

## RECEPCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE KANT EN LATINOAMÉRICA

El objetivo principal de este trabajo es dar cuenta de la recepción y transformación de la filosofía de Kant en Latinoamérica. Objetivo pretencioso si se considera que me refiero a la presencia de Kant en el conjunto integrado por países del Norte, Centro y Sud-América, así como del Caribe, que tienen como lengua de comunicación el idioma castellano. Pretencioso además porque el marco temporal del análisis es el finalizado siglo XX, especialmente la reflexión realizada en su segunda mitad. Pero no sólo eso, también es pretencioso porque implicaría analizar una gran cantidad de trabajos que durante ese periodo se han escrito en torno al pensamiento kantiano y neokantiano; basta dar una hojeada a la obra *Kant en español. Elenco bibliográfico*, de Dulce María Granja Castro, publicada en 1997, para darse cuenta que de las 1634 referencias que incluye —entre traducciones de las obras de Kant, libros, trabajos de divulgación, tesis, etc.—, unas 750 corresponden a autoras o autores latinoamericanos. Si a la anterior cifra le agregamos los títulos que el *Elenco bibliográfico* de la Dra. Granja no da cuenta y los que se han producido en los últimos siete años, nuestro elenco de literatura kantiana latinoamericana superaría el millar de títulos. Para cualquiera es evidente que el análisis de tan gran producción es tarea titánica, y excede en mucho mis capacidades y la finalidad que me he propuesto en este breve trabajo. Sin embargo, si nos quedamos sólo con la cifra mencionada, no cabe duda de que la presencia de Kant en Latinoamérica es patente. Si la literatura kantiana latinoamericana supera el millar de títulos, es indudable que se puede hablar de una presencia del pensamiento de Kant en esta región geográfica: se lee, se traduce, se comenta, se discute, pero sobre todo se le utiliza. Así, con la finalidad de poner un límite al título de mi contribución, me voy a referir especialmente a este último aspecto: a la utilización que se ha hecho del pensamiento kantiano en estas latitudes. Para ello reseñaré el pensamiento de algunos autores en cuyas obras la utilización del pensamiento kantiano es evidente para abordar la situación y problemática latinoamericana.

Hecha la anterior matización, quiero hacer otra. La lectura que hago de la recepción y transformación del pensamiento kantiano la estoy realizando desde la Historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, tal como se ha desarrollado en los últimos años, en particular desde los 50 a los 90 del siglo pasado. Tomo la expresión “historia de las ideas” como una denominación genérica, sin entrar a establecer diferencias entre la propia “historia de las ideas” u otras formas casi equivalentes o muy próximas, tales como “historia intelectual”, “historia de las mentalidades”, “psicología histórica” o simplemente “historia de las visiones del mundo”. Conviene decir de entrada que, dentro de las diversas formas de la historiografía, tal vez sea ésta una de las más conflictivas y, aunque no lo parezca, una de las más tardías en constituirse entre nosotros. Resulta oportuno señalar que la Historia de las ideas no es una tarea exclusiva de América latina, sino que la misma ha sido desarrollada de modo ciertamente importante en otras regiones si bien dentro de situaciones histórico-sociales distintas. Por otra parte, la regionalización del estudio de las ideas no es cuestión que dependa de hechos meramente eventuales. Los problemas que presenta en sus diversas formas de desarrollo tienen su razón histórica de ser en situaciones culturales profundas; se trata, en los más de los casos, de una historiografía marcada muy fuertemente por situaciones históricas y sociales que no pueden ignorarse<sup>1</sup>.

La Historia de las ideas correspondiente a nuestra Filosofía latinoamericana se ha enfrentado con modalidades expresivas que, con mayor o menor suerte, ha tratado de captarlas. Lo dicho pone en evidencia la importancia que tiene entre nosotros el estudio de las formas discursivas. De todas maneras, tampoco nuestra Historia de las ideas se desinteresa de los sistemas. Parte, eso sí, del presupuesto de que como todo filosofar, ellos son respuestas en las que trata de asumirse la conflictividad de lo real y si bien se justifica el rechazo de los ilustrados del “esprit de système”, por lo mismo que en él se da un peso riesgoso a la coherencia lógica, no puede ignorarse su enorme riqueza, en particular si miramos a ciertos sistemas como grandes metáforas, no ajenas en más de un caso, a lo utópico. De este modo, el “mundo sin fisuras” que muestra en general todo sistema adquiere sentido a pesar del encubrimiento que implica. Frente a ese peligro, nuestra Filosofía en sus expresiones más fecundas se ha presentado como un filosofar acerca de las grietas que realmente tienen aquel “mundo sin fisuras” y una línea de su historiografía se orienta hacia la búsqueda afanosa de sus propias

1 Sobre los alcances y sentido de la *Historia de las ideas en América Latina*, véase: Arturo Andrés Roig, “La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales”, en *Revista de historia de las ideas*. Segunda época, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 4 (1983); Horacio Cerutti Gulberg, *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986; Idem, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa - CCyDEL - CRIM, 2000.

huellas. Una especificidad que deriva de una fuerte atención prestada al pensamiento filosófico y de modo muy particular, al de una “filosofía americana” (entendiendo “americana” en el sentido de “Nuestra América” o al de una “Filosofía Latinoamericana”); en segundo lugar, un preferente y permanente interés por problemas de identidad cultural y nacional y, por último y sin que con eso cerremos la enumeración, una tendencia hacia una lectura explicativa y, en muchos casos, crítica del desarrollo de las ideas, sobre todo en relación con un tema que acompaña nuestra identidad, a saber, la dependencia.

El hecho de que se haya prestado particular atención al desarrollo del pensamiento filosófico entre nosotros, como asimismo que la Historia de las ideas haya sido cultivada preferentemente por intelectuales surgidos de los estudios filosóficos, se debe no sólo a la particular manera como ha sido concebida aquella historiografía, sino también al modo como se ha entendido, en general, la Filosofía. Se trata de un modo particular de entender la Filosofía que ha hecho que su historia fuera comprendida justamente como Historia de las ideas y no como la tradicional y académica “Historia de la filosofía”; aunque esto no significa que no se cultive y que algunos de sus productos sean considerados fundamentales. La razón es simple, se quería hacer filosofía e historia de nuestras cosas y, por supuesto, del discurso sobre nuestras cosas<sup>2</sup>. Historia del pensamiento de “nuestros pensadores” que se ocuparon de “nuestras cosas”, que intentaron captar nuestra realidad, cualesquiera hayan sido las herramientas intelectuales de que dispusieron, realidad aprehendida básicamente como social e histórica<sup>3</sup>. Cabe aquí una aclaración, que haré utilizando palabras del maestro Arturo Andrés Roig,

Es esa filosofía, pues, que exige el desarrollo de su propia historia como Historia de las Ideas, puede ser denominada, sin error, como “filosofía latinoamericana” o como “filosofía americana”. Bien es cierto que es necesario aclarar que no se trata de una filosofía, en el sentido de una determinada escuela, sino

2 Esa conexión ya la había visto con claridad Leopoldo Zea en 1955 cuando nos decía que hacer “Filosofía americana es ya preocuparse por la obra de nuestros pensadores. Una de las primeras tareas de esta filosofía es —terminaba diciendo— la de la historia de las ideas”. Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Libro-Mex, 195, tomo II, pág. 190.

3 A partir de 1940 se pueden señalar dos líneas en la Historia de las ideas: Una que hace hincapié en la función social de las ideas, desarrollada a partir de 19430 y como una de las consecuencias del nacionalismo generado por la Revolución Mexicana de 1910-1917 y el movimiento filosófico historicistas bajo la ocasional influencia de Ortega y Gasset y el magisterio de José Gaós. Más tarde, en la década de los 60 y en buena medida como consecuencia del impacto causado por la Revolución cubana (1958) se produjo una apertura hacia tesis fundamentalmente del marxismo, dando por resultado una historiografía materialista de las ideas.

que es más bien una tarea filosófica que se ha ido enriqueciendo en función de las diversas formulaciones teóricas con las que se ha trabajado en ella<sup>4</sup>.

