

Kant, Rohs y la Pragmática Trascendental*

Wolfgang Kuhlmann
RW Technische Hochschule Aachen

Resumen

El artículo aborda la pregunta por la forma que debe tener la filosofía cuando, 1. se entiende esencialmente, en tanto filosofía trascendental, como investigación crítica de la posibilidad del conocimiento, 2. reconoce que como empresa humana es falible y está a lo sumo en marcha hacia conocimientos definitivos, y 3. comprende que no tiene una metadisciplina, sino que es su propia metadisciplina. Se comparan para ello tres concepciones de filosofía trascendental, la kantiana, la de Rohs y la pragmático-trascendental. Se argumenta en especial contra la segunda que la filosofía trascendental no se puede erigir según el modelo de una ciencia particular.

Abstract

This paper attacks the question concerning the form which philosophy must adopt when, 1. as transcendental philosophy, it is viewed as a critical inquiry into the possibility of knowledge, 2. it acknowledges that as a human enterprise it is fallible and is at most under way to final knowledge, and 3. it sees that it has no metadiscipline, but is its own metadiscipline. Three views on transcendental philosophy are compared, the Kantian, Rohs's view, and the view of Transcendental Pragmatics. It is argued specially against the second one, that transcendental philosophy cannot be construed following the model of a particular science.

En lo que sigue se trata de una comparación y evaluación crítica de tres versiones de la filosofía trascendental: la versión clásica dada a esta filosofía por Kant¹, su fundador; la versión de Rohs, que ha sido recientemente presentada en un nuevo libro (Rohs 1996); y la versión pragmático-trascendental, que proviene de Karl-Otto Apel y en la cual colaboro desde hace ya tiempo.²

La ocasión concreta para esta investigación viene dada por la aparición del libro de Peter Rohs *Feld-Zeit-Ich*, en donde presenta de manera abarcadora y concisa el estado actual de sus esfuerzos de muchos años por reconstruir críticamente la concepción kantiana y exponer su idea de la filosofía trascendental. En este libro importante y significativo me llama la atención la desproporción entre la concepción en extremo ambiciosa y la forma modesta en que se la propone y defiende: se trata por un lado de un enfoque abarcador, construido a profundidad y, en mi opinión, convincente en muchos aspectos, que se dirige por así decirlo a “la totalidad”, en la medida en que desde una idea central deben resolverse todos los “problemas del mundo” (*Weltknoten*) (problema del conocimiento, problema de la acción, problema mente-cuerpo,

* “Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik” apareció en la colección de ensayos: *Feld-Zeit-Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion*, Marcus Willaschek (ed.), Münster: LIT Verlag 1997, p. 10-50. Se traduce aquí con permiso del autor y del editor. La traducción es del Prof. Alejandro Rosas, Dpto. de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

¹ Cf. Kant 1781 (en adelante *KrV A*); Kant 1783 (en adelante *Prol.*); Kant 1787 (en adelante *KrV B*)

² Cf. Apel 1973, 1974, 1987; Böhler 1985; Kuhlmann 1984, 1992a, 1992b.

evolución de la razón, etc.). Es obvio que no se trata de una teoría especial limitada a una parte del mundo. Pero, por otro lado, esta concepción imponente se presenta en la forma demasiado modesta de una - en conceptos kantianos - teoría científica particular, precrítica y objetivista, situándose así por debajo del nivel metódico y del nivel de reflexión de la tradición de la crítica de la razón.

Esta desproporción obliga a plantearse con cuidado la pregunta por la forma adecuada de la filosofía y en especial de la filosofía trascendental. A ello le subyace el presupuesto de que la pregunta por la forma de la empresa filosófica - las alternativas que se discuten actualmente son: "empresa teórico-científica"; "crítica"; "*edifying conversation*"; "empresa teórica *sui generis*" - , es decisiva para el éxito de la misma.

Se discutirán tres posiciones. En cuanto a la relación entre ellas rige lo siguiente: las tres se declaran como formas de la filosofía trascendental. En esta medida existe una comunidad esencial. Pero al mismo tiempo se muestran diferencias fundamentales, objetivas y profundas. Estas se extienden también - e incluso principalmente - a la idea de filosofía trascendental, a través de la cual se mantienen unidas. La diferencia más rica en consecuencias atañe a lo que ellas consideran la realización óptima de la idea bien entendida de filosofía trascendental, la forma óptima de la filosofía trascendental, y precisamente aquí compiten unas con otras. (En esta rivalidad participa también Kant mismo, el creador de la idea de filosofía trascendental, en la medida en que él también permite distinguir entre la idea - la idea bien entendida de Filosofía Trascendental -, y su realización.)

El ensayo está construido con simplicidad. En la primera sección se expone y discute la concepción kantiana (I), en la segunda el enfoque de Rohs (II), en la tercera el enfoque de la pragmática trascendental (III), y en la cuarta intentamos responder a la pregunta por la forma más adecuada.

I

1. Kant entiende su versión de una filosofía crítica como *respuesta a una situación (excepcional) dramática*: no hay fundamentos universales, ni procedimientos objetivos, ni criterios universalmente aceptados. "En la [metafísica] se atasca uno continuamente...En ella hay que desandar una y otra vez lo andado, porque no lleva donde uno quiere, y en lo que respecta al acuerdo entre sus seguidores, está ella tan alejada del mismo que parece más bien un campo de batalla..., en donde ningún contendiente ha podido jamás ganar luchando el más mínimo terreno, ni fundar sobre su victoria una posesión duradera" (*KrVB XIVs*). Kant hace aquí un diagnóstico del estado de la filosofía, que *mutatis mutandis* es considerado hoy todavía por muchos como no totalmente injusto con esta disciplina, la cual obviamente no ha alcanzado el estatus de una *normal science* paradigmática, caracterizada por su "marcha segura".

Sobre la base de este diagnóstico, Kant propone *medidas radicales*. Afirma que “es absolutamente necesario interrumpir su trabajo [el de la metafísica], considerar todo lo hasta aquí sucedido como inexistente y plantear antes que nada la pregunta: si algo como la metafísica es en absoluto posible” (*Prol.* 255).

Con este paso, la filosofía, que antes pudo ser entendida en gran medida y en muchos aspectos según el modelo de una ciencia de lo real procediendo *intentione recta* - por cierto una ciencia con objetos peculiares -, adquiere una *forma fundamentalmente distinta*: la filosofía deviene *crítica* de la razón, “crítica ... de la facultad de razón en general, ... determinación tanto de la fuente, como del alcance y los límites de la misma” (*KrV A XII*). Eso significa, en primer lugar, que se invierte la dirección cognoscitiva natural de la filosofía, que desde la instancia que conoce apunta a lo que debe ser conocido (metafórica de la teoría). La filosofía se convierte plenamente en una disciplina reflexiva, para quien la razón es el objeto propio y principal, razón que por cierto “es de algún modo el todo”, en el sentido en que lo dijo Aristóteles del alma, y a través de la cual en cierto modo “el todo” permanece filosóficamente accesible y disponible. Brevemente: la filosofía se convierte en *investigación teórica, indagación sobre la razón*, subjetividad racional.

Pero eso no es todo. La crítica de la razón es investigación teórica de la razón con *intención práctica*. Ella no es sólo una empresa teórica, sino al mismo tiempo algo semejante a un proceso judicial, en el que no sólo importa comprender lo que es, sino también y esencialmente juzgar lo que debe ser y evaluar pretensiones. Kant la compara con un “tribunal, ... que protege sus pretensiones legítimas (las de la razón), pero acaba en cambio con todas las usurpaciones sin fundamento (de los dogmáticos o escépticos, W.K.)” (*KrV A XI*s). Como tal tribunal, la crítica de la razón no tiene que ver tanto con *quaestionibus facti*, sino más bien con *quaestionibus juris* que se elevan sobre aquéllas.

Que una investigación *filosófica* sobre nuestra capacidad de conocer no puede quedarse en una pura teoría descriptiva, se sigue del hecho de que ‘conocimiento’ (lo mismo que ‘saber’) es una palabra de realización (*Erfolgswort*). Un teoría filosófica del conocimiento que merezca su nombre y que no quiera descuidar la diferencia, para ella no-trivial, entre conocimiento real y presunto, entre saber y mera creencia, no puede evitar ofrecer un patrón o medida, ponerla en juego (y con ella a sí misma) y medir con ella a su objeto. Ella no puede limitarse a una consideración distanciada, a una mera descripción. En esta medida, la teoría del conocimiento tiende de suyo a convertirse en crítica del conocimiento.

Que la determinación de su empresa como *crítica* de la razón, como tribunal etc., no es para Kant mismo secundaria ni accidental, sino esencial y central, se torna claro en las exigencias (extremas) que él repetidamente plantea a la ejecución del proyecto. La más importante es la de la *certeza*: Kant afirma

“que en este tipo de reflexiones no se permite de ningún modo opinar y que todo lo que en ellas se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida” (*KrV* A XV). Una segunda exigencia, estrechamente relacionada con la anterior, es la de la *completitud*. Mientras la investigación crítica no esté completa, es decir, mientras posibles fuentes de error hayan quedado sin investigar, ella no tiene valor y puede ser desechada (*KrV* A XIII, *Prol.*263). Una tercera exigencia es la de que la empresa debe *concluirse en un futuro cercano*. “Ahora bien, la metafísica es, según los conceptos que de ella daremos, la única ciencia que puede permitirse esperar tal completitud, y por lo demás en corto tiempo y con un esfuerzo pequeño pero unificado” (*KrV* A XX). Si se interpreta la *crítica* de la razón como *teoría* del conocimiento, como empresa meramente teórica para la satisfacción de la curiosidad teórica concerniente a la naturaleza y función de nuestra capacidad racional, entonces no es razonable que desde el comienzo se insista sobre la absoluta certeza, la completitud y la pronta terminación de la empresa. La “marcha segura de la ciencia”, como proceso de indagación convergente a largo plazo, tendría entonces completo sentido. Si la *crítica* de la razón se entiende en cambio como *crítica* del conocimiento, como empresa que “obstruye la fuente de los errores”, que pone al conocimiento propiamente dicho en la senda correcta, que establece los límites y pone los hitos, empresa de la que depende la realización de todo otro conocimiento, de tal modo que por lo pronto todo deba interrumpirse hasta que esta empresa sea llevada a buen término, entonces las exigencias mencionadas *deben* conectarse con una empresa así concebida, porque de lo contrario la empresa no tendría sentido. Y sólo cuando todas estas exigencias puedan cumplirse *juntas*, puede uno enfrentarse prometedoramente al escéptico con ayuda de la crítica de la razón, pues éste, confrontado sólo con una teoría del conocimiento que no tuviera esa peculiaridad, podría en efecto permanecer impassible. El escepticismo que se dirige contra *toda* teoría no puede ser refutado por una teoría nueva *cualquiera*. Kant no deja de señalar que la naturaleza especial del objeto de la investigación permite en efecto cumplir las elevadas exigencias planteadas a la empresa. “Pues no es sino el inventario de todo lo que poseemos por la razón pura ordenado sistemáticamente. Aquí nada se nos puede escapar, porque lo que la razón pura produce enteramente desde sí misma no se puede ocultar, sino que es traído a la luz por la razón misma, tan pronto uno haya descubierto su principio universal” (*KrV* A XX, *Prol.* 263).

2. Las líneas fundamentales de este proyecto - escindido - son, como se sabe, las siguientes: la pregunta directriz: ¿cómo es posible la metafísica? se traduce en la pregunta por la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* verdaderos. Esta pregunta se responde con la idea del segundo giro copernicano, según el cual “todo nuestro conocimiento [no se rige] por los objetos”, sino que más bien en

cierto sentido “los objetos se rigen por nuestro conocimiento” (*KrV* BXVIs.). La experiencia, por medio de la cual sabemos de la realidad, se entiende como un procedimiento por el que nosotros hacemos que la realidad, como es en sí, se nos presente como fenómeno. Es decir, se trata precisamente de que la realidad, tal y como ella es, se pueda imponer a nuestras - quizá falsas - expectativas. Pero al mismo tiempo la realidad sólo puede hacerse valer si se acomoda al procedimiento determinado por el cual aparece ante nosotros. Precisamente para que pueda imponerse, debe someterse en ciertos aspectos al procedimiento subjetivo-intersubjetivo por el cual aparece ante nosotros. A través de este procedimiento prescribimos ciertas leyes a la realidad, y lo que así le prescribimos, la forma que ella debe tener para ajustarse al procedimiento que la lleva a ser algo para nosotros - es decir algo en absoluto -, puede ser conocido independientemente de la experiencia y ser expresado en juicios sintéticos *a priori*. Los juicios sintéticos *a priori* se dejan entonces justificar como condiciones necesarias de juicios válidos de experiencia y, al mismo tiempo, como condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia (los cuales sólo gracias a esas condiciones devienen objetos para nosotros). Aún más, ellos se dejan defender, contra los escépticos, como condiciones necesarias de algo que muy difícilmente tiene sentido cuestionar - la posibilidad de la experiencia -. Este procedimiento de legitimación proporciona al mismo tiempo una limitación crítica y radical de la metafísica, pues su consecuencia es que sólo pueden ser justificados aquellos juicios sintéticos *a priori* que se acrediten como medio necesario de construcción de la experiencia o realidad que nos aparece, y que pertenecen así a los fundamentos primeros de la ciencia natural.

Hasta aquí la idea general que subyace a la crítica de la razón pura. En lo particular, Kant procede recorriendo y discutiendo de manera sucesiva las contribuciones de las distintas “facultades del ánimo” a la construcción de la experiencia y de la realidad.

Este programa conduce obviamente a una investigación teórica enredada, compleja y - como Kant enfatiza a menudo - “instalada en profundidad”, investigación no-trivial, y por ello riesgosa y falible, sobre el surgimiento de la experiencia y de la realidad como fenómeno ante nosotros. Por otro lado, Kant parece creer - y aquí yace el aspecto interesante para nosotros - que puede mantenerse en sus exigencias de certeza, completitud y pronta terminación, porque no se trata aquí de un esfuerzo teórico *cualquiera* dirigido a un objeto teórico, que haría necesaria una laboriosa marcha de la ciencia - quizá con resultados a largo plazo. El objeto, la razón, es para nosotros *qua* seres racionales especialmente cercano y familiar. Las funciones de la razón no pueden ser ejecutadas por seres racionales sin que medie la conciencia, es decir, sin un saber (entendido en oposición a “creer”) de por medio. Él afirma entonces en la introducción a la primera edición de su obra, que su empresa es la única entre

las ciencias que puede ser en efecto terminada con prontitud, “pues ella no es” - como ya hemos dicho - “más que el inventario de nuestras posesiones...” (*KrV A XX*).

