyes estrictas prohibitivas, a través de medidas como el desarme y vetando los actos agresivos. En segundo lugar, bosquejaba una teoría jurídico-moral completa del derecho público: éste trata de las relaciones entre los individuos y los entes públicos, el derecho de gentes de las relaciones interestatales, y el derecho cosmopolita de las relaciones entre los entes privados (individuos y grupos) con los Estados y de la de los Estados entre sí en cuanto se establecen leyes universales para la libre circulación de personas y bienes. Así como para asegurar la paz a nivel colectivo se hace indispensable la existencia de un ente público, pensaba Kant que para asegurar la paz en todo el mundo se precisa de la idea positiva de una república mundial. Se trata de una federación de naciones en tanto una asociación a la que se puede renunciar en cualquier momento, asociación que se crea con la intención de “mantener en paz a los estados asociados entre sí y con otros pueblos”. La federación de Estados kantiana no es en realidad un Estado federal sino una federación estatal.

El derecho cosmopolita lo completaba el autor con un derecho cosmopolita que no reemplaza el derecho civil “nacional” sino que lo complementa. Se trata de un

derecho subjetivo coactivo que se ofrece al otro para comerciar con él. Es un derecho coactivo cualificado. Cada uno ofrece lo suyo sin ponerse violento. En caso de que no se acepte la oferta, no se puede matar, esclavizar, ni robar a los forasteros, como encontraba Kant que había sucedido con los países coloniales.

El derecho cosmopolita es en relación con los Estados extranjeros solo un derecho de visita y no un derecho de huésped. Se puede tocar a la puerta del otro, pero éste puede rechazar al visitante si el rechazo se produce sin causar la ruina del forastero.

Los elementos que aseguran la paz son los siguientes: negativamente, evitar los males que causa la guerra, y positivamente, el espíritu de concordia que no puede coexistir sin la guerra. En tercer lugar, la tendencia hacia la paz se impone si la Constitución es republicana. Y cuarto, las repúblicas se unen en una federación de naciones en tanto una federación contra la guerra.

Posteriormente a este texto de Kant, el autor no encuentra otras consideraciones filosóficas posteriores que estén a su altura y a la del texto agustiniano.

La propuesta de una república mundial solidaria y federal es tan radical según Höffe que ha suscitado una serie de objeciones y propuestas alternativas. Estas abogan por un orden mundial sin un Estado mundial, presentándose en tres variantes. La primera es la de un orden mundial estratégico, la segunda, la de un gobierno sin Estado y la tercera es la democratización del mundo estatal. El autor halla que ninguna de estas propuestas alternativas a la de la república mundial la ha podido descalificar totalmente.

### III

#### ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

##### *El retorno de la antropología filosófica en la propuesta de Ernst Tugendhat*

Aunque algunos autores sostienen que la antropología filosófica ha existido casi siempre, nosotros adherimos a la opinión según la cual la propuesta de esta disciplina recién fue hecha por Kant en su *Logik* (1800), donde afirmaba que el campo de la filosofía en sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas: ¿qué puedo saber?, interrogación, a la que responde la metafísica; ¿qué debo hacer?, cuestión a la que contesta la moral; ¿qué me cabe esperar?, pregunta que absuelve la religión. Todas estas interrogaciones desembocan en la pregunta: ¿qué es el hombre?, pregunta a la que responde la antropología filosófica (Kant, *Logik*, W III, pp. 447-448).

No obstante, Kant no realizó su propia propuesta, escribiendo en lugar de una antropología filosófica muchos textos de antropología en sentido empírico, el más conocido de los cuales es su *Antropología en sentido pragmático* de 1798. En la época posterior a Kant tampoco se concretó la propuesta kantiana de una antropología

derecho subjetivo coactivo que se ofrece al otro para comerciar con él. Es un derecho coactivo cualificado. Cada uno ofrece lo suyo sin ponerse violento. En caso de que no se acepte la oferta, no se puede matar, esclavizar, ni robar a los forasteros, como encontraba Kant que había sucedido con los países coloniales.

