

RESEÑAS

Carla Cordua, *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2008.

CARLA CORDUA SOBRE SLOTERDIJK Y HEIDEGGER.

Esta nueva obra de Carla Cordua plantea el problema de la recepción filosófica. Hay formas diversas de cómo el presente de un saber determinado se relaciona con su propio pasado. La recepción puede ser de continuación, de crítica, de selección, etcétera. Anota Cordua que no se ha estudiado sistemáticamente este problema de la recepción, pues en realidad se trata de una conciencia reciente el modo como recibimos el pasado de un saber o de un autor determinado. En *Verdad y método* Gadamer estudió los efectos que una obra tienen, “las consecuencias que derivaron de su existencia, o, como se dice de modo equívoco, sus influencias sobre la posteridad”. (2008: 15) De hecho Gadamer denomina a este tipo de historia *Wirkungsgeschichte*, “historia de la efectividad”. La comprensión de una herencia depende de tres factores: el autor, la obra y el receptor. El receptor es precisamente el mediador entre pasado, presente y futuro. Así, pues, Gadamer analiza los aspectos diversos implicados en el estudio de la recepción.

La filosofía occidental se ha presentado como una historia continua, desde los presocráticos hasta el presente. Pero la obra de Peter Sloterdijk muestra que tal continuidad es algo mucho más complejo de lo que de ordinario se piensa. De hecho Sloterdijk habla no sólo de continuidades sino también de discontinuidades, es decir, de quiebras en la marcha histórica del saber, hablando incluso de catástrofes. Cordua agrega que hoy es común hablar de pensadores ‘revolucionarios’, es decir de autores que “interrumpen la continuidad de los tiempos, aportan novedades que le imprimen otro sentido a la tradición”. (16) Heidegger admite una continuidad de la historia de la filosofía, desde Platón hasta Nietzsche pero, agrega Cordua, separa de esa historia a los presocráticos y otros filósofos fundacionales con el fin de una posible restauración pos-metafísica de la filosofía. Carla Cordua se pregunta cómo aceptar la discontinuidad sin poner en riesgo la unidad de la filosofía. En esta obra la autora plantea la cuestión de la recepción que la obra temprana de Heidegger tiene en la obra del reciente filósofo Peter Sloterdijk. De modo que el problema de la recepción lo plantea en un caso concreto y complejo como es el de estos dos

pensadores alemanes. Pero no pretende que su análisis de la recepción filosófica sea una guía o una directriz aplicable al estudio de cualquier otro autor.

Sloterdijk afirma que la obra propiamente creativa de Heidegger es *Ser y tiempo* y su creatividad sólo se prolonga hasta 1930. Después de esta fecha, Heidegger se dedica a una "ontología dramática de la actualidad". Cordua agrega que Sloterdijk analiza también la recepción del filósofo de Friburgo en el pensamiento alemán, y lo hace en forma prácticamente condenatoria. Muchas injusticias se cometieron a la hora de enjuiciar la vida y obra del pensador. Sloterdijk piensa, sin embargo, que "no podemos renunciar al aporte de Heidegger". (citado, p. 18) No es con los místicos con quienes debemos comparar el pensamiento de Heidegger, sino que es preciso verlo como un poderoso intérprete de los acontecimientos históricos presentes.

"Con alguna frecuencia Peter Sloterdijk declara ser un deudor intelectual de Heidegger, pero, por otra parte, se siente completamente independiente de él cuando se trata de decisiones principales que definen su propia postura teórica". (27) La recepción se concreta en temas específicos como la idea de la verdad como revelación, la espacialidad del ser-ahí (Dasein), etc. Sloterdijk no concede a Heidegger la reverencia especial que se suele conceder a los grandes pensadores del pasado filosófico ni tampoco a sus contemporáneos en el arte del filosofar. Las grandezas de la vieja Europa y de sus pensadores son cosas del pasado. Sloterdijk piensa que Heidegger se mantuvo finalmente como filósofo católico, cripto-católico. Con la teoría del ser para la muerte, Heidegger hace una severa crítica a todo el pensamiento del siglo XIX. Hablamos de la muerte de los otros sin ser capaces de afrontar el propio ser para la muerte que es la posibilidad más real de cada uno de nosotros. Como un Empédocles político, Heidegger se arroja al volcán del fascismo; su silencio después de 1945 manifiesta su vergüenza. El riesgo del gran pensar es el de caer en grandes errores.

Carla Cordua nos dice que es preciso diferenciar la deuda que contrae Sloterdijk con Heidegger, sus apropiaciones parciales y también lo que opone y separa a ambos pensadores. "Las mejores evaluaciones filosóficas son aquellas que se formulan a partir de posiciones previas, adoptadas a sabiendas por el crítico; estas convicciones ejercerán control sobre los juicios enunciados y le darán una base razonable y argumentos tanto al reconocimiento de méritos como a las objeciones". (31) En la evaluación que Sloterdijk hace de Heidegger no hay ni una crítica cerrada ni una tajante separación. *No fuimos salvados. Ensayos después de Heidegger*, es una obra en la que Sloterdijk se refiere a la entrevista concedida a *Der Spiegel* según la cual "sólo un Dios puede salvarnos". Pero, aunque no hemos sido salvados, Sloterdijk no pretende decir que la filosofía de Heidegger sea ya cosa del pasado. Cordua comenta: "La fórmula (del subtítulo) quiere decir que después de Heidegger se abre un terreno teórico al que solo entrará quien piensa con Heidegger contra Heidegger". (35) Sloterdijk piensa que en el siglo XXI es necesario contar con Heidegger "más allá de la acusación y la apología". En el pensamiento actual la voz de Heidegger es imprescindible.

Carla Cordua distingue dos momentos en la crítica de Sloterdijk al pensamiento de Heidegger. En un primer momento la base de la crítica radica en consideraciones de tipo

histórico - epocales mientras que en un segundo momento se basa más bien en sus respectivas diferencias en las convicciones filosóficas. Los tiempos de crisis son tiempos de inseguridad, y esta inseguridad es el telón de fondo para sobrevivir en esos tiempos y lograr una cierta felicidad. Es un momento de cinismo. "El cínico sabe que la esperanza puesta en carreras de larga duración y en la defensa de situaciones sociales, se tendrá que incorporar a la existencia como cuidado y preocupación". (41) Es la zozobra de la república de Weimar lo que lleva a Heidegger a descubrir la preocupación como estructura de la existencia. Pero Sloterdijk no considera que el pensamiento heideggeriano sea nazi por esencia, como han creído muchos críticos. Sloterdijk sí reconoce que ya a partir de 1934 el filósofo de Friburgo se da cuenta de que ha fracasado en su proyecto de acelerar el advenimiento del Ser. Se quedará con la historia de la verdad amparado en la frecuentación de algunos grandes poetas, sobretodo, Hölderlin.

Históricamente la filosofía se ha desarrollado en las ciudades. Heidegger prefirió siempre vivir en el campo y rechazó las invitaciones de universidades citadinas quedándose en Friburgo, cerca de su paisaje natal. Su tumba se encuentra en el cementerio de su ciudad natal, Messkirch; aún en la tumba sigue lejos de la ciudad. Filósofo del movimiento, Heidegger se refugió en la inmovilidad. Primero se precipitó en la caída, después vino el ejercicio de la experiencia y, finalmente, la vuelta (*Kehre*). En ésta se recluye en la casa del ser que es el lenguaje, recorriendo sus vericuetos. A diferencia de otros filósofos europeos, Heidegger se negó a mirar hacia América. De hecho, Sloterdijk opina que Heidegger se mantuvo alejado de todo lo moderno. El mundo moderno es una lucha de poder, lo monstruoso, posterior al Olimpo divino. Ahí radica también la base de su crítica de la técnica moderna.

Carla Cordua asevera que Sloterdijk abandona la ontología heideggeriana y, en especial, la diferencia entre el ser y los entes. Hay un uso metafísico del término 'ser' que Sloterdijk ironiza y critica. Sloterdijk usa el término 'ser' en forma diferente a la de Heidegger. Asimismo, el concepto metafísico tradicional de 'sustancia' es cuestionado. Aquellas cosas que decimos que verdaderamente son, en realidad, son y no son. "Por tanto, para Sloterdijk nunca se trata de el 'ser' en cuanto tal, sino solo de lo que hay allí para el hombre a propósito de su apertura al mundo". (67) Ni acepta Sloterdijk las supuestas revelaciones del ser de una misteriosa fuente metafísica. Con el 'ser' puro no hay nada que pensar. Sloterdijk reconoce, sin embargo, que el planteamiento del 'ser' en *Ser y tiempo* es el más radical que ha hecho la filosofía. La filosofía primera requiere alguna especie de éxtasis. La investigación filosófica actual no presupone ese éxtasis de la filosofía primera en la gran tradición occidental. Heidegger repitió formas de pensar tradicionales que hoy son lamentables. Hoy no es necesario recuperar la pregunta por el ser. La pregunta no es quiénes somos, sino dónde estamos. "La espacialidad habitada por los hombres entraña el tiempo de su existencia y su actividad". (68) El ser humano es un formador de mundos. "Mundo es la situación en la cual los hombres comprenden que les está llegando siempre algo que rebasa lo circundante, ya presente y descubierto". (69) El claro (*Lichtung*) muestra que no todo es conocido y quedan cosas por des-encubrir. El mundo es horizonte de horizontes. Lo que se llama 'ser' es un exceso, algo por venir.

Cordua concluye este aspecto de la discusión sobre el 'ser' que se trata de una relación bastante complicada donde hay coincidencias y rechazos. La ilustración exige una revelación total del ser; Heidegger y Sloterdijk abogan por un desocultamiento en el que el ser se manifiesta pero también se oculta; algo se sustrae a su manifestación. Sloterdijk no piensa que hemos llegado a la superación de la metafísica; no vivimos una época post-metafísica. Heidegger se vincula con los grandes metafísicos y, especialmente, con Platón y san Agustín. En los tres pensadores ve Sloterdijk un pensar el ser como revolución. Piensan desde un trastocamiento, un vuelco, una revolución. La verdad es pensada desde la íntima relación entre ser y revolución. Los tres pensadores creen que los seres humanos viven separados de la verdad; viven en la oscuridad y el error. "A los hombres les haría falta, en consecuencia, realizar una movida contra la corriente que conduce a la pérdida de sí, que Sloterdijk llama 'revolucionaria', Platón, *periangogé*, san Agustín, *conversio*, y Heidegger *Kehre*", movimiento cuyo sentido es dirigirse, mediante él, hacia la verdad del ser". (73) Platón invita a invertir la dirección que se le ha estado dando a la vida. Esto lo ilustra el filósofo ateniense con su famosa alegoría de la caverna. No obstante, Sloterdijk piensa que Heidegger lee a Platón con una mirada de creyente católico. Para Agustín el ser humano vive en la errancia y precisa de un vuelco o conversión hacia el verdadero camino de la salvación. La gracia salvífica reaparece en el lenguaje de Heidegger como desasimiento (*Gelassenheit*). La gracia no se fuerza, así también el desasimiento no adviene al ser humano por voluntad propia. Asimismo, la gracia requiere cierto esfuerzo humano para que le sea concedida y el desasimiento implica un intenso relajamiento del sujeto. El vuelco es lo que permite al ser humano abrirse hacia su más propia posibilidad. La existencia sólo debe procurar un desasimiento que lo entregue al evento (*Ereignis*); con ello se gana la verdadera libertad. Con Agustín, Heidegger se abre hacia la pastoral, la conversión en el pastor del ser; el ser se le entrega a su cuidado. La vuelta o *Kehre* nos permite superar las épocas de olvido del ser y la preparación para el reingreso en el recuerdo renovado del ser. Pero Sloterdijk ve una diferencia, Agustín tuvo el coraje de retractarse de sus errores y pecados ante Dios y el mundo; Heidegger en cambio no tuvo ese coraje, y más bien lo que hizo fue una ficcionalización; pero no hizo el re-examen de sus ambigüedades.

El lenguaje, que es la casa del ser, hace habitable el mundo. Por obra y gracia del lenguaje "navegan los hombres por los espacios de lo análogo", dice Sloterdijk. Al heredero le parece inadmisibles la idea de que todo lo que el hombre sabe lo deba a un regalo del ser. Esta verdad (griega) como revelación dadivosa del ser se enfrenta a la idea de la ciencia moderna de la búsqueda de la verdad por medio de una intervención activa del sabio. El experimento doblega las cosas ante el diseño previamente planificado para suscitar su manifestación. "En el caso de la ilustración, es seguro que la luz artificial eclipsa aquello que brilla por sí mismo". (79)

Sloterdijk se muestra renuente a una aceptación completa de la verdad como desocultamiento del ser. Se ha hecho difícil e improbable "en el presente que las personas acepten de buen grado que la verdad entendida como desvelamiento presupone la existencia permanente de lo oculto". (80) Lo escondido podría progresivamente ir revelando-

se. Pero Carla Cordua aclara que esta idea de una verdad que progresa indefinidamente no es compatible con el pensamiento heideggeriano. "Hasta aquí los hombres confiaban en su pertenencia al orden conjunto del ser en el que su propia existencia poseía un sentido garantizado, aunque no fuera siempre obvio cómo interpretarlo". (80) Es el optimismo el que nos fuerza a pensar que hay una verdad omniabarcante. Para la filosofía antigua el cosmos es un ecosistema del ser; un universo circular, cerrado sobre sí mismo.

