

¿Cuál es la forma adecuada de la filosofía trascendental?

RESPUESTA A WOLFGANG KUHLMANN¹

Peter Rohs

Resumen

Contra la arquitectónica propuesta por Kuhlmann, defiendo una concepción holista de la forma de la filosofía trascendental. Muestro que la forma holista es la única adecuada para enfrentar las distintas versiones del escepticismo. Argumentos sustanciales también deciden sobre la construcción adecuada de la filosofía trascendental.

Abstract

Against Kuhlmann's proposed architectonics, I defend an holistic view of the form of transcendental philosophy. I show that only this form is able to deal adequately with the different versions of scepticism. Sustancial arguments decide as well over the appropriate construal of transcendental philosophy.

En su ensayo, Kuhlmann compara mi concepción de la filosofía trascendental, inspirada en la teoría del campo físico, con la concepción de Kant, así como con la pragmática trascendental desarrollada por Apel y por él mismo, y aboga enérgicamente por una forma de filosofía trascendental en la que ésta se revela como una “empresa escalonada y reflexiva”, que debe conectar un saber teórico estrictamente reflexivo acerca de la razón con el saber práctico del investigador (56). Él esboza la arquitectónica de una filosofía escalonada, cuya parte primera e infalible contiene la base fundamental, el *fundamentum inconcussum*, mientras que la filosofía II está construida holísticamente, y proporciona la teoría constructiva, explicativa y por tanto falible de la subjetividad, el conocimiento, la libertad, etc. Quiero oponer a esta propuesta la tesis de que la filosofía como un todo debe estar construida holísticamente, que incluso este holismo es para ella más esencial que para cualquier otra disciplina teórica. Las evidencias reflexivas desempeñan indisputablemente un papel importante en la construcción de la filosofía trascendental, pero no el papel fundamentador de certeza definitiva que Kuhlmann les adscribe. Como todas las evidencias, ellas son más o menos impotentes aisladamente y reciben su fuerza sólo si se coaligan con otras hasta alcanzar la unidad ideal de una sistema. El ejemplo de la libertad ilustra óptimamente que las evidencias reflexivas, en tanto aisladas, ni están más allá de la crítica, ni pueden decidir si una teoría está fundada o no. Me parece indisputable que todo ser humano encuentra en su autoconciencia la convicción de su libertad, de que él

¹ Wolfgang Kuhlmann, “Kant, Rohs und die Transzentalpragmatik”, en: Marcus Willaschek (ed.), *Feld - Zeit - Kritik*, Münster 1997, 10-50. Esta respuesta es una versión ampliada de la réplica que se encuentra allí mismo, p. 222-226. Referencias a páginas sin otro dato se refieren a la traducción castellana: “Kant, Rohs y la Pragmática Trascendental” en este No. p. 18-58. (Nota del E.: El texto fue cedido por el autor para su traducción. La traducción es del Prof. Alejandro Rosas, Dpto. de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia)