El derecho cosmopolita es en relación con los Estados extranjeros solo un derecho de visita y no un derecho de huésped. Se puede tocar a la puerta del otro, pero éste puede rechazar al visitante si el rechazo se produce sin causar la ruina del forastero.

Los elementos que aseguran la paz son los siguientes: negativamente, evitar los males que causa la guerra, y positivamente, el espíritu de concordia que no puede coexistir sin la guerra. En tercer lugar, la tendencia hacia la paz se impone si la Constitución es republicana. Y cuarto, las repúblicas se unen en una federación de naciones en tanto una federación contra la guerra.

Posteriormente a este texto de Kant, el autor no encuentra otras consideraciones filosóficas posteriores que estén a su altura y a la del texto agustiniano.

La propuesta de una república mundial solidaria y federal es tan radical según Höffe que ha suscitado una serie de objeciones y propuestas alternativas. Estas abogan por un orden mundial sin un Estado mundial, presentándose en tres variantes. La primera es la de un orden mundial estratégico, la segunda, la de un gobierno sin Estado y la tercera es la democratización del mundo estatal. El autor halla que ninguna de estas propuestas alternativas a la de la república mundial la ha podido descalificar totalmente.

### III

#### ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

##### *El retorno de la antropología filosófica en la propuesta de Ernst Tugendhat*

Aunque algunos autores sostienen que la antropología filosófica ha existido casi siempre, nosotros adherimos a la opinión según la cual la propuesta de esta disciplina recién fue hecha por Kant en su *Logik* (1800), donde afirmaba que el campo de la filosofía en sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas: ¿qué puedo saber?, interrogación, a la que responde la metafísica; ¿qué debo hacer?, cuestión a la que contesta la moral; ¿qué me cabe esperar?, pregunta que absuelve la religión. Todas estas interrogaciones desembocan en la pregunta: ¿qué es el hombre?, pregunta a la que responde la antropología filosófica (Kant, *Logik*, W III, pp. 447-448).

No obstante, Kant no realizó su propia propuesta, escribiendo en lugar de una antropología filosófica muchos textos de antropología en sentido empírico, el más conocido de los cuales es su *Antropología en sentido pragmático* de 1798. En la época posterior a Kant tampoco se concretó la propuesta kantiana de una antropología

derecho subjetivo coactivo que se ofrece al otro para comerciar con él. Es un derecho coactivo cualificado. Cada uno ofrece lo suyo sin ponerse violento. En caso de que no se acepte la oferta, no se puede matar, esclavizar, ni robar a los forasteros, como encontraba Kant que había sucedido con los países coloniales.

El derecho cosmopolita es en relación con los Estados extranjeros solo un derecho de visita y no un derecho de huésped. Se puede tocar a la puerta del otro, pero éste puede rechazar al visitante si el rechazo se produce sin causar la ruina del forastero.

Los elementos que aseguran la paz son los siguientes: negativamente, evitar los males que causa la guerra, y positivamente, el espíritu de concordia que no puede coexistir sin la guerra. En tercer lugar, la tendencia hacia la paz se impone si la Constitución es republicana. Y cuarto, las repúblicas se unen en una federación de naciones en tanto una federación contra la guerra.

Posteriormente a este texto de Kant, el autor no encuentra otras consideraciones filosóficas posteriores que estén a su altura y a la del texto agustiniano.

La propuesta de una república mundial solidaria y federal es tan radical según Höffe que ha suscitado una serie de objeciones y propuestas alternativas. Estas abogan por un orden mundial sin un Estado mundial, presentándose en tres variantes. La primera es la de un orden mundial estratégico, la segunda, la de un gobierno sin Estado y la tercera es la democratización del mundo estatal. El autor halla que ninguna de estas propuestas alternativas a la de la república mundial la ha podido descalificar totalmente.

