

Razón y enigma en Kant

Alejandro Escudero Pérez. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido 20/10/2025 • Aceptado 22/11/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-9741-8213>>

Resumen

La filosofía kantiana registró de un modo genuino un decisivo giro epocal que cuajó en la Modernidad madura: el paso del tradicional teocentrismo al antropocentrismo. Con ello se redefinió el lugar y el papel del ser humano —que aquí alcanza el estatuto de *sujeto* (fundamento)— y, con ello, se redefinió el significado de la *razón*. Ya en el siglo XXI, nosotros, en tanto herederos de los logros kantianos, tenemos que bregar con nuevos problemas que nos empujan a volver a pensar lo que Kant pensó merodeando los profundos enigmas que dejó pendiente su magistral indagación y que aún nos espolean y nos guían en las tareas de la filosofía.

Palabras clave: Modernidad, razón, sujeto, enigma.

Abstract

Reason and enigma in Kant

Kantian philosophy genuinely marked a decisive epochal shift that materialized in mature modernity: the transition from traditional theocentrism to anthropocentrism. This redefined the place and role of the human being —here, who attains the status of *subject* (foundation)— and, with it, the meaning of *reason*. Already in the 21st century, we, as heirs to Kant's achievements, must grapple with new problems that compel us to rethink what Kant conceived, circling the profound enigmas left unresolved by his masterful investigation, which still spur and guide us in the pursuits of philosophy.

Key words: Modernity, Reason, Subject, Enigma.

Razón y enigma en Kant

Alejandro Escudero Pérez. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido 20/10/2025 • Aceptado 22/11/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-9741-8213>>

§ 1. Ubicando a Kant

El reciente libro de Luciana Martínez y Laura Pelegrín, titulado, *La cosa, en sí (por qué volver a Kant)* arranca así: «En 2024 se cumplen trescientos años del nacimiento de Immanuel Kant. Uno puede preguntarse legítimamente por qué tres siglos después alguien puede considerar relevante seguir haciéndose preguntas a partir de los libros de Kant» (Martínez y Pelegrín, 2024: 13). Se trata, en efecto, de una cuestión a la que hay que aportar una respuesta.

Empezaremos, por nuestra parte, esbozando una *ubicación* de Kant en la que destaque su relevancia, es decir, su contribución principal al conjunto de la filosofía en la trayectoria, amplia y profunda y, a la vez, sinuosa y zigzagueante, que esta ha seguido desde su nacimiento griego.

Acudiremos, para ello, a cuatro textos, dos de Martin Heidegger y dos de José Ortega y Gasset. Tendremos, así, una primera aproximación al conjunto de lo que aquí vamos a exponer.

Dos citas de Heidegger —ambas extraídas del libro *La pregunta por la cosa* (2009)— aportan una primera aproximación:

La filosofía de Kant sitúa por vez primera en su conjunto al pensamiento y a la existencia modernos ante la claridad y la transparencia de una fundamentación. Ésta determina desde entonces toda actitud del saber, las delimitaciones y valoraciones de las ciencias desde el siglo XIX hasta el presente. Kant destaca de una manera tan patente sobre todo lo anterior y lo posterior, que incluso quienes lo rechazan o intentan superarlo siguen dependiendo completamente de él. [Heidegger, 2009: 79]

La *Crítica de la razón pura* de Kant pertenece a aquellas obras de la filosofía que, mientras siga habiendo filosofía sobre la tierra, serán inagotablemente nuevas cada día. Es una de esas obras que ya han emitido el juicio sobre todo intento posterior de ‘superarlas’ y que, en realidad, se limita sólo a obviarlas. [Ibidem: 85]

Por su parte José Ortega y Gasset apuntó con acierto, respecto a cuál es la aportación principal de Kant, lo siguiente (en «Reflexiones de un centenario», 1966a: 25-26):

En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. [...]

La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá de ella.

Partiendo de las coordenadas dibujadas por Heidegger y Ortega vamos a subrayar *tres logros* específicos de Kant, es decir: tres de sus aportaciones más significativas, con las que, de un modo u otro, tenemos que contar en la filosofía actual y en la filosofía venidera.