puede hacer lo que quiera. Si esta convicción pudiese decidir la disputa en torno a la libertad, no podría entenderse por qué ella se enciende siempre de nuevo. Esto se explica, en mi opinión, por el hecho de que muchas cosas inciden sobre el problema de la libertad - preguntas concernientes a la naturaleza de la causalidad, a las posibilidades, a cómo pueden ser descritos los eventos, a la estructura temporal de los procesos, a la ontología de la subjetividad, a las formas de la intencionalidad, etc. Casi que no existe problema filosófico alguno que no esté entrelazado con el problema de la libertad. Si esto es así, es obvio que el saber de su acción que el agente posee al actuar, no puede por sí sólo ser definitivo en este asunto. Con entera razón responde Schopenhauer negativamente la pregunta del concurso, si la libertad puede ser demostrada por la autoconciencia. Estoy convencido de que lo que se hace evidente en la cuestión de la libertad es típico de las cuestiones filosóficas en general, y no sólo de ella. Tomemos la forma más elemental de la reflexividad, la referencia con el término "yo" en la autonconciencia. Un vistazo a los trabajos de Shoemaker, Chisholm, Castañeda (pero también a textos de Kant y Fichte), nos enseñan el sinnúmero de problemas conectados con esta forma, la más simple, de reflexividad. Sigue con ella lo mismo que con la libertad. Incluso en relación con esta indexicalidad simple, no hay certezas aisladas que sean no obstante infalibles. Recuérdese también el cúmulo de trabajos que se han dedicado al problema del acceso privilegiado del sujeto a sus propios estados mentales. Incluso a Kant le objetaron ingeniosos contemporáneos, que las implicaciones metodológicas de "investigar en la razón pura misma" (Prol. § 4, AA IV, 274) no son nada claras. Según Kuhlmann, el "complejo teórico filosofía del lenguaje / apriori de la comunicación" (45) es central en la filosofía I. Pero yo favorezco un modelo enteramente distinto al suyo, tanto para la filosofía del lenguaje como para la teoría de la comunicación - un modelo que se adhiere a ideas desarrolladas por Meggle. Ante estas diferencias de opinión, las certezas reflexivas no pueden decidir por sí solas cuál es la mejor teoría de la comunicación. Si bien los lenguajes descansan sobre un saber común a los miembros de una población, no hay nada de importancia filosófica sobre ellos que esté dado reflexivamente. Según Kuhlmann, la razón está ligada a la presuposición de una comunidad de comunicación (45). Pero ¿por qué no habría de ser al contrario: que el hecho de que una comunidad de seres vivos sea una comunidad comunicativa esté ligado a la presuposición de que sus miembros poseen razón? ¿Por qué la capacidad para tener intenciones comunicativas no habría de presuponer la capacidad de captar pensamientos? Estoy convencido de que quien crea poder llegar con evidencias reflexivas a juicios infalibles en estas cuestiones, se equivoca. Todas ellas sólo pueden ser respondidas, si acaso, de manera holista, es decir, en el marco de conceptos teóricos que logren reunir sin rupturas la mayor cantidad posible de evidencias. Los ejemplos de Kuhlmann nos dejan ver que es enteramente posible dudar de afirmaciones que presuntamente figuran como irreduciblemente ciertas.

Que uno debe poder hablar con sentido para argumentar filosóficamente, no significa que uno tenga que sostener una filosofía del lenguaje o una semántica acertada y fundada, ni tampoco que estas teorías pueden ser basadas únicamente en el saber práctico inmediato del hablante. Según mi convicción, el punto crucial de la filosofía trascendental es la dicotomía entre lo sensible y lo no-sensible al interior de la subjetividad. En la teoría kantiana casi todo depende de ella - la posibilidad de una teoría apriori de la subjetividad, la posibilidad de la intencionalidad intersubjetivamente invariante, de la libertad, de un imperativo que obliga categóricamente y se opone con independencia a toda motivación sensible. Esta dicotomía vincula a la filosofía trascendental con la tradición platónica y con la de la metafísica del *Nous*. Esta no-sensibilidad está para Kant esencialmente ligada a la razón: "Puesto que la razón no es ella misma un fenómeno y no está sometida a ninguna condición de la sensibilidad..." (*KrV* B 581). Utilizo con gusto el giro fregeano: "Ya que la decisión reposa en lo no-sensible..." (*Logische Untersuchungen*, G. Patzig ed., Göttingen 1966, 51), como abreviatura simbólica de todo este complejo temático. Esta dicotomía me parece tan esencial a la filosofía trascendental, que no hablaría de ésta allí donde aquella falte. Ni la reflexividad, ni "condiciones de posibilidad", ni concentración sobre el Yo o cualquier otra cosa, pueden hacer que una teoría sea trascendental, si esta dicotomía está ausente. La reflexividad propia de la filosofía trascendental se puede diferenciar de una mera certeza introspectiva sólo si esta dicotomía la fundamenta. Incluso en Husserl, la filosofía trascendental se distingue de la psicología por basarse en una "conciencia pura", y la "meditación fenomenológica fundamental" se ocupa de obtener "la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo" (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 49). Kuhlmann caracteriza mi proceder como una "explicación ontológica" (41). Acepto esta expresión en sus dos componentes. En lo que respecta a la "explicación": En la filosofía trascendental nos ocupamos del análisis de las funciones subjetivas, pero también de "condiciones de posibilidad", es decir, de proposiciones-si-entonces específicas (aquellas que pretenden ser sintéticas a priori). En ambos respectos es cierto que en ella se "explica" algo. Pero también acepto el adjetivo ontológico; éste atañe a la fundamentación del hecho de que las proposiciones condicionantes puedan ser juicios sintéticos a priori. Estoy convencido de que no puede haber teorías de la subjetividad ontológicamente neutrales. Mientras uno se mantenga en ese marco neutral, no se ha enfocado aún el fenómeno "subjetividad". En la parte I de la filosofía, que ha de ser tan segura y frugal como sea posible, Kuhlmann quiere renunciar a premisas demasiado ambiciosas. Él mismo se plantea la pregunta de si es posible esperar logros filosóficamente relevantes respetando esa limitación, y constata el resultado "alentador" de que los contenidos materiales que se pueden fundamentar de ese modo se ajustan con exactitud al proyecto de una crítica radical del conocimiento (48). A ello quiero objetar que la lógica es por cierto ontológicamente