Es misión de la Historia de las Ideas, precisamente, la de reconstruir ese ya largo y a veces difuso proceso, en el que con suerte diversa se fue dando respuesta a la cuestión de filosofía y vida, entendida ésta, por supuesto principalmente como la vida de nuestros pueblos. Lo dicho hace que se sientan incorporados dentro de lo que nuestros filósofos denominan expresamente como “Filosofía americana” o “Filosofía latinoamericana”, intelectuales provenientes de diversas líneas de pensamiento entre las que cabe mencionar el historicismo, con sus diversos matices desde su primitiva formulación romántica de 1840, hasta el circunstancialismo que, a su modo vino a renovarlo a partir de 1940; el neokantismo; las diversas formas de la filosofía de la praxis, entre ellas el marxismo y la teoría crítica; la fenomenología; el existencialismo; la hermenéutica y, en fin, la filosofía analítica. Sin embargo, dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que interesan sino su naturaleza y función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias. Y este es el sentido al cual me refiero cuando hablo de la utilización del pensamiento kantiano en Latinoamérica. En fin, lo que pretendo es un esbozo no sólo de la recepción académica del pensamiento de Kant, sino de la utilización que de su pensamiento se ha hecho para abordar la situación de dependencia de Latinoamérica.

Hechas las anteriores delimitaciones, en lo que sigue abordaré brevemente cual es la situación de la recepción y utilización del pensamiento kantiano en Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XX; recepción no exenta de problemas, pues en muchas ocasiones se confundió el pensamiento de Kant con categorías provenientes de las diversas corrientes del neokantismo. Por motivos de tiempo expondré el pensamiento de filósofos de México y Argentina, los dos grandes centros de desarrollo de la filosofía a partir de la década de 1940<sup>5</sup>; y en la medida de lo posible me referiré también a pensadores de otros países.

Una rápida mirada a la producción filosófica latinoamericana nos lleva a concluir que los trabajos en torno al pensamiento de Kant comienzan sobre todo a finales de la década de los 40 del siglo pasado; sin embargo, a finales de los años 20 y comienzos de los treinta se hallan ya trabajos en torno al pensamien-

4 Arturo Andrés Roig, “La Historia de las ideas y la Filosofía Latinoamericana”, en Idem, *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (I). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994; p. 128.

5 Javier Jasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Monté Ávila Editores - Cátedra UNESCO de Filosofía. IDEA - Embajada de España, Venezuela, 1997.

to de Kant, especialmente de pensadores argentinos: José Ingenieros<sup>6</sup>, Juan Chiabra<sup>7</sup>, Alejandro Korn<sup>8</sup>; trabajos que culminarán con la fundación en 1929 de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires. En 1930 Coriolano Alberini publica un valioso ensayo en alemán titulado *La filosofía alemana en la Argentina*<sup>9</sup>, y que puede ser considerado una primera recuperación historiográfica de la presencia del pensamiento kantiano en algunos pensadores argentinos.

Con respecto a México, es imprescindible recordar la polémica suscita en 1937 en torno a la filosofía neokantiana entre el maestro Antonio Caso y el licenciado Guillermo Héctor Rodríguez; polémica que comenzó a gestarse en las cátedras de “Filosofía de la historia” y de “Epistemología y problemas selectos de lógica formal”, que explicaban respectivamente en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. La polémica rebaso el ámbito académico al ser llevada a las columnas del periódico *El Universal*; se publicaron un total de 18 artículos, diez del maestro caso y ocho del licenciado Rodríguez<sup>10</sup>. Con respecto a la recepción del neokantismo en México, ya sea en su vertiente de la Escuela de Marburgo o de la Escuela de Baden, la mejor reconstrucción historiográfica es la de la Dra. Dulce María Granja<sup>11</sup>. Nombres como Francisco Larroyo, José Fuentes Mares, Guillermo Héctor Rodríguez, han sido y son considerados como de los pioneros del neokantismo en México y, en cierta forma, promotores del pensamiento de Kant. En estos autores existen claros elementos, ya sea asumidos o medio asumidos, de la filosofía crítica en sus obras, sobre todo en su vertiente neokantiana.

A pesar de que se pueden mencionar otros trabajos anterior a la década de los 40, es innegable que el desarrollo de la reflexión en torno a Kant a partir de esa fecha, estuvo influenciada por la presencia de los filósofos españoles trasterados; algunas obras suyas o traducciones realizadas por ellos, ya de la obra de Kant o de comentaristas, fueron utilizadas como libros de texto en las diversas facultades de filosofía, baste recordar el papel fundamental que tuvo la obra de

6 José Ingenieros, “Kant”, en *Kant en su segundo centenario*, Buenos Aires, Institución Cultural Argentino-Germana, 1924, pp. 28-40; Idem, “Kant”, en *Revista de Filosofía*, 10, 3, Buenos Aires, 1924, pp. 321-333.

7 Juan Chiabra, “La grandeza de Kant”, en *Humanidades*, 7, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata, 1924, pp. 13-27.

8 Alejandro Korn, “Kant”, en *Verbum*, 35-36, Universidad de Buenos Aires, 1917, pp. 60-69; Idem., “Kant”, en *Valoraciones*, 2, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, 1924, pp. 5-13.

9 La Universidad de La Plata publicó en 1966, con un estudio preliminar de Rodolfo Agloglia y otro de Norberto Rodríguez Bustamente, la traducción del libro de Coriolano Alberini sobre la filosofía alemana, junto con otros estudios del mismo autor con el título de *Problemas de la historia de las ideas en la Argentina*.

10 Estos artículos fueron reunidos y publicados más tarde, en 1945, bajo el título de *Ensayos sobre la escuela filosófica de Marburgo*.

Manuel García Morente *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*, que había sido editada en Madrid en 1917, así como a la traducción hecha por Wenceslao Roces de la obra de Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, que data de 1948. Los años comprendidos entre 1930 y 1940 son considerados como aquellos que posibilitaron lo que Francisco Romero denomina la “normalidad filosófica”; es decir, el ingreso y el ejercicio de la filosofía en Latinoamérica como función ordinaria de nuestro común cauce cultural al lado de las otras actividades del intelecto. El profesor Francisco Leocata considera que la atención que suscitó la celebración del tercer centenario del *Discurso del método* en 1937 posibilitó un cambio de mentalidad en la reflexión filosófica:

Se opera en estos años un notable crecimiento cualitativo y cuantitativo: en un tiempo relativamente breve, aparecen ensayos importantes sobre Kant, Descartes, Bergson, Scheler, Blondel, Tomás de Aquino. La oportunidad ofrecida por las corrientes vitalistas de principios de siglo era favorable a tal florecimiento. Nietzsche, Bergson, Simmel habían hecho continua referencia a otros pensadores anteriores, por lo que su estudio obligaba a la consulta de otras fuentes y escuelas. Los comentarios al pensamiento de Kant, por otra parte, obligaban a leer con mayor detención a los filósofos anteriores. Se trató de cubrir una vasta laguna para llegar a los que Romero llamaría la “normalidad filosófica”<sup>12</sup>.