La filosofía registra commociones subterráneas, es un sismógrafo de movimientos en las placas tectónicas del mundo. Y esto es lo que encontramos en Kant cuando explicitó un «*giro antropológico*» al que, en su vocabulario, denominó «*giro copernicano*». Kant está en el punto de inflexión que trazó el paso epocal —entre los siglos XVIII y XIX— del teocentrismo al *antropocentrismo*. Se trata de un corte decisivo en el mundo y su historia: un hito irreversible —salvo que la barbarie le gane la partida a la civilización y la «fe» suplante otra vez a la «razón». Por eso, en un célebre texto, Kant sostuvo que las principales preguntas filosóficas conducen a una *central*: «*¿Qué es el Hombre?*». Tenemos aquí, en definitiva, su primera gran contribución¹.

En segundo lugar, y como prolongación de lo anterior, Kant *desmontó* con audacia y de un modo sistemático la *ontoteología*, es decir: recorrió algunas de las principales *aporías* de la fundamentación teológica del mundo y de la existencia humana (después

¹ Kant, por lo tanto, y este es uno de sus logros centrales y meritorios, explicitó sistemáticamente el principio rector de la Modernidad; es decir: registró el paso al antropocentrismo —desmantelando, para cumplir con rigor esta encomienda, la fundamentación cosmológica y la fundamentación teológica, es decir, las dos etapas iniciales de la metafísica del fundamento. Emplearemos, en adelante, como es habitual, las siguientes siglas: *KrV* (*Crítica de la razón pura*), *KpV* (*Crítica la razón práctica*), *KU* (*Crítica del Juicio*).

de Kant, el teocentrismo sólo podrá regresar de un modo dogmático —ajeno, por lo tanto, a los cauces y los umbrales de la «razón crítica»). El ejemplo más destacado, aunque no el único, lo tenemos en la «Dialéctica transcendental» de la *Crítica de la razón pura* (por esta senda siguieron, en el siglo XIX, Schopenhauer y Feuerbach, los *maestros de la sospecha* —Marx, Nietzsche, Freud— y, en el fondo, más tarde, la mayoría de los autores significativos del siglo XX).

En tercer lugar, merece resaltarse el énfasis kantiano en la *finitud de la razón* (en la finitud, por lo tanto, del sujeto/fundamento). Esto implica —si nos trasladamos desde Kant al marco más amplio del idealismo alemán— dos cosas: a) el Sujeto (de la razón) *no* es nunca un Absoluto (una instancia que se pone a sí misma, por sí misma y para sí misma como el Fundamento inamovible; y ese es el papel de la auto-reflexión del Sujeto en Fichte, Schelling y Hegel: cuando el sujeto «vuelve sobre sí mismo», desgajándose del mundo, ocurre la auto-posición del fundamento en tanto «absoluto»); b) respecto a la *razón finita* del sujeto siempre hay algo «*dado*» (algo que ella no pone desde sí misma —por ejemplo, una «*materia*», un «*contenido*»; el Sujeto es, pues, «*receptivo*»; hay una «*donación*» insuprimible, por lo tanto; eso dado, pues, es un *Faktum* al que la razón tiene que atenerse y que ella tiene que acoger). Por otro lado, en conexión con la cuestión de la *finitud*, la «*razón crítica*» se sitúa en el difícil punto medio entre el dogmatismo y el escepticismo (y es aquí donde tiene que, una y otra vez, perseverar y lograr orientación en su ejercicio propio en los terrenos en los que se despliega —en la ciencia, la eticidad, el arte, etc.).

§ 2. Kant y su legado

Una vez caracterizada la aportación de Kant llegamos al propósito específico de *heredar a Kant*. Aquí hay que resaltar, para empezar, que no hay herencia que se pueda recibir genuinamente sin ser «transformada» en aquellos puntos que lo reclamen (a este modo de bregar con un legado lo llamó Heidegger su «repetición»; véase, al respecto, lo que expone en el libro *Kant y el problema de la metafísica* [2013])².

² «Entendemos por repetición de un problema de fondo la apertura de sus posibilidades originarias, hasta entonces escondidas. El desarrollo de éstas lo transforma y sólo así logra ser conservado en el contenido de su problematicidad. Conservar un problema significa librar y mantener despiertas aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema desde su transfondo», Heidegger (2013: 165).

Nos planteamos, como tarea explícita de la filosofía contemporánea, *heredar a Kant*. Pero, cómo ocurre algo así. Es importante precisarlo. Para avanzar en este punto hay que fijar un *¿desde dónde?* y un *¿hacia dónde?* que defina las coordenadas de la elaboración de la herencia (y esto es lo más difícil de establecer con rigor porque lo más cercano —nuestra ubicación misma en lo que concierne al filosofar— es a la vez lo más opaco y confuso).