neutral, pero no así los contenidos materiales que la trascienden, y permiten entender las competencias de la subjetividad. Sin la concepción de la “apercepción trascendental”, y sin la tesis de que ésta “no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad” (*KrVB* 132), no puede haber filosofía trascendental. Como consecuencia, no hay filosofía trascendental que sea ontológicamente neutral. Sólo así son también posibles las “condiciones de posibilidad”, que deben ser de carácter no-empírico. Diferenciaciones ontológicas de esa índole no pueden ser derivadas simplemente de un saber práctico libre de teoría. Los desarrollos de Kant “Acerca de la unidad originariamente sintética de la apercepción” (*KrVB* § 16) son una teoría en extremo ambiciosa. También la obtención de un ámbito de conciencia pura en Husserl apela a un cúmulo de operaciones teóricas. Ejemplos de esa naturaleza muestran, a mi modo de ver, claramente, que en la filosofía trascendental nada se logra sin certezas reflexivas, pero que estas no son interesantes por ser aisladamente infalibles, sino porque se pueden reunir con otras evidencias en una teoría fecunda. Uno no puede pues acceder a la filosofía trascendental únicamente por el camino de la fundamentación última estrictamente reflexiva. El mismo Platón debió reunir muchos argumentos y puntos de vista para poder dar fundamento a su doctrina de las ideas. Su concepción debía legitimarse holísticamente. A los filósofos trascendentales les ocurre igual. Por esta razón, la afirmación de Kant de que el ser humano es para sí mismo también un “objeto puramente inteligible”, me parece esencial a su teoría (35). Esta proposición sí da un fundamento, y por eso son insuficientes las teorías ontológicamente neutrales de la subjetividad. ¿No está, sin embargo, quien de esta manera recurre al holismo, completamente en las manos del escéptico? ¿No puede éste asegurar, respecto de cada uno de los numerosos pasos requeridos, cuán inseguro y dudoso lo encuentra? Es verdad: mientras uno esté en camino, aún no ha alcanzado la meta, y es un hecho que en la filosofía estamos sólo en camino. Pero, ¿qué importancia tiene que el escéptico no me crea? Él puede fundamentar su duda con argumentos, y en ese caso hay que responder a ellos, - o él duda simplemente sin razón. En este caso uno puede simplemente ignorar su duda. Kuhlmann considera que una duda escéptica radical tiene una actualidad filosófica fundada en los resultados del historicismo hermenéutico-lingüístico, por un lado, y en los problemas que resultan del denominado “trilema de Münchhausen”, por otro (43-44). A mí me parece que un escéptico que no tiene más que ofrecer, no puede infundir mucho miedo. En el caso del trilema, no se presta de entrada ninguna atención a la posibilidad de una fundamentación holística, aunque ya la dialéctica platónica de la hipótesis desembocaba en una forma de fundamentación de ese tipo. El trilema de Münchhausen está ya en realidad resuelto por ella. Y si se dice que interrumpir la fundamentación en las evidencias o en “intuiciones originarias” (Husserl) es puro dogmatismo, entonces debe darse un fundamento a esta afirmación atrevida. Si el escéptico la fundamenta, se contradice