Esta nueva actitud de normalidad filosófica, de acercamiento a los filósofos, y especialmente a Kant, se hace patente en la obra de varios filósofos latinoamericanos; por ejemplo en 1939 el filósofo peruano Francisco Miró Quesada presenta en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima su tesis doctoral titulada “Algunos estudios sobre las categorías”. En 1958, el filósofo cubano Medardo Vitier publica su obra titulada *Kant. Iniciación en su filosofía* (La Habana), resultado de los cursos que venía impartiendo en torno a la historia de la filosofía. Podría traer a colación otras referencias en torno a esos años, pero

11 Dulce María Granja Castro, *El neokantismo en México*, México, FFyL - DGAPA, UNAM, 2001. En la década de los 40 del siglo pasado el maestro Juan Hernández Luna había abordado el tema del neokantismo en México en una serie de artículos: “Don Andrés del Río y el primer libro de filosofía kantiana que hubo en México” (*Filosofía y Letras* 15 (1944)); “Las polémicas de Caso” en Homenaje a Antonio Caso, México, Centro de Estudios Filosóficos - Stylo, 1947; “El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana” (*Filosofía y Letras* 32 (1948)); “Instituciones filosóficas del México actual” (*Filosofía y Letras*, 36 (1948)); “La filosofía contemporánea en México” (*Filosofía y Letras*, 27 (1947)). Después de los trabajos de Hernández Luna, Guillermo Hurtado escribió el artículo: “Neokantianos mexicanos” (*Diánoia. Anuario de Filosofía* 40 (1994)).

12 Francisco Leocata, *Las ideas filosóficas en Argentina. Desde los orígenes hasta 1910*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992; *Las Ideas filosóficas en Argentina. Etapas Históricas*, 1993. Aquí, tomo II, p. 367.

prefiero dejarlo de lado para mostrar con cierta amplitud la forma como algunos pensadores latinoamericanos han leído y utilizado el pensamiento kantiano.

Mencionemos en primer lugar al filósofo argentino Ángel Vasallo<sup>13</sup>, cuya obra *Nuevos Prolegómenos a la metafísica*, es un claro ejemplo de discusión teórica con Kant. La obra fue publicada en 1938<sup>14</sup>, poco después de la fundación de la Biblioteca Filosófica dirigida por Francisco Romero. En el segundo ensayo dedicado a Maurice Blondel que compone la obra y que da título a la misma, inicia su planteamiento de una nueva metafísica a partir de la crítica kantiana. Para él, Kant ha reconocido por una parte en el hombre una necesidad metafísica, y por otro ha rechazado la posibilidad de una metafísica positiva. El único modo de superar esa antinomia es, según Vasallo, acceder a una nueva metafísica, distinta de la criticada por Kant:

Nosotros nos proponemos esto otro: oponer una afirmación a otra afirmación, enfrentar el concepto kantiano —que es también el de la metafísica tradicional— con otro, con otra manera de entender la necesidad metafísica, y de formular su problemática<sup>15</sup>.

13 Nació en Caserta, Italia, en 1902. Desde los cuatro años de edad vivió en la Argentina, donde cursó sus estudios primarios, secundarios y universitarios. Egresó de la facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires con el título de abogado en 1927; se doctoró en Jurisprudencia en la misma facultad con un examen de tesis sobre “La visión de lo histórico-social en Henri Bergson” en 1938. Desde 1940 se apartó de la profesión correspondiente a esos títulos para dedicarse exclusivamente al estudio y la enseñanza de la filosofía. Murió en Buenos Aires el 23 de Agosto de 1978.

14 Ángel Vasallo, *Nuevos prolegomenos a la metafísica*, Buenos Aires, Losada, 1938. Expresaba su filiación intelectual del siguiente modo: “En mis escritos se expresa una prolongada reflexión orientada a formular críticamente algunos elementos de un saber primordial acerca del hombre y sus relaciones con el mundo y la trascendencia, saber primordial en que va entrañada también la realización de nuestro destino. Según mi entender es más o menos lo que ha hecho siempre la filosofía auténtica. He intentado mostrar que la metafísica clásica ha partido de la conciencia como recinto de seguridades racionales que se reputan correlatos ideales de una realidad inteligible concebida como cosa, es decir, como algo que está enfrente de un impersonal sujeto lógico. He señalado además la insuficiencia de toda interpretación “trascendental” del ser y de la concepción idealista de lo absoluto como sujeto o conciencia infinita. Y a través de un examen crítico e interpretación de Descartes, Spinoza, Kant, M. Blondel y G. Marcel ensayo mostrar cómo el problema del ser surge junto con la conciencia de la finitud del hombre: el ser late inmanente en las estructuras que definen esa finitud”.

15 *Ibidem.*; p. 37. Enseguida añade: “Dicha perspectiva la constituyen: una interpretación de la obra de Kant, en función del pensamiento que atribuimos a Blondel, y una apreciación de algunas tendencias significativas del pensamiento poskantiano, en la que es posible distinguir los grados que conducen naturalmente a una concepción de la metafísica como la que queremos dejar insinuada.

El núcleo del asunto kantiano es visto en el intento de superar el anterior “platonismo”, la dualidad entre pensamiento y existencia:

Lo nuevo que Kant introduce es la *intención crítica*, intención crítica que no vamos a definir en la manera descarnada y abstracta de los manuales de Teoría del conocimiento, como el problema de establecer el valor y los límites del conocimiento, porque no es eso lo que acontece en Kant, sino que debe definirse, en función de la situación histórica en que Kant piensa, como la voluntad resuelta de plantear de una vez frente a la ontología tradicional el problema de la relación entre el concepto y la realidad, la esencia y la existencia; desenmascarar el inextirpable platonismo del pensamiento occidental<sup>16</sup>.

El desafío a que da lugar la crítica kantiana es visto justamente en el acceso al tema moral, cuya relación con la metafísica exige un nuevo planteo de ella en su conjunto:

*Pero esa liberación no se intentaría para ampliar nuestro conocimiento del ser, para poner una realidad inteligible al lado de la empírica, que es la única que podemos conocer científicamente; sino que esa trascendencia de la experiencia se haría con el objeto de posibilitar la vida moral, que para Kant no puede fundarse en lo empírico. Blondel diría: para que irrumpa libremente la incontenible intimidad donde se engendra la necesidad metafísica y donde el problema metafísico tiene un sentido*<sup>17</sup>.

Vasallo busca una vía en que la metafísica deje de ser algo meramente abstracto y se una a la vida y a la acción:

El conocimiento puro, de otra parte, es una imposibilidad psicológica. El conocimiento humano, nuestro conocimiento, el conocimiento *del que* conoce, el pensamiento del que piensa, del que busca entre gemidos, como dice Pascal, está penetrado, informado y movido de emoción y voluntad, que son lo *primero* en el hombre<sup>18</sup>.

Al acentuar fuertemente el sentido de la praxis, Vasallo opera, casi inadvertidamente, una nueva supremacía, de cuño kantiano, de lo ético sobre lo metafísico:

16 *Ibidem.*; p. 42. “Para ver funcionar de cerca la crítica kantiana, nos referiremos brevemente a su análisis del argumento ontológico de la existencia de Dios, que es el producto más característico del racionalismo medieval, y que se halla en la raíz de los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII” (p. 44).

17 *Ibidem.*; p. 47.

18 *Ibidem.*; p. 58.



Pero la acción es moral cuando está penetrada de un conocimiento por así decir metafísico, el cual no emana de una razón pura que estaría como una facultad frente a la práctica, a la que ordenaría desde arriba, sino un conocimiento metafísico que no puede darse sino en aquella acción. Tal es el sentido de la frase aparentemente enigmática: *la acción es la sustancia misma de lo que se conoce*<sup>19</sup>.