Veamos con mayor detalle en un ejemplo cómo se lleva a cabo el proyecto en concreto. Nos atenemos a una sección de la parte más célebre y característica de la *Crítica de la Razón Pura*, la Deducción Trascendental (segunda sección de la deducción en *KrV A*). Procedemos en ello recorriendo primero el texto y recordando la marcha de la argumentación para que se pueda controlar nuestra interpretación (3). Luego discutimos en detalle los puntos de vista más importantes de nuestra interpretación, a saber, por un lado las alternativas ante las cuales se encontraba Kant (4), por otro lado la circunstancia que oculta lo problemático en el proceder de Kant (5). Sólo después - armados con los resultados de estas aclaraciones - volvemos sobre la interpretación del texto que nos sirve de ejemplo (6).

3. La tarea de la Deducción Trascendental es mostrar que las categorías, los conceptos puros del entendimiento, como dice Kant, tienen “realidad objetiva”; que - aun siendo puramente subjetivos - se pueden referir a objetos; que “puede haber proposiciones verdaderas en las cuales aparecen predicados *a priori*” (Rohs 1988, 143). Al mostrar esto, se muestra también que y cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* y, con ellos, la metafísica. Según Kant, el principio de demostración sólo puede ser que estos conceptos “deben ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia”; que se muestre “que la experiencia (según la forma del pensar) sólo es posible por medio de ellos. Pues en este caso, ellos se relacionan necesariamente y *a priori* con los objetos de la experiencia, porque sólo a través de ellos puede en absoluto ser pensado un objeto de la experiencia” (*KrV A 93*).

Para mostrar esto, debe explicarse el rol de las categorías en el surgimiento de la experiencia y mostrar así cómo es posible la experiencia. La Filosofía Trascendental conduce entonces a una investigación o teoría de la experiencia.

La introducción a la segunda sección - escogida por nosotros - (“De los Fundamentos *a priori* de la Posibilidad de la Experiencia”) aclara en primer lugar nuevamente el *problema* (validez objetiva de las categorías), luego muestra que la tarea conduce a una *teoría de la experiencia* y no del mero pensar, “porque en un pensamiento tal (de un objeto, W.K.) opera algo más que la mera capacidad de pensar y el entendimiento ...” (*KrV A 97*.) Seguidamente se destaca una condición esencial, que debe cumplir un X que pueda decirse “conocimiento”: Deber ser “un todo de representaciones comparadas y conectadas” (*KrV A 97*). Con ello se está planteando el *problema de la síntesis*. Se recuerda la dualidad: receptividad de la sensibilidad y espontaneidad del entendimiento, según la cual la primera es declarada responsable de la

multiplicidad de la intuición y la segunda responsable de la síntesis de la misma. Estrictamente hablando, la síntesis proveniente de la espontaneidad y requerida para el conocimiento de experiencia es triple, a saber, de la aprehensión, de la reproducción y de la reconocimiento.

Kant desliza una nota de dirección escénica en donde declara que las secciones que siguen son sólo provisionales y preparan el argumento propiamente dicho, y luego expone su *doctrina de las tres síntesis*: “Para que de esta multiplicidad devenga una unidad de la intuición..., se necesita recorrer primero y reunir después la multiplicidad; acción que yo llamo síntesis de la aprehensión, precisamente porque ella está dirigida a la intuición, que ofrece por cierto una multiplicidad, pero que sin la presencia de una síntesis nunca puede ofrecerla como tal y menos como contenida en una representación” (*KrV A 99*). Como dice Bröcker con acierto: “Una multiplicidad de representaciones no es todavía la representación de una multiplicidad” (Bröcker 1970, 61). Para que se convierta en tal, es necesaria la *síntesis de la aprehensión*, en tanto síntesis empírica, pero también en tanto síntesis pura (que subyace a aquella).

Para que una tal multiplicidad pueda ser experimentada como un todo, se requiere de la *síntesis de la reproducción*. “Si yo olvidase las que anteceden (las primeras partes de la línea, las partes precedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujese al avanzar hacia las siguientes, nunca surgiría una representación... completa” (*KrV A 102*). También esta síntesis se da como empírica y como apriori.

Sin embargo, esto aún no basta para el conocimiento, pues “sin conciencia de que lo que ahora pensamos es lo mismo que lo que pensamos en el instante anterior, toda reproducción en la serie de representaciones sería en vano” (*KrV A 103*). Lo producido por las tesis mencionadas hasta ahora “carecería de la unidad que sólo puede darle la conciencia”, y lo que es aún más importante, no tendría ninguna relación con objetos (que son distintos de la representaciones). También aquí distingue Kant entre *síntesis de la reconocimiento* empírica y pura, y la idea de la reconocimiento pura lleva a la idea de la apercepción trascendental, que es responsable tanto de la relación de las modificaciones subjetivas del ánimo a los objetos, como de la conexión de los objetos entre sí conforme a leyes. La apercepción trascendental produce en nuestras representaciones “referencia intencional a objetos” al acogerlos en una conexión de sentido. Esta permite que se relacionen con sentido tanto entre sí, como con un objeto (algo objetual) en tanto lo mentado, como también con un poseedor, un yo (Hoppe 1983). Más aún, la apercepción trascendental convierte “todos los fenómenos que pueden estar reunidos en una experiencia, en una conexión de representaciones según leyes” (*KrV A 108*). Kant resume el pensamiento principal en la frase:

“La conciencia necesaria originaria en la identidad de sí mismo es entonces al mismo tiempo una conciencia de la unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas, que los hacen no sólo necesariamente reproducibles, sino que también determinan un objeto a su intuición, es decir, el concepto de algo en donde están necesariamente conectados: pues el ánimo no podría pensar, y menos *a priori*, la identidad de sí mismo en la multiplicidad de sus representaciones, si no tuviese ante los ojos la unidad de su acto, que somete toda síntesis de la aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental, haciendo así posible su conexión según reglas *a priori*” (*KrV* A108).

Kant explica entonces al final de esta sección lo que él entiende bajo el concepto de “objeto de las representaciones”. Inicialmente sólo nos enfrentamos a la multiplicidad de nuestras representaciones. En la medida en que el objeto deba ser algo distinto de ellas, no puede ser nada para nosotros. “Este concepto no puede pues contener ninguna intuición determinada y no concierne sino a aquella unidad que debe estar presente en la multiplicidad de un conocimiento en la medida en que éste se refiera a un objeto” (A 109). Kant afirma entonces que “esta relación no es otra cosa” que la “unidad necesaria de la conciencia” y concluye el argumento de la deducción con la inferencia siguiente: “Dado que esta unidad debe ser considerada como necesaria *a priori* (pues de lo contrario el conocimiento no tendría un objeto), la relación a un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico, descansará sobre la ley trascendental que prescribe que todos los fenómenos por medio de los cuales se nos dan objetos deben encontrarse bajo reglas *a priori* de su unidad sintética que posibiliten su mutua relación en la intuición empírica, es decir, que ellos deben encontrarse en la experiencia bajo las condiciones de la necesaria unidad sintética de la apercepción, del mismo modo que se encuentran en la mera intuición bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo, y que sólo mediante aquélla es posible todo conocimiento” (*KrV* A 109s).

A continuación, en la sección 4, sólo se agrega a este argumento, en espíritu sistemático, la denominación explícita de las mencionadas “reglas *a priori* de la unidad sintética” como “categorías”. Con ello se pretende mostrar que las categorías *qua* algo subjetivo, *qua* conceptos puramente *a priori*, pueden e incluso deben no obstante poder referirse a la objetividad, pues sin ellas no sería posible conocimiento empírico alguno. Precisamente de la categorías depende que nuestras representaciones puedan tener una relación a objetos. Hasta aquí lo que queríamos recordar de la deducción trascendental.

La interpretación en detalle de este pasaje es muy controvertida. Las diferencias significativas que desde siempre subsisten entre las interpretaciones, en especial en las respuestas a las preguntas: ¿qué es exactamente la apercepción trascendental?, ¿cuál es exactamente el rol y la función de la apercepción trascendental?, ¿cómo puede la apercepción trascendental ejercer dicha función?, hacen que sea muy probable que el asunto mismo no le haya sido claro al mismo Kant y que no pueda aclararse con medios kantianos. Esta es

una de las razones por las cuales se debe ir más allá de Kant. No necesitamos intervenir en la disputa entre interpretaciones, pues nuestro interés es otro, a saber, cómo ejecuta Kant su proyecto en detalle en la tensión entre teoría y crítica.

4. Pienso que, antes de mirar más de cerca este pasaje, conviene agudizar la vista representándose las dos posibilidades extremas que se ofrecen a la filosofía en un proyecto de esta naturaleza: (a) primero la posibilidad de comprender y abordar la teoría de la experiencia como problema teórico fascinante, complicado y tremendamente difícil. Kant apunta a esto con la expresión “reflexión construida a profundidad”. Se trata por así decirlo del nudo, en donde todo está enlazado con todo. Se tiene aquí oportunidad de dar luz a la oscuridad, solamente si uno se abandona enteramente y sin miramientos al asunto y al interés teórico en el mismo. Eso significa en especial que uno hace uso de todo lo que pudiera sacar adelante el asunto y que postpone una consideración especial del escéptico, al cual sólo contentan ofertas peculiares, ignorando las limitaciones que de ello resultan en las posibilidades de acción del teórico. Quien apueste a esta posibilidad no se limitará a los fenómenos y entidades que estén explícitamente presentes al sujeto de conocimiento - el sujeto investigado - y que él en cierto modo deba saber. Inevitablemente tendrá que profundizar bajo la superficie, es decir, investigar detrás de los “hechos de la conciencia”, empezando por la afección causal del ánimo, pasando por los distintos niveles y formas de la representación y la información (Bieri 1987, 18ss), hasta llegar a los pensamientos y oraciones expresados proposicionalmente. En ello introducirá conceptos teóricos, pondrá en juego diversos tipos de explicación (*explanation*) posible, en especial explicaciones funcionales, y expondrá sus teorías en un lenguaje que no necesariamente se identifica, ni tampoco se basa, en el lenguaje en el cual el sujeto investigado concibe y sabe de sus actos y funciones cognitivas. Brevemente: esta posibilidad conduce a indagaciones teóricas dificultosas, a un campo incierto y muy controversial (problema mente-cuerpo), en el cual no hay un paradigma establecido, ni se proyecta uno para un futuro cercano. En consecuencia los resultados son desde todo punto de vista riesgosos y provisionales, son falibles en un sentido no-trivial (en especial en lo tocante al lenguaje teórico utilizado). La convergencia de resultados sólo puede esperarse a muy largo plazo y por ello esta posibilidad no es adecuada para refutar al escéptico y para establecer una crítica del conocimiento.

(b) La alternativa consiste en darle prioridad al interés por una fundamentación definitiva, por un tribunal definitivo y terminante, por la refutación del escéptico y la crítica del conocimiento. La curiosidad teórica cede entonces el paso al interés por la seguridad, la certeza y la pronta y completa conclusión de la empresa. Por cierto que este intento también pasa por una teoría de la experiencia

o de la razón, y por la prueba de que X es una condición necesaria de la experiencia o del uso de la razón, pero de tal modo que se basa en lo que el sujeto investigado de la experiencia o de la razón (y con ello también el escéptico) debe ya desde siempre saber sobre sus funciones cognitivas para que (i) pueda valer como sujeto racional y para que (ii) las funciones puedan ser tenidas por tales (tales que, por ejemplo, alguien sea responsable de ellas). El punto está precisamente en evitar explícitamente teorías riesgosas y profundas que trascienden el ámbito de lo que es (ya desde siempre) sabido, hacia fundamentos inaccesibles *per anamnesis*, hacia profundas y difícilmente alcanzables entidades teóricas, y especialmente hacia un lenguaje que no se identifica con el lenguaje en el cual los sujetos investigados articulan y deben poder articular su saber práctico sobre sus funciones intelectuales. Lo decisivo se lleva aquí a cabo explotando sabiamente este saber del que también el escéptico dispone y debe además presuponer.

En mi opinión el procedimiento de Kant se puede entender sólo a la luz de estas alternativas. ¿Qué hace Kant? Él no ve que su proyecto se enfrenta a la tensión entre dos concepciones posibles y cercanas, pero difícilmente compatibles: teoría del conocimiento/crítica del conocimiento. Y así no llega a discutir el problema de si ambas pueden conciliarse y cómo, es decir, no ve que una teoría de la experiencia profunda, no-trivial y por eso mismo riesgosa y falible, amenaza con enredarlo en una metacrítica de la crítica del conocimiento (con el amenazante regreso al infinito), ni ve tampoco que la mirada ansiosa a las exigencias y condiciones del escéptico realmente haría imposible obtener conocimientos nuevos, profundos y por lo mismo riesgosos en torno a la razón y a la experiencia. Él no ve el problema y por eso tampoco puede plantearse.

Si uno no ve el problema, entonces es natural intentar hacer justicia como mejor se pueda a ambas exigencias que de suyo constantemente buscan imponerse: por un lado conocimientos teóricos relevantes y profundos - por otro lado certeza, completitud y pronta conclusión del proyecto. Y esto es exactamente lo que Kant ensaya. Él llega a un camino medio, un compromiso entre dos concepciones que no se pueden conciliar. Esto - y con ello el problema entero - se oculta por medio de una circunstancia importante que debemos investigar con mayor detalle antes de pasar a nuestra interpretación: Kant lleva a cabo su investigación de la razón o de la experiencia haciendo referencia especialmente a los *actos y funciones* del yo. Se puede hablar de dos modos acerca de los actos, funciones y sus presupuestos, modos que superficialmente si apenas se diferencian y pueden ser fácilmente confundidos, pero que son en realidad categorialmente distintos y no deben ser mezclados.