### III

#### ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

##### *El retorno de la antropología filosófica en la propuesta de Ernst Tugendhat*

Aunque algunos autores sostienen que la antropología filosófica ha existido casi siempre, nosotros adherimos a la opinión según la cual la propuesta de esta disciplina recién fue hecha por Kant en su *Logik* (1800), donde afirmaba que el campo de la filosofía en sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas: ¿qué puedo saber?, interrogación, a la que responde la metafísica; ¿qué debo hacer?, cuestión a la que contesta la moral; ¿qué me cabe esperar?, pregunta que absuelve la religión. Todas estas interrogaciones desembocan en la pregunta: ¿qué es el hombre?, pregunta a la que responde la antropología filosófica (Kant, *Logik*, W III, pp. 447-448).

No obstante, Kant no realizó su propia propuesta, escribiendo en lugar de una antropología filosófica muchos textos de antropología en sentido empírico, el más conocido de los cuales es su *Antropología en sentido pragmático* de 1798. En la época posterior a Kant tampoco se concretó la propuesta kantiana de una antropología

filosófica, presentándose más bien distintos desarrollos de una antropología metafísica con dos orientaciones: una espiritualista, con Hegel, y otra que puso énfasis en el cuerpo, con Feuerbach, el Schelling tardío, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche (Schulz 1972, p. 357).

La propuesta de Kant de considerar la antropología filosófica como la filosofía fundamental en la que convergen todas las interrogantes filosóficas recién fue retomada por Max Scheler en su libro *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928. Ese mismo año apareció otra gran obra de antropología filosófica escrita por Helmuth Plessner, con el título de *Los grados de lo orgánico y el hombre*. Y el año 1940 fue publicada una tercera gran obra de antropología filosófica, *El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo*, de Arnold Gehlen. Estos tres libros marcan el auge de la antropología filosófica.

Pero este auge no se mantuvo. Para ello obraron en parte circunstancias históricas en Alemania: como Max Scheler y Plessner eran semijudíos, su obra fue desatendida durante el nazismo, y como Gehlen fue un adherente al NSDAP, su obra se hizo sospechosa después de 1945. A este vacío gestado por las circunstancias históricas se sumó la demoledora crítica que realizó Martin Heidegger a la antropología filosófica en la parte final de su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Heidegger veía en *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler un intento de fundamentar la metafísica en la antropología filosófica, intento que rechazaba contraponiéndole su propio empeño de realizar dicha fundamentación en la ontología fundamental. Finalmente, y pese a que Ernst Cassirer publicó en Estados Unidos en 1944 su libro *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, la antropología filosófica no echó raíces en el ámbito norteamericano debido en lo fundamental a la forma compartamentalizada en que allí se cultiva la filosofía —la antropología filosófica pretendía ser en cambio un saber omniabarcante.

Todo lo anterior dio lugar a que incluso en Alemania, donde había sido propuesta y había tenido su auge, la antropología filosófica fuera cultivada después de la Segunda Guerra Mundial meramente como una forma de aproximarse al estudio del hombre y no como una disciplina filosófica fundamental.

Esta situación ha cambiado en este mismo país gracias a dos libros que Ernst Tugendhat ha publicado recientemente: *Problemas* (2001) y *Egozentrizität und Mystik* (2003). Tugendhat sostiene que el hundimiento de la metafísica en el sentido tradicional, pese al esfuerzo hecho por autores como Karl Jaspers y Martin Heidegger para recuperarla cada cual a su manera, hace que no podamos seguirla viendo como la *philosophia prima* en que pensaba Aristóteles. Para Tugendhat la que está llamada a ser actualmente la filosofía primera es más bien la antropología filosófica porque —como lo vio bien Max Scheler— no podemos seguir determinando más al hombre tomando como referencia a Dios —ya que vivimos en la época del “eclipse de Dios”— sino al animal y, finalmente, porque la trascendencia se nos ha tornado hace un tiempo inmanente.