Dejemos a Vasallo para hablar de otro filósofo, se trata de Roberto Torretti, quien en 1967 publicó su importante libro *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*<sup>20</sup>. La jerarquía es este libro sobrepasa, por mucho, su propósito expreso de haber sido “concebido para ayudar a las personas de habla española que se propongan estudiar el pensamiento de Kant” (13). Es libro es un estudio de la *Crítica de la razón pura* que investiga y expone, en su primera y segunda parte, la doctrina del espacio y del tiempo, y la doctrina de las categorías, esto es, temas de la Estética y Analítica trascendental de dicha obra. Torretti dedica más de doscientas sesenta páginas de la segunda parte al problema de la deducción de las categorías (224-486), ocupándose, en la tercera y última parte, del problema de la cosa en sí. Además, de dicha obra ha escrito, entre 1961 y 1987, diez ensayos en los que se ocupa de temas de la filosofía de Kant<sup>21</sup>. Algunas de sus tesis interpretativas del pensamiento de Kant son las siguientes: En su ensayo “La cuestión de la unidad del mundo” sostiene que, conforme a la *Crítica de la razón pura*, la espontaneidad del entendimiento es el fundamento de la unidad del espacio y del tiempo. Añade además, que de las tesis ontológicas de Kant respecto al espacio, se sigue que los cuerpos no existen en acto como entes cabalmente determinados (*entia omnimode determinata*) sino solamente *en el proceso de determinarse*. En “La geometría en el pensamiento de Kant”, considera que las formas del espacio y del tiempo son la materia de la actividad determinante y estructurante del entendimiento, y afirma que “la idea de una representación cuya *unidad es preconceptual* es difícil de conciliar con otros pasajes de la *Crítica de la razón pura*. En el mencionado ensayo Torretti interpreta que la intuición que Kant llama formal es estructurada por el entendimiento. Por otro lado, en su ensayo “La determinación omnimoda de las cosas y el fenomenismo en Kant” Torretti le atribuye a Kant una concepción que denomina, como ya indica el título, “fenomenismo”, conforme a la cual los objetos del conocimiento humano son fenómenos constituidos por la

19 *Ibidem.*, p. 88.

20 Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, 603 pp. En 1980 apareció la segunda edición del mismo, publicado en Buenos Aires por la Editorial Charcas.

21 Siete de estos ensayos fueron reunidos en la obra *Variedad en la razón: Ensayos sobre Kant*, obra publicada en colaboración con Carla Cordua. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

actividad de la síntesis que ejerce nuestro entendimiento sobre las afecciones de nuestra sensibilidad. Se puede o no estar de acuerdo con la interpretación del pensamiento de Kant hecha por Roberto Torretti, pero no cabe duda que para cualquier estudioso del kantismo en Latinoamérica es necesario conocerlo.

A continuación me voy a referir a otro filósofo argentino, el maestro Arturo Andrés Roig. En el pensamiento de Roig, la vigencia de la filosofía de Kant es particularmente visible en la elaboración de cuatro problemas: la normatividad del pensamiento filosófico, filosofía de la historia abierta y filosofía de la historia imperial, la fundamentación de una moral emergente y la fundamentación de una estética motivacional. Preocupaciones de carácter metafilosófico configuran el común denominador de los problemas señalados. Su obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*<sup>22</sup>, anuncia desde su título eventuales vinculaciones y tensiones con la filosofía de Kant. Si hacemos abstracción de la inicial referencia a la “teoría”, quedamos instalados frente a una “crítica” que en principio podría ser ubicada en el campo analítico consolidado por Kant. No obstante, cuando prestamos atención al objeto de dicha crítica, el “pensamiento latinoamericano”, nos encontramos con un doble desplazamiento respecto a la filosofía crítica: se ha sustituido “la razón” por “el pensamiento”, así como la condición de “pura” de aquella razón, por el carácter “latianamericano” de este pensamiento. El doble desplazamiento señalado en el título, pone de relieve el modo más estrictamente filosófico de la vigencia de una filosofía, el de pensar en diálogo con ella y para el caso, con el campo de análisis que la misma presenta con especial rigor, claridad y transparencia, pero sin quedar por ello encerrado dentro de sus límites. La vigencia de dicha filosofía radica en que en importante medida por la relación con ella, es posible, no necesariamente contra ella, sino más allá de la misma, abrir e intentar consolidar otro campo de análisis. La “Introducción” a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, bajo el título “El pensamiento filosófico y su normatividad”, explica la peculiar relación con la filosofía de Kant, en la definición, recorrido y consolidación del indicado campo analítico. Roig se adscribe a la tesis de la filosofía como “un tipo de pensamiento que se cuestiona a sí mismo”, por lo que entiende, que no obstante antes de Kant, “la filosofía se ha organizado como saber crítico”, es a partir de Kant que el carácter crítico de la filosofía alcanza mayor claridad y con ello la conciencia de su “necesidad”.

La dimensión crítica como esencialmente constitutiva de toda filosofía, asumida por Roig a partir de Kant, le lleva a sostener más allá del filósofo de Königsberg, que ella “supone además una filosofía de la filosofía”, por lo que sin

<sup>22</sup> Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

poner en cuestión la relevancia de la perspectiva crítica de “la razón” y con ella de su “sujeto”, puede y debe recorrerse otro nivel de la crítica que atienda al “sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”. Para Roig este tipo de crítica es “más amplio” en el sentido en que además de ir más allá de la orientación del tipo de crítica en que se inspira, puede incluirlo, aportando entonces, “una filosofía de la filosofía” y por lo tanto una crítica de la crítica. Esto supone aceptar que aunque la crítica kantiana se ubique en un plano trascendental, la constitución de dicho plano inevitablemente procederá de una trascendentalización desde la “realidad humana e histórica” que a Kant como a cualquier otro ser humano le ha tocado vivir. La perspectiva filosófica y por lo tanto crítica después de Kant y sobre el plano trascendental que él construye, puede mantenerse dentro del mismo para elaborar sus tensiones y eventuales ampliaciones, tal como lo ha venido haciendo hasta el presente. A juicio de Roig, la referida amplitud de la crítica se encuentra ya en la filosofía de Kant. En ella, el foco analítico centrado en la condición trascendental de la razón pura, en razón de los límites constitutivos de la misma que la crítica logra determinar, ilumina inevitablemente otra condición trascendental, más allá de esos límites e “incompatible muchas veces con ellos”, que remiten a otro sujeto trascendental en tensión con el titular de la razón pura, que es simplemente el “hombre” (el sujeto humano), que constitutivamente tiene un “modo de ser” no reductible al que tal vez más que Kant, “el kantismo”, ha privilegiado en sus análisis. En otras palabras, para Arturo Andrés Roig, la función de la filosofía, entendida como una forma de saber crítico, no se reduce a la investigación de las posibilidades y límites de la razón, con un sentido exclusivamente epistemológico, sino que incluye la interrogación por el sujeto que conoce y por la realidad social e histórica en que éste está inmerso. De allí que nos proponga retomar la afirmación de Hegel en la *Introducción a la Historia de la Filosofía*, donde el filósofo alemán señala que el comienzo de la filosofía se produce entre los griegos y que encuentra su condición de posibilidad en la autoafirmación de un sujeto que, poniéndose a sí mismo como valioso, tiene también por valioso el conocerse a sí mismo. ¿Qué podemos rescatar de este célebre texto, se pregunta nuestro autor, en función de la determinación del comienzo de la filosofía para nosotros, en tanto latinoamericanos? La respuesta tiende a enfatizar el carácter social del sujeto en cuestión: para Hegel el nacimiento de la filosofía y de su historia requiere de una comunidad constituida como Estado, donde el individuo (particularidad) está integrado en lo universal. En este énfasis puesto en “el modo de ser del hombre” como condición de sujeto que, por lo que queda dicho, se encuentra en inevitable tensión con el sujeto trascendental que él mismo hace posible, articulado con el acento en “lo regulativo” como condición constitutiva de la “crítica” y por lo tanto de “la filosofía” en Kant, se sustenta la tesis central de Roig, respecto de esta última como “un saber normativo”. Esta normatividad del saber filosófico

“no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura”. Como señalará más adelante, “lo crítico mismo exige necesariamente lo normativo, como cosa interna de la filosofía”.