Con el fin de dibujar esas coordenadas vamos a resaltar una *tarea* y un *marco* que han emergido en el siglo XX y nos conciernen en el siglo XXI (y desde los cuáles se puede precisar un poco más la dirección en la que emprender el propósito, aún abstracto hasta que esto resulte clarificado, de «heredar Kant»):

La primera *tarea* es la de *ampliar la razón* frente a los diversos tipos de estrechamiento que la han atenazado en el trayecto desde el siglo XVIII hasta la actualidad (el caso más constatado, pero no el único, tiene que ver con la primacía de lo que Horkheimer ha llamado la «razón instrumental» y Heidegger la «razón calculante»). Los intentos de algo así han sido múltiples. Mencionaremos tres ejemplos en los que esta ampliación se ha pretendido alcanzar en el siglo XX: la razón vital en José Ortega y Gasset (*El tema de nuestro tiempo* [1923]); la razón poética en María Zambrano (*Filosofía y poesía*, 2025); la razón fronteriza en Eugenio Trías (*Lógica del límite*, 1991; *Ciudad sobre ciudad*, 2001; *El hilo de la verdad*, 2014)³. Esta es, por lo tanto, una importante tarea de futuro, que apenas comenzamos a desplegar aún.

Un *marco filosófico posfundacional*. Si la fundamentación teológica era *aporética* —como con rigor mostró Kant en la «Dialéctica transcendental» de la *KrV*— también lo es la fundamentación antropológica. Michel Foucault, por mencionar un ejemplo sobresaliente, lo ha mostrado en el libro *Las palabras y las cosas*: en el capítulo IX —titulado «El hombre y sus dobles»— se exponen sistemáticamente una serie de *aporías* que desbaratan desde dentro las pretensiones de la metafísica del sujeto en su cometido fundamental.

Una presentación inicial del planteamiento «posfundacional» que asoma aquí se puede trazar desde varios ángulos. Acudiremos al caso siguiente: en 1969 Hans Albert

³ «...lo que se halla hoy en cuestión es la posibilidad misma de una racionalidad más amplia... la filosofía se inicia hoy con la experiencia de los límites de una razón dominadora [centrada en el Sujeto/Fundamento]. La razón tiene que abrirse, expandirse», Cuartango (2013: 69-70).

—discípulo de Karl Popper— publicó el libro titulado *Tratado de la razón crítica*; en el conjunto del libro se formulan dos tesis importantes sobre esta cuestión: por un lado, no cabe, por más que se intente, fijar un fundamento último, por ejemplo, para el conocimiento; cuando se ha pretendido alcanzarlo se ha chocado con lo que el autor denomina el «trilema de Münchhausen»: a) una regresión al infinito; b) una detención arbitraria en esa regresión; c) un círculo vicioso (entre el fundamento y lo fundamentado); por otro lado, añade Hans Albert, cabe elaborar —sin necesidad de recurrir a un engañoso e ilusorio «fundamento último»— una racionalidad que no sea ni escéptica ni dogmática (con lo cual, pues, volvemos a lo que auspició Kant: una «razón crítica» que busca una y otra vez una senda intermedia entre esos dos extremos simplificadores y paralizantes).

Ampliando lo que hemos indicado a partir de este discípulo de Popper hay que añadir que la temática específicamente «posfundacional» recorre problemáticamente el conjunto de la filosofía del siglo XX en sus distintas tradiciones, por lo que sigue siendo algo por acotar y definir, pero cuya relevancia no se puede ignorar. Dicho sólo negativamente: en este marco —emergente, en ebullición— el filosofar ya *no* es un fundamentar; por lo que, en definitiva, se redefine el lugar y el papel de la filosofía en el conjunto del saber, del mundo y de la existencia humana⁴.

Ambas rutas —la *ampliación de la razón* y lo *posfundacional* en la filosofía del siglo XX— están conectadas. Por un lado, circunscriben una *tarea* y un *marco* respecto a la filosofía contemporánea. Por otro lado, apuntan hacia una «razón sin (un) sujeto» o una «razón sin (un) fundamento» (un fundamento postulado como trascendente, eterno, absoluto —un asiento definitivo, un punto arquimédico desde el que asegurarlo todo, un dispositivo de clausura implantado en el mundo y la existencia humana, etc.). Y Kant, como veremos en adelante, contribuyó a ambas rutas exactamente en el punto en el que la *razón* entra en contacto con sus propios y más profundos *enigmas*.