5. Las acciones se distinguen de meros eventos porque a ellas - antes incluso de ponerlas bajo un esfuerzo cognitivo explícito - les corresponden proposiciones de acción ("Yo hago x e y [aquí, ahora]"), que articulan la intención del agente

y permiten también describir de manera acertada y adecuada estas acciones. Sin estas proposiciones de acción no es posible entender cómo se decide uno por acciones, ni cómo se responsabiliza de ellas, ni cómo las acciones pueden salir mal (es decir, resultar en algo distinto a lo propuesto, y no obstante valer como acción fallida). Estas proposiciones de acción son lo que quiere averiguar el que quiere entender una acción, y lo que el agente *sabe y debe saber*, si ha de ser el autor responsable de su acción. Si en condiciones normales alguien sólo sospecha que está paseando, entonces no está realmente paseando.

Las acciones - a diferencia de los eventos - son pues algo que uno - especialmente el agente mismo - deber poder saber sin necesidad de investigaciones largas. (A este saber ya nos hemos referido en lo que antecede.) Como elementos constitutivos de la acción, las proposiciones de acción son en cierto modo su propia garantía. Kant lo sabe y se sirve de ello en su análisis del "yo pienso", que alude a una acción peculiar del entendimiento: "Esta identidad permanente de la apercepción de la multiplicidad dada en la intuición contiene a saber una síntesis de las representaciones y sólo es posible por la conciencia de esta síntesis" (*KrV* B 133). Esta conciencia es el saber de la acción del entendimiento que es propio a la acción misma.

Si Kant en su análisis de la experiencia se refiere ante todo a acciones propias, reales y posibles, es porque presupone que las propias acciones son algo acerca de lo que él puede tener *conocimiento* y no sólo opinión. Aquí vale: "En esto no se nos puede escapar nada, porque lo que la razón produce enteramente a partir de sí misma no se puede esconder" (*KrV* A XX). Es decir, en la medida en que el análisis se extienda sólo a las acciones (propias posibles), no es enteramente estéril enfrentarse al escéptico.

Pero lo dicho se aplica ante todo sólo a las acciones que se ejecutan intencionalmente y con plena conciencia, acciones en sentido estricto. Sólo en este caso están en juego de modo manifiesto las proposiciones de acción y la garantía de un saber adecuado acerca de la acción. Pero junto a la posibilidad de usar el concepto de acción en este sentido estrecho, existe también la posibilidad usualmente practicada de usarlo sin violencia *en un sentido más amplio*. Aquí son importantes dos tipos de casos: *por un lado*, uno se refiere a funciones que en tanto presuposiciones profundas de acciones propiamente dichas no son ellas mismas intencionalmente producidas ni pueden serlo. Sin embargo, debido a la relación de presuposición respecto de las acciones, al contexto teleológico en el que normalmente son consideradas, al hecho de allí resultante de poder ser vistas como frustradas o exitosas, así como al hecho de que se remiten a un sujeto, son consideradas como acciones. Pero debido a que no son producidas intencionalmente, ni son tampoco accesibles a la ulterior *anamnesis* desde dentro, no les pertenecen proposiciones de acción

autoevidentes y por lo tanto tampoco la posibilidad de tener o de adquirir un saber inmediato de ellas. Pero esto sería la condición de que uno pudiera utilizarlas en un análisis epistemológico crítico resistente al escepticismo.

Por otro lado, puede uno referirse a acciones y funciones que no son o no fueron de hecho ejecutadas intencionalmente pero que pudieran serlo. Se trata en este caso de acciones que en tanto rutinarias han sido automatizadas (de tal modo que esfuerzos explícitos de reconstrucción respecto del saber práctico han devenido necesarios) o de funciones que en primera instancia son generalmente ejecutadas inconscientemente, pero que luego son elevadas a la conciencia y sometidas así al control consciente y pueden finalmente ser ejecutadas de modo totalmente explícito. Lo decisivo es aquí que el agente sea capaz de *anamnesis* al ser confrontado con una reconstrucción adecuada de su acción.

Afirmo entonces que Kant no diferencia entre los diversos usos de la expresión "acción" o "función", etc., que es víctima de equivocaciones y que estas equivocaciones son responsables de lo siguiente: Kant consideró plausible que estos dos diferentes propósitos se podían realizar: el de una teoría exhaustiva y profunda de la subjetividad racional, por un lado - que considera natural trascender (y lo exige) lo que es consciente y accesible al sujeto en el saber propio de las proposiciones de acción* - y el de la fundamentación epistemológico-crítica absolutamente cierta, de pronta y completa terminación, por otro lado - que se promete éxito del recurso al saber práctico siempre disponible acerca de acciones y funciones racionales.

6. Consideremos nuestro pasaje una vez más teniendo esto en cuenta. Comienza con el planteamiento del problema y recordando el principio de la prueba: conceptos puros *a priori* "deben empero ser también condiciones de posibilidad de una experiencia posible" (*KrV* A90), y para ello se "deben sopesar las *fuentes subjetivas* que constituyen los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia" (*KrV* A97). (Aquí y en lo que sigue todos los subrayados son míos.) Kant se expresa aquí de un modo que sugiere que tiene en mente una explicación funcional del conocimiento de experiencia. Esto sería una investigación teórica desde fuera, que como tal no debe necesariamente apoyarse en el saber práctico del sujeto de conocimiento investigado. Luego aclara (*KrV* A97) que el objeto a investigarse, a saber, el conocimiento (de experiencia) es un "todo de representaciones comparadas y unificadas entre sí". Comparar y unificar son claramente acciones intencionales. Con ello el conocimiento (de experiencia) se declara como producto de acciones intencionales, como artefacto, y la teoría de la experiencia se hace así dependiente de la comprensión de acciones a las que corresponden proposiciones de acción autoevidentes, es decir, del conocimiento práctico que le es propio.

* En adelante traduzco *Handlungswissen* por «saber práctico». (N. del T.)

Somos así conducidos a la doctrina de la triple síntesis, en la que de manera clara y unívoca nos las vemos con acciones. Kant la llama así explícitamente: “Recorrer la multiplicidad y luego reunirla, *acción* que llamo la síntesis de la aprehensión...” (*KrV* A99). Lo mismo (que se trata de una acción) vale para la síntesis de la reproducción: para poder tener que vérmelas con el todo, debo retener explícitamente las partes precedentes del mismo. Siguiendo la explicación plástica de Bröcker: “Esta manzana ahora - yo ya tenía una - son en total dos, esta manzana ahora - ya tenía dos - en total son tres” (Bröcker 1970, 61). Y vale también finalmente para la síntesis de la reconocimiento: debo identificar a algo como lo mismo, es decir reconocerlo, y esto también es una acción. - Se trata entonces de tres tipos de acciones, pero es claro que son tales que por lo general no ejecutamos con conciencia explícita, ni intencionalmente. Conectamos y recorremos representaciones casi automáticamente. Aún así: si se nos confronta con la reconstrucción explícita de estas acciones, accedemos con la memoria a estas acciones, como se deja ver en la explicación de Bröcker - que por eso fue citada. Por cierto que considero muy cuestionable que la *anamnesis* nos acerque a las acciones de síntesis puras que son postuladas en cada caso. Kant trasciende aquí el saber práctico, adecuado al proyecto de una epistemología crítica, y extrapola una explicación funcional desde fuera con fines de explicación teleológica, sin abandonar empero el vocabulario de la acción. - Kant aclara luego la conexión entre la síntesis pura de la reconocimiento, es decir, la apercepción trascendental, y la relación de las representaciones a un objeto. Es cierto que en este contexto el saber práctico propio de las acciones de combinación es por un lado de gran significación (“La unidad de la conciencia sería imposible si el ánimo [*Gemüt*] no pudiera ser consciente, en el conocimiento de la multiplicidad, de la identidad de la función por medio de la cual la unifica sintéticamente en un conocimiento” (*KrV* A108)). Se trata pues de acciones, a las cuales, según Kant, les debe pertenecer un saber práctico. Este saber debe al menos *poder* acompañarlas. Eso es decisivo para el argumento. Por otro lado, Kant trasciende claramente, en este argumento central para su proyecto, el ámbito de lo que es accesible al agente por este saber práctico o por medio de la *anamnesis*. Pues que nosotros transformemos por medio de acciones de síntesis las modificaciones subjetivas de la mente en representaciones *que se refieren a objetos*, es decir, que nosotros transformemos por medio de tales funciones meros eventos mentales en construcciones que están en relaciones sintácticas mutuas, en relaciones semánticas a objetos, en relaciones pragmáticas a un yo, todo esto es sólo el resultado de una *explicación teórica funcional* (si esta es satisfactoria no importa ahora) y no el resultado de una *toma de conciencia reflexiva* de lo que, como agentes inconscientes o más o menos inconscientes, ya siempre sabemos de modo práctico. La *anamnesis* reflexiva no llega hasta la función decisiva que Kant le atribuye a la apercepción trascendental (lo cual no significa

que uno no pueda obtener por medio de la *anamnesis* o del develamiento reflexivo un conocimiento ya siempre presente del "sí mismo fijo y permanente", es decir del mero *Faktum* de la apercepción trascendental).

Pienso que con todo esto se confirma el hallazgo expuesto arriba. Kant no ve la tensión entre los proyectos de la crítica del conocimiento y de la teoría del conocimiento, e intenta, sin clara conciencia de ello, hacer justicia a las exigencias de ambos. El análisis de las acciones y funciones del sujeto racional, central al proyecto kantiano, contribuye aquí esencialmente a ocultar la diferencia fundamental entre ambos proyectos. Como se deja ver claramente en el pasaje discutido en último lugar, uno puede sin más pasar de un análisis apoyado en una reconstrucción anamnético-reflexiva del saber práctico con pretensiones esencialistas, a un análisis funcional teórico-objetivo desde fuera, en el que el saber práctico del agente y las pretensiones esencialistas del que investiga no juegan papel alguno, de modo que en este paso se tenga la impresión o se sugiera que se trata del mismo tipo de investigación y del mismo tipo de uso de los conceptos.

7. Conclusión: Kant fundamenta la Filosofía Trascendental moderna. Ejecuta su proyecto de manera tan ejemplar, que de inmediato se convierte en una potencia filosófica, en "filosofía crítica", respecto de la cual ya nadie puede retroceder - volver a la así llamada filosofía precrítica - sin ser castigado. Por cierto que se le escapa que en su proyecto de una aclaración crítica de la razón por ella misma se entrecruzan, inevitablemente, dos motivos cuya relación no puede quedar sin dilucidar, pues ellos pueden entrar en conflicto - al menos en el momento de su desarrollo: a saber, el interés *teórico* en lo que la razón y el conocimiento son en detalle, cómo funcionan, son posibles, etc. y el interés *crítico-reflexivo* en la certeza y la fundamentación definitiva (siendo que el segundo interés no puede ser desarrollado sin el primero, mientras que el primero no puede - al parecer - serlo sin el segundo en una filosofía *crítica*).

Él no discute el problema, llega tácitamente a un compromiso y deja a aquellos que quieran continuar su proyecto ante posibilidades muy diferentes, siendo las sistemáticamente más importantes: *la idea de una teoría del conocimiento profunda, abarcadora y de gran poder explicativo*, y - en el polo opuesto - *la idea de una crítica del conocimiento radical, anclada en la certeza y procediendo por ello mismo con la máxima economía posible*, permitiendo así acabar con los dogmáticos y los escépticos.

II

1. Un intento muy significativo de continuar el proyecto kantiano, concentrándose ante todo en el momento *teórico-epistemológico*, lo constituye la concepción de Peter Rohs. Rohs expresamente declara que su enfoque es

una “reconstrucción de la filosofía trascendental de Kant”, reconstrucción que se apoya en una teoría del tiempo. En su libro *Feld-Zeit-Ich* desarrolla su filosofía en gran medida apoyándose en, reelaborando, y confrontándose con doctrinas kantianas, llegando así a una concepción que está muy cerca en cuanto al contenido a la filosofía de Kant. Pero a pesar de su cercanía no se puede desconocer que se trata de una empresa de un corte enteramente diferente. Domina aquí una luz muy distinta y se respira un aire muy diferente al kantiano.

La diferencia comienza ya con el diagnóstico de la situación inicial en la que cada concepción tiene su punto de partida. Kant parte del drama de una situación crítica o de excepción de la filosofía: Todo es incierto. Se trata de la sobrevivencia de la filosofía, que sólo puede ser asegurada por medio de un giro fundamental, de una “revolución en la manera de pensar”, de una crítica de la razón, es decir, de una investigación de la razón en sentido *crítico*-epistemológico. Rohs en cambio no ve ninguna situación inicial especialmente dramática. No todo es incierto para él, el escepticismo radical apenas si juega un papel y la sobrevivencia de la filosofía no está en juego. Su situación inicial es la de la investigación teórica normal: hay problemas teóricos grandes y provocadores - tiene como veremos, siempre los mayores a la vista, los puros nudos problemáticos del mundo (*Weltknoten*) - que hay que resolver. Muchos intentos han fracasado por cierto, pero el asunto no es desesperado, y hay buenos trabajos preliminares que se pueden continuar. Si se utilizan prudente y cuidadosamente los medios de la investigación teórica, que en principio merecen confianza, se tiene sin duda la oportunidad de resolverlos.

Si ninguna situación de excepción prescribe obligatoriamente un tema y un procedimiento determinado (dirigido a la certeza, la completitud y la pronta conclusión), el filósofo tiene entonces la libertad de escoger con sosiego y serenidad tanto los temas como los procedimientos. Pues no sucede aquí que cada laguna y cada riesgo pongan a la totalidad en cuestión, pues no se trata de todo o nada. Esta libertad y serenidad es precisamente aprovechada por Rohs. Escoge los temas teóricamente más interesantes y fructíferos, el problema mente-cuerpo, el problema del conocimiento, el de la libertad, e intenta, con valentía y resolución, resolverlos de un golpe. Todos estos temas están estrechamente relacionados con una teoría de la razón - de lo contrario no podría hablarse de una reconstrucción de Kant. Pero también trascienden de un modo característico el ámbito de lo discutido por Kant.

