



Clase N° 2

La presente clase ha sido elaborada por Eduardo Grüner y Rodolfo Gómez, exclusivamente para ser dictada en el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), en la Clase 2: “La influencia de la Ilustración alemana en la Escuela de Frankfurt (parte 1): Kant”, Marzo 2010.

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB),
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Informes: (54-11) 5077-8024
academica-pled@entrocultural.coop

Cómo citar:

Grüner Eduardo, Gomez Rodolfo: “La influencia de la Ilustración alemana en la Escuela de Frankfurt (parte 1): Kant’ [CLASE], en el curso: “La escuela de Frankfurt: controversias sobre su legado teórico.” (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, Marzo 2010.)

La influencia de la Ilustración alemana en la Escuela de Frankfurt (parte 1): Kant

Introducción

En la clase anterior fuimos planteando una serie de consideraciones en torno al legado teórico de la llamada “Escuela de Frankfurt”.

Pusimos en discusión si era posible en primer término hablar de la existencia de una “escuela” en el marco de la diversidad de intereses y de formación filosófica presente en los diferentes autores que formaron y conformaron desde los años

treinta del siglo pasado el llamado “Instituto de Investigaciones Sociales” vinculado a la Universidad de Frankfurt.

En segundo lugar, y en la medida que por lo general se tiende a homologar ambas perspectivas, planteamos algunas diferencias entre lo que se conoce como “Teoría Crítica” y la “Dialéctica Negativa”.

Por último planteamos la existencia de una perspectiva interdisciplinaria subyacente en la mayoría de estos autores, sean de la primera o de la segunda generación, plasmada en una formación filosófica diversa que se articulaba con una visión materialista y dialéctica sustentada en un marxismo no economicista, no dogmático y no teleológico.

Estos dos últimos puntos serán el tema de esta clase en la que profundizaremos en el pensamiento de Immanuel Kant, por varios motivos.

Por un lado porque es en Kant donde podría decirse tiene su punto de inicio la llamada “Filosofía Crítica” en el marco de lo que deberíamos llamar al mismo tiempo la “Ilustración alemana”, allí donde también podría situarse el origen de un pensamiento dialéctico previo y por ende diferente al de Hegel. Claramente la de Kant es una filosofía sistemática, con pretensiones –digamos- materialistas, “críticas”, no dogmáticas ni teleológicas. Lo que habla en principio de la notable influencia, bastante poco reconocida, de este pensador alemán sobre el conjunto de los miembros de esta escuela; también que para comenzar a comprender la perspectiva filosófica de los “frankfurtianos” se hace necesario adentrarnos en las complejidades del pensamiento kantiano.

Kant y la “crítica” como “límite” (negativo) y como “escisión”

Anecdóticamente, es conocido que Benjamin realizó estudios sobre Kant con Sigfried Kracauer, otro importante pensador alemán vinculado periféricamente con la tradición de la Escuela de Frankfurt. También, como mencionamos en la primera clase, que por los años veinte Horkheimer y a posteriori Adorno (y luego el propio Benjamin) realizaron sus estudios doctorales con Hans Cornelius, un prominente

filósofo kantiano –blanco crítico de Lenin en su conocido libro “Materialismo y Empiriocriticismo”- de entonces.

¿Por qué es importante comprender a Kant para comprender la tradición de pensamiento de los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt?

No sólo porque varios de sus miembros se dedicaron a estudiarlo en profundidad sino además por el contexto histórico de los años veinte, un contexto filosófico donde Kant había vuelto a ser el “filósofo de cabecera”, aún dentro de una tradición como la marxista.

El fracaso de las perspectivas “economicistas” y “objetivistas” prevalecientes en el seno de la Segunda Internacional, que pronosticaban el derrumbe del capitalismo, hicieron que el pensamiento social focalizara en mayor medida en la búsqueda de las condiciones “subjetivas” y las acciones que conformaban el orden social.

Lo moral se articulaba por entonces con la necesidad de dar cuenta del funcionamiento del “presente”, de modo tal que quedaba vinculado con lo empírico. Un ajuste de cuentas con la tradición dialéctica hegeliana, con la noción de “totalidad” y con la teleología de la historia; conservando sin embargo la tradición ilustrada.

Kant era precisamente eso, un pensador de la Ilustración, tal vez el más sistemático de ellos. Filosóficamente hablando, fue Kant probablemente quien expresó más claramente la tradición ilustrada a partir de sus tres críticas.