⁴ Mencionaremos varios libros cuya lectura es recomendable respecto a la cuestión de lo «posfundacional»: Reiner Schürmann, *El principio de anarquía*. Arena, 2017; Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional*. FCE, 2009; Román Cuartango, *Las tareas de la filosofía*. Universidad de Cantabria, 2014; Lee Braver, *Groundless grounds (A Study of Wittgenstein and Heidegger)*. MIT, 2014.

§ 3. Tres vertientes de la herencia kantiana

El propósito general de acoger el legado kantiano puede ser precisado, ahora ya sí, partiendo del «desde dónde» y del «hacia dónde» tal y como ha sido fijado con el señalamiento de esta doble ruta: la ampliación de la razón y la problemática posfundacional.

Nos toca, pues, indicar en qué *líneas concretas* cabe *heredar a Kant* (en medio de la transformación de lo por él legado —insistiendo, pues, en que recibir una herencia implica enmendarla, retocarla con más o menos detalle o profundidad).

¿Qué heredar de Kant de modo concreto? Por ejemplo los tres siguientes aspectos: a) una articulación de la filosofía (filosofía académica y filosofía mundana —ambas conectadas en un bucle de retroalimentación); b) el transcendentalismo filosófico (con sus variantes); c) una serie de piezas específicas de la *KU* que pueden ser prolongadas en una dirección, tal vez, fructífera (en la que se apuntan cuestiones de vanguardia en el despliegue contemporáneo de la filosofía)⁵.

A desgranar estas tres líneas nos dedicaremos a continuación hasta llegar a la conclusión de lo que estamos exponiendo: una conclusión en la que se resaltará, desde Kant, el trasfondo *enigmático* de la propia «razón» y, con ella, de la propia filosofía.

3. 1. Una articulación de la filosofía

Respecto a la articulación de la filosofía en la parte final de la *KrV* encontramos una distinción importante (véase *KrV* A 838-839/B 866-867, en la sección llamada «Arquitectónica de la razón pura»). Kant nos habla de un lado *académico* de la filosofía y, a continuación, de su vertiente *mundana* (hay que destacar que estos dos aspectos no están enteramente aislados entre sí: se nutren uno del otro en reciprocidad). ¿Cómo

⁵ Los principales hallazgos de la *KU* (los cuales reclaman ser ampliados, profundizados, expandidos) son, al menos, los siguientes: a) la razón reflexionante inmersa en los ámbitos de la comprensión del mundo; b) una presencia sin concepto/esencia (en una doble dirección: presencia esquemática/presencia diferida); c) el existir humano y su participación en el juego de la comprensión (bajo el acicate de la inteligencia inventiva —la «imaginación»); d) una instancia originariamente donadora (*die Natur*) tanto de las obras que surcan un ámbito de la comprensión como de su orden interno; e) el consenso de la verdad y el «sentido común» (en el § 40 de *KU*).

podemos desarrollar esta distinción en el terreno de la filosofía actual? Vamos con unas pinceladas sobre ello.

En su concreción *académica* la filosofía se organiza según una *historia de la filosofía* y un *sistema filosófico*. Nos detendremos con brevedad en estas dos direcciones de la filosofía académica.

La contribución a la historia de la filosofía de Kant es doble: ensayó una escueta «historia de la razón pura» incluida al final de la *KrV* y, además, escribió el libro *Progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (publicado, con una cuidada edición de Félix Duque, en la editorial Tecnos). Pero más allá de estos dos textos nos dejó también un apunte importante que no hay que dejar caer en saco roto: *aprender a filosofar* (entendiendo la filosofía como actividad, como indagación) no es idéntico, nos dice Kant, a «aprender filosofía» (estudiando su historia, principalmente). Aquí es pertinente una observación sobre algo que se puede constatar en el siglo XX y XXI: en general hemos pasado —por influjo de la universidad (aunque el asunto sea más profundo)— de que la historia de la filosofía no fuera nada (véase lo que dice al respecto Descartes en el *Discurso del método* —en el que con bastante soberbia afirma que nada significativo se puede aprender del pasado) a que lo sea casi todo (lo cual es, sin duda, excesivo y, por lo tanto, algo que reclama una rectificación). Y no sucede —como Kant nos ha ayudado a entender— ni lo uno ni lo otro: ni la filosofía puede prescindir de su historia ni puede reducirse a ella (pues tiene que intentar ir «más allá de ella» —sin ignorarla nunca). Es importante estudiar las tradiciones que tejen el trayecto de la filosofía en su historia, pero esto no agota el campo de la filosofía ni el carácter de sus cometidos (a veces la propia «historia de la filosofía» termina siendo un obstáculo para el despliegue de la filosofía en vez de ser un impulso y un acicate, y esto es algo que hay que contrarrestar).