Poniéndose en la línea de Scheler, Plessner y Gehlen, reivindica Tugendhat que la antropología filosófica es la *prima philosophia* que estudia lo que distingue al



ser humano de los otros animales, y que lo hace empleando un enfoque evolucionista. Podrá tratarse de un campo de estudio muy general, pero el autor indica que si se acepta otros tipos de estudio muy generales como la teoría de la acción, la teoría moral, la estética, etc., no hay razón para que no se lo admita en el caso de la antropología filosófica. Encuentra que hasta en la antigüedad griega se hallan algunas consideraciones antropológicas fundamentales, como en Aristóteles, y el día de hoy en autores como Erich Fromm e Iris Murdoch.

Lo que diferencia al hombre del animal es para Tugendhat la estructura de sus respectivos lenguajes. Partiendo de una propuesta de Aristóteles, Tugendhat sostiene que lo característico del lenguaje humano es, como afirmaba el Estagirita, que tiene una estructura proposicional. Mientras los lenguajes de los animales tienen una función según la cual simplemente reaccionan al ambiente, la estructura predicativo-proposicional le confiere al lenguaje humano la posibilidad de decir cosas que son independientes de la situación de habla. Con esto ha conectado Aristóteles el hecho de que los hombres pueden hablar de lo bueno y, consiguientemente, de lo justo (Tugendhat 2000, p. 206).

### *Consideración final*

¿Por qué razones sostenía Otfried Höffe que Kant no es más un mentor y guía del presente y que no coincide con la conciencia de nuestra época? Él escribía al respecto lo siguiente:

*Porque en primer lugar muchos filósofos actuales critican duramente a Kant. Y en segundo lugar Kant no es un antecedente de las ciencias naturales, humanas y sociales contemporáneas, ni fundador de la actual filosofía de la ciencia. Kant tampoco es el precursor del tránsito de los Estados democráticos de derecho a los Estados sociales. El positivismo lógico y la filosofía analítica cuestionan fuertemente los presuntos elementos independientes de la experiencia y reclaman al igual que el estructuralismo, una renuncia a los fundamentos últimos. La ética de Kant aparece refutada por el utilitarismo y por la "ética del discurso", su filosofía de la libertad por el determinismo y el conductismo, y su filosofía del derecho por el positivismo. En suma, las principales tendencias en filosofía, en ciencia y en política se oponen a Kant (Höffe 1986, p. 15).*

Más de veinte años después de escrito este libro –la edición original alemana es de 1983– se observa cuánto ha envejecido este párrafo, y seguramente Höffe no lo suscribiría hoy –probablemente lo ha suprimido o cambiado en las nuevas ediciones de su obra. Pero aun si no fuera así, hay que recordar la verdad obvia de que el tiempo no pasa en vano, por lo que muchas cosas han variado desde entonces.

La primera frase del párrafo citado –que muchos filósofos actuales critican duramente a Kant–, se encuentra relativizada por el propio Höffe en el mismo libro casi al final, cuando reconoce que las numerosas críticas aludidas muestran a las claras cuán vivo sigue estando el filósofo de Königsberg en nuestra época (p. 281). Por lo demás, del recuento que hemos hecho se comprueba que hoy en efecto el pensamiento kantiano constituye un bien común de toda la comunidad filosófica.

Yendo más al detalle, es problemático en qué sentido pueda afirmar Höffe que la ética kantiana ha sido “refutada” por el utilitarismo y la ética del discurso. La verdad es más bien que el prescriptivismo, el utilitarismo y la ética del discurso toman por igual muchos estímulos y sugerencias del pensamiento ético de Kant.