La filosofía de Sloterdijk es un naturalismo que abiertamente se reconoce como tal. Heidegger es una de sus fuentes, pero no la única. El hombre como ser en el mundo es apertura. Los entes aparecen en lo abierto, este aparecer es el fenómeno, que en cuanto sabido puede manifestarse en la proposición. La verdad es un ir y venir entre el desocultamiento y lo oculto. Sloterdijk se apoya en estos asertos del maestro. Cómo llega el ser humano al claro o cómo llegó el claro al hombre. Para Sloterdijk el Heidegger tardío no se mantiene en la idea de la verdad como *Lichtung*. El lugar en el que las cosas se manifiestan y se tornan representables lo denomina Sloterdijk 'Alethotop'. "Verdadero es aquello que se guarda para volver a valerse de ello". (94) En el Alethotop es el lugar en que se da la apertura humana al mundo. El ser humano no puede esquivar su relación con la verdad. El alethotop es el claroscuro en que sus habitantes honran la verdad. La *Aletheia* permite el traspaso de lo oculto al meridiano de los entes. El desencubrimiento muestra que la verdad es proceso. Hay lo que se muestra por sí y lo que es forzado a mostrarse. La ciencia y la técnica modernas constituyen este proceso de la Naturaleza forzada a manifestarse. Los seres humanos son sensibles a la verdad porque parten de la intuición de que hay un intercambio en la frontera entre la claridad y la obscuridad. No basta la verdad tal como la interpreta Heidegger. Sloterdijk dedica su trabajo a mostrar otras formas de la verdad no considerados por el filósofo de Friburgo. Pragmáticamente se puede decir que existen acciones acertadas o desacertadas. También hay expresiones verbales que resultan ser asuntos de vida o muerte. Y hay también verdades ligadas a la intimidad personal, como hace el obispo de Hipona en sus *Confesiones*. La confesión tiene una poderosa fuerza de manifestación de la verdad. Hay un apremio en la confesión de la verdad, y es sentirse que ha llegado a 'estar en la verdad'. Hay también verdades que son apropiaciones en el modo de la incorporación, como en la ingestión alimenticia. No hay sólo la verdad como adecuación del intelecto y la cosa, hay también la verdad como adecuación del consumidor y lo consumido. Cordua comenta: "Para nosotros, este intento de incluir otras acepciones de verdad en sus exploraciones resulta interesante debido a que el filósofo reprocha a otros pensadores que suelen detenerse en breves declaraciones sobre vastos problemas apenas dan con una posición que parece resolverlo todo". (101)

Los pueblos, todos, han tenido su sistema bicameral de la verdad. Una cámara está formada por los conocimientos comunes, la otra por el conocimiento de los expertos. Desde que surgen culturas superiores las dos cámaras se han separado cada vez más, como si fuesen dos pueblos distintos. Estas cámaras del conocimiento han creado sus propias instituciones. El momento de surgimiento de esta honda diferencia es el de la invención de la escritura. Los expertos escriturarios se oponen a los muchos analfabetos. Y esta división se ha conservado a lo largo de la historia. Francis Bacon en el reino utó-

pico de la Nueva Atlántida le consagra una institución superior al saber de los expertos y la denomina la Casa de Salomón. Sus miembros son obligados a guardar silencio sobre los descubrimientos y conocimientos no publicables. La verdad se reserva a los expertos. Entre ambas facciones se ha dado históricamente una lucha entre saber aparente y saber auténtico. Ejemplo de ello es el ataque político de Platón contra los sofistas o el intento de los positivistas de destrucción de la filosofía. Los científicos y filósofos se separan de los ídolos de la tribu, del mercado o de la caverna. La ciencia se funda sobre su carácter asocial, y el sabio deja de ser ciudadano. No obstante, el experto, el científico pretende poder y autoridad sobre el colectivo. Francis Bacon se ilusionó con la unidad entre ciencia y progreso, pero Sloterdijk da fe de que esa ilusión se acabó. La ilusión humanística con el conocimiento ha llegado a su fin. El conocimiento ha llegado a ser desenmascarado como mera voluntad de saber y ésta como voluntad de poder. La obsesión del hombre con su capacidad para la verdad ha llegado a ser un don terrible y peligroso. Esta monstruosidad es la técnica y la ciencia moderna. “La determinación heideggeriana según la cual la verdad no existe nunca en un estado de pureza capaz de excluir todo error, oscuridad, extravío, ignorancia, olvido, tendencia a ocultar o ambigüedad, encuentra un convencido continuador en Sloterdijk”. (109) El ser humano se encuentra tanto en la verdad como en la no verdad. Hay conocimientos que hoy deseáramos que no hubiésemos llegado a ellos; son conocimientos que sólo inspiran angustia. Hay bases anti-ilustradas en la ilustración. La verdad se conquista con el desenmascaramiento, con la superación del engaño. Sloterdijk admite, con Hegel y Heidegger, una historia de la verdad. Para este último, Hegel se equivoca al reconducir la verdad desde el momento de Jonia hasta el momento de Jena. La verdad no es el curso solar de salida y ocaso, sino un incendio que quema todo lo que encuentra desde Atenas hasta Hiroshima. El filósofo cometió o un error de juicio o una equívoca gramática filosófica. “Está bien admitir la historicidad de la verdad, pero es un error referirla a los extravíos personales en materias políticas”. (113) La modernidad muestra la capacidad de la verdad de ser descubierta artificialmente. Esta artificialidad es un acontecimiento histórico que llega hasta la globalización. Para Sloterdijk esta historia técnica de la verdad es sólo una historia parcial de la verdad, aunque pertenece a la gramática que nuestra época ha heredado. La verdad está ligada a momentos decisivos que inauguran épocas en el proceso histórico. Hay nuevas verdades y concomitantemente nuevos mundos y nuevos seres humanos. La globalización comienza con el descubrimiento de América. Como para Nietzsche y Foucault también para Sloterdijk la verdad surge de un ejercicio ascético por parte del sujeto.

La *Kehre* de que habla Heidegger, y que su heredero traduce a veces como ‘revolución’, significa inversión del sentido de un movimiento o ‘posición’. La revolución o *Kehre* es preciso entenderla como acontecimiento. Heidegger se aleja de la idea de revolución, tanto de las ya hechas como de aquellas que estarían por hacer. Se trata más bien, con la *Kehre*, de la conversión, en el sentido del obispo de Hipona, y de la vuelta en el sentido platónico a que ya nos referimos. “El pensar, como el maestro llama a su filosofía, redescubre el vuelco como procedente del ser, como un movimiento que se produce a partir de lo que ofrece la posibilidad originaria del pensar filosófico”. (123) La *Kehre*

resulta ser una movida refleja del ser sobre sí mismo. Un movimiento que implica el vuelco desde la errancia hacia la verdad. Los únicos tres pensadores que pensaron la *Kehre* como revolución han sido Platón, Agustín y Heidegger. Hay ahí una interdependencia entre ser y revolución. Cordua concluye que del mismo modo que Sloterdijk se aleja del uso heideggeriano de ‘ser’, así también se aleja del uso de la *Kehre* y la entiende más bien como ‘posibilidad moral’. Ya no se trata con la *Kehre* de una discutible posibilidad de carácter metafísico y religioso, puesto que esta versión implica quitarle iniciativa a la humanidad. De lo que se trata más bien es de alejarse de la natural entrega humana a las apariencias para encaminarse en una práctica intelectual cuyo interés es la verdad posible.

Heidegger resultó ser interesante para su heredero por su manera de pensar al hombre como ser en el mundo. El maestro de Friburgo no cae en el abismo cartesiano mediante el cual se separa al pensar y al ser mundano espacial. Pero Heidegger pierde la oportunidad de pensar las diversas manifestaciones de la espacialidad humana. Sloterdijk se propone elucidar en forma explícita esta espacialidad en su voluminosa obra *Esferas*. Vivimos en una burbuja espacial. Las catástrofes humanas nos han llevado a pensar la desnudez de la exterioridad en que nos encontramos. Más allá del ser en el mundo, lo importante es la esfera como lugar del hombre. El mundo de que habla el maestro es aún demasiado metafísico. “Es preciso partir de estos espacios habitados para comprender las relaciones que ellos establecen con el mundo, que de hecho, es muy diversamente colonizado por las formas cambiantes de la vida”. (132) El mero hecho biológico de llegar al mundo es un acontecer ontológico. Nacimiento y lenguaje marcan decisivamente nuestro modo humano de ser en el mundo. Sloterdijk reprocha a Heidegger que piense que “lo abierto indeterminado produce el espanto que asalta al que carece de toda orientación”. (133) El filósofo de Friburgo prefiere los lugares habitables, que nos dan protección y que nos son familiares. Protesta contra ese cosmos infinito de la ciencia moderna donde la tierra es un punto cualquiera del universo. La tierra es el mundo habitable en que el ser humano funda su ser histórico. Sloterdijk piensa que Heidegger olvida el carácter de conquista que tiene el mundo para el hombre y el hecho de que esa conquista sea un logro colectivo. Los seres humanos superan sus estrechos márgenes rompiendo siempre los límites que lo enjaulan. La idea de que somos arrojados al mundo suena como algo ominoso y como un castigo. La técnica aparece como un acontecer que nadie controla, en verdad como un apocalipsis. Pero Sloterdijk mantiene aún la idea de mundo como apertura que hace posible el claro de la verdad. Al nacer el ser humano se encuentra expuesto y en tránsito. Ser en el mundo debe entenderse como movimiento, no como algo hecho o meramente existente. El ser humano no sólo está jalonado por el afuera intramundano, sino también por una movida hacia adentro, una retirada, una posibilidad de sustraerse a la pesada carga que el mundo impone. Los orientales nos hablan de la posibilidad de liberarse de la obsesión del mundo y su realismo oficial. No vivimos sólo en un mundo del ser sino también en el no ser. Pero no hay que convertir esta negatividad en un nuevo dogma. Las psicologías nos enseñan que el ser humano practica el arte

de estar en el mundo y también de no estar en él. Una pura apertura a lo mundano no sería para nosotros sino una constante tortura.

El tema de la técnica fue uno de los que el Heidegger tardío abordó en su esfuerzo de desentrañar la ontología dramática del presente. La metafísica comienza con los griegos, asimismo la técnica. "Para Sloterdijk, en cambio, la técnica es una parte inseparable de la vida humana, como sugiere el hecho conocido de que la vida biológica en general es pródiga en la invención de técnicas sorprendentemente complejas". (150) Cordua observa que las críticas que Sloterdijk le dirige a Heidegger en lo relacionado a la técnica pasan por alto el carácter ontológico del análisis. Sloterdijk persigue, en cambio, un enfoque antropológico. Por otro lado, se refiere siempre en forma oblicua. Esta dificultad es en verdad, afirma Cordua, una de las "limitaciones corrientes en los procesos de la recepción de doctrinas e ideas filosóficas". (151)

Los seres humanos inventan y ordenan el espacio en el que habitan. El hombre se esfuerza en apoderarse de aquello que sin embargo ejerce poder sobre él. El entorno es explorado técnicamente para ser habitable para el hombre como su residencia. La mano hace manejable las cosas, con ello crea un mundo. Ya lo advertía Heidegger al mostrar cómo el ser humano se adueña del mundo y lo convierte en ser a la mano, en algo útil respecto a sus necesidades. El ser humano no es un espíritu puro, sin cuerpo y extremidades. Las limitaciones de Heidegger vienen por su divorcio entre ciencia y filosofía y su rechazo de la antropología. Sloterdijk hace uso de diversas disciplinas del saber para su análisis de la técnica. "Pero no se hace cargo de esclarecer o justificar las dificultades metodológicas que esta mezcla de saberes de diverso origen trae consigo". (155) El hombre dejó de ser un mero animal en la medida en que se fue apoderando del mundo mediante la invención de las técnicas apropiadas a su dominio. Se trata, según Sloterdijk, de un proceso de humanización. "El animal se humaniza en la medida en que crece para él la dificultad de subsistir en su estado salvaje". (156) El ser humano fracasó como animal y dejó de lado la posibilidad de seguir siéndolo. Esa es la historia de nuestra especie. El espacio que la especie humana va conquistando poco a poco es motivo de extenso análisis en *Esferas*. Del nomadismo al sedentarismo, de la caza a la agricultura y crianza de animales, el hombre va delimitando espacios entre el espacio propio y el ajeno.