Junto a la evaluación distinta de la situación inicial, también son más débiles las exigencias al procedimiento, de modo que Rohs se satisface con una metodología muy simple. La teoría se elabora sobre la base de evidencias sustanciales (en especial no-sensibles) que son aclaradas, explicadas y puestas por la teoría en un contexto coherente, en el que se pueden mutuamente apoyar, pero también derribar. La teoría o el esbozo de sistema y las evidencias se

corrigen así recíprocamente. Se trata por eso de un procedimiento que está caracterizado por el holismo y el falibilismo. La filosofía deviene investigación teórica a largo plazo, exactamente igual que una ciencia empírica. Quiero presentar este enfoque dando en primer lugar una breve panorámica del contenido (2), luego una caracterización más precisa de su acceso típico al asunto (3), para finalmente plantear la pregunta por el sentido y la legitimidad de semejante procedimiento (4).

Como ya señalamos, estamos ante una concepción muy ambiciosa, pretenciosa y abarcadora. Se trata de una teoría unitaria, en la que se estudia coherentemente tanto de la *naturaleza* en el sentido de la física, como también de la *subjetividad* racional en el sentido de la filosofía trascendental, de manera que se haga comprensible tanto el modo en que la naturaleza puede ser *conocida* por sujetos racionales, como también que las personas pueden *actuar* en esta naturaleza. A esta concepción global pertenecen como partes claramente diferenciables una teoría de la naturaleza o del campo, una teoría de la subjetividad racional o del yo, una teoría del tiempo, una teoría del conocimiento, una teoría de la acción, una teoría del problema mente-cuerpo.

Para el propósito global es decisivo salvar el abismo entre la naturaleza accesible a los sentidos, y la subjetividad a la que en lo fundamental se accede de modo no-sensible. Rohs establece exigencias estrictas para el proyecto: no se permite aligerar la tarea de tender el puente subestimando de entrada las diferencias, sino que deben reconocerse en toda su agudeza las diferencias categoriales entre ambas partes. Además no se permiten soluciones periféricas o meramente locales; sólo se permiten las soluciones que unifiquen a las partes de manera central y universal. “En la filosofía sucede con mayor frecuencia que es más fácil la tarea completa que la tarea a medias” (242).³ Este punto de vista se deriva ante todo de Spinoza, que junto a Kant y Fichte se presenta como tercer garante, al cual además se agrega Frege como cuarto testigo especialmente importante.

2. Rohs comienza su exposición con un esbozo de su *teoría del campo* inspirada en Spinoza (19ss.). Después de una confrontación crítica con la estética trascendental de Kant, presenta a la realidad como substancia dada independientemente de nosotros, como campo, es decir, como “unión cuatridimensional de espacio y tiempo”. Los modos de esta sustancia son “regiones” espaciotemporales, que, cuando están dados en un estado, se entienden como “eventos”. Nosotros hacemos que el campo se nos aparezca al 1. dividir el campo cuatridimensional en el espacio tridimensional y el tiempo unidimensional, 2. aislar en su interior regiones, destacando así entidades individuales a las que podemos referirnos, 3. construir proposiciones que puedan

³ En adelante, las referencias a páginas sin otro dato se refieren a Rohs 1996.

ser verdaderas o falsas respecto del campo. Por un lado, la teoría del campo debe asegurar los derechos de la física, de las descripciones y explicaciones físicas, y para ello es especialmente adecuada. Por otro lado, debe ser al mismo tiempo compatible con la teoría filosófico-trascendental de la subjetividad.

Esta compatibilidad se logra por medio de una *teoría del tiempo* (30ss.). El tiempo es una estructura compleja, en la que se distinguen usualmente tres tipos de propiedades: *topológicas* (cualitativas: “orden de los puntos en el tiempo, relaciones de continuidad, etc.”), *métricas* (cuantitativas: extensiones de duración) y *modales* (que se refieren al fluir del tiempo). Juntas constituyen estas propiedades el fenómeno unitario del tiempo que nos es familiar. Debido a esta compleja estructura, el tiempo es extraordinariamente adecuado - según Rohs - para mediar entre la naturaleza y la subjetividad, pues es obviamente parte del campo gracias a sus propiedades métricas y topológicas, mientras que con sus propiedades modales está estrechamente relacionado con la subjetividad, e incluso resulta ser, como lo trata de mostrar Rohs, precisamente el núcleo más íntimo de la subjetividad. El puente entre naturaleza y Yo se tiende entonces con ayuda de un fenómeno que, en primer lugar, es central y fundamental para ambas partes y, en segundo lugar, concierne a ambas partes en la especificidad que las diferencia (la naturaleza como objeto de análisis causal y de las ecuaciones diferenciales de la física, el sujeto como ser libre, capaz de comprender pensamientos). El puente sólo puede pues ser tendido por algo que realmente pertenezca a ambos lados. Por ello es necesario dar prueba de la irreductibilidad mutua entre las estructuras temporales modales y las topológicas, es decir, entre determinaciones como “en el tiempo t” “antes de”, por un lado, y “presente, futuro, pasado”, por otro, lo que Rohs muestra siguiendo a Bieri (37s.).

Las determinaciones modales se refieren, como hemos dicho, al fluir del tiempo, es decir, al hecho de que algo (jueves) es primero futuro, luego presente y luego pasado, o, alternativamente, que primero es presente el martes, luego el miércoles y luego el jueves. Este hecho puede pues ser caracterizado mediante la relación de dos series que se deslizan una sobre la otra (Bröcker), la serie-A con las determinaciones modales y la serie-B con las determinaciones topológicas.

ayer----- hoy----- mañana⇒
 ⇐ martes-----miércoles-----jueves

Rohs afirma que la física puede prescindir de las determinaciones modales, del fluir del tiempo, pero no así una teoría de los sujetos cognoscentes y agentes. El fluir del tiempo o el “*devenir temporal*” es, visto más de cerca, un proceso muy especial. “Es un proceso sin cauce y sin velocidad, fundamentalmente distinto de un cambio de lugar o de un cambio cualitativo. En este proceso no hay ningún sustrato que cambia” (46). El cambio es inmaterial y no es él mismo una secuencia de eventos. “Un evento no necesita él mismo una extensión

temporal para ser sucesivamente futuro, presente y pasado" (46), pues ello conduciría a un regreso al infinito. A este proceso no-natural, que no es dado ni al sentido externo ni al interno, sino que es accesible de modo no-sensible, se le pueden - según Rohs - atribuir las siguientes determinaciones positivas. Es un *proceso de fluir de un ahora (nunc)*, que está abierto a todo lo que puede ser presente, que además se relaciona, como centro abierto (desde el cual se accede a todo), hacia adelante con el futuro y hacia atrás con el pasado. El contenido del *nunc* cambia constantemente, pero el *nunc mismo es estricta- o numéricamente idéntico*. El proceso del devenir temporal es interpersonalmente invariable, "no tiene en sí nada de privado, no existe el devenir temporal mío o tuyo, como existe tu dolor de muelas o el mío... Es experimentado como una realidad supraindividual que me es ajena y no puedo influenciar" (45).

La tesis central y soporte de esta concepción dice entonces que este "proceso es el núcleo de todo proceso específicamente subjetivo, de toda espontaneidad y toda acción... Los cuerpos (en el campo) podrían moverse aun cuando el tiempo no fluyese... Pero, en cambio, no habría pensar si el tiempo no fluyese, pues es *nunc*-céntrico. Eso vale también especialmente de la acción. Sólo puede actuar aquel que sabe de un futuro que devendrá presente" (14). Rohs cita con aprobación a su maestro Bröcker: "El tiempo es en cierto modo la sustancia de la que está hecha el ser humano" (12). La subjetividad es *nunc*-céntrica.

Con ello hemos llegado ya al otro lado del puente y estamos en medio de la *teoría de la subjetividad* (45ss.). Rohs reserva la denominación "filosófico-trascendental" para esta teoría, la teoría del campo no es filosófico-trascendental. La teoría de la subjetividad es explícitamente una teoría no-naturalista, que se conecta con la teoría del campo, próxima a la física. El punto decisivo del que pende el predicado "filosófico-trascendental", lo ve Rohs en el hecho de que al sujeto le pertenece esencialmente lo no-sensible, lo inteligible. Él ve en la observación kantiana según la cual el ser humano "es para sí mismo por un lado fenómeno, pero por otro, a saber, en vistas de ciertas facultades, un objeto meramente inteligible" (*KrV B 574*), uno de los pilares fundamentales de la filosofía kantiana, que es "tan fundamental" como el otro, a saber, la célebre frase sobre el "Yo pienso" (85).

Este momento de lo inteligible se reconstruye en la teoría del tiempo, mostrando que la intuición del devenir temporal es la condición fundamental para el núcleo de la subjetividad, para la *autoconciencia*. Rohs explica: el devenir temporal, en tanto proceso no-sensible, no está dado ni al sentido externo ni al interno. Queda entonces sólo la posibilidad de que esté dado como *forma a priori de la intuición*, lo cual es apoyado por las consecuencias que de ello se derivan, en especial por el hecho de que las determinaciones modales del tiempo (presente) pertenecen en primer lugar a la cópula del juicio (y por tanto a la forma de todo hecho) y no están dadas como propiedades normales (como materia o contenido de los hechos) (50).

Seguendo a Kant (y a Fichte) la autoconciencia es considerada como central, como condición necesaria para todo conocimiento, para toda actitud proposicional, para toda intencionalidad, porque Kant tiene razón con su argumento: “El “yo pienso” debe poder acompañar todas mis representaciones, pues de lo contrario algo sería en mí representado que no se podría pensar, lo que significa tanto como: la representación sería imposible o al menos no sería nada para mí” (*KrV* B131).

El devenir temporal como forma de la intuición de la autoconciencia se manifiesta al mismo tiempo como el presupuesto para la estructura, decisiva en Fichte (y en Kant) del “auto-ponerse”, de la “unión inmediata del ser y del ver”, que Rohs analiza bajo el descriptor “*esse est referri*” y que él reponsabiliza de la posibilidad de la referencia “directa” o perfecta” (76) propia de “yo”. El “*esse*” en “*esse est referri*” debe ser presentista, el “*esse*” es “devenir presente”, lo cual sólo es posible para un sujeto *nunc*-céntrico.

La autoconciencia, cuyas estructuras son analizadas por Rohs de manera especialmente penetrante, tiene que ver con dos aspectos del Yo, el *sensible* o fenomenal y el no-sensible o *inteligible*. El aspecto fenomenal es competencia del “sentido interno” o la “materia de la autoconciencia” (92), el aspecto inteligible en cambio lo es de la forma de la intuición, que Rohs identifica con la apercepción trascendental y con la cual siempre está dado el presente, desde el cual todo es “juizado”. La apercepción trascendental *qua* intuición del devenir temporal es la condición decisiva para lo invariable [*Invarianz*], del cual depende la posibilidad del conocimiento. Gracias al proceso no-sensible del devenir temporal, que no puede ser una sucesión de eventos, se puede entender cómo es posible el “acompañar” por parte del “yo pienso”; el Yo fijo y permanente se torna comprensible gracias al *nunc* numéricamente idéntico (101).

Si el proceso no-sensible del devenir temporal se entiende como el núcleo de la subjetividad *nunc*-céntrica, se logra entender también cómo puede el Yo captar pensamientos no-sensibles, interpersonal e intertemporalmente invariables, es decir, cómo puede manejar algo que (a diferencia de las meras representaciones previas a la síntesis) es capaz de verdad y que como tal puede revelarnos el mundo. Aquí (108ss.) combina Rohs la *doctrina de la síntesis* de Kant con la doctrina antipsicologista de los pensamientos propia de Frege. La doctrina de la síntesis es interpretada, siguiendo a Frege, como la doctrina de la construcción de “sentidos” no sensibles, de pensamientos, que revelan el mundo por primera vez, y nos “sacan del mundo interior”. La ampliación de la doctrina kantiana con ayuda de Frege, no debe empero conducir al platonismo, y por ello Rohs agrega la tesis del “monopolio de lo no-sensible por la apercepción trascendental”: “Lo no-sensible existe exclusivamente gracias a la autoconciencia” (149).

La teoría del tiempo y del devenir temporal manifiesta su significación también en la *teoría de la acción* (211ss.), en la medida en que con su ayuda se logra tomar en cuenta iluminadoramente lo específico de las acciones (como eventos en los que un momento intencional está en juego) y de las explicaciones de la acción. A las acciones pertenecen motivos, que entran como causas en las explicaciones de la acción. Pero los motivos no pueden tener el carácter de causas naturales, a saber, el de eventos localizables y datables o de regiones determinadas en el campo. Como tales ocuparían una posición espaciotemporal determinada y tendrían distintas distancias temporales respecto de distintas fases de la misma acción. “Pero un motivo debe estar presente para poder ser motivo de la fase actual de la acción. Quien actúa a base de razones debe tenerlas precisamente en el momento en que actúa” (218). Es decir, los motivos deben poder acompañar las acciones por medio de un “yo quiero”, así como el “yo pienso” debe poder acompañar representaciones, y esto nos conduce al devenir temporal. La relación acción-motivo requiere de la misma identidad diacrónica que la apercepción trascendental. Al mismo tiempo se puede mostrar de este modo que las explicaciones de la acción no pueden lograrse por medio de ecuaciones diferenciales. “La identidad diacrónica específica tiene como consecuencia que los acontecimientos en dos puntos temporales deben estar unidos por medio de una relación fundada en lo no-sensible, la cual no puede darse sin autoconciencia” (222).

Termino este panorama con un vistazo breve al tratamiento del *problema mente-cuerpo* (240ss.). Se trata de la compatibilidad de ambas esferas de esta concepción dualista, la cual concierne a individuos tanto como a propiedades y a formas de causalidad. Rohs propone construir la compatibilidad con ayuda de Spinoza. Por tanto, hay “en sí sólo un individuo, la substancia absoluta” (244), a lo cual se agrega el dualismo de dos atributos universales: naturaleza-espíritu, que está anclado en (determinaciones topológicas y modales son mutuamente irreductibles y requieren las unas de las otras) y además es superado por el fenómeno del tiempo, fundamental para ambos lados. “Con ello no se suspende localmente a la física, sino que se la completa universalmente” (242). Este dualismo de atributos se entiende como dualismo de entidades y de conceptos, que en últimas remiten a dos tipos de referencia (sólo se puede hablar de individuos en relación con tipos de referencia), a saber, la referencia directa (“*esse est referri*”), a la que compete la ontología del devenir temporal, y la referencia normal a regiones del campo. La teoría se torna esencialmente monista cuando se afirma: “El idealismo trascendental (defendido por Rohs, W.K.) permite la conclusión de que el dualismo de entidades no es a fin de cuentas otra cosa que el dualismo de los modos de referencia” (242).