A partir de esta tesis hegeliana, y por analogía con el *a priori* lógico-formal de Kant, Roig postula la *aprioridad* antropológica del sujeto como principio del filosofar. Sin embargo, el sujeto en cuestión no es el *cogito* cartesiano, ni el sujeto trascendental de Kant, ni el Espíritu Absoluto de Hegel; se trata de un sujeto empírico, cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo hombre de gestar su propia vida. Ahora bien, el *a priori* antropológico introducido de este modo opera una “inversión de Hegel” a partir de Hegel mismo, y contiene una crítica a la concepción de la dialéctica hegeliana como proceso afirmativo, en el cual la humanidad alcanzaría cada vez grados más altos de conciencia. La concepción hegeliana de la historia como un recorrido continuo, donde sobresalen hitos que no quiebran el desarrollo sino que lo articulan en momentos de una unidad y donde transita un sujeto-uno que sostiene el proceso, es soporte de los cambios y marcha en una determinada dirección y hacia una meta prefijada y racional, no es otra cosa que la expresión de una “política filosófica”, de una “proyecto de continuidad”, nacido de un modo particular de ejercicio del poder, que, en su afán de sostenerse, culmina por revestir esa exigencia con el carácter de una “necesidad racional”. Dada la tensión insuperable entre el sujeto trascendental y el sujeto humano, la “filosofía como un saber normativo que tiene en cuenta no solamente la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esa razón, expresa normativamente dicha tensión: i) “que es necesario evitar todo juicio trascendente de la razón pura”; ii) “elevarnos hasta conceptos que estén dados fuera del uso empírico de la razón”. Recoge así la apreciación de Kant respecto a que la contradicción entre las dos normas es solamente aparente. Señala que tener en cuenta “no solamente la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esa razón, aun en contra de sus propias posibilidades” hace que la crítica adquiera una amplitud “que le restituye su verdadero valor”. Tal vez sea más adecuado decir que el uso de la razón cuando nos elevamos hasta conceptos que están dados fuera de su uso empírico, no se ejerce “en contra de sus posibilidades”, sino más allá de las mismas; es decir no de las posibilidades de la razón en cuanto razón, sino de las que están determinadas en su uso empírico. Independientemente de la anterior precisión, es relevante decir que la afirmación de Roig respecto de la restitución del “verdadero valor” de la “crítica” como efecto de su “amplitud”: ella se ejerce con la normatividad que le es constitutiva desde la perspectiva del sujeto trascendental al sujeto humano que es probablemente la línea que el “kantismo” ha fundamentalmente profundizado y desarrollado hasta el presente, en la que podríamos identificar como la corriente principal; pero el

“verdadero valor” de la “crítica” solamente se “restituye” cuando se ejerce también con la normatividad que le es constitutiva desde la perspectiva del sujeto humano al sujeto trascendental.

Roig destaca y hace esuyo “otro tipo de a priori, distinto, de “carácter antropológico” que también está en Kant en el sentido de la segunda norma recordada, ésta en la perspectiva del sujeto humano. Se expresan así dos niveles de la crítica y por lo tanto de la normatividad de la filosofía “el lógico-trascendental y el antropológico. Los juicios sintéticos *a priori*, de que nos habla Kant, son de tipo formal lógico o epistemológico. Es importante que se acoten los límites de la razón y se profundice el campo del conocimiento. Pero es más importante “el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica”<sup>23</sup>. Sin embargo el mismo Kant nos habla (*Metafísica de las costumbres*) de la metafísica como una exigencia espontánea e inevitable del sujeto, con lo cual nos está indicando un a priori distinto, de carácter antropológico. Estamos, como se ve, ante una lectura americana de un texto europeo, lectura profunda, por cuanto es evidente que el hombre, que es un ser cognoscente, tiene prioridad sobre el conocimiento mismo. Según la excelente lectora de Roig, que es la cubana Ofelia Schutte, Roig le da el nombre de a priori antropológico a la condición de “posibilidad de un género de conocimiento filosófico radicado en una subjetividad histórico-temporal y no trascendental”. La filosofía, una vez que ha acotado sus posibilidades mediante la crítica que se mueve en dos niveles, el lógico trascendental y el antropológico, se organiza sobre una determinada normatividad. La normatividad es una exigencia interna de la filosofía, ésta es un conocer pero el saber filosófico es necesariamente una práctica. ¿Por qué? Porque si establecemos la prioridad del hombre le restituimos a la filosofía su valor de saber de vida, del cual parte el saber científico y al cual no sólo lo devolvemos a su lugar sino que lo enriquecemos. Desde su lectura de Kant, Roig destaca el segundo nivel de la crítica y por lo tanto de su correspondiente normatividad filosófica y establece entonces la centralidad del “*a priori antropológico*”. Desde estos fundamentos caracteriza a la filosofía como “una práctica” cuyo valor radica en su condición de “saber de vida”: “El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad justamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico”, y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance”<sup>24</sup>. A partir de aquí, en la perspectiva de fundamentar su tesis respecto del “comienzo de la filosofía” o su “re-comienzo”, Roig encuentra limitaciones en el *a priori* antropológico reconocido por Kant, entre ellas el tratarse de un “suje-

23 Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981; p. 9.

24 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 11.

to singular”, el individuo humano. En cambio, el *a priori* antropológico en su resignificación hegeliana, implica un sujeto “plural” autoidentificado como “nosotros” que explica el comienzo histórico de la filosofía en el mundo griego antiguo. Aunque Guillermo Federico Hegel sólo piensa en un sujeto absoluto, hay que reconocer que es él el que rescata la historicidad del sujeto pensante. A la vez la filosofía tiene su comienzo concreto, histórico en cuanto que el sujeto que se piensa se tiene a sí mismo como absolutamente valioso. Este comienzo, que no es mero dato histórico sino planteo de la situación ontológica del mismo, es re-comienzo; y las pautas que señala son, sin duda, la formulación del *a priori* antropológico que descubrimos en Kant.

El “*a priori* antropológico” es, “axiológico”. Sobre el acto de ponernos a nosotros mismos como valiosos se organiza la experiencia. Con respecto a las elecciones de cada día lo axiológico es puesto como *a priori*. El *a priori* antropológico recubre las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento, porque la afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen socio-histórico. Dice Roig que para Alberdi resulta claro que “una relación entre filosofía y cultura no es posible si a la filosofía la despojamos de lo axiológico y, por eso mismo, de su inserción en lo histórico, en cuanto hecha ella misma de tal naturaleza”. Aunque Kant reconoce un *a priori* de tipo práctico, el sujeto kantiano no puede generar el sentido pleno del *a priori*. Nos remitimos a un sujeto, que Hegel sí entrevió, el sujeto histórico, aunque Hegel no vio la originariedad de los sujetos históricos ni las consecuencias de su inserción en la historia<sup>25</sup>. Según Roig la objetividad es garantizada por la empiricidad, que está dada por el sujeto concreto, el *a priori* antropológico, el cual no es el ego de Descartes sino el sujeto plural. En ese sentido resulta aceptable la afirmación de Hegel de que la filosofía necesita de un pueblo. Por eso el sujeto no es un singular sino un plural, un yo, sino un nosotros. Si bien Hegel descubre el aspecto intersubjetivo, concreto e histórico de la conciencia, hay en él un “retiro precipitado hacia la abstracción”. Se trata de un movimiento ontológico circular cuyo sujeto es el Espíritu que “se confirma en su mismidad absoluta”<sup>26</sup>. Para Hegel el ser humano termina siendo una simple expresión del espíritu absoluto, cuya prioridad funda la realidad histórica de este sujeto. En cambio para Roig el sujeto empírico, histórico, plural, es el que gesta la historia. En la filosofía que viene de Platón y pasa por el ego de Descartes y el yo infinito de Hegel no se da un verdadero *a priori* antropológico. En ellos el punto de partida es el sujeto solipsista y en él finca la objetividad y la certeza (Descartes) o la racionalidad (Hegel). No hay control intersubjetivo. El rescate del *a priori* antropológico, que se encuentra afirmado y a la vez negado en el ‘poner’ platónico (*títhemi*), en el ‘cogito’

25 *Ibidem*, p. 14.