Tanto Heidegger como Sloterdijk son críticos severos del humanismo al cual consideran algo ya pasado, pues se trataría en el humanismo de pensar la animalidad del hombre. Pero hay diferencias, nos recuerda Carla Cordua. Heidegger piensa el humanismo ligado a la tradición metafísica occidental. El humanismo sobrevive en el cristianismo, el marxismo y el existencialismo. Pero los tres evitan la pregunta por el ser del hombre. Ahora bien, esta es la pregunta que durante dos mil años ha sido escamoteada. *Ser y tiempo* piensa contra el humanismo, contra la idea zoológica del hombre. "La dignidad del hombre reside en su capacidad lingüística, en su disposición para la verdad, en su apertura para escuchar al ser". (157)

Para Sloterdijk la educación según el humanismo es una domesticación del hombre, una salida de la barbarie y el salvajismo, que se propone rescatar al hombre. Ese rescate viene por la lectura de la Biblia y los autores clásicos. Un arte aristocrático, privilegio de

muy pocos. La educación humanística es un club literario. Pero no es posible esperar tanto de la mera lectura de los clásicos. Y ello no garantiza nada. La técnica moderna muestra un progreso imposible de no poderse percibir. Se trata del predominio de lo artificial, pero desde Platón se desconfía de la artificialidad. Sloterdijk piensa que el enfoque heideggeriano de la técnica no es sólo un provincialismo trasnochado, sino que también depende de su filosofía del ser. Se considera la técnica y la estética como triunfo de las apariencias, olvido del ser, caída de la humanidad en los multimedios. Hay, pues, una miopía de Heidegger en su enfoque de la técnica. Heidegger ve el conocimiento como *logos*, como acopio o recolección, pero se hace incapaz de entender la ciencia moderna. Para la ciencia moderna el conocimiento no es acopio sino actividad. El juego pastoril de que habla el filósofo de Friburgo está anticuado, pero tiene el mérito de denunciar la educación como amansamiento. El claro (*Lichtung*) es un acontecimiento que acaece en las fronteras de la naturaleza y la cultura. La técnica no puede de ser pensada dejando de lado la relación estrecha del hombre con la naturaleza.

El humanismo con su lectura de los clásicos no basta. La lectura, agrega Sloterdijk, tiene poder formativo todavía hoy, aunque su papel es más modesto de lo que pensaba el humanismo educativo tradicional. Los pocos que forman el club de letras son selectos. Hay, pues, una relación no aclarada entre lectura y selección. La educación libresca está agotada. Se trata de un hecho básico de nuestra actualidad. La técnica bajo el nombre de informática está produciendo cambios inesperados que ya no agotan la cultura y la educación en las letras y en los humanismos metafísicos y religiosos. El hombre moderno piensa como vegetariano pero vive como carnívoro. La ética y la técnica no siguen la misma dirección. En palabras de Carla Cordua: "Queremos ser tan buenos como los buenos pastores, pero al mismo tiempo vivir tan bien como los malos pastores, famosos por sus fiestas carnívoras y violentas y su dañina vida disipada". (169)

El ser humano no es espíritu, como pensaba Hegel, sino existencia. Pero la existencia caída parece incapaz de levantarse. Sloterdijk interroga al maestro por asumir esta actitud desdeñosa hacia el ser humano. *Ser y tiempo* no resuelve la posibilidad de que el ser humano supere su existencia inauténtica hacia la autenticidad. El proyecto del hombre resulta ser nulo. A fin de cuentas los guardianes del ser sólo por obra y gracia del ser pueden ser elevados a tal condición. Asimismo, el ser humano, pensado por Heidegger, lleva una existencia solitaria; nada dice el filósofo de la amistad, de formar equipos, de enlazar tradiciones o de formar comunas. Tampoco tiene una palabra significativa con relación a las otras patrias. La posibilidad de actividades compartidas y comunitarias está ausente. "La inmensa riqueza que significa para los miembros de un grupo disponer de un lenguaje común, de convicciones heredadas, de instituciones que se pueden dar por descontadas, del dominio pronto adquirido de procedimientos y técnicas sabidas por todos y por todos presupuestas etc., se vuelve inaccesible a la comprensión, un misterio indescifrable". (176) La existencia compartida, el ser con los otros no es un mero agregado accidental del ser humano. "ser-con es haberse desarrollado como intimidad que vive de una inspiración familiar transmisible". (178) Predomina en Heidegger la idea del ser humano como ser solitario. El 'ser-en' es, para Heidegger, éxtasis, ser sostenido en la

nada y éste es un pensamiento extraviado, afirma Sloterdijk. El filósofo se fija más en la existencia dominada por el otro, por cualquiera. "Sufro la determinación de lo que soy para los otros sin participar en mi mudanza, pues he perdido la diferencia humana del que tiene mundo y que se define por la posesión de posibilidades de ser en lo abierto". (182) Sloterdijk explica que en la mera naturaleza no se da el proceso de individualización que caracteriza al ser humano. La individualización es en verdad efecto de prácticas de vida en comunidad compartidas. El hombre sale de la jaula, ha conquistado la palabra, se ha hecho humano. El individuo aislado es una ficción. "El habitar esferas no puede ser bien explicado, prosigue, mientras el *Dasein* sea concebido, principalmente a partir de que su supuesto rasgo esencial es la soledad o el aislamiento". (196)

Otra crítica que Sloterdijk adelanta frente a Heidegger es la total ausencia de conceptos morales en *Ser y tiempo*. El único concepto ético es el de autenticidad, pero su autor no lo relaciona nunca con el concepto del bien. El ser para la muerte es esquivado por las habladurías en que la existencia del ser con los otros se diluye. Heidegger pudo beneficiarse de esta oportunidad para una ética del *memento mori*. Pero resulta paradójico que el único fin a que tiende el existente humano es su ser 'hacia la muerte'. La existencia aparece pues sin fin ni propósito. El ser hacia la muerte resulta ser la más alta posibilidad para el existente humano. La fenomenología de la existencia le revela a Heidegger que la vida humana carece de fines predeterminados o de propósitos que se le impongan desde fuera. La libertad consiste en poder darse fines y tomar decisiones voluntarias. Para Sloterdijk el tiempo de la existencia no tiene por qué pensarse como un mero ser para la muerte. El carácter abierto del mundo ofrece siempre más posibilidades de las que los grupos humanos o los individuos pueden decidir en un momento dado. El mundo en su apertura ofrece al existente humano una gran riqueza de posibilidades. "Valiéndose de una idea de libertad social o colectiva que difiere considerablemente de la de Heidegger, Sloterdijk procede a extender a la vida de la comunidad humana la facultad de decidirse entre las opciones reveladas a la experiencia, compartidas con los demás, del mundo abierto". (207) Carla Cordua aclara que para Heidegger sin tener en consideración el ser para la muerte y la comprensión de las posibilidades no es posible la libre decisión humana. "El drama individual de la angustia por la propia autenticidad que le inspira el estar en el mundo al existente heideggeriano, no pertenece al enfoque antropológico e histórico-cultural de Sloterdijk en cuanto pensador contemporáneo". (208) Con respecto a la moral, Cordua aclara que las posibilidades que me están abiertas ponen en juego el ser propio de existente humano. Es decir, que no es tan ajeno a la moral como piensa Sloterdijk. Éste le reprocha la amoralidad del análisis de la existencia llevado a cabo por el maestro. El desasimiento de que habla Heidegger tampoco es un principio moral generalizable. Pues el desasimiento no depende de la sola voluntad humana, sino de la gracia en el sentido agustiniano del término; es decir, algo por encima de la voluntad y la libertad humanas. Lo máximo a que llega Heidegger es el entregarse en forma desasida al acontecimiento. Sloterdijk acusa a Heidegger de haber introducido en la filosofía contemporánea la idea agustiniana de la gracia, y ello con la apariencia de estar refiriéndose a alguna otra cuestión.

El existente humano vive bajo la dictadura de cualquiera, de los nadie. Para Sloterdijk el *man* se refiere más bien al anonimato de la existencia en el tiempo actual. Es por tanto un diagnóstico del presente. Ser nadie resulta en un aplanamiento de las posibilidades humanas. Cordua aclara que "Heidegger introduce en su libro la idea de existencia resuelta (*Entschlossenheit*) (que) significa dejarse-llamar desde el estar perdido en el *Man*". (223) El *man* es el yo como yo cualquiera, el yo de cada día, mi ser en la mediocridad y lo público.

La última reflexión la dedica Carla Cordua al concepto de modernidad. La modernidad partiría, de acuerdo a Sloterdijk, desde el Renacimiento hasta la llamada postmodernidad, pero ésta no es sino una limitada modificación de lo moderno. Esta amplitud del concepto de modernidad se relaciona con el hecho de que Sloterdijk intenta pensar en el carácter global del mundo, el proceso que lleva a la globalización. Y ésta comienza desde los descubrimientos geográficos del siglo XVI que nos llevaron a estar conscientes de la unidad planetaria del globo terráqueo.

Con Nietzsche, Sloterdijk piensa en el nihilismo: los desiertos, los vacíos, el sin sentido. El orden celeste perdido no es sustituido por nada. La modernidad es progreso técnico y al mismo tiempo pérdida de las seguridades teológicas milenarias. "La civilización ofrece alternativas suaves a casi todas las formas de sufrimiento y fatalidad". (230) Previsión ante las múltiples dificultades y distracciones forman parte de este mundo secularmente civilizado. Heidegger piensa heroicamente; la dignidad está en lo difícil, lo duro. Hoy sin embargo domina lo liviano y la indecisión. Heidegger describe la modernidad pero al fin de cuentas la rechaza. Predomina el provincialismo. Cordua concluye sobre la valoración de Heidegger por Sloterdijk: "De manera que su juicio acerca de la obra y la persona de Heidegger es matizado o, a la vez, apreciativo y crítico, según el asunto de que se trata". (233) Rechaza el individualismo heideggeriano, pero Cordua advierte que están hablando de dos conceptos diferentes de individualidad. "La autenticidad heideggeriana es la decisión resuelta por sí mismo que presupone el zafarse de la dependencia de otros para hacerse cargo de la mortalidad propia". (234) El individualismo de que habla Sloterdijk es un ilusión reciente consistente en quedar absorto en sí como un carácter de la presente situación histórica. El concepto de individualidad cambia históricamente. Ambos filósofos coinciden en el desprecio al hombre promedio de nuestro mundo. "El individuo de la sociedad postmoderna de la teoría de Sloterdijk es, tal como el cualquiera de *Ser y tiempo*, no un humano completo sino un muñón, una parte deficitaria del hombre". (238) El individuo humano no puede plenificarse sin su pertenencia a una comunidad. El error de Heidegger es el aislamiento a que somete al ser humano. Le reconoce, sin embargo, haber bajado la filosofía de lo elevado y sublime y hacemos pensar en la cotidianidad.

Este libro Carla Cordua se dedica al estudio de un filósofo alemán considerado por muchos como el representante alemán del pensamiento posmoderno. Muchos consideran que Heidegger con su crítica constante a la modernidad es en realidad el instaurador de este pensamiento posmoderno. Muchas veces rechazado por su nazismo, Heidegger es aquí parcialmente rescatado por su heredero Sloterdijk. Carla Cordua hace con

Sloterdijk lo que Dreyfus y Paul Rabinow hicieron con Foucault al señalar la herencia heideggeriana en su obra.¹ No es casual que haya motivos parecidos en ambos pensadores dada su común raigambre en la filosofía del filósofo de Friburgo. La insistencia en las discontinuidades en la historia del pensar filosófico, la espacialidad de la existencia social e histórica, la ontología del presente, el poder moderno de la técnica, la relación entre saber y poder, y muchos otros, son temas constantes tanto en Foucault como en Sloterdijk. Una diferencia importante es que Foucault se mantuvo fiel al maestro en el rechazo de la antropología mientras que Sloterdijk la renueva. En cierto sentido Foucault es tan individualista como Heidegger mientras que Sloterdijk es mucho más sensible al ser comunitario humano. El análisis que lleva a cabo Carla Cordua es detenido y minucioso, con amplio conocimiento de los dos filósofos concernidos, quizá más amigable con Heidegger sin dejar de apreciar las críticas del heredero al maestro. Cordua nos tenía acostumbrados a importantes estudios de filósofos ya clásicos en la historia de la filosofía; sorprende por su novedad el arriesgarse en este novel filósofo aún poco conocido entre nosotros y muy cuestionado en su propia patria. La conclusión de Cordua es que la recepción filosófica no es una cuestión de todo o nada, ni una cuestión mecánica, sino una madeja compleja en la que se entrecruzan las críticas con las valoraciones positivas, las apropiaciones con los rechazos. En breve, una obra que trae frescura y novedad al enfrentar temas recientes en autores que aún siguen en la palestra de la discusión filosófica. Se trata de una guía indispensable para entender pensamientos tan complejos como los de los dos filósofos estudiados.