Expresaba así una relación de continuidad con el pensamiento aristotélico y daba cuenta al mismo tiempo de la nueva realidad de la sociedad burguesa emergente. Sobre todo daba cuenta que la misma expresaba una noción de “totalidad escindida” y de “subjetividad escindida”.

En la tradición filosófica clásica, más específicamente en Aristóteles, la escisión se planteaba en términos de diferencias entre distintas formas de conocimiento y acción.

Para Aristóteles existían tres esferas diferenciadas del conocimiento, que se articulaban en el marco de la polis (que poseían por tanto una funcionalidad política): una esfera de la “theorya” sustentada en una “episteme” basada en la

observación y que poseía pretensiones de generar un “conocimiento seguro”; una esfera de la “praxis”, ya no sustentada en un “conocimiento seguro” sino en una “phronesis” -“buen juicio”- práctica y que deviene práctica a partir de la “acción” dentro del marco de una “polis”; y una esfera de la “poiesis”, la esfera de la “fabricación de objetos útiles y bellos”, que tampoco se sustentaba en un “conocimiento seguro” – y observacional- sino en otra forma de “conocimiento práctico” regido por una “techné”.

No abundaremos al respecto, pero si mencionaremos que en el paso que va de la Antigüedad Clásica a la Edad Media (coincidente con el paso del modo de producción esclavista al feudal) lo político, prevaleciente en la polis también en tanto que diferenciación entre distintas esferas de conocimiento, se desdiferencia en tanto que unificado con lo social, en tanto unidad de lo “público” con lo “privado”. De allí que el “jóven” Marx hable de la Edad Media como el momento, previo a la emergencia del Estado Moderno, de la “democracia de la carencia de libertad”; en tanto que no diferenciación entre la existencia de una esfera pública y una privada y en tanto inexistencia de un fundamento racional que sustente la soberanía medieval.¹

A diferencia de la polis, donde los ciudadanos griegos se valían de argumentos, de la utilización de la retórica, argumentada racionalmente para dirimir los asuntos públicos. Cuando nos vamos a la Edad Media, el fundamento del poder del Rey, es un fundamento divino. Se supone que el Rey, es el hijo de Dios. El Rey, entonces, no representa el poder del pueblo, representa su propio poder ante el pueblo². Y sus atuendos estafalarios, eran, porque debían demostrar que su apariencia, su imagen, era la de una divinidad. Como vemos acá, no hay “raciocinio”, y lo público y lo privado se mezclan. Si se fijan en la arquitectura, los palacios medievales, se puede ver que no hay nada que remita a una alcoba privada utilizada por los Reyes,

¹ Por eso el rey representaba la soberanía en su totalidad, representaba la paradoja de una “persona colectiva”, en tanto que representante del Estado en su conjunto. De allí que el rey represente su propio poder “ante el pueblo” y no la idea moderna de representar el “poder del pueblo” en tanto que cesión de derechos. Por eso la afirmación de Marx, en un momento donde todos no eran libres.

² Para un desarrollo más extenso de este argumento cfr. HABERMAS, J., *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, México, G.Gili, 1994; desde otro abordaje teórico también SENNET, R., *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 2002.

para tener su intimidad. En cambio, su disposición arquitectónica, muestra que la alcoba de los Reyes, estaba “dando” a los jardines, que era lo que separaba al palacio de la plebe. Podríamos decir que lo que sucedía en la alcoba privada, era un acto de representación pública. Lo privado se representaba públicamente. Los Reyes hacían el amor en público. Tenían que representar su propio poder, el poder de ser los hijos de Dios.

Siguiendo con el razonamiento, en tanto que el rey era el Estado, se diluía la idea aristotélica de lo “político” en tanto que se excluía la discusión en la polis y en tanto se concentraba lo “público” en la figura del rey. Todo se articulaba entonces a partir de la existencia de una cosmovisión unitaria, que era religiosa.