a sí mismo; si no lo hace, entonces uno puede ignorarlo. Las explicaciones de Husserl sobre la evidencia y la intuición eidética pueden ser arriesgadas; pero en todo caso son lo suficientemente serias como para despacharlas con una declaración sin fundamento.- Lo que el historicismo pueda aportar al escepticismo no es en absoluto evidente. Las tesis de Kant sobre la causalidad son sin duda históricamente dependientes de las investigaciones de Hume. Si uno supiera que esas tesis son falsas, podría uno quizás explicar históricamente los errores por medio de esta dependencia. Para ello, la comprobación de su falsedad debe ser independiente de la afirmación histórica. El hecho de la dependencia histórica nada dice sobre la verdad o falsedad de la teoría de Kant, y tampoco puede justificar dudas respecto de ella. Precisamente por ello la investigación de influencias históricas contribuye tan poco a la comprensión de las teorías. Acerca del problema del historicismo sigue valiendo la pena echar una ojeada al tratado de Husserl “*Filosofia como ciencia estricta*” (§ 73ss.). Husserl pone en claro con elegancia el alcance limitado de esta posición y su poca utilidad para el escéptico. En mi opinión, ni el trilema de Münchhausen ni el historicismo logran producir una “situación excepcionalmente dramática”. Kuhlmann exige que debe haber certeza sobre las reglas del proceder antes de poder comenzar el camino holista. Yo concedería que el trabajo en la filosofía trascendental debe estar precedido por un conocimiento de la lógica general. La lógica se requiere en efecto como “*organon*” de la investigación. Si la filosofía I se identifica con la lógica formal, concordaría con la partición propuesta por Kuhlmann; pero aún así insistiría en que no puede ser sensato añadir a la exposición de mi filosofía trascendental un capítulo inicial sobre la lógica formal. Hago uso de esta lógica lo mejor que puedo, pero simplemente no me corresponde añadir uno más al buen número de manuales que sobre ella existen (aunque quizás la filosofía de esta lógica contenga algunos problemas por resolver). Es verdad que ha habido una discusión prolífica sobre un tipo especial de argumentos, con los que se supone opera la filosofía trascendental, los denominados “argumentos trascendentales”. Stroud se ha expresado con mucho escepticismo al respecto, y es un escepticismo que comparto sin reservas. Él escribe: “No creo que se pueda esperar iluminación o progreso filosófico de este planteamiento. El intento de descubrir la estructura formal de un argumento kantiano o trascendental novedoso y profundamente efectivo no ha sido fecundo” (Barry Stroud, “*Die Transzentalphilosophie und das Problem der Außenwelt*”, En: *Bedingungen der Möglichkeit*, Schaper/Vossenkuhl (eds.), Stuttgart 1983, 204-229; espec. 204). Quien argumenta trascientalmente debe poder hacer lo que hace todo aquel que argumenta: debe ser capaz de comprender, y de establecer relaciones lógicas entre las cosas comprendidas. Sólo gracias a tales relaciones puede uno asegurarse contra el engaño de comprensiones ilusorias. Kuhlmann exige: “Es preciso cuando menos señalar como sensatos determinados estándares y procedimientos” (44). Concedo esto, como ya dije, si con ello se