CARLOS ROJAS OSORIO

Universidad de Puerto Rico, Humacao

Michela Massimi (editor), *Kant and Philosophy of Science Today*, Series: Royal Institute of Philosophy Supplements, University College London, 2008, 212 pp.

Como indica en el prefacio Michela Massimi, la editora del libro, éste contiene las actas de una serie de conferencias que se organizaron bajo el auspicio del Department of Science and Technology Studies del University College London del 2-3 de julio de 2007, bajo el título de *Kant and Philosophy of Science Today*. Según Massimi, el propósito de la actividad celebrada fue explorar el legado kantiano, de largo alcance, en los debates modernos sobre la filosofía de la ciencia. La editora destaca que dichos debates han atraído la atención de los estudiosos por más de dos décadas, en los que se atestigua la presencia de temas kantianos dentro de una gama temática muy amplia, que incluye tópicos tales como el realismo científico y el antirealismo, el pragmatismo, las cuestiones relativas a la

¹ Hubert Dreyfus and Paul Rabinow. *Michael Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, 1983.

posibilidad de una unificación en la física, las simetrías y los principios de invariancia, y planteamientos en torno a los fundamentos de las matemáticas. El legado kantiano en la física y matemáticas modernas se examina dentro de la esfera de desarrollos de pensamientos posteriores a Kant que van de Poincaré a Einstein, de Hilbert a Wigner, y de Frege a Brouwer. En la antología se incluyen, en el orden que a continuación se indica, ocho ensayos de los siguientes autores: Michela Massimi ("Why there are no ready-made phenomena: what philosophers of science should learn from Kant"), Margaret Morrison ("Reduction, unity, and the nature of science: Kant's legacy?"), Thomas Ryckman ("Invariance principles as regulative ideals: from Wigner to Hilbert"), Roberto Torretti; ("Objectivity: a Kantian perspective"), Michael Friedman, ("Einstein, Kant, and the a priori"), Hasok Chang ("Contingent transcendental arguments for metaphysical principles"), Daniel Sutherland ("Arithmetic from Kant to Frege: numbers, pure units, and the limits of conceptual representation" y, finalmente, Carl Posy, ("Intuition and infinity: a Kantian theme with echoes in the foundations of mathematics"). A modo de muestra examinaremos dos de los ensayos incluidos en la antología, seguidos, al final, de algunas observaciones críticas tanto de carácter general como de carácter más concreto y específico.

I. Roberto Torretti, "Objectivity: a Kantian perspective"

Torretti le atribuye a Kant una concepción de la objetividad que describe como radicalmente innovadora y que señala resulta chocante para muchas personas. Según ésta, que Torretti toma de la Reflexión 5643 (Ak. 18: 283), todas las intuiciones valen como meras representaciones (*Vorstellungen*) radicando el objeto, al cual éstas se refieren, en el entendimiento.¹ De acuerdo a la mencionada concepción, el referente del discurso epistémico no radica en algo dado sino recién en algo construido como tal, con lo que la objetividad es, según Torretti, expresión de un logro, no de algo dado ("In other words, objectivity is an *achievement*, is not a *gift*").

Según Torretti, si bien puede sostenerse en Kant que todas las representaciones (*Vorstellungen*) que constituyen una experiencia pertenecen a la sensibilidad, ello no sería así en el caso de la representación de lo compuesto que pertenece, no a la receptividad de los sentidos, sino a la espontaneidad del pensar. Conforme a ello, como lo reconoce expresamente el propio Kant, habrían tantos conceptos *a priori* en el entendimiento bajo los cuales pueden subsumirse los objetos empíricamente dados cuantos modos de composición o síntesis con conciencia se puedan reconocer (Ak. 20, 271). Según Torretti, algunos interpretan que dichos modos diversos de composición con conciencia coinciden con los conceptos puros del entendimiento que Kant presenta en su famosa tabla de las categorías, que constituye, por lo demás, un sistema cerrado. Torretti indica lo siguiente res-

¹ "Alle Anschauungen sind nur Vorstellungen, das Object, darauf sie bezogen werden, liegt im Verstande".

pecto a la propuesta kantiana del mencionado conjunto de categorías como un sistema cerrado:

Now, the very idea of intellectual closure is unpalatable to us, especially if it goes with the idea that the complete set of primary concepts of the understanding is equinumerous with that of the signs of the Zodiac and that of the apostles of Jesus. Moreover, the explosive growth of knowledge in the last two centuries has persuaded us that at least one of Kant's principles of the pure understanding is untenable, namely, the Third Analogy of Experience, which proclaims the necessity of instantaneous action at a distance; that he confuses efficient causality with determinism, although the latter is time-symmetric and the former is not; and that the concept of probability, which—in Ian Hacking's phrase—*emerged* in the seventeenth century in the full life of European intellectual history—nevertheless should have place in a list of primary concepts, for, although one might perhaps think of characterizing probability as quantified possibility, the Kantian definition of real possibility as agreement with the formal conditions of experience leaves no room for quantification.

Torretti hace referencia al § 21 de la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento donde Kant afirma que:

no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee —y que consiste en realizar *a priori* la unidad de apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías —como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible (CRP B 145-146).²

Según Torretti, con el mencionado reconocimiento de que no hay razón por la que la constitución de los objetos tenga que seguir el mencionado patrón de la tabla de las categorías, Kant abre la puerta al pluralismo conceptual, más concretamente, al reconocimiento de que la forma del entendimiento puede expresarse en más de un marco conceptual.

Según Torretti, si la noción kantiana de enlace o composición *como tal* es la única que pertenece al entendimiento, sin ser dada por los objetos, de ello se sigue que todas las otras nociones de combinación, lo que incluye a las categorías, se derivan de la construcción de objetos mediante una actividad de enlace o combinación que tiene como punto de partida la corriente de nuestras vivencias (“stream of *Erlebnisse*”) a modo del material o foco originario sobre el cual operaría la mencionada actividad sintetizadora. Kant habría considerado las doce categorías como *especificaciones* o *modos* del concepto de lo compuesto en general, lo que, según Torretti, tendría que valer también para todos los otros conceptos, por más humildes que fueran. Conforme a lo anterior, la tesis del carácter cerrado de la tabla de las categorías no podría ya mantenerse, pese a Kant.

² Traducción de Pedro Ribas, p. 162. Véase Manuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid 1978, 1988^s. Los textos de Kant citados, salvo que no se indique lo contrario, están tomados de esta traducción.

But if, on the contrary, we perceive the 4 x 3 table of the categories as a millstone around Kant's neck and wish to free him of his burden, we should seize on the opportunity that he himself gave us when he said that the concept of composition is ‘in the end, *the only* fundamental concept *a priori* which, in our understanding, originally underlines all concepts of objects of the senses’. [Ak 20: 271; Torretti's emphasis] All specification of this concept—in effect the entire task of articulating the stream of *Erlebnisse* to integrate it in the synthetic unity of apperception—is then entrusted to the creative interplay between the sensibility and the understanding studied by Kant in the *Kritik der Urteilskraft* and to which he refers in the 1797 letter to Tieftrunk as the ‘schematism of the power of judgment’. [89-90]

¿Cómo llegan los matemáticos y teóricos de la física a sus conceptos fundamentales? Dar cuenta de ello no parece ser nada fácil para éstos ni éstos tampoco parecen estar locos de entusiasmo por describir los caminos, frecuentemente tortuosos, por los que llegan finalmente a sus ideas. La tesis kantiana del carácter cerrado de la tabla de las categorías es incompatible con el deseo insaciable de la ciencia por hacerse siempre de nuevos conceptos y con la presencia de revoluciones en éstas. Torretti refiere a Einstein quien, teniendo conocimiento de primera mano de la formación de conceptos fisico-matemáticos habla, respecto a la formación de los conceptos fundamentales de la ciencia, de una ‘libre invención del espíritu humano’ (*freie Erfindung des menschlichen Geistes*). Según Torretti, conviene asegurar la máxima libertad a la imaginación productiva o al juicio reflexivo en Kant, minimizando los límites impuestos a dicha imaginación que obran entre los extremos de las facultades de la sensibilidad y del entendimiento. Torretti sostiene—refiriendo a Béatrice Longuenesse— que la concepción kantiana del espacio como intuición pura no provee una razón que permita afirmar el carácter euclideo de éste, destacando, por otra parte, que el concepto de enlace o composición (*combination* or *composition*) como tal es el único que puede pertenecer al entendimiento. Reinterpretados los constreñimientos *a priori* del conocimiento en Kant del modo indicado, la facultad de juzgar tendría, según Torretti, un espacio más que suficiente para improvisar y articular las grandes estructuras conceptuales empleadas por la física matemática, incluyendo aquéllas que habrán de ser creadas por los científicos teóricos del porvenir.

II. Michael Friedman, “Einstein, Kant, and the A Priori”

Según Friedman, la versión original de la filosofía trascendental propuesta por Kant debe, hoy en día, o bien rechazarse enteramente, o bien repensarse de un modo radical. Kant se equivocó al tomar tanto la geometría de Euclides como las leyes del movimiento de Newton como conteniendo principios constitutivos de carácter sintético *a priori*. Después de Einstein, señala Friedman, sabemos que tales principios no son *a priori* en el sentido fuerte de ser las condiciones necesarias, fijas y válidas de una vez por todas, de toda experiencia humana en general. Hay que renunciar a la pretensión de Kant de delinear de antemano la estructura *a priori* de todas las teorías científicas posibles. La posición de Friedman no es la de rechazar enteramente la propuesta de Kant sino la de repensarla de

un modo radical, apoyándose para ello en una iniciativa interpretativa de Hans Reichenbach. En efecto, en su obra de 1920, *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*,³ Reichenbach propone que se relativicen los principios de la geometría y la mecánica, que Kant concibió como principios constitutivamente *a priori*, de modo que se circunscriba la validez de los mismos a un tiempo determinado y a un contexto teórico dado. Respecto al desarrollo de la física que va de Newton a Einstein, tales principios funcionarían como presupuestos necesarios para poder aplicar a nuestra experiencia sensible nuestras concepciones cambiantes del espacio, del tiempo y del movimiento. Según Reichenbach, tales principios no tienen, pues, validez incondicionada. Como se ve, Friedman toma de Reichenbach —desarrollándola en su *Dynamics of Reason*⁴— la concepción que interpreta los principios de la geometría y de la mecánica como siendo principios constitutivos *a priori* que tienen, no obstante, un carácter relativo. En Friedman la implementación de esta idea depende de un argumento de carácter histórico que describe el proceso de desarrollo mediante el cual, como cuestión de hecho, se llevó a cabo la transición de Newton a Einstein mediada por desarrollos paralelos en lo que Friedman denomina 'la filosofía científica', representada en autores tales como Helmholtz, Mach y Poincaré.

Friedman se pregunta hasta qué punto la mencionada iniciativa de relativizar los principios constitutivos *a priori* de la geometría y la mecánica es compatible con una filosofía *transcendental*. El ensayo de Friedman se propone precisamente mostrar cómo se puede desarrollar una comprensión filosófica de la evolución de la ciencia moderna que sea, a la vez, genuinamente histórica y trascendental en sentido propio. En la propuesta de Friedman tanto las ciencias exactas como la filosofía científica terminan por integrarse como partes de una y la misma historia intelectual que asume el papel que originalmente cumplía el método trascendental en Kant.

Si ubicamos la filosofía de Kant en su propio contexto histórico pronto nos percatamos de que la explicación del conocimiento científico en términos de facultades cognitivas (fundamentalmente en términos de los sentidos y del intelecto) era la norma tanto para los empiristas, como para los racionalistas y los aristotélicos. La posición empirista resultó inadmisibles para Kant por la negativa de tal posición a aceptar la existencia de algo así como el intelecto puro y también por negar la importancia del mismo a la hora de dar cuenta de la posibilidad del conocimiento científico. El empirismo hace totalmente incomprensible la posibilidad de un conocimiento racional *a priori*. Por otro lado, la concepción del intelecto puro de Leibniz, que tiene un particular relieve para Kant, resultó ser, por estar vinculado con las formas lógicas de la silogística aristotélica tradicional, totalmente inadecuada para representar la asumida infinita extensibilidad y divisibilidad del espacio geométrico, de la que tampoco era capaz de dar cuenta la concepción de

³ H. Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, 1920, Berlin: Springer. Hay traducción inglesa de la obra: H. Reichenbach, *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, 1965, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

⁴ M. Friedman, *Dynamics of Reason. The 1999 Lectures at Stanford University*, 2001, Stanford: CSLT Publications.