¿Qué sucede luego, cuando comienzan a aparecer una serie de elementos históricos que empiezan a producir una aglomeración de gente en distintos lugares? Este proceso de reunión de una cantidad de gente en torno de distintos lugares, va a dar nacimiento a las ciudades, los burgos. De esa noción de “burgos” deriva la palabra burgués, el habitante de los burgos. Los burgueses son aquellos, que al interior de los burgos, y más allá de ellos, comienzan a desarrollar el comercio. Cuando se empieza a desarrollar el comercio, comienza a aparecer un problema para el orden feudal. El problema que nace, es que la propia producción, ya no va a estar atada a la tierra, y el orden feudal, que supone la existencia de tres estados o estamentos (la corte, el clero, y los siervos de la gleba, que son los que producen los frutos de la tierra apropiados por el señor feudal), se ve modificado. Cuando aparecen los burgueses, esto implica que produzcan una serie de mercancías que no van a estar atadas a la tierra. Están atadas a las propias sanciones del comercio. Los comerciantes son los dueños de su propia ganancia. Esto no solamente los “desata” de su anclaje en relación con la tierra, sino que por otro lado, aparece la idea de que los burgueses dependen de su propio trabajo. Aparece la idea de “individualidad”, que hasta ese momento no aparecía en el orden feudal. Porque se pensaba en términos estamentales. Cuando Marx habla de capitalismo, lo hace en términos de clases sociales, las clases sociales implican una noción de movilidad. Por lo menos, en términos formales, y no reales, “todos somos iguales ante la ley”, “todos tenemos

los mismos derechos”. Formalmente esto es así: “todos somos iguales”. En el orden feudal no había una idea de igualdad, uno nacía noble y ser moría noble, nacía siervo y se moría siervo, nacía clérigo y moría clérigo. Ahora, aparece el comercio, y aparece esta noción de individualidad; la individualidad, pone en jaque esta serie de cuestiones (las de estar atado a la tierra y a un estamento) Acá aparece un problema, porque aparece la burguesía. Y cuando la burguesía empieza a acumular poder, en muchos casos comienza a comprar títulos de propiedad, y comienza a parecerse en parte a los aristócratas y a quitarle parte de su poder. Esta burguesía, con esta idea de individualidad, de un yo, que se relacione con otros yoes, y en esa relación con otros yoes, tenemos de vuelta la aparición de lo privado. En este caso concreto de los burgueses, están diferenciados de lo público, porque lo público es el orden feudal, el Rey. En el feudalismo el Rey es lo público. Pero cuando aparecen los burgueses y se vuelve a diferenciar entre público y privado, ahí comienza la idea de que la práctica sexual pertenece al ámbito privado. El momento de emergencia y consolidación de la burguesía, ya no como “estamento” sino como “clase”, es el momento en que reaparece el ámbito privado. Sabemos que en el año 1688, se produce la “Glorious Revolution” inglesa. Y es el momento de caída del Estado Absolutista británico, y la constitución de Inglaterra como una monarquía constitucional, con una cámara de representantes y una cámara de los Lores. Por el otro lado, en 1789 se produce la Revolución Francesa. Tenemos con esto el momento de emergencia de la modernidad. La modernidad, esta muy emparentada con las prácticas de la burguesía. Aunque, diríamos, no tiene que ver solamente con la burguesía, porque aparece también –junto con ella, como plantea claramente Marx en el famoso capítulo XXIV de “El Capital”- el proletariado (aquel grupo de sujetos que “no poseen ninguna otra propiedad más que su propia prole”). La burguesía, tiene que ver con una *clase*, que va a volver a pensar en el ámbito privado, (y en la modernidad) nos encontramos nuevamente, con un proceso de escisión, en distintas esferas del funcionamiento social. En este sentido, se recupera, la noción de individualidad, que remite a lo privado, pero también implica un intercambio comunicativo entre distintas personas, a este intercambio, le

podríamos denominar *raciocinio*. En la modernidad, no hablamos de Rey, pero si hablamos de una esfera pública relacionada con el estado. Y tenemos una esfera privada, de la cual, se desprenden una serie de valores, que serán designados valores “morales”. Esos valores morales privados, en la modernidad, se pueden “hacer públicos”, en la medida en que los ciudadanos participan públicamente del poder público. Los ciudadanos podemos llegar a realizar, una crítica desde el ámbito privado al poder público. Somos seres privados, pero obviamente, muchas leyes, que emanan del poder público (por ejemplo una ley de flexibilización laboral); impactan en nuestra vida privada. Es una ley pública pero que puede perjudicar (o no) nuestras vivencias privadas, nuestros deseos, nuestra individualidad. En este sentido, las personas privadas, podemos reunirnos, pensar, y por lo tanto criticar esas políticas que emanan del ámbito público. Podemos hacer pública nuestra opinión como forma de crítica a las políticas que emanan del ámbito público, del Estado.

A esto se refiere Kant en un texto como “¿Qué es la Ilustración?” cuando hace referencia a las posibilidades del uso “público” y “privado” de la razón. Esto era posible, en la medida que en la Modernidad no sólo emerge una formación estatal “moderna” sino que se observa nuevamente una distinción entre distintas esferas del conocimiento y del funcionamiento social. Algo que Kant supo anticipar en sus diferentes “críticas”. Volveremos luego sobre este punto para analizar por otro lado los alcances de la “crítica” kantiana.