26 *Ibidem*, p. 98.

cartesiano, en el ‘sujeto trascendental’ kantiano, en el ‘yo-concepto’ hegeliano, o más recientemente en el sujeto puro husserliano, será únicamente posible desde una ‘deconstrucción’ de las filosofías de la conciencia y del ser, con las que se ha expresado el logocentrismo desde los griegos<sup>27</sup>. La limitación fundamental del *a priori* antropológico en Kant radica en que, no obstante Kant lo reconoce y destaca su importancia, la dominante en su pensamiento del *a priori*-epistemológico termina subordinando o desplazando el que al modo de una idea reguladora podría nombrarse como un “programa de vida”, por un “programa de conocimiento”; el *a priori* antropológico de Kant, expresaba la presencia del sujeto humano (o como prefiere caracterizarlo Roig, sujeto “empírico, histórico), disimulada por la afirmación del sujeto trascendental en la línea dominante del *a priori* epistemológico. He aquí la tensión central de la filosofía kantiana. La limitación y el desplazamiento que resulta de la específica tensión de los *a priori* kantianos y las normas que los expresan, se explican a juicio de Roig porque “las dos pautas propuestas por Kant suponen una pauta anterior encubierta por el sujeto trascendental y que deriva del sujeto histórico kantiano, el que se ha planteado como comienzo mismo de todo su esfuerzo teórico, el problema de su propio valor y de los límites de su autovaloración”<sup>28</sup>. Hasta aquí, en la elaboración de este problema, la relación del pensamiento de Roig con la filosofía de Kant.

Continuando con mi exposición quiero referirme ahora a Franz J. Hinkelammert, pues a pesar de no ser latinoamericano de nacimiento ha desarrollado su obra en el Departamento Ecuménico de Investigaciones de San José de Costa Rica. En este sentido para los historiadores de las ideas filosóficas latinoamericanas, él es considerado como un pensador latinoamericano. Sin más preámbulos, entremos en el análisis de su pensamiento. Una de las obras más importantes de Hinkelammert es *Crítica a la razón utópica*<sup>29</sup>; obra que confesadamente y no solamente por su título, se mueve desde el espacio de reflexión abierto por la filosofía crítica de Kant. El mismo Hinkelammert afirma de su libro:

El título de este libro recuerda un famoso título de Kant. He intentado seguir en esta *Crítica a la razón utópica*, elementos centrales de las críticas kantianas, convencido de que una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los conceptos utópicos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales de ella. Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento demostrar que

27 *Ibidem*, p. 200.

28 *Ibidem*, p. 13.

29 Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984.



también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental<sup>30</sup>.

Toda la obra está articulada sobre “elementos centrales de las críticas kantianas”. Plantea Hinkelammert la necesidad de una crítica a la razón utópica ante la “ingenuidad utópica” que de modo dominante parece haber orientado los proyectos sociales de la modernidad, que de maneras distintas y muchas veces contrapuestas apuntaron a producir sociedades ideales desde ciertos datos empíricos de la realidad, y por lo tanto a través de un tratamiento de la misma convergente con dicha finalidad. La ingenuidad utópica radica en la ilusión de suponer posible la aproximación desde lo empírico a lo ideal. La ingenuidad utópica de los utopismos, como la del antiutopismo, hacen necesaria un tipo de crítica, capaz de afirmar o construir las condiciones de posibilidad: este es el sentido de la crítica a la razón utópica como crítica trascendental. Es en esta perspectiva que “l’apolítica, como arte de lo posible”, supone esta crítica como su misma condición de posibilidad. Pero la factibilidad de la “mejor sociedad posible”, supone tanto el conocimiento de la sociedad dada, sus condiciones y tendencias, como la concepción de la “mejor sociedad concebible” y la voluntad de aproximarse a ella, bajo la advertencia crítica de que la “mejor sociedad posible” no puede encontrar en la “mejor sociedad concebible” la meta empírica a realizar, pues de esta manera incurría en la ilusión trascendental de pretender realizar lo imposible, sino el concepto trascendental o idea reguladora orientadora para la realización de la “mejor sociedad posible”. Como corolario, señala Hinkelammert:

La crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental. Desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales. Estos marcos categoriales contienen siempre una reflexión trascendental, aunque ésta a veces esté solapada. Para poder entender y criticar —crítica en el sentido Kant y no en el sentido de una crítica demoledora (*vernichtende Kritik*)— los pensamientos sociales, hace falta poner al desnudo tal reflexión trascendental y analizar sus coherencias<sup>31</sup>.

La noción de *marco conceptual* ya la había desarrollado en otra de sus obras: *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), cuando afirma:

La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente pode-

30 *Ibidem*, p. 16.

31 *Ibidem*, p. 29.



mos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido... Los percibimos —tiene sentido— dentro y a partir del marco teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos<sup>32</sup>.

La crítica trascendental de Hinkelammert apunta, en términos del realismo político que ha caracterizado, a evitar los dos extremos de la ilusión trascendental: la que apuesta a realizar empíricamente órdenes institucionales pretendidamente capaces de resolver por sí mismos los problemas de la vida humana concreta y la que apuesta a la afirmación empírica de la vida humana concreta como un pretendido orden de funcionamiento perfecto, prescindente de la mediación de instituciones.

La categoría de sujeto en el análisis de Hinkelammert es de clara raigambre kantiana. Sin embargo, no obstante ciertas afirmaciones que colocan al sujeto trascendental más allá del sujeto vivo, que podrían llevarnos a la afirmación de que su postura es muy próxima a la de Kant, existe una diferencia radical: el sujeto vivo es la condición de posibilidad de todas las determinaciones objetivadas del sujeto, por lo que en términos objetivados, puede ser identificado como sujeto trascendental. La afirmación no significa que se de una identificación del sujeto trascendental como aquél que “trasciende a todas sus objetivaciones” y su expresa caracterización del sujeto vivo como sujeto objetivado, dada la peculiaridad de su objetivación. La noción de sujeto en su determinación conceptual más abstracta en referencia a sus formas objetivadas, debe ser considerada en la tensión con la noción de objeto. En la relación-tensión por la cual algo es objeto para un sujeto y alguien es sujeto en relación a objetos, lo que identifica al sujeto es su intencionalidad, por lo que su referencia al objeto implica siempre un objetivo. El sujeto vivo frente al mundo como objeto o frente a los objetos del mundo que hacen posible o impiden su vida, es un sujeto de necesidades. La intencionalidad del sujeto vivo como sujeto de necesidades, que orienta su conducta busca encontrar o producir en el mundo-objeto los medios materiales con los cuales poder dar satisfacción a sus necesidades de vida. En la teoría crítica de Hinkelammert aquello que siempre debe ser tomado como un fin y nunca como un medio, pero que además debe ser tomado siempre como un medio y nunca solamente como un fin, es la especificidad del ser humano como sujeto vivo y por lo tanto como sujeto de necesidades. Aquí se gesta una distancia con Kant, pues el imperativo categórico implica una racionalidad con arreglo a valores sustantivos, que resultan invisibilizados e implícitamente legitimados, tras la aparente transparencia de la pretendidamente pura racionalidad procedimental. En cambio, el cambio de referencia, de la “humanidad” al “sujeto vivo” o “sujeto de necesidades”, no

32 Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1981 (2ª. ed.), p. 1.

encubre valores relativos a ninguna eticidad instituida o instituyente, por cuanto remite a la “vida” que no es un valor, sino la condición de posibilidad de todos los valores y que no es un fin, sino la condición de posibilidad de todos los fines.