Newton del espacio como el *sensorio* de Dios. Evidentemente dicha concepción resultaba inaceptable tanto desde un punto de vista teológico como desde un punto de vista metafísico. Pese a tal incapacidad los recién mencionados supuestos probaron ser indispensables y fructíferos en la física matemática de Newton. La única alternativa que quedó para Kant fue la concebir el espacio como forma pura de *nuestra* sensibilidad (y no como forma pura de la sensibilidad divina) con base en la cual se podía dar cuenta tanto de la posibilidad de una construcción geométrica infinitamente repetible (infinitely iterable) como de la percepción de objetos espaciales en la naturaleza. Visto desde esta perspectiva histórica no podríamos caracterizar la solución propuesta por Kant como teniendo un carácter contingente.

It is of course entirely contingent that Kant operated against the background of precisely these intellectual resources, just as it is entirely contingent that Kant was born in 1724 and died in 1804. Given these resources, however, and given the problems with which Kant was faced, the solution he came up with is not contingent. On the contrary, the intellectual situation in which he found himself had a definite 'inner logic' —mathematical, logical, metaphysical and theological— which allowed him to triangulate, as it were, on a practically unique (and in this sense necessary) solution.

Como hemos visto, conforme a la visión de la filosofía trascendental al modo en que intenta reconcebir la Friedman, cierto tipo de historia filosófica, entendida en un sentido constructivo que Friedman trata de ejemplificar a través de su ensayo, sustituye al método trascendental propuesto por Kant. Lo que convierte propiamente en trascendental la mencionada empresa es que la 'lógica interna' de una sucesión de situaciones intelectuales se produce a la luz de la teoría original de Kant, teniéndola claramente como trasfondo.

Según Kant, las leyes newtonianas del movimiento no son meras leyes empíricas sino principios constitutivos *a priori* únicamente con base en los cuales los conceptos newtonianos de espacio, tiempo y movimiento pueden tener aplicación empírica y significado. Pese a la tesis de la necesidad de repensar la filosofía trascendental, Friedman reconoce, dentro del contexto histórico del desarrollo de la ciencia y la matemática (así como de la filosofía científica que le acompaña) que va de Newton a Einstein, la profundidad y el carácter fructífero de la versión original de la filosofía trascendental de Kant. En el corazón del método trascendental propuesto por Kant se encuentra, según Friedman, su modo particular de establecer una conexión entre los fundamentos de la geometría y la relatividad del movimiento. Dicho modo peculiar de establecer la mencionada conexión condujo, en el transcurso del desarrollo histórico de la física, las matemáticas y la filosofía científica, a una nueva concepción del *a priori*, a la concepción de un *a priori* relativizado que, tras el planteamiento original de Kant, se instancia, por primera vez, en la teorías de Einstein, no sin pasar antes por la obra de Helmholtz, Mach y Poincaré.

El modo como Kant concibió la mencionada relación entre los fundamentos de la geometría y la relatividad del movimiento condujo, mediante la misma tradición, a una reconfiguración radicalmente nueva de la conexión entre la geometría y la física en la

misma teoría general de la relatividad de Einstein. La concepción de Kant de la relación entre la geometría (de Euclides) y la física (de Newton) puso en movimiento, según Friedman, una serie admirable de reconceptualizaciones sucesivas de la mencionada relación y ello con ocasión de los descubrimientos profundos que se alcanzaron, en su momento, tanto en la matemática pura, como en los fundamentos empíricos de la física matemática. Tales descubrimientos cristalizaron finalmente en la teoría de Einstein.

Según Friedman, el principio de movilidad libre de Helmholtz generaliza y extiende la teoría original de Kant de la construcción geométrica dentro de nuestra forma de la intuición externa de carácter 'subjetivo' y 'necesario'. A la mencionada generalización de Helmholtz le sigue la idea de Poincaré de una geometría específicamente euclídea que se impone sobre la mencionada intuición con las características recién señaladas. Ello se viabiliza por medio de una definición disfrazada (*definition in disguise*), lo que, según Friedman, representa, a su vez, una extensión de la posición de Helmholtz que ampliaba la posición original de Kant. La geometría euclídea se aplica a nuestra experiencia precisamente mediante un proceso de 'elevación' en que el dato meramente empírico de que dicha geometría gobierna de modo muy aproximado y rudimentario nuestra experiencia perceptiva actual de los desplazamientos corpóreos origina un marco matemático preciso dentro del cual únicamente pueden formularse adecuadamente nuestras teorías físicas subsiguientes. En *La Science et l'Hypothèse*⁵ sostiene Poincaré que los principios fundamentales de la mecánica son 'convenciones o definiciones disfrazadas' que se obtienen de leyes experimentales que 'se erigen' o 'se elevan' a principios a los que nuestra mente atribuye un valor absoluto. Según Friedman, la tesis de Poincaré de que una ley meramente empírica puede elevarse al estatuto de una 'convención o definición disfrazada' constituye una continuación de la concepción original de Kant del *a priori* de carácter constitutivo.

Cabe interpretar la física de Einstein en el indicado sentido de una extensión o continuación de la concepción original de Kant. Se trata de una extensión que puede acomodar hechos empíricos nuevos y sorprendentes, como, por ejemplo, que la luz tiene la misma velocidad constante en todo marco inercial. De acuerdo con el mencionado procedimiento es posible imponer sobre nuestra experiencia perceptual tosca y aproximada no sólo marcos matemáticos familiares y aceptados, como, por ejemplo, la geometría euclídea, sino también, en circunstancias apropiadas, marcos matemáticos de carácter nada familiar, como, por ejemplo, el marco cinemático de la teoría de la relatividad. Tomando en cuenta lo anterior, la creación de Einstein de la teoría de la relatividad especial representa, en la interpretación de Friedman, la primerísima instanciación de una concepción relativizada y dinámica del *a priori* que, precisamente en virtud de sus orígenes históricos, puede reclamar con legitimidad ser considerada como genuinamente constitutiva en un sentido trascendental.

Einstein eleva el principio de la relatividad al estatuto de un postulado. El principio de equivalencia sustituye en Einstein la ley clásica de la inercia que vale tanto para la me-

cánica de Newton como para la teoría especial de la relatividad. Friedman indica que dicho principio descansa sobre un hecho empírico bien conocido, a saber, que la masa gravitacional y la inercial son iguales, de modo que todos los cuerpos, independientemente de su masa, caen exactamente a la misma aceleración en un campo gravitacional. Al usar el principio de equivalencia para definir una nueva estructura inercial-cinemática, Einstein elevó un dato meramente empírico al estatuto de una convención disfrazada, así como realizó previamente una elevación paralela en el caso de un nuevo concepto de simultaneidad introducido por la teoría especial de la relatividad. El procedimiento de Einstein consistió en colocarse, con delicadeza, entre la concepción de Helmholtz de los 'cuerpos prácticamente rígidos' y la filosofía convencionalista de la geometría de Poincaré. Mientras que, al principio, Einstein siguió la metodología convencionalista de Poincaré al elevar el principio de relatividad y el principio de la luz al estatuto de una 'presuposición' o 'postulado', éste sigue luego el empirismo de Helmholtz al rechazar la filosofía de la geometría más específica de Poincaré en favor de los 'objetos prácticamente rígidos'.

Einstein presenta la siguiente disyuntiva. Bien podríamos, por una parte, aceptar que el 'cuerpo' de la geometría se realiza, en principio, por los cuerpos sólidos de la naturaleza, manteniendo ciertas prescripciones relativas a la temperatura, la tensión mecánica de los mismos, etc., lo que se deja corresponder con la visión del físico practicante. De acuerdo con ello, según Einstein, un objeto natural corresponde a un 'intervalo' de la geometría, con lo que todas las proposiciones de ésta alcanzan el carácter de asertos sobre objetos reales. Einstein vincula el mencionado punto de vista con Helmholtz y destaca que, sin el mismo, hubiese sido imposible establecer la teoría general de la relatividad. Pero también podría, en principio, negarse, lo que constituye la otra parte de la disyuntiva, la existencia de objetos que correspondan a los conceptos fundamentales de la geometría, de lo que se sigue que la geometría, considerada por sí sola, no contendría asertos sobre objetos de la realidad sino sólo cuando ésta se vincule con la física. Einstein conecta con Poincaré este punto de vista. De acuerdo con ello, el contenido total de la geometría sería convencional, según Einstein, de modo que la determinación de cuál geometría deba preferirse a la hora de intentar dar cuenta de los fenómenos físicos dependería de cuán 'simple' sea el modo en que pueda establecerse una física en correspondencia con la experiencia.

Friedman destaca que Einstein llega a una concepción radicalmente nueva de la relación entre los fundamentos de la geometría (física) y la relatividad del espacio y del movimiento destacando (Friedman), una y otra vez, que ambos problemas estaban íntimamente conectados en Kant, si bien terminaron por ser tratados, independientemente uno del otro, en Helmholtz y Mach. Recién con Poincaré vuelven éstos a vincularse. Einstein no podía contentarse ya con la concepción empirista de la geometría de Helmholtz puesto que el problema más importante que enfrentaba era vincular los fundamentos de la geometría con la relatividad del movimiento; pero tampoco podía contentarse con la concepción de Poincaré, ya que sus nuevos modelos de gravitación sugerían que la geometría tiene un genuino contenido físico. Einstein reconfigura la relación entre los fun-

⁵ H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, 1902, Paris: Flammarion.

damentos de la geometría y la relatividad del movimiento. Dicha reconfiguración representa una extensión natural –si bien totalmente inesperada– de la misma concepción de los principios constitutivos dinámicos y relativizados, de carácter *a priori*, que Einstein ya había instanciado al crear la teoría de la relatividad. Einstein facilita, por primera vez, la aplicación de la geometría no euclídea a la naturaleza.

III. Algunas observaciones finales⁶

De acuerdo a una interpretación bastante generalizada de Kant y que no deja de tener algún fundamento hermenéutico en los propios textos de Kant, la unidad objetiva de la conciencia recién se construye a partir de la aplicación de las formas *a priori* del intuir y del pensar sobre la unidad subjetiva de la conciencia. No obstante, dicha interpretación contraviene un principio kantiano fundamental contenido en la famosa “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (CRP), conforme a la cual la unidad subjetiva de la conciencia se deriva de la unidad objetiva de la conciencia y no ésta de aquélla.

Sólo aquella unidad [sc. la unidad originaria de la conciencia] es objetivamente válida; la unidad empírica de la apercepción, a la que no nos referimos ahora y que además sólo se deriva de la primera [sc. de la objetiva] bajo condiciones dadas en concreto, sólo tiene validez subjetiva. (CRP B 140; mi traducción)

Dicha interpretación generalizada destaca la famosa doctrina kantiana del giro copernicano conforme a la cual la posibilidad del conocimiento *a priori* y de que podamos adelantar más en las tareas de la metafísica depende de que sea el sujeto (Kant dice, ‘el conocimiento’) el que regle a los objetos, y no éstos al conocimiento (CRP B XVI). La razón reconoce únicamente aquello que ella misma produce conforme a su bosquejo (CRP B XIII).

De la anterior interpretación se sigue que el sujeto de conocimiento no puede entenderse en Kant al modo de una *tabula rasa* sobre la cual dejan su huella los objetos produciendo, con ello, en nosotros, impresiones sensibles que tienen, por lo pronto, un carácter meramente subjetivo. Se trata, antes bien, de un sujeto activo que, según la mencio-

⁶ De mis diferencias de interpretación con los autores expuestos me he ocupado en Álvaro López Fernández, *Conciencia y juicio en Kant: Acerca de la estructura y las diversas formas judicativas de la conciencia prototeórica y teórica en Kant, y el problema de la legitimación del conocimiento sintético a priori en la “Crítica de la razón pura”*, Río Piedras, 1998. Más específicamente, mis divergencias interpretativas con Roberto Torretti las recojo también en mi ensayo “Síntesis categorial y fenomenismo en Kant”, *Diálogos* 79, Año XXXVII, pp. 167-202, y en mi reseña de Carla Cordua y Roberto Torretti, *Variedad en la razón: Ensayos sobre Kant*, Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992. x + 248 pp. Véase *Diálogos* 62, correspondiente a julio de 1993, pp. 193-202. Recientemente he publicado un ensayo en que recojo algunas críticas a la interpretación que hace Friedman de Kant. Véase Álvaro López Fernández, “La lógica trascendental en Kant y el momento especulativo en la ciencia natural”, *Diálogos* 89, Año XLII, enero 2007, pp. 75-109. Reproduzco aquí a algunos de los argumentos presentados en los mencionados escritos.

nada interpretación, *construye* los objetos a partir de un material sin forma propia y caótico que recién, gracias a las formas puras de su intuir y a sus conceptos puros del entendimiento o categorías, posibilita precisamente la mencionada construcción de los objetos como fenómenos. Expresado de otro modo, el mencionado material –entendido como algo semejante a un mero haz o rapsodia de percepciones– pertenece a la esfera de la corriente de la pura conciencia vivencial que se encuentra en un constante proceso heraclíteo de devenir de carácter enteramente subjetivo. Recién de dicha corriente surgen, como de su fuente originaria, los objetos (fenómenos), y todo ello gracias a la aplicación de las mencionadas formas *a priori* del intuir y del pensar sobre el material caótico que ofrece dicha corriente como dato originario.