El verdadero problema de compatibilidad se plantea naturalmente con relación a la *causalidad*, a la compatibilidad de la causalidad libre, en la que las estructuras proposicionales tienen fuerza causal, con la causalidad natural. El problema debe tener una solución, pues la posibilidad de la experiencia presupone la libertad. Sólo podemos saber de un mundo constituido por la causalidad natural, si en este mundo la libertad es posible. ¿Pero cómo ha de pensarse la conjunción entre causalidad natural y libertad? Uno no puede esperar aquí - según Rohs - un modelo intuitivo de cómo el Yo inteligible influye causalmente sobre partículas elementales, sino que sólo puede tratarse de la compatibilidad de ciertos principios fundamentales de la física con los principios de la libertad (228). La causalidad natural en sentido estricto está ligada a leyes que conectan estados iniciales con estados resultantes. La condición decisiva es la determinación de los estados que deben ser conectados. Si ella no está dada, las leyes no pueden aplicarse. “Lo que hace imposible superar la contradicción en el marco definido por la física clásica, es que cada evento como tal, por su mero suceder en un tiempo dado, debe tener propiedades absolutamente definidas y debe estar enteramente determinado... En un mundo así no puede haber lugar para sujetos *nunc*-céntricos. Su presencia no conlleva sin embargo contradicción alguna, si estados anteriormente indefinidos se definen recién en el momento de devenir presentes” (234). Rohs afirma entonces que esta estructura está prevista en las tesis básicas de la mecánica cuántica - se remite en especial a la formulación no óptica sino epistémica de la misma según Scheibe (1964) - con lo cual desaparece la contradicción.

Hasta aquí el panorama, que debe servir ante todo para aclarar el peso de los temas y problemas tratados, para ilustrar la magnitud de lo discutido, el alcance de las pretensiones, el coraje con el que son abordados los problemas más difíciles y lo asombrosamente fructífero del planteamiento con base en la teoría del tiempo.

3. Nuestra tarea ahora es mirar con mayor detalle el proceder de nuestro autor. Queremos presentar y analizar la concepción de Rohs como una forma de filosofía trascendental, en la que uno de los momentos que en Kant se presentan en tensión mutua, el momento de la curiosidad teórica, toma un liderazgo claro, y queremos mostrar las consecuencias que esto tiene. Sólo podemos lograr este propósito, si observamos el procedimiento en relación con un asunto en el que también el caso alternativo - el enfoque crítico-epistémico - sea posible, en el que el momento crítico-epistémico, la intención práctica, pueda pues tomar el liderazgo, a saber, en relación con la investigación de la razón misma o del conocimiento. La deducción trascendental es considerada como el centro decisivo de la filosofía trascendental clásica. Por eso es mejor que veamos con detalle una discusión de la deducción trascendental kantiana

por Rohs mismo, discusión que apareció separadamente (Rohs 1988) - un trabajo exhaustivo y penetrante tanto con respecto al texto kantiano como al problema mismo.

En la primera parte de este trabajo se trata de determinar con exactitud cuál es propiamente el problema de la deducción. La tesis oficial de Kant es "la objetividad de las categorías", pero en el texto mismo no se menciona ninguna de las categorías y hay incluso buenas razones para sostener que la tabla kantiana de las categorías es completamente superflua (lo afirma Strawson, por ejemplo, con quien Rohs concuerda), de modo que también la legitimidad sistemática del problema oficialmente declarado es cuestionable. Por otro lado se trata de un texto muy significativo. ¿Qué es lo que en él se ha de mostrar? Rohs sostiene que se trata en última instancia de un *doble problema de invariabilidad* [*Invarianz*] que Kant por cierto - antes de Frege - no podía captar con precisión, a saber, de las preguntas: a) cómo pueden los sujetos "captar pensamientos intertemporal- e interpersonalmente invariables en representaciones privadas y momentáneas", y b) "si se puede atribuir a tales pensamientos un *valor* de verdad de manera intertemporal- e interpersonalmente invariable" (Rohs 1988, 152).

En la segunda parte se investiga: ¿cómo se resuelven estos problemas o cómo pueden resolverse? ¿Cuál es la estructura de fundamentación? Por medio de una mera síntesis de representaciones no se puede lograr la invariabilidad, debe tratarse de una síntesis "cualificada" (Rohs 1988, 155ss.). La idea kantiana de una síntesis *a priori* por medio de la apercepción trascendental es analizada más de cerca. Se distinguen dos sentidos de "*a priori*", uno propio del "metalenguaje" y otro del "lenguaje-objeto" (Rohs 1988, 160s.). En cuanto al último se puede traducir "*a priori*" siguiendo a Frege con la expresión "no-sensible". Arriba nos hemos ya enterado de que Rohs considera decisiva la constitución dualista de la subjetividad "sensible/no-sensible". Afirma entonces que "la invariabilidad de los pensamientos sólo se comprende sobre la base de la teoría kantiana de la subjetividad. Nuestra capacidad para captar pensamientos descansa sobre el hecho de que la subjetividad está constituida en dos capas y hace posible la síntesis cualificada" (Rohs 1988, 166). La capa de lo no-sensible es la decisiva. Por medio de la teoría del tiempo puede analizarse el *momento no-sensible de la subjetividad como enteramente homogéneo ontológicamente con los pensamientos* (en oposición a las representaciones privadas, momentáneas) - y en esto consiste el verdadero punto de la explicación de la posibilidad de la "captación de pensamientos". "Al Yo fijo y permanente" pertenece una identidad exótica (que no existe en ninguna otra parte del mundo), "identidad intertemporal, como la que tienen los pensamientos, que no son una sucesión de eventos cualesquiera y pueden ser los mismos en dos puntos del tiempo" (Rohs 1988, 165).

Aquí es decisiva la oposición entre semejanza genérica e identidad. “Los pensamientos son en realidad numéricamente idénticos para distintas personas y en distintos puntos del tiempo. Esta es para mi la razón definitiva por la que su invariabilidad no puede ser explicada por algo sensible” (Rohs 1988, 166). Con ello se responde en lo esencial la pregunta.

La respuesta a la segunda pregunta, por la posibilidad de atribuir valores de verdad a los pensamientos o de fundar las proposiciones atómicas empíricas en la intuición, se da de modo análogo en la cuarta parte. El problema es que las intuiciones son vivencias privado-momentáneas. ¿Cómo puede algo de esta naturaleza apoyar pretensiones de validez o legitimidad? ¿Cómo es que eventos psíquicos pueden tener consecuencias en la esfera de la validez? Rohs responde a esta pregunta partiendo de la tesis kantiana: “Para el conocimiento son necesarios dos elementos: en primer lugar, el concepto sólo por medio del cual se piensa un objeto (la categoría) y, en segundo lugar, la intuición por la que se nos da; pues si no pudiera darse al concepto una intuición correspondiente, sería él un pensamiento según la forma, pero sin objeto alguno, y no sería posible por su intermedio el conocimiento de cosa alguna” (*KrV* B146). Lo decisivo ocurre entonces al traducir esta tesis - recurriendo a reflexiones que ya nos son conocidas - en la siguiente: “El conocimiento empírico consiste en datos de los sentidos convertidos en pensamientos. Se necesitan en verdad “dos elementos” para tales conocimientos: datos sensibles y pensamientos. La invariabilidad intertemporal e interpersonal es competencia de los “pensamientos”; pero los pensamientos deben tener datos sensibles como base para poder ser objetivamente válidos” (Rohs 1988, 180). Hasta aquí Rohs acerca de la deducción trascendental y el ejemplo que debe aclarar el modo de proceder del autor.

4. ¿Cómo se puede entonces caracterizar este procedimiento? El punto decisivo es muy semejante en las dos preguntas. En la primera, el problema de la posibilidad de la experiencia se convierte en el problema de la posibilidad de los pensamientos (o significados), o también de la posibilidad de tener o “captar” pensamientos o significados. Los pensamientos (significados) son empero entidades extremadamente exóticas e improbables, que a causa de su constitución temporal peculiar - no tienen la identidad diacrónica usual en los objetos externos (regiones espaciotemporales, cuya unidad está dada por determinadas relaciones) -, no concuerdan con entidades empíricas y no pueden ser entendidas a partir de ellas. Pueden, por cierto, ser comprendidas en lo que respecta a su existencia y su rol, si se pudiese encontrar algo ontológicamente homogéneo, algo que manifieste la misma estructura improbable y exótica. Pero esto se puede encontrar, a saber, en la “apercepción trascendental”, en el “Yo fijo y permanente”, al cual Rohs entonces atribuye también el monopolio de lo no-sensible.

La segunda pregunta, la pregunta por la posibilidad de la fundamentación de las proposiciones empíricas en la intuición, recibe en esencia la forma: ¿Cómo pueden los eventos del Mundo II de Popper tener efectos en su Mundo III, es decir, legitimar pretensiones de validez? Aquí se trata nuevamente de la exótica constitución ontológica de los significados o pensamientos, que no pueden ser afectados por entidades de naturaleza ontológica enteramente heterogénea. La solución al problema consiste en explicar que las intuiciones, modificaciones subjetivas de la mente, es decir, eventos psíquicos, son transformados por la apercepción trascendental misma en significados (pensamientos), i.e. en entidades ontológicamente homogéneas.

Ambas respuestas pueden en mi opinión ser caracterizadas como "explicaciones ontológicas". Lo que se debe explicar son efectos o relaciones incomprensibles, debido a la exótica constitución ontológica de las entidades en cuestión, las cuales precisamente por ello no parecen congeniar con ninguna otra cosa. La explicación consiste en encontrar las entidades adecuadas y establecer las relaciones del caso. La explicación es análoga a una explicación propia de la química, donde también los efectos peculiares e improbables se hacen comprensibles encontrando las sustancias raras y extravagantes involucradas en su producción. Como en las *Afinidades Electivas*, estamos ante una especie de química superior, y lo digo sin ninguna ironía.

La pregunta sobre cómo es posible la *experiencia*, es el centro de esta concepción. Pero este procedimiento de la explicación ontológica también se aplica en otros lugares esenciales, en el *problema-mente-cuerpo*, en el problema de la *acción*, en la *antinomia de la libertad*, y en general, al salvar el abismo entre el campo y el Yo por medio del tiempo. Por eso pienso que no es exagerado ver en él el procedimiento decisivo y característico de esta concepción.

Explicaciones ontológicas en este sentido tienen los rasgos siguientes. En ellas se trata siempre por cierto de algo que es comprensible, a saber de acciones, pensamientos, "yo", etc. Pero el procedimiento no apunta al aspecto de estas entidades que es comprensible o normativamente reconstruible: proposiciones de acción específicas o pensamientos específicos, sino más bien al aspecto que sólo es explicable en el sentido de esta química superior, a saber, la constitución ontológica peculiar de estas entidades. Quien da explicaciones ontológicas en este sentido no habla desde la perspectiva del agente o del participante sobre acciones propias o ajenas, es decir, sobre algo que él *comprende y reconstruye normativamente* desde dentro, de manera tal que para entender correctamente busca dar con y recurre de modo esencialista a los conceptos que ya están presentes e implicados en su asunto. Él no recurre al saber práctico que el sujeto debe tener ya en cada caso para poder actuar o captar pensamientos. Él habla más bien desde la perspectiva de un espectador teórico externo, desde la perspectiva de un teórico imparcial. Busca una explicación desde fuera y es en

este sentido libre para escoger sus conceptos, pues no está atado a conceptos que yacen en el asunto mismo y con los que él debiera toparse. Brevemente, él se comporta frente a su objeto como un científico natural que da explicaciones, que - renunciando explícitamente a pretensiones esencialistas - penetra sistemáticamente y cada vez más en su campo de investigación esbozando teorías riesgosas y falibles sobre fenómenos observados, puliendo estas teorías unas contra otras y contra la realidad de manera holística, sometiéndolas a un largo proceso de mejoramiento y emprendiendo así investigación a largo plazo. Él se ubica frente a su tema de manera muy distinta a un *crítico* del conocimiento en nuestro sentido, quien debe estar primariamente interesado en una conclusión rápida, completa y segura de su tarea de fundamentación, quien no ve su trabajo como investigación a largo plazo, ni puede confiar a la posteridad la crítica y corrección de las propias propuestas, pues su trabajo es el que primero ha de poner en camino y legitimar los esfuerzos a largo plazo en tanto verdaderos procesos de investigación en la dirección correcta y con los criterios y procedimientos correctos.

Por cierto que la concepción de Rohs no consiste exclusivamente en explicaciones ontológicas desde una perspectiva externa. Eso es apenas posible en un enfoque en el cual la teoría del conocimiento constituye un centro. En muchas partes de esta filosofía se discurre también desde la perspectiva interna del implicado, del sujeto epistémico mismo, complementaria de la perspectiva teórica externa (así, por ejemplo, en las secciones sobre la autoconciencia, la condición de reflexividad, la primera persona, las formas del juicio, la verdad, los juicios de percepción y de experiencia). Aquí se recurre al saber práctico del sujeto epistémico y se lo reconstruye. Pero para nuestro asunto dos cosas son importantes: 1. Siempre se está pasando ingenuamente de esta perspectiva a la perspectiva externa, siempre se está estableciendo la relación entre lo que el sujeto analizado sabe y debe saber de sí y la teoría ontológica, especialmente la teoría del tiempo (p.e., siempre que se hace referencia al rol especial del presente). El límite que es decisivo para el crítico del conocimiento, de cuyo respeto depende la posibilidad de satisfacer las condiciones de una crítica del conocimiento con sentido, el límite entre la perspectiva interna y la externa, no se respeta en lo más mínimo y es visto como enteramente irrelevante. Se trata pues de una filosofía que está en última instancia expuesta desde una perspectiva teórica externa. 2. Los puntos decisivos y más imponentes de la concepción penden del procedimiento de la explicación ontológica. Las convergencias más importantes se dan en relación a ella. La explicación ontológica es el procedimiento característico y propio de esta filosofía.

III.

Llegamos ahora a una breve descripción de la posición pragmático-trascendental. También aquí se trata del intento de hacer valer la filosofía trascendental. Sin embargo, no hay casi semejanzas con la posición de Rohs. Es una concepción de un corte enteramente distinto.