La determinación del sujeto vivo, implica que la afirmación de la vida y por lo tanto la satisfacción de las necesidades que son la condición de la misma, sea siempre un fin y nunca solamente un medio, pero también que sea siempre un medio y no solamente un fin. Hinkelammert afirma que, “el sujeto práctico no puede actuar a no ser que sea un sujeto vivo. Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse hacia ellos, pero no se vive automáticamente ni por simple inercia. Vivir es también un proyecto que tiene condiciones materiales de posibilidad y que fracasa si no las logra. Pero este proyecto de vida no es un proyecto específico. Ningún fin determinado se puede deducir del proyecto de vivir, sino que este se realiza a través de muchos proyectos encaminados hacia fines específicos. Son precisamente estos fines específicos los que conforman y posibilitan las condiciones materiales de la posibilidad del proyecto de vivir<sup>33</sup>. Así, se entiende por condición trascendental, una condición de posibilidad. La condición de posibilidad del sujeto en cuanto sujeto práctico es la determinación del sujeto vivo. Hinkelammert sostiene la tesis de que hay una dimensión del sujeto, un más allá de las determinaciones que lo objetivan, que identifica al sujeto como sujeto:

El sujeto... trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar al sujeto como objeto. El sujeto cognoscente, el actuante, el práctico, el sujeto vivo y el sujeto de la praxis, son todos sujetos tratados como objetos. El sujeto como sujeto trasciende a todos ellos. Existe como tales sujetos objetivados pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente las objetivaciones del sujeto<sup>34</sup>.

Estas afirmaciones son indicativas del sujeto trascendental. Sin embargo existe una diferencia entre Kant y Hinkelammert. El sujeto trascendental kantiano es producto de la trascendentalización del sujeto individual que se proyecta como sujeto universal. El sujeto trascendental en Hinkelammert es producto de la trascendentalidad de experiencias de reconocimiento entre sujetos, en las cuales éstos se considerarían fundamentalmente como sujetos. Si en la trascendentalización kantiana que constituye el sujeto trascendental se elimina toda particularidad y contingencia, para dejar libre de contaminaciones a la universalidad de la razón pura; en la trascendentalización hinkelammertiana que constituye el sujeto trascendental se elimina toda objetivación constitutiva de la intencionali-

33 *Crítica a la razón utópica*, p. 239.

34 *Ibidem*, p. 254.

dad del sujeto humano concreto en cualquiera de sus determinaciones para dejar libre de contaminaciones otra perspectiva de la universalidad, que podría denominarse del reconocimiento puro. El sujeto trascendental en la perspectiva de Hinkelammert se constituye en un diálogo en el que la experiencia del reconocimiento hace posible una intersubjetividad que trasciende las terminaciones objetivantes del lenguaje. Tiene el carácter de un *a priori* de reconocimiento de los sujetos como sujetos, que al reducir al límite de lo posible la objetivación constitutiva de la intencionalidad de los sujetos, opera como vivencia reguladora de esta experiencia de trascendencia de los límites de la propia individualidad.

Si volvemos ahora la mirada hacia México, puede afirmar que es difícil hallar en la actualidad algún filósofo o filósofa que utilice el pensamiento de Kant para abordar la situación de América Latina como lo han hecho Arturo Andrés Roig o Franz J. Hinkelammert. La reflexión kantiana es vista básicamente desde la perspectiva académica, dentro de la cual se han desarrollado trabajos de interpretación —sobre todo de corte exegético— de gran relevancia. Por eso, cuando se habla de la presencia del pensamiento de Kant en México, se piensa de modo especial, y con justa razón, en las doctoras Dulce María Granja Castro y Laura Mues de Schrenk<sup>35</sup>, y los doctores Gustavo Leyva Martínez, Pedro Stepanenko Gutiérrez<sup>36</sup>, o en otro tiempo en el Dr. Ricardo Guerra. Aunados a los anteriores, existen una serie de tesis de grado (sobre todo de licenciatura), así como artículos que diversos autores y autoras que por motivos concretos (*Jornadas kantianas. Conmemoración del bicentenario de la Crítica de la razón pura*; UNAM), han preparado y en donde se abordan diversas temáticas del pensamiento de Kant, pero en un sentido exegético. Sin embargo, para muchos estudiosos de la historia del pensamiento filosófico en México, ya sea como Historia de las ideas filosóficas o en su vertiente académica de Historia de la Filosofía en México, la principal representante del kantismo en México a finales del siglo XX es la doctora Dulce María Granja Castro, sobre todo a partir del establecimiento del Centro de Documentación Kantiana que ella dirige en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa de la ciudad de México.

Sin embargo, para muchos historiadores del pensamiento filosófico en México, la presencia de Kant se resuelve en el llamado “neokantismo mexicano”, representado especialmente por Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez. Sin afán alguno de sustituir la excelente obra de la Dra. Dulce María

35 Laura Mues de Schrenk, *Interpretación del concepto de experiencia en los Prolegómenos*, México, UNAM, 1983.

36 Pedro Stepanenko Gutiérrez, *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, México, UNAM, 2000.

Granja sobre el neokantismo en México, diré algunas palabras al respecto a manera de ejemplo.

Según la opinión de Abelardo Villegas, el maestro Antonio Caso, “formo toda una generación destacada de filósofos como Eduardo García Maynes, Francisco Larroyo, Oswaldo Robles, etc., que se adhirieron a diversas escuelas filosóficas como la Fenomenología, el Neokantismo, la Escolástica. Estos discípulos habían heredado de su maestro un cierto ímpetu polémico, y aunque recibieron bien a los pensadores españoles —pues aparte de Gaos vinieron otros como Joaquín Xirau, José María Gallegos Rocafull, Luis Recaséns Fiches, Eugenio Ímaz y unos más jóvenes como Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez—, se vieron tentados a medir sus armas dialécticas en virtud de la disparidad de sus tendencias filosóficas. En 1940 apareció un libro titulado *Dos ideas de la filosofía* con el sello editorial de La Casas de España en México, la cual se convertiría poco tiempo después en El Colegio de México. Este libro contiene una serie de conferencias y artículos que escribieron José Gaos y Francisco Larroyo, ambos profesores de la facultad de Filosofía y Letras. El primero había impartido una conferencia que tituló “Filosofía de la Filosofía” y el segundo lo criticó en un artículo que desató una serie de réplicas y contrarréplicas. Francisco Larroyo había hecho sus estudios en la Facultad de Filosofía en donde se vio convertido en uno de los discípulos más cercanos a Caso. Después, en 1931, con una beca hizo estudios en Alemania con algunos ameritados maestros como Augusto Messer, Rickert y Hessen. Regresó a México afiliado a la escuela filosófica del Neokantismo. El idealismo crítico no había constituido una tendencia vigorosa en México a pesar de que, como lo testimonia Alfonso Reyes y Antonio Caso, la *Crítica de la razón pura* de Kant fue acuciosamente leída en algunas sesiones del Ateneo de la Juventud en una dificultosa versión española de José del Perojo. Ambos afirman que el pensamiento de Kant les sirvió como arma de combate en contra de la tradición del empirismo positivista, pero no para sustentar sus filosofías vitalistas y espiritualista. También la influencia de Kant se advierte en la *Estética* de José Vasconcelos en lo que se refiere a lo que él llamó aprioris estéticos, pero él tampoco suscribió algo más de la filosofía crítica. La escuela neokantiana, con todo lo que tiene de interpretación antimetafísica de Kant, fue introducida por Larroyo en México en una versión cercana a la de Baden. Pero fue llama fugaz porque, aparte de la obra larroyana no se advierte ningún otro trabajo de importancia en el que haya tenido influencia decisiva, a pesar de que otros profesores se adhirieron y hasta desarrollaron extensas polémicas en los periódicos. Los libros de Larroyo consistieron principalmente en una serie de textos destinados a la enseñanza media superior sobre Lógica, Ética, Ciencias de la Ecuación, Historia Comparada de la Educación en México, etc.