La interpretación conforme a la cual los objetos como fenómenos se originan a partir de puros datos sensoriales, irrumpiendo como tales gracias a las ejecutorias configuradoras que el sujeto de conocimiento opera sobre la corriente heraclíteo de sus propias vivencias, constituye una forma radical de idealismo que no parece corresponder con el modo como el propio Kant concibe el idealismo trascendental con el que vincula expresamente su propia posición filosófica (CRP A 370), sino más bien con el idealismo empírico que rechaza. Kant destaca que en el mundo exterior nos son dados efectivamente objetos (CRP A 371). El idealista trascendental puede ser un realista empírico, según Kant (CRP A 370).

Por lo tanto, toda percepción externa prueba, de modo inmediato, algo efectivo en el espacio, o, más bien, es lo efectivo mismo y, en tal sentido, el realismo empírico está, por tanto, fuera de toda duda, es decir, a nuestras intuiciones externas les corresponde algo efectivo en el espacio. (CRP A 375)

Pese a algunas precisiones de Kant, está muy lejos de ser del todo claro cómo deba entenderse más concretamente la índole del idealismo trascendental.⁷ Kant acota la tesis de que el idealista trascendental *puede ser* un realista empírico al añadir “y, consiguientemente, un *dualista*, como suele decirse” (CRP A370). Pero dicho dualismo no debe entenderse en un sentido que Kant denomina ‘trascendental’. Kant se distancia también de las dos formas extremas de monismo que denomina *pneumatismo* y *materialismo*:

Pero si, como suele ocurrir, se quiere ampliar el concepto de dualismo para tomado en sentido trascendental, tanto este dualismo, como su opuesto, el *pneumatismo*, como, por otra parte, el *materialismo*, carecerían del menor fundamento... (CRP A 279)

Kant reconoce expresamente que el idealismo trascendental no debe entenderse ni en el sentido del pneumatismo (sólo hay almas, no cuerpos), ni en el sentido del materialismo (sólo hay cuerpos, no almas), ni en el sentido del dualismo trascendental (hay sustancias materiales, pero también *cosas* que piensan).

Kant no sólo añade a su afirmación de que el idealista trascendental *puede ser* un realista empírico el ya citado “y, consiguientemente, un *dualista*”, sino que un poco más

⁷ Examínese, por ejemplo, CRP A 383 que, por razones de espacio, no podemos considerar aquí de modo expreso y pormenorizado.

adelante radicaliza el mencionado compromiso ontológico al sostener que el idealista trascendental es un realista empírico (CRP A371). Según Kant no es necesario *inferir* la existencia de objetos exteriores ya que existen cosas externas como existo yo mismo (CRP A 371). Comoquiera que se interprete el idealismo trascendental, no puede perderse de vista que Kant sostiene tajantemente que “toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio, o más exactamente, es lo real mismo y, en tal sentido el realismo empírico está fuera de toda duda” (CRP A 375).

Puede sostenerse que el idealismo de Descartes es una de las formas que puede asumir lo que Kant denomina idealismo empírico. De acuerdo al idealismo de Descartes, que Kant denomina idealismo problemático, “solamente lo que se encuentra en nosotros mismos puede ser percibido de un modo inmediato” (CRP A 367). El idealismo problemático se limita a señalar la imposibilidad de demostrar, mediante una experiencia inmediata, otra existencia fuera de nuestra propia existencia (CRP B 274-5). Se trata de una forma de idealismo razonable, por no permitir un juicio definitivo respecto a la existencia de cosas externas, a menos que medie una demostración suficiente de ello (CRP B 275). El “idealismo problemático” de la Refutación del idealismo parece corresponder al “idealista riguroso” del cual habla Kant en los Paralogismos. Éste no puede exigir que se demuestre que a nuestra percepción le corresponden, en sentido estricto, objetos fuera de nosotros (CRP A 375-376). Mientras el idealista dogmático niega tajantemente la existencia de la materia, el idealista problemático o escéptico niega que pueda demostrarse la existencia de la misma (CRP A 377).

Con base en la refutación kantiana del idealismo cabe distinguir entre el idealismo problemático de Descartes, y el idealismo dogmático de Berkeley que Kant denomina idealismos materiales (CRP B 274), no idealismos empíricos, si bien considero que pueden interpretarse como variantes del mismo. Si para el idealismo cartesiano resulta problemático asegurar la existencia efectiva de objetos en el mundo exterior, siendo la afirmación *yo soy* la única indudable (CRP 274), para el idealismo dogmático de Berkeley tanto el espacio, como todas las cosas que dependen de éste, se consideran como siendo en sí mismas imposibles (CRP B 274). Las cosas en el espacio serían un mero producto de la imaginación (*Einbildungen*) (CRP B 274). Es conocida la frase de Berkeley según la cual

Es en realidad opinión extrañamente dominante entre los hombres que las casas, las montañas y los ríos y en una palabra todos los objetos sensibles tienen una existencia natural o real distinta de su ser percibidos por el entendimiento.⁸

Tal parece que para Berkeley, como después para el Kant de la Reflexión 5643, citada por Torretti, el objeto de todas nuestras representaciones radica en el entendimiento. En contraste, Kant sostiene que el idealista trascendental acepta la existencia de la materia sin apartarse de la mera autoconciencia (CRP A 370), sosteniendo, además, que en el mundo exterior nos son dados efectivamente objetos (CRP A 371). Como hemos visto, según Kant, el idealista trascendental puede ser y es efectivamente un realista empírico.

⁸ George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, GT 64 #4; en David M. Armstrong (Ed.), *Berkeley's Philosophical Writings*, Collier, p. 62

En lo que precede hemos hecho referencia a la tesis según la cual los objetos, entendidos como fenómenos, recién se formarían a partir de un material caótico como dato originario procedente de la corriente de las vivencias del sujeto. Esta interpretación sostiene que el objeto de las representaciones radica en el entendimiento, lo que, según Torretti, resulta chocante para muchas personas. El material caótico de nuestras vivencias recién devendría en objetos gracias a la aplicación sobre éste de las categorías como formas puras del pensar, o del concepto de enlace —más amplio que el concepto de las categorías— como aquél que únicamente puede pertenecer al entendimiento. Sin embargo, como he indicado, la tesis que sostiene que los objetos irrumpen como tales de la manera señalada parece ser más propia del idealismo empírico, que Kant rechaza en la CRP, que del idealismo trascendental, que allí defiende. Según el idealismo dogmático, esto es, según una de las formas históricas asumidas por el idealismo empírico, lo que nos es dado originariamente son puras sensaciones, no objetos. El idealismo dogmático niega la existencia de todo tipo de cosa en sí, empírica o no, que pudiera serle dada a la conciencia, concibiendo, como hemos visto, las cosas en el espacio como meros productos de la imaginación (CRP B 274). Dicha doctrina afirma que las representaciones que nos son dadas no valen como los efectos que producen en nosotros los objetos externos, como quiera que se piense la naturaleza de los mismos.

Enteramente compatible con el reclamo de los Paralogismos de que el idealista trascendental puede ser y es efectivamente un realista empírico es la posición que Kant asume en la Refutación del idealismo, sección que añade en la segunda edición de la CRP y cuya tesis central, que constituye el objeto primario de su demostración, es la siguiente: “La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (CRP B 275).

Kant ha reconocido, desde un principio, el carácter contingente y conjetural de muchos de los conceptos que figuran en las ciencias al indicar que

En las ciencias de la naturaleza hay, en cambio,⁹ una infinidad de conjeturas respecto de las cuales nunca podemos esperar seguridad, ya que los fenómenos de la naturaleza constituyen objetos que se nos dan independientemente de nuestros conceptos y cuya clave no se haya, por tanto, ni en nosotros ni en nuestro pensamiento puro, sino fuera de nosotros. Esta es la razón de que muchas veces no podamos encontrarla, ni consiguientemente encontrar una solución segura. No incluyo aquí las cuestiones de la analítica trascendental relativas a la deducción de nuestro conocimiento puro debido a que sólo tratamos ahora de la certeza de los juicios en relación a los objetos, no en relación con el origen de nuestros conceptos mismos. (CRP A 480-1, B 508-9).¹⁰

⁹ Kant menciona, en lo que precede, tres ciencias de la razón: la filosofía trascendental, la matemática pura y la moral pura.

¹⁰ Véase también Kant, *Crítica del juicio* (CJ), B XXVII, A XXV. En el mencionado pasaje Kant se ocupa de la relación entre reflexión y naturaleza, insistiendo en que la primera tiene que ajustarse a la segunda y no a la inversa. Según Kant, la reflexión requiere un principio que le permita ascender de lo particular a lo universal, sin que tome dicho principio de la experiencia ni pueda tampoco prescribirlo a ella.

Estamos aquí muy lejos de poder reclamar en las ciencias de la naturaleza, en las que, según Kant, figuran una infinidad de conjeturas, algo así como un sistema cerrado de los conceptos disponibles en ellas. De modo expreso, Kant ha reconocido tanto la presencia de conceptos e intuiciones de carácter *a priori* en las ciencias —conceptos e intuiciones que fundan la posibilidad de juicios sintéticos universales y apodícticos en ellas— como también la presencia de conceptos de carácter conjetural y contingente que no podrían dar lugar a semejantes tipos de juicios. Kant es el primero en reconocer que no cabe esperar seguridad de todos los juicios de que se dan en las ciencias de la naturaleza. Cabe destacar la razón que ofrece Kant, en el pasaje citado, de por qué no es razonable esperar tal seguridad, a saber, la independencia de los fenómenos de la naturaleza frente a nuestros conceptos en la medida en que dichos fenómenos constituyen objetos cuya clave se haya fuera de nosotros, no en nosotros, ni en nuestro pensamiento puro. Lejos estamos aquí de que pueda sostenerse lo que Kant afirma en la reflexión citada por Torretti (R 5643), a saber, que el objeto radica en el entendimiento, o de que éste se produzca, conforme a la interpretación de Torretti, mediante una actividad de enlace que opera el entendimiento sobre la corriente de nuestras vivencias de carácter caótico. Con ello volvemos a lo que, a todas luces, Kant destaca como una tesis fundamental de su filosofía: el idealista trascendental puede ser y es efectivamente un realista empírico (CRP A 370).

A la luz del reconocimiento expreso de Kant de la presencia de conjeturas en las ciencias de la naturaleza, hay que examinar críticamente la tesis de Friedman de que Kant habría pretendido delinear de antemano la estructura *a priori* de todas las teorías científicas posibles. Ello sería teóricamente posible en el caso de que los únicos conceptos que figuraran en las ciencias fueran conceptos (e intuiciones) *a priori* que sólo pudieran dar origen a juicios sintéticos de carácter universal y necesario. La tesis de Kant de la presencia de conjeturas en las ciencias de la naturaleza, habida cuenta de que los objetos (entendidos como fenómenos) se encuentran fuera de nosotros, de modo que la clave de éstos no se haya “ni en nosotros ni en nuestro pensamiento puro”, hace inescapable reconocer que entre los principios constitutivos de las ciencias naturales tendrían también que poder figurar, dada la independencia de los objetos empíricamente dados frente a nuestros conceptos, principios de carácter relativo.

Friedman tendría razón al sostener que de hacer relativos los principios de las ciencias naturales ello no sería necesariamente incompatible con la filosofía trascendental, pero ello valdría no ya a pesar de Kant, sino por motivos vinculados con tesis nucleares de su filosofía y el reconocimiento expreso, por parte del idealista trascendental, de la existencia efectiva de objetos en el mundo exterior. Al distinguir entre las mencionadas conjeturas y “las cuestiones de la analítica trascendental relativas a la deducción de nuestro conocimiento puro”, Kant habría reconocido la necesidad de distinguir entre dos tipos de principios, a saber, aquellos de carácter relativo fundados en conjeturas (que tendrían —por la razón indicada de la independencia del objeto frente a nuestros conceptos— que estar presentes siempre en las ciencias naturales) y los relativos “a la deducción de nuestro conocimiento puro”, propios de la analítica trascendental. La primera cuestión

tiene que ver con “la certeza de los juicios en relación a los objetos”, mientras que la segunda con “el origen de nuestros conceptos mismos”.