¿Es la filosofía kantiana ajena a las ciencias naturales, humanas y sociales contemporáneas? Que el realismo de Putnam haya sido influenciado durante mucho tiempo por el pensamiento kantiano, muestra que a la última filosofía de la ciencia no le ha sido extraño, ni mucho menos, el pensamiento de Kant. ¿Cuestiona radicalmente el determinismo de la ciencia moderna la filosofía de la libertad kantiana? No sucede así por lo menos con parte de la ciencia más reciente, en prueba de lo cual recordamos una frase de Ilya Prigogine para quien “La respuesta que podemos dar hoy al dilema de Epicuro [el del significado de la libertad humana en el mundo determinista de los átomos, D.S.] es enraizar el indeterminismo y la asimetría del tiempo en las leyes de la física” (Prigogine 1997, 23).

Al pensamiento kantiano no le va peor en el caso de las ciencias llamadas humanas y sociales. En efecto, si Kant ha influenciado a figuras tan emblemáticas como Jean Piaget y Michel Foucault, como hemos visto, es porque su filosofía es en ciertos aspectos un valioso antecedente para estos autores.

¿Es por último ajena la filosofía kantiana a la política contemporánea? Quizás en 1983 podía afirmarse esto; pero hoy, tomando en cuenta la enorme influencia del escrito de Kant sobre *La paz perpetua* en planteos políticos como los que hemos presentado de John Rawls y de Otfried Höffe, sería imposible repetirlo.

Nuestra conclusión es pues en gran parte contraria a la tesis de Höffe sobre la pérdida de la actualidad de Kant en el pensamiento contemporáneo: encontramos que es el filósofo de más presencia e influencia en la actualidad: continúa siendo un autor preferido de la filosofía continental y lo ha llegado a ser de la analítica y del pragmatismo. Se lo discute en relación con la filosofía teórica, la práctica y la antropología filosófica entre otros campos. Sin duda, ni Hegel, ni Marx, ni Nietzsche, ni Heidegger, ni Russell, ni Wittgenstein se encuentran tan enraizados en la filosofía contemporánea como Kant.

### Referencias bibliográficas

[Las fechas entre corchetes son las de las ediciones utilizadas]

Arendt, Hannah (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cabrera Villoro, Isabel (ed.) (1999), *Argumentos trascendentales*. México: UNAM.

Cabrera Villoro, Isabel (1999), “Analítico y sintético, a priori y a posteriori”, en Luis Villoro (ed.), *El conocimiento*. Madrid: Trotta; pp. 124-163.

Capurro, R. (1988), “Die Frage nach dem Ding”, en F. Volpi / J. Nida Rümelin, eds., *Lexikon der philosophischen Werke*. Stuttgart: 1988; pp. 288-289.

- Cassirer, Ernst (1923-29), *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Cordua, Carla (1992), "El arte y la urbanidad de la razón", en Carla Cordua/Roberto Torretti, *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico; pp. 187-207.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth & Interpretation*. Oxford: Clarendon Press. Trad. esp., *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Ferrater Mora, J. (1994), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Flavell, John P. (1974), *La psicología evolutiva de Jean Piaget*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (1970), *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Glock, Hans-Johann (1996), *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Guariglia, Osvaldo (1996), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: FCE.
- Guariglia, Osvaldo (2001), *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*. Buenos Aires: FCE.
- Guariglia, Osvaldo (2004), "Presencia de Kant en The Law of Peoples", *Diálogo científico*. Tubinga, vol. 13, N° 2 : 25-40.
- Habermas, Jürgen (1991), "¿Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik?", Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Francfort: Suhrkamp; pp. 9-21. Trad. esp., "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?", *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000: pp. 13-24.
- Habermas, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Staats*. Francfort: Suhrkamp. Trad. esp., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.
- Hare, R.M. (1963), *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R.M. (1952 [1995]), *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R.M. (1991), "El prescriptivismo universal", en P. Singer (ed.), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza; pp. 605-620.
- Heidegger, Martin (1927 [1963]), *Sein und Zeit*. Tubinga: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1929 [1954]), *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.
- Heidegger, Martin (1967), *Wegmarken*. Francfort: Klostermann. Trad. española, *Hitos*. Madrid; Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Francfort: Klostermann. Tomo 25 de la *Gesamtausgabe*.
- Heidegger, Martin (1984), *Die Frage nach dem Ding. Zur Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Francfort: Klostermann. Tomo 41 de la *Gesamtausgabe*.