1. La razón principal de las diferencias estriba en el papel absolutamente central del elemento de *crítica* de la razón en esta concepción. Ese elemento se torna dominante debido a un cambio - tanto respecto de Rohs como de Kant - en la evaluación de la situación inicial de la filosofía. La pragmática trascendental se ve en una situación en la que de entrada no hay *absolutamente nada* que realmente merezca confianza. Las convicciones sustanciales de las que disponemos son en todo caso conjeturas razonables, pero falibles. El saber, en cambio, es aquello hacia lo cual tan sólo nos encaminamos. Y este "estar en marcha" no es ya la rectilínea y continua "marcha segura de las ciencias", el progreso evidente que Kant recomendó a la filosofía como modelo. Nuestras conjeturas son consideradas como permanentemente dependientes de supuestos lingüísticos y conceptuales histórico-contingentes, de paradigmas cuyas relaciones unos con otros y con sus objetos no se dejan aclarar de manera definitiva. Bajo el signo de un historicismo falibilista y hermenéutico-lingüístico, ya no se puede ni siquiera asegurar en sentido estricto que nuestra marcha como teóricos es una marcha en la dirección correcta, y que el falibilismo se identifica en última instancia con una filosofía del progreso.

Este diagnóstico escéptico no se refiere únicamente a las ciencias humanas hermenéuticas y "blandas". Desde Kuhn se refiere también a las ciencias naturales o "duras". Convence especialmente en relación a la filosofía, que recurre en gran medida a conceptos teóricos altamente abstractos, provenientes del lenguaje históricamente dado, y que además debe renunciar al posible correctivo de una intuición inmediata de su objeto. Debe recordarse que la filosofía - 200 años después de Kant - ya por lo general no se presenta materialmente como metafísica, sino formalmente como crítica de la razón. El diagnóstico escéptico vale pues ahora y en especial para proyectos del tipo en el que Kant estaba dispuesto a creer sin reparos metodológicos, proyectos que él esperaba que calmasen su desconfianza frente a la filosofía en modo material. Esta situación se agudiza debido a una conciencia clara de que la filosofía, a diferencia de las ciencias, no puede delegar este problema a una metadisciplina y seguir tranquilamente trabajando en sus asuntos. En relación con la filosofía no hay preguntas externas. La filosofía es su propia metadisciplina.

La situación inicial con la que cuenta la pragmática trascendental es pues considerablemente preocupante. Deja poca libertad, al menos en opinión de la pragmática trascendental, para escoger entre los temas más atractivos e interesantes. Debe ocuparse prioritariamente de asegurar como primera medida el sentido de los esfuerzos teóricos en general, de ganar en algún lado un suelo firme, de modo que sea posible, especialmente en la filosofía, un (adelantar) trabajo con sentido, y eso significa: se deben al menos señalar determinados estándares y procedimientos como provistos de sentido.

Como esto tiene que suceder en una situación en la que no hay apoyo firme a la vista (tampoco en una metadisciplina), nos las tenemos que ver con el problema del célebre barón mentiroso. Según la concepción de los racionalistas críticos, se trata de un problema sin solución porque conduce al notorio trilema. Esta posición inicialmente plausible de los racionalistas críticos tiene sin embargo la siguiente - y difícilmente aceptable - consecuencia. Si el problema no tiene solución, si nada se destaca como cierto (ni siquiera un mínimo en estándares y métodos para un proceder racional), entonces no le queda a la filosofía sino una salida honrosa, a saber, la que propone Rorty: renunciar a las pretensiones de validez y a las obligaciones e integrarse en el género de las bellas letras.

El problema al que es conducida la pragmática trascendental por la situación inicial es el *problema fundamental de una crítica radical de la razón*, crítica que no puede de entrada presuponer nada como cierto y válido. No sorprende que, así entendida, la crítica radical de la razón se oriente por el modelo de la meditación dubitativa cartesiana.

2. La pragmática trascendental está pues esencialmente caracterizada por tomar este problema como el problema principal y convertirlo en el centro determinante de la concepción. Ella lo formula de la manera más cautelosa posible, a saber, como la pregunta acerca de cómo es posible que la sola marcha (del teórico) tenga sentido y subordina *de facto* casi todos sus esfuerzos a la solución de esta pregunta. Esto vale tanto para la filosofía teórica como para la práctica.

En la *filosofía teórica*, es evidente que el complejo temático de la fundamentación reflexiva - central para todo el enfoque y contraparte pragmático-transcendental de la deducción trascendental kantiana - está subordinado a este problema. La *fundamentación reflexiva* no es, a fin de cuentas, sino el intento de resolver el problema de apropiarse de algo que sea al menos seguro. Como prueba reflexiva de la irreductibilidad (*Unhintergebarkeit*) de la situación argumentativa, o dicho de otro modo, de la situación, del sistema y de los elementos fundamentales de la constitución de validez (enunciados, pretensiones de validez, comprobación, procedimiento para respaldar las pretensiones de validez), ella es además el intento por apropiarse de algo que sea *relevantemente* cierto, relevante para el problema de dar sentido a la marcha, para la dirección y el trabajo entendido como progreso.

Esencialmente subordinado a este problema está además el complejo temático *filosofía del lenguaje/apriori de la comunicación* y sus tesis centrales: la razón está ligada a la presuposición de una comunidad de comunicación y no se realiza a partir de un individuo privado; el lenguaje, y con él la razón, son en su esencia reflexivos. La reflexividad (estructura dual) es la característica esencial de la unidad fundamental del habla, del acto de habla. Se trata aquí de características estructurales básicas de la razón, que son destacadas en argumentos reflexivos como irreducibles (*unhintergebar*) y convertidas en la base de las restantes funciones de la razón y por tanto en presuposición de una marcha con sentido. - Lo mismo vale del complejo temático *teoría de la racionalidad*, centrado en la distinción fundamental entre razón instrumental y razón comunicativa, y finalmente también de la *epistemología pragmático-trascendental*, cuyo núcleo está en la explicación de la diferencia y la conexión entre el conocimiento en la relación sujeto-objeto y el conocimiento en la relación sujeto-sujeto. Tema de la epistemología son precisamente los distintos procedimientos y estándares al los que debe recurrir la marcha teórica con sentido.

La situación en la filosofía práctica es enteramente análoga. También aquí el centro es el intento de fundamentación del principio moral, es decir, el intento de apropiarse de una base segura y un apoyo firme. Y también aquí consiste el apoyo firme sólo en procedimientos y estándares para la marcha adecuada, es decir, con sentido, en dirección a lo moralmente correcto. Lo que se fundamenta, el principio moral de la ética discursiva, refiere al discurso, y éste no es otra cosa que un procedimiento en principio abierto e infinito hacia la determinación de lo moralmente correcto, un mero estar en marcha, que sólo por razones pragmáticas se detiene siempre de nuevo.

Incluso la *aplicación de la ética discursiva* (parte B) está claramente referida al problema crítico-cognoscitivo fundamental. Pues también allí se trata en lo esencial de reglas para una marcha adecuada bajo las condiciones reales de la comunidad comunicativa, es decir, para una marcha que no tiene lugar en las condiciones ideales del discurso.

3. Hemos expuesto la situación inicial de la pragmática trascendental así como el problema central que de allí se deriva, y hemos mostrado que todo el enfoque está marcado y dominado en cuanto al contenido por este problema central. Ahora veremos más de cerca el procedimiento de una empresa que gira en torno al problema fundamental de la crítica de la razón: "¿Cómo es posible una marcha con sentido?" El problema fundamental mencionado puede ser analizado en las tres preguntas siguientes:

- (i) ¿Cómo es posible la certeza, un apoyo firme?

(ii) ¿Cómo puede ser establecida la certeza que es relevante para el problema fundamental de la crítica de la razón o del conocimiento?

(iii) ¿Cómo puede ejercerse con esa certeza una crítica radical del conocimiento o de la razón, y cómo puede ser de ese modo posible una marcha con sentido en la ciencia y la filosofía?

A la pregunta (i) ¿cómo es posible la certeza? se responde en la pragmática trascendental como es sabido mediante argumentación fundacionalista estrictamente reflexiva: es obvio que en una situación en la que no hay seguridad de nada, no se puede obtener certeza mediante el procedimiento habitual de fundamentación por deducción. Fundamentación por deducción sirve sólo para trasladar la certeza de allí donde se tiene a allí donde se necesita. Si no se dispone ya de certeza, tampoco se la puede trasladar a otra parte. - Pero entonces tampoco se la puede producir en primer lugar. Pues cuando ni el material a partir del cual se la ha de producir, ni el procedimiento de su producción, son de antemano dignos de confianza, entonces tampoco lo es el producto. Si no hay ya certeza, tampoco se puede llegar a ella. Se sigue de aquí que, si acaso, la certeza buscada sólo puede ser *puesta al descubierto* como algo que ya siempre estaba ahí, algo en lo que no se había reparado o que había sido malinterpretado. - Se trata aquí por cierto - en el marco de la crítica radical de la razón- no de una certeza relativa, sino absoluta, es decir, de una certeza ante dudas y objeciones no sólo reales sino también meramente posibles (como las plantean por ejemplo los falibilistas o los historicistas hermenéutico-lingüísticos). Pero sólo se puede decidir positivamente que algo es cierto contra toda duda y objeción, incluidas las dudas meramente posibles, cuando se trata de algo que es, por así decirlo, *estructural y necesariamente cierto*, porque está en principio más allá del alcance de la duda y la crítica. Lo que está sólo contingentemente asegurado contra toda objeción, no puede en un tiempo infinito ser definitivamente tenido por tal y no puede jugar aquí ningún papel.

La pregunta es: ¿hay algo que cumpla con ambas condiciones: que esté estructuralmente asegurado contra posibles objeciones y se pueda poner al descubierto como algo que siempre estuvo ahí? La pragmática trascendental afirma que eso se cumple de las *condiciones de posibilidad de una duda y una crítica con sentido*: aquello que el dubitante y el crítico como tales deben aceptar, presuponer o reconocer para poder dudar o criticar, los presupuestos de una duda o una crítica con sentido, que se encuentran detrás de la duda y la crítica, eso es lo que debe estar asegurado contra duda y crítica, pues si estas se aplicaran a sus presupuestos se destruirían inmediatamente y se tornarían inermes. Quien duda de que algo es realmente como pretendía originariamente ser, debe presuponer, por ejemplo, que él mismo, en cuanto duda, existe, lo mismo que su acto de dudar y su contenido, él debe presuponer que hay una diferencia entre lo cierto y lo incierto, que hay razones para dudar, etc. Si alguien

pretendiera dudar pero dejara entrever que no reconoce estos presupuestos, diríamos de él que no duda en realidad. En resumen: quien duda ha presupuesto ya con su duda que, por así decir, detrás de la misma queda establecido un tejido de presupuestos, una situación con tales y cuales rasgos y elementos básicos como presupuestos de su compleja actividad. - Lo mismo vale obviamente para la crítica. Se puede incluso generalizar más: lo que debe darse por sentado como presupuesto de una *argumentación* con sentido, aquello que se refiere a la situación de argumentación establecida por el mismo que argumenta, está asegurado contra todo (contra)argumento y no puede ser cuestionado racionalmente.

El saber que yace, por así decir, detrás de la duda y la argumentación, puede hacerse disponible o ponerse al descubierto y destacarse como irreductible en los así llamados *argumentos de fundamentación reflexiva*, es decir, en aquellos intentos por cuestionarlo que se refutan definitivamente a sí mismos. (Un ejemplo: reconocemos ya desde siempre la idea de la verdad como irreductible, como se muestra en el intento vano por ponerla en cuestión. El enunciado: "no hay verdad" fracasa porque la pretensión de verdad que se eleva y se debe elevar con él ["afirmo como verdadero..."] choca con el contenido de lo afirmado. Fracasa además *definitivamente*, porque la duda sobre la instancia falsadora: "afirmo como verdadero...", a saber: "quizá no se afirma como verdadero", haría desaparecer el problema [si hay verdad] y por eso no puede contribuir a su solución). - Hay que repetir y destacar especialmente la fuerza inusual de la pretensión: si las presuposiciones de una argumentación con sentido están aseguradas contra *toda* duda, entonces lo están también contra las dudas virtuales de los falibilistas y los historicistas, que suelen señalar la dependencia respecto de los paradigmas que afecta a toda actividad de la razón.

Es cierto que por lo general nos enteramos de los presupuestos de la argumentación con sentido por medio de las *teorías de la argumentación*, filosóficas o lingüísticas. Si bien no tiene sentido, según las teorías de la argumentación, cuestionar los presupuestos de una argumentación con sentido, las teorías mismas no son absolutamente ciertas. ¿Se puede no obstante apelar a los presupuestos y a las suposiciones de quien argumenta con sentido, sin tener que recurrir a teorías cuestionables de la argumentación? Pienso que es posible, al menos dentro de ciertos límites. Uno se puede atener al saber práctico del argumentador sobre el argumento (el actor debe saber de su actividad, de lo contrario ésta no puede ser tenida por argumentación, los presupuestos y las suposiciones deben ser "hechos" por el actor, es decir, conscientemente) y de este modo traer a cuento las suposiciones y presupuestos como "hechos, supuestos" actualmente por el argumentador. - El rasgo decisivo en este juego es el ya mencionado intento de quien argumenta de cuestionar explícitamente estas suposiciones, es decir, producir así de modo estrictamente reflexivo una

contradicción performativa (entre el saber práctico y un enunciado que se introduce con ayuda del saber práctico), mediante la cual los presupuestos son descubiertos, apropiados y puestos a disposición, haciéndose simultáneamente visibles como irreductibles y como algo que no tiene sentido cuestionar. - Hasta aquí el comentario a la primera pregunta y al argumento fundacional estrictamente reflexivo de la pragmática trascendental.

En relación con la pregunta (ii): ¿es lo que se ha ganado de ese modo relevante para la empresa de la crítica radical del conocimiento? A esto pertenece también la pregunta: ¿es suficiente lo que se logra de ese modo? - Es importante darse cuenta de que la búsqueda de la certeza sólo puede ser aquí búsqueda de certeza como tal (en general). Destacar por su contenido a candidatos deseables conduciría al proceder inútil: "Probar exhaustivamente a los candidatos", que nada puede contra dudas meramente posibles. La fundamentación última reflexiva no puede por tanto ser dirigida a contenidos señalados de antemano. Sólo es posible destacar el procedimiento y éste conduce de suyo a los contenidos, a saber, al saber del argumentador acerca de su actividad y sus presupuestos necesarios. Uno debe darse entonces por satisfecho con estos contenidos.