Así en la “Crítica de la Razón Pura” abordó las posibilidades de conocimiento teórico, retomando la problemática que en la Antigüedad Clásica –bajo la lógica del “conocimiento seguro”, de la “episteme”- se ubicaba en la esfera de la “theorya”.

Retomando un problema presente en Hume o Locke, una de las principales cuestiones que Kant va a plantear –y que veremos que será central para algunos autores de la llamada “primera generación” de la Escuela de Frankfurt como Adorno, Horkheimer, Marcuse y sobre todo Benjamin- será la de la “experiencia” cognoscitiva.

Y allí lo que encontrará en primer lugar, aludiendo a lo que va a observar en la Modernidad, es un tipo de “experiencia” sustentada en la “escisión” entre diferentes esferas de conocimiento. Esto en tanto el “sujeto” moderno es un “sujeto escindido”, pero también en tanto la sociedad moderna ya no puede ser vista como una “totalidad” sino como una “totalidad escindida”.

En esa “escisión” las “cosas” pareciera pierden parte de su “significado” y por ende el hombre pierde capacidad para comunicarse con esas cosas y para darle sentido a su propia experiencia. Preocupación que, veremos más adelante es también uno de los tópicos principales que atraviesan el conjunto de la obra de Walter Benjamin, sigue el recorrido que va desde el inicial idealismo subjetivo kantiano al idealismo objetivo de Hegel, esto es, enlaza con una problemática específicamente alemana.

¿Y qué es la “totalidad escindida”? Es el “mundo moderno” por excelencia, el motivo filosófico por el cual la Modernidad se constituye en un conjunto de esferas disímiles entre sí, la distinción entre moral y derecho que encontramos en Kant; la distinción entre ciencia, moral y arte que encontramos en las tres críticas kantianas. No es casual que haya sido otro gran neokantiano, Max Weber, el que intentó dar cuenta de esto en términos sociológicos, el que denominó a este proceso de “desencantamiento del mundo” como “racionalización cultural”.³

El individuo bajo las condiciones de vida modernas se ha librado de dos tutelas fundamentales. Por un lado tiende a librarse de la tutela del Estado (que como vimos se presenta en el mundo medieval como “totalidad”, como reunión de lo “público” y lo “privado”) y por el otro se ha librado de la tutela de la religión; porque lo que ha caído con la Modernidad es el conjunto de las cosmovisiones unitarias que daban sentido a las sociedades premodernas. La manera que tenían aquellos que vivían en la temprana Edad Media de dar sentido al mundo era una manera religiosa, porque la religión de alguna forma le otorgaba los mecanismos por los cuales los individuos podían dar sentido al mundo en que vivían, de la relación que entablaban con la naturaleza externa (con el mundo de los objetos físicos) y también

³ También volveremos en próximas clases sobre este problema fundamental, ya no sólo para Benjamin sino también para Horkheimer, Adorno y Marcuse.

de la relación que entablaban con sus semejantes (es decir el mundo social). Todo este conjunto de interpretaciones que los individuos se hacían de su mundo estaba mediatizado por la religión.

Con el advenimiento de la Ilustración y con el desarrollo de todos los procesos modernos el “individuo” pierde cualquier posibilidad de cosmovisión unitaria, comienza a entender que es un hombre contingente y que en realidad vive en su propia historia como especie, que no puede apelar a un mundo que este más allá de su propia historia (un elemento fundamental en el pensamiento de Kant, aunque en parte también en Hegel), no puede apelar a un mundo religioso –como el cristianismo- y tampoco puede apelar a un mundo mitológico como el de los antiguos griegos. Pero lo que ocurre es que esto trae aparejadas una serie de complicaciones, porque el individuo pierde cualquier “categoría” que le permita llevar una vida plena, dar sentido a toda su vida (para Kant “categoría” no sería una palabra adecuada para dar cuenta por ejemplo de la religión, porque para él la Ilustración había demostrado que la religión o el mito no son categorías, ya que su fundamento no es racional, y que lo único a lo que debe “acotarse” el individuo moderno es a la racionalidad). Ahora bien, estas cosmovisiones unitarias caen – como vimos- por el propio desarrollo del capitalismo y por el mismo ejercicio de la racionalidad crítica, es esta razón –como lo plantean los iluministas, entre ellos Kant- lo irracional de estos viejos dogmas, pero entonces el individuo se encuentra ante un problema, que es: ¿con qué puedo reemplazar yo esas cosmovisiones unitarias que ya no dan cuenta del mundo?