refiere a la lógica formal. No hay, según mi opinión, otros estándares y reglas de proceder generales - en especial ningún argumento trascendental específico-; de modo que, además de la lógica general, no hay nada en cuanto a procedimientos que se pueda destacar como significativo. Con ello no cuestiono la significación de las evidencias reflexivas para la filosofía trascendental. Pero ellas no conducen a una certeza infalible sobre estándares y métodos que preceda a la teoría. Ellas contienen premisas sustanciales de la filosofía trascendental y deben legitimarse de manera holista. Kuhlmann me objeta, además, que mi actitud teórica al filosofar es equivocada (53s). El punto de vista pragmático-trascendental tiene en común con la fenomenología de Husserl, que el concepto de actitud adquiere gran relevancia metodológica. También para Husserl es de suma importancia que la actitud equivocada (i.e. la natural) se abandone y se asuma la correcta y adecuada a la fenomenología trascendental. En el mismo espíritu sostiene Kuhlmann que es imposible "mantenerse consecuentemente en la actitud del teórico olvidado de sí en una investigación exhaustiva de la subjetividad racional" (53). No entiendo del todo el significado de esta crítica. Declaro mi adhesión a una actitud teórica en el sentido de que en la filosofía, como en cualquier otra disciplina teórica, nos ocupamos en acreditar determinadas proposiciones como verdaderas, teniendo sólo en cuenta lo que está explícitamente formulado en ellas. Una vez que estamos ante la proposición, no interesa qué otras actitudes asume el que la afirma. Esto vale también, y en especial, de las proposiciones que deben fundarse en las evidencias de la autoconciencia. A mi modo de ver, se corre el riesgo de dar demasiado valor a algo meramente privado cuando la actitud asumida se considera como teóricamente esencial. ¿Con base en qué reconozco que alguien asume la actitud correcta? ¿Sólo porque asiente a las proposiciones a las yo opino que debe asentir? La función fundamentadora misma, propia de las evidencias, está en disputa; si las actitudes hubieran de considerarse relevantes, las dificultades se multiplicarían. Me parece pues importante tener claro que, precisamente en una filosofía en la que la autoconciencia goza de una posición fundamental, no está permitido abandonar la actitud teórica. Así es como yo percibo las teorías clásicas de Kant y de Fichte. Ellas son precisamente "teorías", y para desarrollarlas o estudiarlas se requiere de la actitud teórica. La forma de la filosofía trascendental se deriva, según Kuhlmann, de la situación a la que tiene que enfrentarse. Ante una "situación excepcionalmente dramática" (19), en la que no hay nada seguro, ni hay ningún fundamento a la vista, es prioritaria la pregunta sobre cómo es posible la certeza y un fundamento firme (45). Yo describiría el reto al que responde la filosofía trascendental, y vería su drama, de manera muy distinta. No pienso en el escepticismo radical, sino en la "*Crisis de las ciencias europeas*" que Husserl analiza en su obra de madurez, y cuya causa ve él en la "naturalización de la conciencia", que es una equivocación, pero que no obstante se deriva de esas ciencias con alguna necesidad y fundamento. En el debate con la "epistemología