Como afirma José Manuel Villalpando, antes de los años treinta, no hubo en México representación de la corriente filosófica del idealismo crítico o trascendental. Es seguro que varios pensadores mexicanos estaban ya informados de los orígenes y desarrollo de la corriente, pero ésta no contaba con partidarios militantes, por así decirlo. Fue Francisco Larroyo, sin lugar a duda, quien estableció en México esta corriente, y quien trazó su rumbo y promovió su desarrollo; sus primeras cuatro obras, dan testimonio de ello, al delinear los caminos de la nueva comprensión de las tareas del espíritu humano en el ámbito de la cultura: *Los principios de la ética social* (1934), *La filosofía de los valores* (1936), *La lógica de las ciencias* (1938), y *Los fundamentos filosóficos de la escuela unificada* (1941), y sus dos traducciones fundamentales: *El A B C de la filosofía crítica*, de Pablo Natop (1936), e *Historia general de la filosofía*, de Guillermo Windelband (iniciada en 1937).

Guillermo Héctor Rodríguez es el otro pilar del neokantismo en México, y su obra ha sido más polemista y de catedrático. Bajo el signo de Hans Kelsen, ha buscado una aplicación del idealismo crítico, a la sociología, a la política y al derecho. Su círculo de amigos y correligionarios, ha sido más fecundo que el de sus discípulos. Con todo, sí se ha integrado en México, con sólida reputación, una escuela, o si se prefiere, el cultivo de una dirección ideológica, vertebrada por la aplicación del método crítico en la reflexión, y por la fecunda labor de difusión. Con Rodríguez y Larroyo a la cabeza, no obstante que el primero ha seguido la dirección lógico-epistemológica de la Escuela de Marburgo, representada por Herman Cohen, y el segundo se ha orientado por la dirección axiológica de la Escuela de Baden, encabezada por Guillermo Windelband, tiene en común, la aplicación del método crítico; se integró en torno a ellos un nutrido grupo de pensadores y maestros, grupo del cual han sobresalido: en torno de Rodríguez, Juan Manuel Terán, Fausto Vallado Berrón y Fausto Terrazas, y en torno de Larroyo, Otila Boone, Alfonso Juárez, Ángel Rodríguez Cartas, Ana Mass de Serrano, Alberto Díaz Mora, Miguel Bueno, Celia Garduño y José Manuel Villalpando.

Dejando a un lado a los anteriores autores considerados como neokantianos, dirijamos la mirada al maestro Eduardo García Máynez, quien en su interesante texto de *Ética*, ha ofrecido un esquema histórico de las diferentes corrientes del pensamiento moral tomando como criterio de clasificación una perspectiva fundamentalmente gnoseológica. Según esta forma de división, el pensamiento ético se ha manifestado históricamente en cuatro formas principales: ética empírica, ética de *bienes*, ética formal y ética valorativa. En justificación de esta división nos dice: “No se trata de una clasificación establecida de manera apriorística, atendiendo solamente a consideraciones de orden teórico, sino de una división basada en el desarrollo mismo del pensamiento moral.

Partiendo del estudio de las diversas teorías, es posible descubrir, a pesar de la variedad enorme que presentan, ciertos puntos capitales de coincidencia y caracterizar así las grandes formas que la especulación ética ha asumido en el curso de su historia. Aun cuando estas formas no se han sucedido unas a otras en toda su pureza, no es difícil señalar las épocas en que se manifiestan de modo más patente. Puede decirse, por ejemplo, que la moral de los griegos es, casi sin excepciones, ética de bienes; que el formalismo aparece en la obra de Kant, y que la filosofía de los valores es el cauce por donde corre el pensamiento ético de nuestros días”.

Para García Máynez, la delimitación de lo que debe entenderse por “ética empírica” fue establecida por Kant, al contraponerla a la “ética formal”. En su lectura de Kant, sería “empírica” toda filosofía basada en la experiencia. Por el contrario, el nombre de “filosofía pura” correspondería a aquella que se funda en los principios racionales a priori. Toda teoría ética —discurren los empiristas— ha de apoyarse en la observación de los hechos morales, tal y como se dan en la conducta real de los hombres. Para ello han de utilizarse métodos semejantes a los que usan los científicos en la determinación de las leyes de la naturaleza. La preocupación fundamental de la ética es de tipo descriptivo y no normativo. No se trata de averiguar cómo debieran comportarse los hombres, sino de constatar cómo actúan de hecho. “Esta postura encuéntrase condicionada por un prejuicio milenario. Desde el siglo v a.C. sostuvieron varios filósofos que los principios rectores de la actividad humana sólo son normas genuinas si tienen su raíz en la naturaleza. Toda regla que no refleja con fidelidad la forma en que el individuo acostumbra a comportarse es vista como una exigencia arbitraria. La idea del deber pierde así su sentido auténtico. El *hombre debe ser como es*; a esto se reduce, en última instancia, la posición que examinamos. En esta dimensión, la oposición que establecieron los sofistas entre lo que existe por obra de la naturaleza y lo que es un mero producto de la voluntad humana sentó las bases de lo que en la época moderna sería el *anarquismo* ético. Podemos delimitar la concepción de la ética empírica si la contraponemos con las otras manifestaciones del pensamiento moral establecidas por García Máynez.

Frente a la ética formalista, que niega a los datos de experiencia todo valor, los empiristas afirman que las normas éticas pueden ser descubiertas de un modo inductivo partiendo de la observación de los hechos. A su vez, la ética empírica se opone también a la filosofía de los valores en cuanto que ésta rechaza igualmente el empirismo. A un nivel puramente teórico, la ética empírica está abocada a un relativismo más o menos terminante. La apelación a la gran diversidad de teorías éticas y comportamentales, así como a la enorme cantidad de normas y códigos de moral; constituye siempre un argumento importante en manos del antiobjetivismo. Si las creencias y los comportamientos tenidos éticamente como

válidos varían de un individuo a otro y de un grupo social a otro, cabe negar la posibilidad de hallar un criterio universal que garantice la objetividad, la intemporalidad de las leyes éticas. De este modo, han aparecido históricamente el *subjetivismo ético individualista* y el *subjetivismo ético social* (antropologismo o subjetivismo ético específico). Este subjetivismo relativista conduce finalmente al escepticismo y al nihilismo. Sostener que lo que para un sujeto es bueno puede ser malo para otro equivale a afirmar que el bien nada es en sí y a reducir los valores morales al rango de simples convencionalismos arbitrariamente establecidos por el hombre. Quien pretenda ser congruente con tales premisas tendrá que renunciar a todo juicio estimativo y abstenerse de cualquier afirmación axiológica con pretensiones de objetividad. El utilitarismo representa, según García Máynez, un intento de superación de las consecuencias relativistas y escépticas de la moral empírica. Ante la falta de criterios objetivos que posibiliten una discriminación del bien y el mal, habrá necesariamente que apelar al resultado de las acciones humanas. Serán éticamente buenas las que acarreen un mayor beneficio a la sociedad o al individuo.

A pesar de que la exposición ha sido larga, tengo clara conciencia de que no he podido hacer justicia a la recepción y transformación del pensamiento de Kant en Latinoamérica. Sin embargo, espero que lo dicho anterior sirva de ejemplo para darse cuenta de que en la segunda mitad del siglo XX se dio —y se dando en nuestros días— una reflexión seria, profunda y exenta de aportaciones con respecto al pensamiento de Kant. Como reza un decir: Kant se encuentra vivo entre nosotros. La historia de esa recepción es todavía una tarea por realizar; sólo a partir de ese trabajo historiográfico podríamos decir cuál ha sido realmente la influencia del pensamiento kantiano en nuestra región geográfica.

MIGUEL ÁNGEL SOBRINO ORDÓÑEZ