Y acá aparecen una serie de procesos complejos, porque una de las características básicas de la Modernidad es la división, la dicotomía fuerte que se establece entre la sociedad civil y el Estado, entre el mundo privado de los hombres (el mundo de la economía si se quiere) y aquello que constituye lo público (el mundo de la política). En este sentido el problema es que en la Modernidad los individuos tienden a comportarse de manera egoísta (al propietario privado que va a intercambiar mercancías al mercado sólo le preocupa su propio provecho, no le interesa nada de sus semejantes); por lo tanto, bajo estas nuevas condiciones de la Modernidad –y del

capitalismo- el individuo tiende a vivir atomizado en la relación con sus semejantes, tiende a perder la capacidad de darle un sentido de totalidad a su vida.⁴

La constatación de esta “escisión” es lo que lleva a Kant a desarrollar en primer lugar su primera crítica, la “Crítica de la Razón Pura”, en cierto modo como una continuidad –en la Modernidad- de aquella esfera de la “theorya” que había dado cuenta Aristóteles.

Sin embargo, a diferencia de la “theorya” aristotélica, la esfera de la “ciencia” kantiana se conforma a partir de una “episteme” desde el vamos “escindida”; que se traslada conceptualmente en lo que será su noción de “experiencia”.

Ya que al momento de establecer las bases para su “primera crítica” (de la razón pura), lo que está planteando Kant es una discusión, una intervención –que había separado totalmente las “aguas” en la Metafísica previa a él- con las dos principales corrientes filosóficas previas, a saber, el empirismo y el racionalismo.

Lo que pretende hacer Kant en la “Crítica de la Razón Pura”, fundamentalmente a lo largo de su primer parte titulada “Estética trascendental”, es establecer cuáles son los alcances y las posibilidades, cuáles son los límites del conocimiento metafísico.

Los empiristas decían, sobre todo luego del “Ensayo sobre el entendimiento humano” de John Locke, que la mente es una “tábula rasa”, una “tabla”, que sólo puede ser llenada por los contenidos de la experiencia.

Los racionalistas, desde Descartes en adelante, venían sosteniendo en cambio que era posible predicar la existencia de ideas innatas, lo que quiere decir que para ellos existían ideas que estaban más allá de la experiencia.

Ahora bien, ¿qué va a hacer Kant? Kant, va a tratar de someter -como en toda su obra- estas disputas entre la metafísica previa al “tribunal de la Razón” y, sin abundar en el procedimiento que utiliza, va a admitir frente a los empiristas que hay principios que son independientes de la experiencia. Sin embargo, va a decir, contra los racionalistas, que si bien hay principios independientes de la experiencia, el

⁴ Retomaremos hacia el final de esta clase este problema, fundamental para observar no sólo el desarrollo de la primera de las “críticas” kantianas sino al mismo tiempo el paso hacia la “segunda” de ellas.

único ámbito de aplicación posible para un conocimiento científico es el ámbito de la experiencia.

Kant está dispuesto a admitir que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero sin embargo está también dispuesto a sostener que existen ciertas fuentes del conocimiento que son “a priori”, una categoría fundamental en la crítica kantiana que no significa otra cosa que “más allá de la experiencia” y “previo a la experiencia”. El planteo se sostiene en una visión de la “experiencia” donde el problema por el cuál pareciera que no se pueden conocer los objetos tiene que ver con que la única posibilidad que tiene el sujeto de aprehender la realidad es a partir de su propia conciencia, que se encuentra al mismo tiempo “escindida”. La única manera de conocer está dada en la medida que las cosas se le aparecen al sujeto cognoscente, pero también en la medida que la “conciencia” permite “aprehender” esos “objetos” que se nos presentan a través de una serie de categorías “a priori”.

El intento kantiano de dar solución a la disputa entre “empiristas” (para quienes el conocimiento sólo está dado por la “experiencia”) y “racionalistas” (para quienes el conocimiento sólo está dado por la racionalidad que portan los sujetos), se da a partir del establecimiento de una distinción muy fuerte entre el sujeto y el objeto, y fundamentalmente a través de una distinción entre lo que en su vocabulario filosófico se va a llamar el “fenómeno” (phenomenon) y la “cosa en sí” (o noumenon).