El otro aspecto del lado académico de la filosofía es la propuesta de un *sistema filosófico*. Destacaremos de lo que Kant sostuvo sobre la sistematicidad de la filosofía lo siguiente: el sistema kantiano nunca parte de un Primer Principio del que todo se «derive» o «deduzca», ni, tampoco, se propone llegar a un Primer Principio de este tipo. Este es el motivo, o uno de ellos, de que la *unidad* de las tres *críticas* siempre fuese para Kant un *problema*, no algo obvio y simple, fácil de zanjar. En cambio, los inmediatos herederos de Kant —el arco del idealismo alemán desde Fichte hasta

Hegel—vieron en esto una carencia de su planteamiento y, por eso, o partieron de un Primer Principio (Fichte) o se propusieron llegar a él como meta (el Espíritu Absoluto en Hegel como fin de la Historia en la que lo real llega a ser enteramente racional)⁶. ¿Por qué ocurrió esto en el inmediato postkantismo? Por el abandono de la *finitud de la razón* en medio de una serie de intentos de convertir a la filosofía en un *Saber Absoluto* (en el que el Sistema y la Historia convergen hasta identificarse).

Respecto a la vertiente *mundana* de la filosofía diremos lo siguiente: la *razón crítica* —sostiene Kant— está interesada en que sus fines —sus metas, sus propósitos— se cumplan; las leyes de la razón no sólo son proclamadas en el aire, sino que tienen que «realizarse» mundanamente. Por eso a la filosofía le toca indagar con precisión «dónde estamos»: en qué mundo somos, cómo es este mundo en su «figura esencial», etc. Un importante texto en esta dirección fue el escrito de Kant *¿Qué es la Ilustración?* (1784). Traduciendo esta línea de desarrollo que encontramos en Kant a la filosofía del siglo XX y XXI podemos decir que una de las principales articulaciones de la filosofía tiene que ver con lo que Gianni Vattimo ha llamado «ontología de la actualidad»: una teoría crítica del *statu quo*, es decir, un diagnóstico de los signos de los tiempos en los que se atisban los fenómenos emergentes y donde se puede ejercer a partir de ellos la razón crítica (hoy, en un mundo en crisis como el nuestro, algo así es imprescindible; tal vez por eso una parte significativa de los libros que hoy se publican bajo el rótulo *filosofía* tienen este cariz).

3. 2. *El transcendentalismo filosófico y sus variantes*

Una vez sucintamente analizado el asunto de la articulación de la filosofía vamos a continuación con el tema del «transcendentalismo filosófico», algo que tiene, como veremos pronto, una enorme relevancia.

El saber filosófico se pregunta por sí mismo recurrentemente (es una marca de nacimiento —y tiene sus motivos profundos). Por ejemplo, de un modo implícito o

⁶ En Kant la «auto-conciencia» del Sujeto no equivale sin más a la auto-posición del sujeto como el fundamento (absoluto); lo impide la propia *finitud* de la razón. La auto-posición del sujeto en la auto-conciencia (la auto-reflexión, la conciencia de conciencia, la vuelta a la interioridad separándose de la exterioridad espacial) la encontramos en el idealismo del Saber Absoluto (en las versiones de Fichte, Schelling y Hegel).