Hemos visto que, según Friedman, sólo concibiendo el espacio como forma pura de nuestra sensibilidad era posible que Kant pudiera dar cuenta de la posibilidad de una construcción geométrica infinitamente repetible, al igual que de la percepción de objetos espaciales de la naturaleza. Por ser la concepción del espacio como forma pura de la sensibilidad *la única posible* para dar cuenta del tipo de construcción geométrica mencionado y de la percepción de objetos espaciales, no podemos, a decir de Friedman, caracterizar como contingente la propuesta de Kant. Éste tipo de respuestas de carácter *único*, insertas dentro de un determinado contexto histórico y situacional, parece ser lo que, en la interpretación de Friedman, le adjudica finalmente un carácter trascendental a las respuestas dadas por determinados pensadores. El mencionado contexto histórico y situacional tiene un carácter diverso y muy heterogéneo, ya que vinculados con los problemas planteados se enlazan, en cada caso, múltiples aspectos de carácter matemático, lógico, metafísico y teológico. Tal es el caso con los contextos históricos y situacionales en que se sitúa un Kant, o un Einstein, al reflexionar, filosofando científicamente sobre las ciencias y las matemáticas de su tiempo. Cada uno de ellos, colocado en su particular situación, ofrece soluciones que Friedman reclama son las únicas posibles para dar cuenta de los problemas planteados dentro de su particular contexto histórico, dejándose llevar por la ‘lógica interna’ de su particular ubicación científico-cultural. Pese a los señalamientos de Friedman, se hace patente la necesidad de una aclaración que pueda mostrar, de modo más preciso, la compatibilidad del procedimiento propuesto por Friedman con el llamado método trascendental de Kant. Decididamente los conceptos de ‘lógica interna’ y su supuesto carácter trascendental, así como el concepto de ‘filosofía científica’ que le acompaña, necesitan una mayor elaboración y precisión.

Según Buchdahl, “una pluralidad de particulares espacio-temporales” puede transformarse en un orden de la naturaleza gobernado por leyes científicas de carácter sistemático.¹¹ Buchdahl distingue entre “las cosas sencillas del sentido común” (“the straightforward things of commonsense”) y el mencionado orden de la naturaleza con sus componentes científico-teóricos (“scientific-theoretical components”) en que entran en juego teorías físicas como la de Newton.¹² Lo primero pertenece a la esfera de lo que Buchdahl denomina “experiencia” o “naturaleza”, y lo segundo a lo que llama “experiencia sistemática” u “orden de la naturaleza”. Con base en Buchdahl puede señalarse que el reconocimiento, como dato innegable, de que en la esfera de la “experiencia sistemática” se producen cambios de todo tipo, incluso cambios teóricos considerados como de carácter revolucionario, no invalida la tesis de que bien podemos admitir juicios de carácter universal y apodíctico en la esfera de aquello que, en sentido kantiano, vale como la condición de posibilidad de toda experiencia posible del mencionado tipo de objetos.

¹¹ Véase Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford, Blackwell, 1969, p. 336.

¹² Buchdahl 1969, pp. 638-639, nota.

La imposibilidad de poder adjudicar un carácter universal y necesario a los juicios que pertenecen a la esfera de la “experiencia sistemática” no implica que tenga que valer otro tanto para los juicios que pertenecen a la esfera de la “experiencia”. El propio Kant ha distinguido en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* entre la doctrina histórica de la naturaleza y la historia de la naturaleza que presenta como divisiones de la doctrina de la naturaleza.¹³ La doctrina histórica de la naturaleza vale como una descripción de la naturaleza en tanto contiene hechos sistemáticamente ordenados (Kant 1786, Ak. IV-V). Cabe distinguir la mencionada descripción que lo que describe son hechos, de la ordenación sistemática de los mismos en “un sistema de clases de estos hechos ordenados según analogías” (Kant 1786, Ak. IV-V). Lo que en Kant es condición de posibilidad de lo primero no tiene que revelarse como condición de posibilidad de lo segundo. Por razones que no podemos elaborar aquí, mientras lo primero se mueve en el plano del juicio determinante y pertenece a la esfera de lo que he denominado ‘la lógica de la observación objetiva’ en Kant, como condición posibilitante de lo segundo juega un papel importante el juicio reflexivo y cierto tipo de juicios que Kant considera como juicios sintéticos *a priori* de carácter objetivo, si bien indeterminado.¹⁴

La ya referida ‘freie Erfindung des menschlichen Geistes’ de Einstein no se daría, al menos, no principalmente, en el plano del reconocimiento y de la descripción de los hechos de la naturaleza y de aquello que es su condición de posibilidad *a priori* sino, en todo caso, en el plano de aquello que tiene que ver con el mencionado ‘sistema de clases de estos hechos ordenados según analogías’. Con base en Buchdahl se puede expresar lo anterior de otra manera: ‘la libre invención del espíritu humano’, o, si se quiere, el ‘creative understanding’ que figura en el título del meritorio libro de Torretti¹⁵ no pertenece a la esfera de la “experiencia” sino a la “experiencia sistemática”, es decir, a la de los componentes científico-teóricos en la que entran en juego las teorías físicas y las conjeturas científicas de la más diversa índole. El reconocimiento de dicha posibilidad no implica, en modo alguno, la necesaria imposibilidad de los principios que Kant ha presentado bajo el título general de la lógica trascendental en tanto condiciones *a priori* de la posibilidad de una experiencia de objetos como fenómenos, de un reconocimiento de lo empíricamente dado en su objetividad, es decir, del reconocimiento de ello como un hecho.

El reconocimiento de que en la esfera de la “experiencia sistemática” no cabe postular un conjunto cerrado de categorías explicativas, válidas de una vez y para siempre, no implica la necesaria imposibilidad de una deducción de categorías tales como las de sustancia y accidente, o las de causa y efecto. Torretti, basándose en Woodward¹⁶ y en el

¹³ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), en Ak. IV; A IV-V. Hay traducción al español bajo el título, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid 1989, traducción de Carlos Másmela, Alianza Editorial.

¹⁴ Véase CRP A 663-664, B 691-692.

¹⁵ Roberto Torretti, *Creative Understanding*, Chicago, 1990.

¹⁶ J. Woodward, *Making Things Happen* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

trabajo de sus predecesores, vincula el origen y significado del concepto de causa con la experiencia viviente de la intervención humana en el curso de las cosas. Ello es compatible con el concepto de “las cosas sencillas del sentido común” –por ejemplo, con el concepto de los objetos entendidos como *pragmata*, en cuya importancia insiste Torretti, con razón, frente a Friedman– que, como hemos visto, pertenece, según Buchdahl, a la esfera de la “experiencia”. Sólo si se pudiera demostrar que lo que pertenece a la esfera de la “experiencia” tiene que ser incompatible con lo que pertenece a la “experiencia sistemática” y viceversa, nos veríamos obligados a reconocer que la admisión de principios *a priori* de carácter relativo e histórico implica la tesis de la inevitable invalidación de los principios *a priori* de la posibilidad de lo que pertenece a la esfera de la “experiencia”. Dicho de otra manera, tendría que demostrarse la necesaria incompatibilidad de la doctrina kantiana del giro copernicano con la tesis de la presencia de una infinitud de conjeturas en las ciencias. Mostrar que ello no es así, es decir, que ambas tesis son perfectamente compatibles, sobrepasa los límites de la presente reseña.

El reconocimiento del carácter relativo de los principios *a priori* que pertenecen a la esfera de la “experiencia sistemática” no implica la invalidación de lo que Kant denomina la *tarea discursiva* de la razón que pertenece a la dimensión de aquello que es condición de posibilidad de la experiencia, o más concretamente a lo que siguiendo a Paton¹⁷ cabe denominar la metafísica de la experiencia en Kant. A dicha tarea discursiva pertenece: (1) considerar si todo lo que existe es un *quantum* y hasta qué punto lo es; (2) si con tal *quantum* tenemos que representamos una existencia o la falta de ésta; (3) en qué medida ese algo es un sustrato primario o una simple determinación; (4) si su existencia guarda relación con otra cosa en cuanto causa o efecto, y (5) si en lo que se refiere a la existencia dicho algo se halla aislado o en interdependencia recíproca con otras cosas (CRP A 724, B 752).

Friedman se equivoca al pensar que Kant pretendió delinear de antemano la estructura *a priori* de todas las teorías científicas posibles. Ello es incompatible con el reconocimiento que hace Kant de la presencia de conjeturas en las ciencias y el carácter inseguro de las mismas.¹⁸ Junto a la tesis kantiana del giro copernicano, sobre la cual Kant intenta fundar la posibilidad de juicios de carácter universal y apodíctico en la metafísica de la experiencia, Kant reconoce la presencia de conjeturas en las ciencias, de conceptos de carácter contingente, que ya no pueden valer como juicios universales y apodícticos. Kant sostiene, a la vez, que nuestro pensamiento, mediante las llamadas categorías, puede establecer las condiciones de posibilidad de un pensamiento con validez universal y *a priori* respecto de los objetos que nos son empíricamente dados, y que los fenómenos de la naturaleza valen como objetos que se dan independientemente de nuestros conceptos, por lo que la clave de los mismos no se haya en nosotros, ni en nuestro pensamiento puro, sino fuera de nosotros.

¹⁷ H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, London, 1936.

¹⁸ Véase al respecto el excelente libro de S. de C. Fernandes, *Foundations of Objective Knowledge: The Relations of Popper Theory of Knowledge to that of Kant*, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1985.

Si ambas tesis fueran compatibles, como considero que lo son, en las ciencias cabría encontrar tanto juicios universales y apodícticos, como singulares y contingentes. De la interpretación de Friedman de que Kant pretendió delinear de antemano la estructura *a priori* de todas las teorías científicas posibles se seguiría que si en las ciencias figuraran únicamente conceptos universales y apodícticos, las ciencias tendrían que tener necesariamente un carácter ahistórico, o si éstas tuvieran historia, como evidentemente la tienen, tendría que ser sólo la historia de sus errores. La tesis del giro copernicano, que Kant vincula con el idealismo trascendental, se compromete con la posibilidad del conocimiento *a priori* en el sentido de que en las ciencias deben figurar juicios explicativos de carácter universal y necesario. Ahora bien, por otra parte, el idealista trascendental, como buen realista empírico, por las razones indicadas, tendría que reconocer el carácter conjetural y meramente contingente de muchas de las explicaciones y conceptos que han figurado y que seguramente seguirán figurando en las ciencias.

ÁLVARO LÓPEZ FERNÁNDEZ
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

Karczmarczyk Pedro (2007), *Gadamer: aplicación y comprensión*. Edulp (Editorial de la Universidad Nacional de La Plata). Argentina. 231 páginas.

Si Gadamer urbanizó la provincia heideggeriana (según las palabras de Habermas), hay que decir que Karczmarczyk ha urbanizado la provincia gadameriana. En un texto relativamente corto, el autor condensa en forma clara los conceptos centrales de uno de los hermeneutas más importantes de la pasada centuria, marcando problemas y estableciendo relaciones con otros autores (en especial Wittgenstein).

Como no podía ser de otra manera, pues se trata de un trabajo hermenéutico sobre un hermeneuta, el texto se abre con una reconstrucción histórica de la hermenéutica. Esta reconstrucción muestra de qué manera se cristaliza en la génesis misma de la hermenéutica lo dicho por Gadamer al inicio de *Verdad y Método*: la autocomprensión lógica de las ciencias del espíritu está enteramente dominada por la concepción científica propia de las ciencias naturales. En este sentido, la hermenéutica se entendió como la "metodología propia de las ciencias humanas", buscando establecer reglas y preceptos metódicos propios de la región óptica "espíritu". Por ello mismo, el enfoque y la preocupación central era epistemológica: ¿cómo darle a las ciencias históricas una metodología digna de la constitución de su "objeto" de estudio?

Frente a esto, Karczmarczyk marca el eje del argumento gadameriano. Lo que se propone este autor es dar una fundamentación trascendental al trabajo hermenéutico. Es decir, no se trata de la pregunta ¿qué debo hacer para comprender?, pregunta enmarcada dentro de la hermenéutica preceptivo-epistémica, sino ¿cómo es posible la comprensión? La respuesta a esta pregunta puede decirnos mucho del alcance y límite de la respuesta que podemos dar a la primera pregunta. La comprensión es posible porque "pertenecemos a una tradición". Es decir, cuando el sujeto va a la caza de un objeto, "muchas cosas ya han sido dadas", y esas cosas son operativas en el nivel cognitivo. Karczmarczyk sos-

tiene una interpretación fuerte de este argumento: todo conocimiento (estético, histórico, pero también biológico y físico) se solventa sobre nuestra pertenencia, sobre nuestro ser-histórico.

Entonces, la condición de posibilidad de la comprensión es nuestra pertenencia a una tradición. Toda comprensión comienza con la anticipación del sentido total, anticipación que se va confirmando o rechazando conforme avanza el mutuo juego interpretativo entre el todo y las partes. La imposibilidad de "separarse de todo prejuicio" no es una imposibilidad epistémica sino ontológica, lo cual tiene sus consecuencias en el conocimiento. Este es el sentido de la rehabilitación de los conceptos centrales del humanismo (tacto, gusto, sentido común, formación), conceptos que la estética kantiana ha desterrado de su tierra natal al desacoplarlos de su referencia a la "comunidad de pertenencia" y al reubicarlos en la subjetividad trascendental.