naturalizada”, como se la representa Quine, por ejemplo, no basta apelar a objeciones de circularidad; el holismo, que también Quine defiende, es suficiente para desarmar esta objeción. El debate mismo debe transcurrir de manera holista; se debe mostrar que la filosofía trascendental hace justicia a la totalidad de las evidencias disponibles, y que la epistemología naturalizada no tiene esa capacidad. La filosofía trascendental debe incursionar también en el terreno en el que el contrincante se cree con ventaja; ella debe mostrar (como lo intentó Kant), que tiene a su disposición la teoría más completa, incluso para la física. El debate con el ‘escéptico de la subjetividad’, representado en su forma más radical por el materialista eliminativo, y con las restantes tendencias contemporáneas a la naturalización, no puede consistir en el mero llamar la atención sobre el saber práctico; requiere de la actitud teórica, y su esfuerzo sólo puede llevarse a cabo mediante una teoría abarcadora. Tampoco se puede combatir con la sola argumentación reflexiva contra la fracción de escépticos que sustentan su anarquismo y dadaísmo en los resultados de la reciente teoría de la ciencia. En la discusión con ellos importa la pregunta kantiana, si es posible justificar juicios sintéticos a priori como condiciones de posibilidad de la experiencia (y entonces no es cierto que “todo vale”) o si no lo es (y entonces no podría uno evitar conceder que “todo vale”). Hay pues escépticos - respecto de la subjetividad, de la libertad, de la racionalidad científica - que no se pueden combatir con las armas de Kuhlmann, y opino que son escépticos más importantes y peligrosos que los que afirman - apoyados en el historicismo y en el trilema de Münchhausen -, que en ninguna parte hay fundamento firme. La “situación excepcional dramática” consistía para Kant en que la metafísica al estilo de Leibniz, Wolff o Mendelsohn, como la había intentado elaborar él durante algunos decenios, se había vuelto insostenible. El reto de Lamettrie - para quien, como es sabido, no es verdad que el hombre sea para sí mismo “un objeto inteligible”, ni que la razón “no esté en absoluto sometida a las condiciones de la sensibilidad” -, no es explícito en las afirmaciones programáticas de Kant, pero su presencia es latente, como lo podría mostrar una interpretación del escrito para el concurso sobre los progresos de la metafísica. Hoy ya nadie se horroriza de que las pruebas en favor de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma dadas por Mendelsohn no sirvan. Pero en cambio, los desarrollos que provienen de la naturalización de la conciencia sí merecen ser calificados, con Husserl, como una “crisis” del pensamiento occidental, y la historia de la filosofía moderna puede entonces interpretarse como una “lucha por darle sentido a la humanidad”. Y en esta lucha no puede uno triunfar sin “armas ontológicas”. Ella sólo se puede ganar - si acaso - de manera holista. ¿Cuál es pues la forma adecuada de la filosofía trascendental? Quiero recordar una vez más la posición de Stroud: que el intento de descubrir y especificar la estructura formal de un tipo nuevo de argumentación no es muy prometedor. En general se trata en la filosofía trascendental de organizar las evidencias de la

manera más completa posible en relaciones de coherencia y de apoyo mutuo. A las evidencias reflexivas les toca un papel preponderante, pero no por ello es legítimo aislarlas separándolas de este sistema holista. Las evidencias reflexivas son en mi opinión importantes, no porque sean especialmente seguras, sino porque atañen a la autoconciencia; y ésta no es simplemente un caso especial de intencionalidad, sino que subyace a todas las formas de la misma. Como lo expresa Kant, los juicios no son sino “el modo como conocimientos dados son llevados a la unidad de la conciencia” (*KrVB* 141). La importancia de las evidencias reflexivas se basa en tesis sustanciales sobre la “función trascendental de la autoconciencia” y no en presuntas ventajas metodológicas. Del mismo modo, mi intento por poner en marcha el sistema holista a partir de una concepción del espacio y del tiempo, está fundado en tesis sustanciales. En mi concepción, el tiempo es tanto un componente del campo físico, como en otro respecto una forma pura de la intuición de la autoconciencia. Para Kant la razón es algo no-sensible en la medida en que, como capacidad puramente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo, ni a las condiciones de la sucesión temporal (*KrVB* 579). Yo sostengo, en cambio, que ella es no-sensible porque es *nunc*-céntrica, y es posible gracias a la forma de intuición de la autoconciencia. No es el caso tratar aquí de la validez de estos ejemplos. Con ellos sólo pretendo poner de manifiesto que sobre la forma de la filosofía trascendental en conjunto no es posible decidir de antemano y de manera puramente metodológica, sino que ella - abstrayendo de los asuntos más formales como las leyes de la lógica - sólo puede darse a partir de las reflexiones sustanciales de la filosofía trascendental. Concluyo entonces con una respuesta que parece casi una tautología: la forma adecuada de la filosofía trascendental es la de la filosofía trascendental adecuada.