Es tanto más satisfactorio que los contenidos materiales que se pueden fundamentar de este modo se ajustan exactamente al proyecto de la crítica radical del conocimiento con la pregunta fundamental: "¿Cómo es posible una marcha con sentido?" Lo que necesitamos incondicionalmente para responder a esta pregunta son ante todo bases seguras respecto de los *objetivos* y de los *procedimientos*, en especial de los procedimientos, que permitan corregir la dirección sobre la marcha. El discurso argumentativo es el lugar de la constitución de la validez, el lugar en donde la legitimidad de las pretensiones de validez se pone a prueba y se resuelve. El saber práctico de quien argumenta de manera competente debe obviamente incluir un saber sobre las metas posibles de los esfuerzos teóricos (verdad, corrección), sobre criterios de éxito (evidencia, coherencia, consenso), sobre procedimientos para alcanzar tales metas (esbozo de propuestas, prueba, crítica, corrección, fundamentación, etc.). Quien no sabe nada acerca de las metas de los esfuerzos teóricos, acerca de los criterios de éxito y acerca de los procedimientos, no puede participar en el discurso, y quien quiera cuestionar argumentando este saber, se enreda inmediatamente en contradicciones performativas. - Es además *a posteriori* extraordinariamente convincente que la confrontación argumentativa entre teorías explícitas sobre los presupuestos de la actividad teórica con sentido y el saber práctico acerca de lo que en ella se asume o presupone, deba conducir a destacar aquello que es *presupuesto de los procesos de aprendizaje en general* y que, por tanto, debe estar operante en todo esfuerzo teórico.

Queda aún el problema: ¿lo que se puede fundamentar por medio de estos argumentos fundacionales reflexivos es suficiente como base para una crítica filosófica del conocimiento que merezca su nombre? ¿Proporcionan estos argumentos suficiente contenido? A primera vista es frustrante lo poco que parece dejarse poner al descubierto como presupuesto de una duda con sentido. Siguiendo a Descartes: *Dubito ergo sum. Sum res cogitans*. Dudo, luego soy. Soy una cosa que piensa. Y eso parece ser todo lo que se puede inferir de allí con certeza, de donde provienen los consabidos problemas de los filósofos franceses. - Pero mirando de nuevo, se puede ver que aquí hay mucho más que obtener. Quien pone en duda, critica o argumenta en contra de enunciados debe, al hacerlo, movilizar competencias muy complejas: debe *entender* enunciados, debe *juzgarlos*, y debe poder *producir* enunciados y argumentos. Para poder hacer eso, debe poseer un saber acerca de *reglas* (reglas lingüísticas y de la argumentación), acerca de las *entidades* involucradas (personas, acciones, enunciados, objetos de enunciados, argumentos, pretensiones de validez, etc.), acerca de los *procedimientos* (de la prueba y aseguramiento de validez, de la fundamentación, refutación, corrección etc.), de los *estándares* (verdad, corrección), de los *criterios* (evidencia, coherencia, consistencia) y poder hacer algo con ese saber, es decir, debe poseer también un saber acerca de las relaciones que subsisten entre los distintos ámbitos de su saber. Lo que aquí se moviliza no es en absoluto insignificante, sino un *corpus* abarcante de conocimiento.

Respecto de (iii): ¿cómo pueden tales argumentos fundacionales hacer posible una crítica de la razón y una marcha teórica con sentido? El problema es este: la crítica filosófica de la razón es una empresa sistemática compleja, que consta necesariamente de muchas partes que se deben elaborar de manera sucesiva para luego complementarse. Es decir, la crítica filosófica de la razón es también inevitablemente un proceso de investigación sistemática, que como tal está constituido holística- y falibilísticamente, cuyos resultados parciales son provisionales, y deben corregirse y pulirse mutuamente para finalmente ajustarse entre sí.

Por otro lado, es verdad que los argumentos de fundamentación reflexiva, por medio de los cuales se debe producir una certeza basada en la crítica del sentido, necesaria para la crítica de la razón, están contruidos de modo tal que conducen a certezas puntuales, sin contexto e independientes entre sí: x es irreductible, z es irreductible. Tienen el carácter de argumentos de fundamentación última sólo en tanto mutuamente independientes y aislados. Ellos no pueden ser adaptados holísticamente entre sí y con otros, ni modificados de ese modo, pues de lo contrario el escéptico podría apuntar con razón a la presencia de momentos teóricos falibles.

De allí resultan las siguientes preguntas:

¿Cómo pueden congeniar los argumentos de fundamentación última con una crítica de la razón como empresa sistemática? ¿Cómo puede ejercerse la crítica de la razón como investigación sistemática? ¿Cómo puede la filosofía hacer posible, controlar y asegurar una marcha con sentido en la filosofía y en la ciencia, si ella misma en tanto investigación se encuentra meramente en marcha?

Argumentos de fundamentación última y crítica de la razón como investigación sistemática congenian, si al interior de la filosofía se diferencian, se separan y se relacionan entre sí de una manera particular dos partes, filosofía I y filosofía II. Bajo filosofía I debe entenderse aquí la parte infalible y fundacional de la pragmática trascendental. Ella consiste esencialmente en una exposición de la concepción de la fundamentación reflexiva y en una colección de argumentos reflexivos específicos. Bajo filosofía II entendemos aquella parte no fundamentada de la pragmática trascendental, constituida holística- y falibilísticamente, que consiste en empresas reconstructivas, explicaciones funcionales, etc. Esta es la parte que está prevista para la investigación filosófica progresiva y sistemática, una parte que comprendería, por ejemplo, una teoría completa de la subjetividad, de la comunicación, del conocimiento en la relación sujeto-objeto y en la relación sujeto-sujeto. - El punto decisivo en esta concepción arquitectónica es que, 1. los argumentos de fundamentación reflexiva última han sido explícitamente aislados y separados del proceso holístico de la investigación progresiva de las estructuras de la subjetividad y de la comunicación. 2. Al mismo tiempo, sin embargo, la filosofía I puede ser vista como el comienzo de la filosofía II, es decir, como *parte* (fundamental) de la filosofía II, en la que se investiga progresiva y exhaustivamente todo presupuesto de argumentación. En la medida en que la filosofía I debe ser una parte de la filosofía II, ésta debe armonizar con la filosofía I, lo cual sólo se puede lograr si la filosofía II es corregida desde la filosofía I y ajustada a ella. El proceso de pulimiento sólo puede ir en *una* dirección. Finalmente - 3.- la filosofía I puede y debe ser al mismo tiempo la metadisciplina normativa relevante para la filosofía II, en tanto esfuerzo teórico por investigar progresivamente las estructuras de la subjetividad, en la medida en que la primera fija los objetivos, los estándares y los procedimientos de los esfuerzos teóricos en general.

La reflexividad no es sólo una característica central del tipo de argumento más importante de la pragmática trascendental. También caracteriza la estructura de la filosofía trascendental-pragmática en su totalidad. El punto decisivo de la arquitectónica es que la filosofía I sea tanto el comienzo como también la metadisciplina de la filosofía II. Con ello se logra para el todo - como era el caso con el principio de “aplicarse sus propios estándares” [*Selbsteinholungsprinzip*], que también alude a la reflexividad del todo - lo que inicialmente valía sólo para la parte fundacional, a saber, que determinados cuestionamientos y objeciones

no se pueden aducir con sentido contra la pragmática trascendental. Ello se logra en razón de que la filosofía no sólo es investigación teórica de la razón y sus presupuestos, sino que también se ejerce de una forma determinada, a saber, de forma reflexiva.

Por medio de esta construcción es posible entender que la filosofía pueda presentarse al mismo tiempo como crítica de la razón, que fundamenta y traza límites, y como investigación progresiva y sistemática meramente en marcha. En la filosofía I las preguntas decisivas para la tarea de la crítica de la razón acerca de los objetivos y los procedimientos fundamentales se resuelven definitivamente. En la medida en que la filosofía I es sólo el comienzo del proyecto sistemático de investigación que representa la filosofía II, la filosofía es también proceso de investigación que se encuentra meramente en camino. Pero siempre de manera que la filosofía II se ajuste a la filosofía I. Al mismo tiempo marcha ella en una dirección y con ayuda de procedimientos proporcionados definitivamente por la filosofía I como metadisciplina, y que impiden que su marcha sea entendida como andar errante. - Finalmente se comprende así también cómo la filosofía - aunque en cierto sentido meramente en camino- está no obstante en capacidad, en tanto crítica de la razón y teoría de la ciencia, de responder por el hecho de que la mera marcha tanto de la filosofía como también de las ciencias sea entendida como una marcha con sentido.

IV

Hemos presentado tres concepciones, prestando especial atención a la forma tomada en cada caso por la empresa denominada filosofía trascendental. Ha quedado claro que las tres concepciones se diferencian considerablemente con respecto a la pregunta: "¿cómo ha de realizarse mejor la idea de una filosofía trascendental?" Debemos ahora volver a la pregunta que se planteó inicialmente: "¿Cuál es la manera más apropiada y razonable de llevar a cabo el proyecto de la filosofía trascendental?" Miremos de manera breve nuevamente hacia atrás.

Kant funda la idea de filosofía trascendental y la ejecuta de un modo impresionante y eficaz. En su ejecución, los intereses del crítico del conocimiento/razón por un lado y los del teórico del conocimiento/razón por otro - que han sido el centro de nuestra atención en la reflexiones que preceden- se encuentran más o menos en equilibrio. Se trata de una *teoría* de la razón construida a profundidad, que sin embargo se pone claramente al servicio de una *crítica* del conocimiento. Pero cada uno de estos dos intereses puede ser radicalizado y perseguido con mayor energía. Precisamente esto es lo que sucede en las dos concepciones restantes, perdiéndose así el equilibrio entre ambos.

Rohs persigue claramente el interés teórico. Su problema central es: “¿cómo puede haber “claridad” en el universo, de manera tal que pueda ser conocido y se pueda actuar en él?” Este es obviamente un problema central, fundamental y merecedor de todo esfuerzo. La pregunta es respondida con una teoría metafísica exhaustiva, grandiosamente construida, que intenta aclarar la conexión interna entre Yo, tiempo, campo, pensamientos y razones prácticas, y que en general goza de considerable plausibilidad. Con la introducción de la teoría del tiempo y de la distinción fregeana entre representación y pensamiento, se instala la teoría kantiana, “construida ya con cierta profundidad”, aún a mayor profundidad. Es una teoría que incluye una teoría de su propia posibilidad, una teoría de la reflexión y no es por tanto irreflexiva.

Ante el interés aquí dominante del teórico por el ser real de estas entidades fundamentales, retrocede claramente el interés del crítico de la razón por lo que debe ser. La teoría trata, por cierto, en esencia de lo que tradicionalmente recibe el nombre de “condiciones de posibilidad” del conocimiento, a lo cual - como la otra cara de la moneda- pertenece la idea de los límites entre sentido y sinsentido. Pero las condiciones de posibilidad tematizadas aquí son tan fundamentales, que no alcanzan a afectar la diferencia entre sentido y sinsentido, y por ello no pueden ser utilizadas para trazar los límites entre ambos. Lo mismo vale para la teoría de la reflexión. También a ella se la concibe de manera tan fundamental, que sólo concierne la posibilidad general de los pensamientos y su comprensión, pero no la diferencia entre los que tienen sentido y los que no lo tienen. Por esa razón tampoco ella puede aportar nada a los problemas de la crítica del conocimiento en sentido estricto. - Brevemente: este proyecto abaricante está enteramente ejecutado desde la posición y actitud de un teórico científico, que se atiene a los estándares usuales de la ciencia, pero que no presta especial atención a las preguntas metodológicas o a las preguntas relativas a una autocerteza reflexiva fundamental, es decir, a las que son críticas en sentido estricto. El elemento de crítica del conocimiento está aquí enteramente ausente.

La *pragmática trascendental* es la posición diametralmente opuesta. El centro obvio de la concepción es la pregunta: “¿cómo es posible una marcha con sentido en la filosofía y en la ciencia?”, pregunta que debe ser respondida en el marco de una crítica radical de la razón y el conocimiento, y que debe poder responder definitivamente al escéptico. Es cierto que esta pregunta sólo puede ser respondida sobre la base de investigaciones filosóficas, y en esta medida el interés teórico por las estructuras y presupuestos de la razón está inevitablemente en juego: es necesario elaborar sistemáticamente un saber teórico sobre contenidos sustanciales. Pero, en primer lugar, estos esfuerzos teóricos están inequívocamente al servicio del elemento de crítica del conocimiento. En segundo lugar, ellos no van más allá del alcance de procedimientos reconstructivos

apoyados en argumentos reflexivos. Es decir, aquí se explota un saber (práctico) ya existente, que es por cierto básico como presupuesto para toda función racional, pero que no obstante no tiene necesariamente el carácter de una teoría profunda que saca a la luz relaciones fundamentales y posibilita acaso explicaciones funcionales.

Todo lo esencial en la pragmática trascendental está marcado por la pregunta central de la crítica racional: el *procedimiento* dominante, los argumentos reflexivos o el procedimiento reconstructivo apoyado en argumentos reflexivos, la *arquitectónica* del conjunto, cuya función es también apoyar la reflexividad - de donde provienen las armas principales contra el escéptico -, y la *selección* de los contenidos especialmente elaborados, los cuales están determinados principalmente por la posibilidad de emplear los procedimientos más importantes de la pragmática trascendental. Se deja por cierto un espacio propio a las grandes teorías filosóficas exhaustivas y *quasi* explicativas en la Filosofía II. Pero, hasta el momento, no ha sido este el fuerte de la pragmática trascendental.

La pregunta es ahora: "¿cuál es la forma apropiada y correcta de la filosofía trascendental?" Respondemos mejor a esto atendiendo a la concepción de Rohs. Frente a este enfoque la pregunta asume la forma siguiente: "¿puede la filosofía trascendental ejercerse sin preocupación según el modelo simple de las empresas teóricas, a saber, el de una ciencia de lo real, es decir, esencialmente desde la actitud y posición de un teórico olvidado de sí mismo y entregado a su asunto, al que sólo le interesa la verdad del mismo y que además concibe sus esfuerzos como parte de un proceso investigativo falible, holístico y de largo plazo?"