Lo que va a decir Kant es que lo único susceptible de conocimiento es aquello que se le aparece al sujeto como tal, o sea, el fenómeno, pero nada podemos saber de lo que el objeto es “en sí” mismo, que es lo que precisamente trataba de saber la Metafísica. Nada podemos saber del objeto como tal, sólo podemos saber algo del objeto en la medida que se nos aparece a nosotros mismos. Lo que quiere decir Kant es solamente esto, que yo sólo puedo conocer esta mesa en la medida en que a través de un conjunto de relaciones esta mesa se me aparece a mí como objeto, o sea como fenómeno. Pero de lo que esta mesa sea en sí misma, por lo menos el conocimiento científico no puede predicar nada.

Este es el famoso “giro copernicano” de Kant al que se refiere la “vulgata”, porque Kant toma el modelo de Copérnico, que decía que si yo no puedo dar cuenta de por qué o de cómo es el movimiento de los cielos en la medida que considero que el movimiento de los cielos anda dando vueltas alrededor mío (como espectador), entonces tendré que invertir la cuestión y ponerme a pensar si en realidad no soy yo el que estoy girando y el cielo el que se mantiene inmóvil. De aquí lo que hace Kant entonces es tomar el ejemplo de Copérnico –que es el ejemplo de alguien que empezó a demostrar que no era evidentemente la Tierra la que estaba fija mientras todo el sistema solar giraba alrededor de ella, sino al revés- y lo aplica a su propia teoría del conocimiento.

Ahora bien, cuando Kant hace esto, lo que logra es una serie muy fuerte de **“dualismos”**, en la medida en que con esta teoría se establece una frontera entre el sujeto y el objeto, una frontera irrevasable entre el fenómeno –que es susceptible de ser conocido por el sujeto cognoscente- y la “cosa en sí” –que no puede ser conocida científicamente.

En última instancia, lo que pretendía Kant en la “Crítica de la Razón Pura” era justamente establecer de manera concreta cuál era el límite cognoscitivo que le cabía a la esfera de la ciencia, esto es, como crítica, su perspectiva era **“negativa”**, limitante. Así como puede haber experiencia en términos de conocimiento científico, el único ámbito aplicable del conocimiento científico es el de la experiencia sensible, aunque ese conocimiento se base en alguna fuente “a priori”, que es previa a la experiencia

Kant había demostrado justamente en la “Estética trascendental” que para que nosotros podamos tener algún tipo de experiencia, esto es para que podamos tener sensibilidad, para que realmente podamos decir que mediante nuestros sentidos nosotros tenemos sensibilidad de algo, se necesitaba apelar a dos coordenadas que en realidad estaban más allá de la experiencia, dos coordenadas que constituían un “a priori” de la experiencia, dos coordenadas que eran las fuentes del conocimiento previas a toda experiencia posible, eran las condiciones de posibilidad de la experiencia, las condiciones de posibilidad de nuestra sensibilidad, y esas dos

fuentes en la estética trascendental kantiana no eran otras que el “espacio” y el “tiempo”. Nosotros no podemos tener experiencia de absolutamente nada si no tenemos previamente las ideas de “espacio” y “tiempo” porque todo aquello que experimentamos a través de nuestros sentidos, todo aquello que constituye la posibilidad de nuestra sensibilidad, depende de que nosotros –sujetos cognoscentes- podamos establecer esa sensibilidad en coordenadas espacio-temporales. Si no tuviéramos previas a la experiencia la idea y las intuiciones del tiempo y del espacio, no podríamos tener experiencia alguna.

Ahora bien, para Kant, existía otra distinción muy importante, la que se planteaba entre lo empírico y lo trascendental, que sigue reproduciendo también el mencionado “dualismo”.

Lo empírico hace alusión obviamente a la “realidad”, de lo empírico se ocupa la “ciencia”, tanto la que se considera “exacta” como la que se ocupa de la naturaleza, tanto la matemática como la física, pero lo que va a tratar de demostrar Kant es que aún estas ciencias empíricas tienen que estar basadas en fuentes que son previas a toda experiencia posible. La demostración de esto va a ser para Kant una demostración de tipo trascendental. Así como nosotros tenemos como condiciones a priori de toda intuición posible, como condiciones a priori de toda sensibilidad posible, el espacio y el tiempo; también vamos a tener como condiciones a priori de todo conocimiento posible, las categorías y los conceptos. Finalmente vamos a tener una tercera facultad que se une a la de la sensibilidad y a la del entendimiento, que es –para Kant- la de juzgar.

El espacio para Kant es el encargado de conformar la sensibilidad externa. ¿Y cómo sirve el espacio a la sensibilidad externa? Bueno, porque mediante el espacio nosotros podemos establecer relaciones de “co-extensión” y de “yuxtaposición”; de la misma manera nosotros a través del tiempo podemos establecer relaciones de “sucesión” y de “simultaneidad”.