- Heidegger, Martin (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Höffe, Otfried (1986), *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder.
- Höffe, Otfried (1988), *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Alfa.
- Höffe, Otfried (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Munich: Beck.
- Hoppe, W. (1970), "Wandlungen in der Kant Auffassung Heideggers", *Durchblicke*. Francfort: Klostermann, 1970; pp. 284-317.
- Jaspers, Karl (1995), *Los grandes filósofos: Platón-Agustín-Kant*. Madrid: Taurus.
- Jaspers, Karl (1996), *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates-Buda-Confucio-Jesús*. Madrid: Taurus.
- Kant, Immanuel (1966), *Schriften zur Logik und Metaphysik*, T. III de los *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kersting, Wolfgang (1993), *John Rawls zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
- Liotard, Jean-François (1991), *Leçons sur l'Analytique du sublime*. París: Galilée.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (1999), "A priori", Luis Villoro (ed.), *El conocimiento*. Madrid: Trotta; pp. 165-195.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco (2003), "Ensayo de una fundamentación racional de la ética", Id., *Ser humano, naturaleza, historia*. México: Paidós; 196-266.
- Monk, Ray (1994), *Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama.
- Piaget, Jean (1970), *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona: Península.
- Prigogine, Ilya (1997), *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Putnam, Hilary (1988), *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Putnam, Hilary (1991), *El significado y las ciencias morales*. México: UNAM.
- Putnam, Hilary (1994), *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, Hilary (1999), *El pragmatismo*. Barcelona: Gedisa.
- Putnam, Hilary (2001), *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*. Madrid: Siglo XXI.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University. Trad. española, *Liberalismo político*. México: FCE, 1995.
- Rawls, John (1996), *El derecho de los pueblos*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp., *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John (2001), *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- Safranski, Rüdiger (1994), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Munich: Hanser.

- Salazar Bondy, Augusto (1971), *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Schulz, Walter (1972), *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Neske.
- Shwayder, D.S. (1971) "El pensamiento de Wittgenstein sobre las matemáticas", en Peter Winch (ed.), *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Eudeba; 49-98.
- Singer, M.G. (1961), *Generalization in Ethics*. Nueva York: Atheneum.
- Strawson, P.F. (1989), *Individuos. Ensayo de una metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus.
- Strawson, P.F. (1975), *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Revista de Occidente.
- Tomassini Bassols, Alejandro (1995), *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. México: Interlínea.
- Torretti, R. (1992), "Juicios sintéticos a priori", en C. Cordua/Roberto Torretti, *Variación en la razón. Ensayos sobre Kant*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico; 105-130.
- Tugendhat, Ernst (2001), *Problemas*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, Ernst (2001), *Egozentrität und Mystik*. Munich: Beck. Trad. esp., *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa, 2003.

### Resumen /Abstract

Otfried Höffe sostuvo en 1983 que Kant no era más un mentor y guía del presente y que había dejado de coincidir con la conciencia de nuestra época. En este artículo discutimos esta opinión a través de una presentación de la presencia e influencia de Kant en la filosofía contemporánea: en la filosofía teórica y práctica y en la antropología filosófica. La conclusión a la que arribamos es que ningún otro filósofo moderno se encuentra tan enraizado en la filosofía contemporánea de todas las direcciones como Kant.

*Otfried Höffe stated in 1983 that Kant was not a mentor and guide of the present, and that he did not coincide with the consciousness of our time any more. In this article we discuss this opinion with the presentation of the Kantian presence in contemporary philosophy through its influence on theoretical and practical philosophy and on philosophical anthropology. The conclusion we reach is that no other modern philosopher is more embedded in contemporary philosophy in all its orientations than Kant.*