Contra esta posibilidad hay que considerar que: (a) no se puede hacer *sin complicaciones*. Existen muchas objeciones en contra e incluso concepciones alternativas, por ejemplo filosofía como terapia (Wittgenstein), como crítica (teoría crítica/filosofía hermenéutica), como "conversación edificante" (Rorty). -No es legítimo simplemente ignorar estas objeciones y propuestas, ni es tampoco procedente dejar sin discutir la tesis subyacente de la condicionalidad incontrolable de los esfuerzos teóricos respecto de los lenguajes históricamente conformados y de sus esquemas conceptuales. En una disciplina como la filosofía, donde la intuición de los asuntos tratados tiene tan poco peso propio, o, dicho de otro modo, está tan extremadamente marcada por el lenguaje utilizado, se debe tomar muy en serio este punto, que pone en cuestión la idea básica de esta concepción, la idea de un progreso a largo plazo. -Uno no puede proceder sin más, uno debe enfrentarse a los contraargumentos y refutarlos.

(b) Pero no es sólo que, como teórico olvidado de sí mismo, uno no pueda hacer filosofía trascendental sin complicaciones; es que, estrictamente hablando, uno no puede legítimamente hacerla en absoluto. - Es imposible - ya lo hemos mencionado-, permanecer consecuentemente en la actitud de un teórico olvidado de sí cuando se investiga exhaustivamente la subjetividad racional. Eso se deriva

de la consideración siguiente. Si hay algo que sea subjetividad racional, que tenga la estructura de la subjetividad racional (por ejemplo, en nuestra concepción, las proposiciones con sentido, es decir, las que pueden ser verdaderas), se trata de algo que no se constata simplemente por medio de una mera observación o descripción externa y distanciada, en la que el teórico abstrae de su propia praxis subjetiva. A ello pertenece también una *evaluación*, y para ello el teórico debe traer sus estándares - por cierto los mismos que él de hecho emplea actualmente como teórico en relación a su propia actividad -, debe ponerlos en juego y comparar su "objeto" con ellos. Él no puede entonces abstraer de sí mismo y de su praxis subjetiva. Este punto se omite fácilmente cuando uno se limita - como Rohs - a las estructuras más fundamentales de la razón y a las distinciones correlativas (pensamientos vs. representaciones), para las cuales parecen bastar conceptos ontológicos (no-evaluativos). Pero si - como sucede realmente - estos estándares entran necesariamente en juego y deben ser explícitamente tematizados y puestos a prueba en una empresa de carácter tan fundamental, ello no significa sino que una investigación consecuente de la subjetividad racional lleva necesariamente a la tematización reflexiva de lo que como investigadores ya siempre de hecho asumimos - y efectivamente, por el lado del saber práctico, acerca de nuestra actividad teórica. Transiciones de este tipo, a saber, de la investigación del objeto temático (razón, lenguaje, pensamientos, estructuras proposicionales, pretensiones de validez, procedimientos para su resolución, etc.) a la tematización reflexiva de lo que en cada caso se asume actualmente en la investigación (razón, lenguaje, pensamientos, estructuras proposicionales, pretensiones de validez, procedimientos para su resolución, etc.) caen de su peso en todas partes. El teórico puede siempre notar que el objeto de su investigación le está presente también de otra manera, y ello significa que podría haber allí evidencias relevantes para su investigación que él no puede darse el lujo de ignorar.

Pero inversamente, también es válido que un teórico del conocimiento, que cobra conciencia - acaso por razones metodológicas - de lo que actualmente hace, de lo que asume, de lo que guía su actuar, de lo que lo condiciona y lo dificulta, etc., accede por medio de ello inevitablemente a tesis que se ven exactamente como si proviniesen de un proyecto teórico, y como si fuesen en efecto los resultados teóricos de los esfuerzos empleados en su asunto, y no simplemente como reflexiones pertenecientes a un autoacuerdo sobre procedimientos, que aporta también puntos de vista nuevos y útiles para sus esfuerzos teóricos que no deben ignorarse. Inversamente vale pues también que el autoentendimiento reflexivo del teórico conduce a la teoría sustancial.

El punto general y decisivo para el conjunto, que se muestra así de distintas maneras, es que la filosofía trascendental, entendida como investigación teórica de la razón y ejecutada desde la actitud y posición de un teórico olvidado de sí,

no puede mantenerse consecuentemente, porque el teórico no puede ni debe a la larga ignorar lo siguiente: (i) el objeto de la investigación, la razón, no aparece sólo una, sino dos veces en la empresa. Juega un doble papel: como objeto de la investigación y como la instancia que la lleva a cabo, dicho de otro modo, como aquello que en la investigación se asume como praxis subjetiva. (ii) No es sólo el objeto el que aparece dos veces, sino incluso el *saber* de este objeto o las creencias sobre el mismo, a saber, primero como creencias que han de ser particularmente adquiridas, multiplicadas, probadas, corregidas, y, segundo, como creencias (sobre el conocer, hablar, criticar, corregir), que deben ya siempre ser presupuestas y asumidas en tanto saber práctico del teórico acerca de su hacer. Aquí vale que la creencia que es eficaz como saber práctico se puede distinguir considerablemente de su contraparte al nivel del saber temático, de los resultados y logros intermedios del proceso inquisitivo, pues aquella funda la posibilidad de las contradicciones performativas. De ahí que sea tarea de la filosofía tener una visión consistente de este estado de cosas.

(c) Lo anterior se agudiza gracias a dos factores, que son de necesaria consideración. (i) La filosofía no tiene una metadisciplina a la que el filósofo pudiera trasladar las cuestiones de metodología, autoreflexión o autoentendimiento. Es decir, cuando aparecen diferencias o inconsistencias entre el saber teórico y el saber práctico, proposicional o performativo, uno no las puede ni ignorar, ni dejar reposar, ni delegar la obligación de poner orden. No hay ninguna otra disciplina responsable de ello, y, por lo demás, lo que allí está en cuestión es siempre el mismo objeto temático: razón, lenguaje, pensamiento, etc. Intentos de ignorar o de delegar deben por ello ser vistos como intentos ilegítimos de acallar partes relevantes del tema a tratar y posiblemente también evidencias decisivas. - En esta circunstancia se refleja el compromiso tradicional de la filosofía - especialmente en la tradición crítica - con la no-ingenuidad, es decir, la idea de que la crítica de la razón sólo tiene sentido cuando es radical. (ii) Entre ambos tipos - interrelacionados - de saber acerca de la razón, del lenguaje, del pensamiento, etc., por un lado las creencias teóricas que deben adquirirse y mejorarse explícitamente, y, por otro, el saber práctico acerca de los mismos objetos presupuesto en aquellas, hay diferencias sistemáticas importantes que deben ser de algún modo enfrentadas por la filosofía trascendental. Una diferencia especialmente relevante es, por ejemplo, que el teórico debe tener confianza en su saber práctico por razones de crítica de sentido, pero en cambio debe desconfiar a largo plazo por razones metódicas, de sus creencias teóricas, de los resultados finales o intermedios de sus esfuerzos. Aquí es válido que el fundamento de la desconfianza metódica en sus resultados, es la confianza en su saber práctico acerca de estándares y procedimientos de comprobación, etc.

De esto último se sigue que el filósofo trascendental no puede entender su empresa simplemente y sin complicaciones como un proceso de investigación constituido de manera holística y falibilística, como lo hace explícitamente Rohs. La filosofía trascendental no puede ser entendida como un proceso en el que todas las creencias sin excepción son consideradas y tratadas como meramente provisionales. Esto no puede ser válido para aquellas creencias que destacan este proceso como un proceso de aprendizaje, de adquisición paulatina de saber y no de meras ilusiones, pues eso conduciría al absurdo. - De allí se sigue naturalmente también, que el filósofo trascendental ha de describir su objeto, la razón, de modo tal que, por un lado, la razón sea efectivamente capaz de adquirir conocimiento, y, por otro, sea pensada como ya desde siempre en posesión del mismo.

De todo esto se desprende que una ciencia de lo real como la física, en la que el teórico se concentra en y limita a la investigación del objeto que tiene delante, intentando descubrirlo progresivamente en un proceso inquisitivo ilimitado, constituido holística y falibilísticamente, haciendo caso omiso de su propia praxis subjetiva actual y de los procedimientos y estándares que en ella utiliza, una ciencia tal *no es un modelo adecuado* para la filosofía trascendental. Si en tanto filósofo trascendental, uno se orienta sin embargo según esta forma simple y no-escalonada de empresa teórica, uno es catapultado - por un *impetus* doble - más allá de esta forma de hacer filosofía, hacia una versión más compleja de actividad filosófica: *quasi* horizontalmente por la idea de la completitud de los puntos de vista y perspectivas; *quasi* verticalmente por problemas metodológicos y por la conciencia de que tras la filosofía no aguarda ninguna metadisciplina. Un investigación teórica adecuada sobre la razón, que considere todas las evidencias posibles acerca de su objeto y que al mismo tiempo no sea ingenua y precrítica, sólo es posible como *empresa en sí misma reflexiva y escalonada*, en la cual el saber teórico (a adquirirse y a profundizarse) acerca de la razón. por un lado, y el saber práctico del investigador acerca de su praxis actual (teórica), por otro, explícitamente se tienen ambos en cuenta y se ponen en relación mutua.

Cuando esto sucede así y se respeta la diferencia respecto de la falibilidad o infalibilidad entre el saber práctico y el saber teórico, la forma de la empresa se transforma adicionalmente en relación a un segundo momento: no es sólo que la filosofía trascendental sea una empresa escalonada, sino que ella no puede tampoco ser entendida sin más como un proceso inquisitivo holístico-falibilístico a largo plazo.

Una teoría filosófica de la razón tiende por sí misma a una crítica de la razón - por cierto una crítica radical - esencialmente reflexiva, y la única forma razonable para ella es la que hemos conocido por la pragmática trascendental. - Con ello llegamos a las tesis que se han de defender aquí. La pragmática trascendental

es una filosofía que toma especialmente en serio la pregunta por la forma de la filosofía. Ella lo hace porque considera prioritario el problema de la consistencia interna del propio proceder, el problema "aplicarse sus propios estándares" (*Selbsteinholung*). La pregunta: "¿puedo sostener lo que quiero afirmar sin contradecirme?" o bien, "¿desde qué posición hay que sostener la afirmación para evitar la autocontradicción?" precede en la pragmática trascendental a cualquier jugada particular. Su solución esbozada arriba me parece la más plausible de las que están actualmente disponibles. Opino que sólo ella nos permite enfrentar adecuadamente los puntos de vista que importaron en las reflexiones precedentes:

- que, por un lado, la filosofía trascendental tiene claramente el carácter de una *investigación teórica* meramente en marcha, que dependiente de lenguajes históricos contingentes procesa conjeturas falibles;

- que, por otro lado, la filosofía trascendental tiene también claramente el carácter de una *crítica de la razón y el conocimiento*, y que como tal debe ser capaz de dar desde ya información definitiva al menos sobre la dirección y la manera de proceder de procesos de investigación con sentido.

Esto es enfrentado con éxito por la pragmática trascendental, pues ella reconoce el hecho de que tanto su objeto, la razón, como también el saber acerca del mismo, deben figurar dos veces en la empresa de la filosofía trascendental, del lado del objeto temático y del lado de la praxis subjetiva del filósofo, y además - en mi opinión - lo explota adecuadamente.

La concepción de Rohs, que ignora casi por completo este hecho, tiene por ello el carácter paradójico, para una filosofía trascendental, de ser una filosofía "dogmática", precrítica e ingenua en sentido kantiano. Este es un defecto delicado, que en últimas degrada la concepción tan completa e impresionante en lo sustancial, a ser sólo el preparativo de una filosofía trascendental que no rechuya sus propios problemas.

Si se diera a la concepción de Rohs su forma adecuada, las teorías sustanciales que la caracterizan se elaborarían sobre todo en el marco de la filosofía II. Sin embargo, las visiones más importantes que la soportan, las evidencias sobre las determinaciones modales del tiempo, que el tiempo fluye, que el *nunc* tiene identidad numérica, las evidencias sobre la diferencia entre representaciones y pensamientos, o bien sobre el rol de los motivos en las acciones, todas ellas figurarían seguramente, junto con otras evidencias sobre el sistema de la constitución de validez - conocidas por la pragmática trascendental-, en la filosofía I, entendidas como argumentos estrictamente reflexivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Apel, Karl-Otto (1973)

Transformation der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt (Main).

Apel, Karl-Otto (1974)

Zur Idee einer transzendentalphilosophischen Sprachpragmatik , en: *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, J. Simon (ed.), Freiburg/München, 283-326.

Apel, Karl-Otto (1987)

Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung , en: *Philosophie und Begründung*, Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), Frankfurt (Main).

Apel, Karl-Otto (1988)

Diskurs und Verantwortung, Frankfurt (Main).

Bieri, Peter (Hg.) (1987)

Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt (Main).

Böhler, Dietrich (1985)

Rekonstruktive Pragmatik, Frankfurt (Main).

Bröcker, Walter (1970)

Kant über Metaphysik und Erfahrung, Frankfurt (Main).

Hoppe, Hansgeorg (1983)

Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der , 'Kritik der reinen Vernunft'; Berlin/New York.

Kant, Immanuel (1781)

Kritik der reinen Vernunft (1ra. Edición), en: *Kant* (1900ff.), Bde. 3 y 4. (Referencias según la paginación de la edición original A.)

Kant, Immanuel (1783)

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, en: *Kant* (1900ff.), Bd. 4.

Kant, Immanuel (1787)

Kritik der reinen Vernunft (2da. edición), en: *Kant* (1900ff.), Bd. 3. (Referencias según la paginación de la edición original B.)

Kant, Immanuel (1900ff.)

Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Kuhlmann, Wolfgang (1984)

Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/München.

Kuhlmann, Wolfgang (1992a)

Kant und die Transzendentalpragmatik, Würzburg.

Kuhlmann, Wolfgang (1992b)

Sprachphilosophie - Hermeneutik- Ethik, Würzburg.

Rohs, Peter (1988)

“Die transzendente Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen”, en: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), Frankfurt a.M.

Rohs, Peter (1996)

Feld-Zeit-Ich: Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie, Frankfurt a.M.