Estas relaciones para el filósofo de Königsberg son puramente intuitivas, lo que quiere decir que son meramente “estáticas”, porque las relaciones de espacio y tiempo para Kant no son otra cosa que las condiciones de posibilidad de la

experiencia (en el espacio y en el tiempo no hay sensibilidad). Pero Kant se queda en este aspecto “estático” de la cuestión, porque en realidad Kant está preocupado por lo que denominará “fundamentación trascendental de la ciencia”.

El idealismo subjetivo de Kant, como suele denominarse a la filosofía kantiana, había introducido una serie de distinciones cuyos límites para el propio Kant eran irrevasables, la distinción entre sujeto-objeto (sólo podemos conocer al objeto en la medida que se le aparece al sujeto, nunca como cosa “en sí”, o sea la distinción entre *phenomenon* y *noumenon*) había establecido también la distinción entre lo empírico y lo trascendental, donde lo trascendental no era lo mismo que lo empírico, lo trascendental tenía que ver con la condición “prefija” del sujeto cognoscente, con la constitución que ese sujeto tenía como sujeto con posibilidades de conocer previo a la experiencia empírica. Por eso es que Kant no se preocupaba por los objetos, en la “Crítica de la Razón Pura” en general, lo que le interesa son los conceptos “a priori” que el sujeto tiene de esos objetos, además de las distinciones entre razón teórica y razón práctica, entre moral y derecho.

El paso a la “segunda crítica” práctico-moral y la teleología

En el mismo sentido es que en la estética trascendental establecía dos tipos de exposiciones, una exposición metafísica en dónde él trataba de explicar cuáles eran las condiciones de posibilidad de toda experiencia y una exposición trascendental dónde estaba especialmente preocupado por demostrar cuáles eran las condiciones de posibilidad de la ciencia. Si la experiencia del sujeto moderno se encuentra “escindida”, esto implica que se le presentan ciertos límites al conocimiento, fijados en parte por los objeto pero también por los “a priori” del sujeto cognoscente; de aquí que su filosofía derive en esta mediación (sujeto-objeto) esas condiciones de posibilidad mencionadas. Podemos ver de nuevo el intento kantiano de “mediar” entre las perspectivas empiristas y racionalistas previas, al mismo tiempo también podemos ver que esto se hace manteniendo los mencionados “dualismos”.

En clases posteriores veremos que el intento del “primer” Benjamin será el de buscar recuperar el “trozo” de metafísica que Kant había desplazado fuera de su teoría. ¿Por qué? Porque si la teoría de Kant dice que sólo podemos conocer aquello que se maneja en el ámbito de la experiencia a partir de las categorías establecidas “a priori”, es indudable que las grandes preocupaciones metafísicas eran desplazadas del ámbito científico, nosotros no podíamos decir nada acerca de Dios o acerca de la libertad o acerca de la inmortalidad del alma porque de esas cosas no se podía tener experiencia. Así la idea de libertad, para Kant queda fuera del ámbito del conocimiento científico.

Sin embargo, por eso mismo, porque en cierto modo previó este problema, también había intentado aclarar que si bien los “valores”, como el de la libertad por ejemplo, no pertenecen al ámbito de los “phenoumenon”, si podrían ubicarse dentro de lo “nouménico”. Es decir, como vimos la ciencia no podía dar cuenta de lo “nouménico”, motivo por el que la “libertad” como “valor” es incognoscible, ya que se encuentra por fuera de la experiencia observacional; lo que no supone que no pueda ser abordada desde un ámbito de una cierta responsabilidad moral.

Por eso los límites que Kant mismo encontraba en esa esfera del “conocimiento puro” hizo que las posibilidades cognoscitivas se vieran desplazadas hacia lo que sería su segunda crítica, la “Crítica de la Razón Práctica”, que en parte –como su propia palabra lo dice- se articulaba con la “clásica” esfera de la praxis. Aunque, y en tanto que en la Modernidad el Estado emerge como una esfera diferenciada del “ámbito privado” (“sociedad civil”, “sociedad burguesa”, la bautizaría más tarde Hegel), lo “práctico” aquí se distingue de lo “político” y queda recluido en lo “moral”. Por esto es que para Kant, las posibilidades del “uso público” de la razón encuentran su fundamento primero en el “uso privado” de la misma en tanto “moral”, de allí que también para Kant pueda considerarse a la sociedad moderna como una “sociedad de los particulares” que sirven de contrapeso “racional” a los fundamentos normativos constitutivos de lo “público” (estatal).