En el capítulo tres, Karczmarczyk analiza la progresión genético-evolutiva de los conceptos de tacto, gusto, sentido común y formación. Todo parecería indicar que la clave de esta progresión lógica estriba en el paso gradual de la irreflexividad con que operan hacia una mayor reflexividad. La grilla terminológica alude a una progresiva socialización del individuo, a un "asenso a la humanidad" en tanto tarea propia de la comunidad de pertenencia. La capacidad de establecer distinciones, énfasis, analogías, etc., que define la progresión de los conceptos centrales del humanismo, es una capacidad ante-predicativa, y de la cual no podemos establecer regla ni precepto alguno. Karczmarczyk señala algunos pares conceptuales que muestran el lugar de estos conceptos en la conformación de nuestra experiencia. Así, por ejemplo con el gusto pasamos de nuestra animalidad pura y simple a una suerte de "animalidad espiritualizada" (según la definición de Baltasar Gracián). También, en este proceso de socialización, se advierte la diferencia entre "inclinaciones de primer grado" e "inclinaciones de segundo grado" superpuestas a las primeras.

Ahora bien, las distinciones, los énfasis, las analogías, son capacidades del sujeto socializado que parecen conjugar la "posibilidad de crítica" con la imposibilidad de establecer criterios, normas, conceptos, reglas que permitan la articulación del "saber-hacer" operativo de aquella capacidad. En este punto, Karczmarczyk aborda uno de los problemas más importantes de la hermenéutica de Gadamer: ¿cómo armonizar la imposibilidad de conceptualizar el saber que ostenta la capacidad promovida por la formación con la posibilidad de "criticar ese saber"? La respuesta establece el eje del análisis: hay que abandonar la idea de que la comprensión descansa en la adquisición de una regla o criterio que me permita establecer cuándo se ha comprendido y cuándo no. La comprensión no se da en ninguna parte más que en la "aplicación" (de ahí el título del libro). Toda comprensión descansa en la aplicación, no sólo la comprensión de los textos, sino que también la posibilidad misma del juicio descansa sobre la capacidad ante-predicativa otorgada por la formación. El caso del juicio es especialmente importante porque lo que se estaría revelando es que la unidad mínima del conocimiento científico (el juicio) no es de orden lógico, sino estético. Y esto es así, porque inclusive el concepto se articula en la aplicación. No hay un concepto allende la aplicación. El concepto se ilumina en su mis-

ma aplicación. Es aquí donde Karczmarczyk propone la interesante comparación con los tópicos wittgensteinianos de la explicación ostensiva, de seguir una regla y del conocimiento práctico. La comprensión no es algo que tengamos en la cabeza, es la capacidad de comportarse de determinada manera. El baremo de la aplicación correcta e incorrecta descansa, en última instancia, en la pertenencia a una comunidad. Tanto en Gadamer como en Wittgenstein la razón última de la corrección e incorrección es la pertenencia. "Esto es así o asá porque, en última instancia, así lo hacemos nosotros".

El texto comienza la última etapa haciendo un análisis de la estética kantiana y de lo que, según Gadamer, implicó esta estética para el destino de los conceptos centrales del humanismo. Finalmente Karczmarczyk alude a algunos problemas que pueden generar la hermenéutica de Gadamer. Entre todos ellos aparece la doble valencia del uso de la aplicación: uso formal y uso material. En este punto alude a la clásica disputa entre Gadamer y Habermas, mostrando las vías abiertas por esta querrela y reinterpretando algunas nociones gadamerianas en función de esta discusión. La impronta "crítica" de la hermenéutica quiere ser salvada a lo largo de todo el texto. Así, por ejemplo Karczmarczyk deja bien en claro que los prejuicios anticipantes pueden ser "correctos o incorrectos" y esto establece una pretensión de validez que no puede ser obliterada en el trabajo interpretativo. Pero la corrección o incorrección de los prejuicios no hay que ir a buscarla apelando a un criterio trascendente a la comunidad de pertenencia. Dicha corrección descansa en aquellas capacidades criteriológicamente inarticulables que conforman al armazón básico del concepto de aplicación. Todas estas vías de análisis ponen en el centro de la escena uno de los problemas más importantes de nuestros días. El texto de Karczmarczyk los aborda de frente y en forma clara, pero estos debates exceden en mucho los límites de esta reseña.

LIC. BLANCO ILARI JUAN IGNACIO
Universidad Nacional de La Plata
Universidad Nacional de General Sarmiento

RESÚMENES SOMETIDOS DE LOS TRABAJOS PUBLICADOS
(SUBMITTED ABSTRACTS)

Sebastian Luft, “The Transcendental Dimension of Phenomenology”, *Diálogos* 91 (2008), pp. 7-18.

This paper investigates what I call the “transcendental dimension” of phenomenology. I argue that all noteworthy phenomenologists are working in this space. To be “transcendental” in the sense specified below is, hence, a staple of phenomenology as such. This goes against a certain “realist” reading of phenomenology that continues to be critical of the transcendental turn Husserl took with the phenomenological reduction and the turn to transcendental idealism.

Claire Ortiz Hill, “Phenomenology from the Metaphysical Standpoint”, *Diálogos* 91 (2008), pp. 19-35.

The extent to which the hard questions about the objectivity of knowledge raised by Kant’s work could determine one’s entire conception of being in the world was a matter of concern to Husserl, for whom such problems could only be solved through a pure phenomenological elucidation of knowledge for which theory of knowledge was prior to all natural knowledge and natural sciences and on an entirely different plane. Husserl communicated these ideas to a new generation of students in search of a scientific metaphysics that could stand up to the challenges of the natural sciences. He called for a science of metaphysics to study problems lying beyond empirical investigation and provide ultimate and deepest knowledge of reality. He believed that such a science of metaphysics was possible, justifiable, and that human beings could attain knowledge of reality. He proposed to have metaphysics understood in a broad sense as radical ontology, as the radical science of Being in the absolute sense, instead of the science of Being in the empirical sense, which we think we know, but at times turns out to be deceptive and an illusion.

Jairo José da Silva, "Mathematics and the Crisis of Science", *Diálogos* 91 (2008), pp. 37-58.

One of the topics of Husserl's last book, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, is a supposed "alienation" of modern physical science (by which he means science from the 17th century on), characterized by oblivion of the sources of validity of scientific methods and uncritical use of symbolic means of knowing. In this paper I present and assess Husserl's diagnosis and suggested prophylaxis for this supposed malaise of modern science.

Key-words: Husserl; science; formal mathematics; scientific methodology; crisis of science.

Richard Tieszen, "Elements of Gödel's Turn to Transcendental Phenomenology", *Diálogos* 91 (2008), pp. 59-82.

The logician who conducted and recorded the most extensive philosophical discussions with Kurt Gödel during Gödel's later years was Hao Wang. In *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy* (Wang 1996, pp. 164, 289) Wang tells us that Gödel's three philosophical heroes were Plato, Leibniz and Husserl. Before 1959 Gödel studied Plato, Leibniz and Kant with care. Gödel began to study Husserl's philosophy in 1959 and he wanted to use Husserl's transcendental phenomenology to make corrections in Kant's transcendental philosophy that could accommodate particular ideas in Plato and Leibniz.

In this paper I elaborate on and develop Wang's comments in some detail, based on material in Wang's books on Gödel, my discussions with Wang in the nineteen eighties about Gödel's philosophical interests, and various items from the Gödel *Nachlass*. The paper is drawn from the first chapter of my book manuscript *After Gödel: Platonism and Reason in Mathematics and Logic*.

T. F. Morris, "Good is Better than Evil because it is Nicer: Socrates' Defense of Justice in the Republic", *Diálogos* 91 (2008), pp. 103-124.

In this article I argue that the *Republic* has a literary quality for which it is not generally given credit. There is a subtext that shows that, in order for Socrates to answer Glaucon's objections to the goodness of the just life, he must identify (1) something that is worse than pain and (2) something that is better than pleasure. I then show that the dialogue supplies answers to these two challenges.

Fabián Mié, "Problemas concernientes a la introducción de la sustancia en la historia de la interpretación de la teoría de las categorías de Aristóteles", *Diálogos* 91 (2008), pp. 125-158.

Trataré de exponer y discutir lineamientos principales que alcanzaron un desarrollo a lo largo de la historia de la interpretación moderna de las categorías de Aristóteles, concentrándome en problemas remanentes que conciernen a la relación entre la teoría de la predicación y la primera metafísica. A través de esto intentaré aclarar la unidad y compatibilidad del proyecto aristotélico de una teoría de las categorías que va desde *Tópicos* a *Categorías*, ofreciendo algunas propuestas para explicar la función central que desempeñan los conceptos sustanciales dentro del mismo proyecto.

In this paper I intend to present and discuss some of the main issues in the development of the modern interpretation of Aristotle's *Categories*. I will focus on some remaining problems that concern the way in which the theory of predication and the first metaphysics are related. I expect this will cast light on the unity and compatibility of Aristotle's project of a theory of categories which goes from *Topics* to *Categories*. This will suggest a possible explanation of the central role played by substance concepts within such project.

Palabras clave: teoría de las categorías - sustancia - clases de predicados - géneros del ser // theory of categories - substance - types of predicates - kinds of being

Claudia Jáuregui, "Juicio estético, imaginación y conciencia subjetiva en la *Crítica de la facultad de juzgar*", *Diálogos* 91 (2008), pp. 159-173.

En este trabajo, se analizan las funciones atribuidas a la imaginación en relación con ciertas formas de conciencia subjetiva de las que Kant da cuenta en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Se intenta demostrar 1) que tales funciones son consistentes con las que se le atribuyen a la imaginación en la Deducción Trascendental de las *Categorías* de la *Crítica de la razón pura* (B), y 2) que en ellas la imaginación —entendida particularmente como imaginación creadora— muestra, en su más alto grado de expresión, las características que le son propias: la de hacer presente lo ausente y la de realizar una actividad mediadora.

Palabras clave: Kant. Imaginación. Juicio estético. Creación. Conciencia subjetiva.

Claudia Jáuregui, "Aesthetic Judgment, Imagination and Subjective Consciousness in the *Critique of Judgment*"

In this work, I analyse the functions attributed to imagination in relation to some forms of subjective consciousness that Kant takes into account in the *Critique of Judgment*. I intend to establish 1) that such functions are consistent with those attributed to imagination in the Transcendental Deduction of the Categories of the *Critique of Pure Reason* (B), and 2) that imagination—specially understood as creative imagination—shows in these functions the highest degree of expression of its proper characteristics: that of making present the absent and that of performing a mediating role.

Keywords: Kant. Imagination. Aesthetic Judgment. Creation. Subjective Consciousness.

Héctor O. Arrese Igor, "La estructura de la relación legal en las filosofías de H. Cohen y J. G. Fichte", *Diálogos* 91 (2008), pp. 175-196.

En este trabajo procuramos explorar relaciones conceptuales relevantes entre la teoría del derecho de Hermann Cohen y de J. G. Fichte. Intentamos mostrar que, a pesar de que la alteridad juega un rol significativo en ambas argumentaciones, ellas arriban a una idea diferente de la relación legal.

Palabras clave: derecho, alteridad, neokantismo, idealismo alemán

In this paper we intend to explore relevant conceptual relationships between H. Cohen's and J. G. Fichte's theory of right. We try to show that although in both argumentations the idea of the otherness plays a significant role, they come to a different idea of the legal relationship.

Keywords: Right, Otherness, Neokantianism, German Idealism

INFORMACIÓN PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando dos ejemplares al Director de *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente a doble espacio (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Se recomienda que el autor envíe también una copia del manuscrito en un CD, o un disco magnético de 3.5 pulgadas, cuyo formato pueda ser leído en el programa Microsoft Word para computadora Macintosh. Ello ayudará a evitar dilaciones innecesarias en caso de que finalmente el artículo se acepte para publicación. El autor debe enviar también un resumen en español y en inglés (abstract) del artículo, de no más de 100 palabras.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale treinta y dos dólares (\$32.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Toda suscripción debe ser gestionada directamente con *Diálogos*. Envíese cheque pagadero a la orden de la *Universidad de Puerto Rico* al Apartado 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, and references, and must not contain any handwritten corrections. Authors are encouraged to submit also a copy of the article on a CD or on a computer diskette in a format that can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh. In this way, in case the manuscript is finally accepted, its publication can be expedited. Authors should send also an abstract of their article, written in English, and containing no more than 100 words.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is thirty two dollars (\$32.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Subscription orders must be sent directly to *Diálogos*. Please make checks payable to the order of *University of Puerto Rico* and mail to Box 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.