Una vez planteadas estas dos formas de conocimiento, los límites que el filósofo encuentra desplazan las posibilidades cognoscitivas a una tercera crítica, la “Crítica

del Juicio” o “crítica de la capacidad de juzgar”, que remite a la esfera estética y ubica lo cognoscitivo como una característica dada ya no a partir de categorías a priori (como en la primera crítica) sino planteada a posteriori, como “juicio”. Esta tercer crítica se relaciona con la aristotélica esfera de la “poiesis”, sin embargo la misma en la modernidad desplaza –en tanto que concepción plenamente burguesa– lo estético de la función de “utilidad artesanal” que podía tener en la Antigüedad en tanto que “hacer creativo” o “trabajo creativo”⁵, a una concepción estética “autónoma”; lo que se dará en llamar luego la concepción del “arte por el arte”.

En cualquiera de los casos lo que se ve es que lo que emerge con la Modernidad, con la escisión entre diferentes esferas de conocimiento y de funcionamiento social, con la escisión entre lo “público” y lo “privado”, con la concepción de “individualidad” propia del mundo y de la cultura burgueses. Por eso para Lukács, el sistema filosófico kantiano, sustentado en esa “sociedad de los particulares”, es el que representa de forma más acabada dicha “conciencia burguesa”.

Para lo que a nosotros nos interesa en relación con lo que trataremos a posteriori, se trata de una moderna “conciencia fragmentada”, de una conciencia “práctica” establecida por personas privadas que no pueden dar cuenta de una “totalidad”. Así, tanto el juicio moral como el estético (aunque difieren en su concepción y en sus criterios de validación, pues los primeros remiten a criterios de rectitud y los segundos a criterios de juicio estético), no dejan de ser un juicios establecidos por los particulares.

Pero para un filósofo de la Ilustración como Kant, “hijo” de la Revolución Francesa, si bien las acciones prácticas de los juicios particulares no están determinadas, hay una determinación a priori de los mismos que es de derecho, y que se establece en el “contrato” Contra la visión del “Leviathán” iusnaturalista de Hobbes, donde los particulares ceden sus “derechos naturales”, Kant delimita un “contrato” desde donde pueden desarrollarse como crítica racional las acciones “práctico-morales” de los particulares, de modo tal que estas no están determinadas “a futuro”; aunque sí

⁵ No abundaremos por ahora sobre este punto, ya que lo trataremos en clases posteriores. Sólo mencionaremos que se trata del punto sobre el que focaliza Lukács en su ontología, cuando considera la noción de “trabajo” como “creatividad”, en tanto “work”; sustentada en la distinción marxiana entre “trabajo abstracto” o alienado y “trabajo concreto” o “creativo”.

condicionadas por la misma existencia del “contrato” en su forma “Estado”. Fija así las posibilidades críticas de los particulares (sustentadas en los imperativos práctico-morales privados) para con las normativas emanadas del poder público, aunque no indica la forma en que se expresa o se expresará la crítica a futuro ni la forma que tomará a posteriori la relación Estado-sociedad.

La crítica, como negación, sólo se expresa en tanto “escisión” entre diferentes esferas sociales (en tanto en el contrato establecido a priori, si diferencia un poder “público” establecido en el Estado y un poder “privado” establecido en el ámbito social) y por ende entre diferentes esferas del conocimiento social (la del conocimiento “puro”, la del conocimiento “práctico-moral” y la del juicio estético).

En este sentido es que la filosofía kantiana, si bien sistemática, no se sostendría en una teleología y tampoco en una concepción de “totalidad”, elemento sobre el que se expresará luego una crítica hegeliana en su búsqueda por superar los denominados “dualismos”.

Como desarrollaremos en la próxima clase, el intento de la filosofía de Hegel será superar estos “dualismos” y estos límites establecidos al despliegue del conocimiento. Para ello el propio Hegel dirá que su punto de partida será retomar aquello que Kant dejó planteado pero no desarrolló, una perspectiva “totalizadora” y una visión “dialéctica” desplegada en el seno de esa “totalidad”.

©De los autores

Todos los derechos reservados.

Esta publicación puede ser reproducida gráficamente hasta 1.000 palabras, citando la fuente. No puede ser reproducida, ni en todo, ni en parte, registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopiadora o cualquier otro, sin permiso previo escrito de la editorial y/o autor, autores, derechohabientes, según el caso.

Edición electrónica para Campus Virtual CCC: **PABLO BALCEDO / MARIANO TRAVELLA**