explícito, formula preguntas como estas: a) ¿tiene la filosofía un «campo propio» de indagación?; b) ¿cuál es, entonces, su lugar y su papel en el conjunto del saber (en las plurales formas de comprensión del mundo)?⁷ El transcendentalismo filosófico —inaugurado por Kant (pero con *antecedentes*, por así decirlo, en varias tradiciones)— ofrece una respuesta a estos interrogantes tan complejos como decisivos. La propuesta de Kant fue la siguiente: el *campo propio* de la filosofía es la «dimensión transcendental», es decir, que a ella le corresponde explicitar las «condiciones *a priori* de posibilidad» (por ejemplo, del «conocimiento» o de la «moralidad»). Aquí hay, sin embargo, implícita, una enorme *controversia*: ¿a qué se asigna y dónde arraiga esta *dimensión transcendental*? ¿cuál es exactamente su estatuto? (esta controversia no está *cerrada*, está aún por debatir a fondo, precisamente porque la respuesta kantiana puede ser replanteada: vuelta a pensar y elaborar en una dirección tal vez distinta —pero siguiendo su estela). Antes de atender a las principales repercusiones o versiones —desde el siglo XIX hasta hoy mismo— del transcendentalismo filosófico nos detendremos en algunos textos que subrayan lo que estamos exponiendo aquí respecto a la indicación kantiana de cuál es el *campo propio* de la *indagación filosófica*.

En la entrevista de Glyn Daly a Slavoj Žižek (2006), encontramos un conjunto de declaraciones que apuntan en la dirección de reivindicar un transcendentalismo filosófico en el contexto de la filosofía contemporánea. Por ejemplo cuando dice:

165

eikasía
N.º 133
En.-feb.
2026

Y ahora diré algo que a algunas personas les parecerá horrible, particularmente a los historiadores de la filosofía antigua que van a querer lincharme, a saber: Kant fue el *primer filósofo*. Creo que Kant, con su *giro transcendental*, abrió un espacio desde el cual podemos analizar en retrospectiva todo el canon de la filosofía anterior. La filosofía prekantiana es incapaz de pensar esa *dimensión transcendental*. [Žižek, 2006: 32]

⁷ Un tipo de respuesta a esta difícil cuestión, distinta de la que aquí vamos a proponer, es la siguiente: la filosofía se desarrolla como un «conocimiento del ente» subordinado, sin embargo, a otro tipo de «saber» más fundamental o más básico (más seguro, más infalible, más confiable); dos versiones de esta tesis son la medieval «*philosophia ancilla theologiae*» o la moderna «*philosophia ancilla scientiae*»; en estos dos casos, paralelos, pues tienen supuestos comunes, la filosofía resulta subordinada o a la *religión* o a la *ciencia* (pues ambas son, o eso se presupone, un saber de lo fundamental que es enteramente cierto e indudable, el único digno de genuino crédito); de todos modos, este planteamiento termina desembocando en algún tipo de supresión de la propia filosofía, supresión que, sin embargo, contradictoriamente, está suponiendo ella misma una metafísica de la que no puede dar cuenta.

Matizando lo que afirma Žižek indica Arturo Leyte (2020: 36): «Con su planteamiento transcendental, Kant ha reiterado a Grecia en la filosofía moderna»⁸. Hay aquí, es obvio, una importante discusión o un relevante debate que no podemos emprender en este momento, pero que no se puede tampoco evitar o esquivar. En todo caso, sean cuales sean los *antecedentes* tradicionales del planteamiento de Kant, sigue en pie que el *transcendentalismo filosófico* es un *hallazgo* de enorme magnitud y que no sólo no está *superado* sino que tiene que ser una y otra vez retomado para medir su alcance y las opciones actuales de su desarrollo⁹.

Partimos, pues, del *transcendentalismo filosófico* como el principal *hallazgo* kantiano—gracias él se puede aclarar en qué sentido preciso la filosofía tiene un *campo propio* para su exploración y, a la vez, cuál es su lugar y su papel en el conjunto de la comprensión del mundo (en la ciencia, el arte, la política, etc.). Por otro lado, su *prolongación*—es decir, sus variantes—ha sido amplia y sinuosa durante los siglos XIX y XX (desde el neokantismo decimonónico hasta autores contemporáneos). Veámosla con brevedad en las principales líneas de su despliegue.

⁸ «Pues bien, la filosofía en Kant sigue siendo lo mismo que en Platón y Aristóteles. Se trata en ella de aquello que en toda presencia de un ente constituye de antemano esa presencia; lo que en todo aparecer de un ente está ya dado (*a priori*) y precisamente como aquello que constituye de antemano el darse de ese ente (es decir, el ‘ser del ente’). No se trata aquí del darse efectivo del ente, sino de la constitución de ese darse, de su esencia, de su posibilidad en el sentido de *essentia* o *realitas*; lo que constituye de antemano esta posibilidad son las condiciones de ella. En la filosofía de Kant se trata de *condiciones de posibilidad a priori*», Felipe Martínez Marzoa (Kant, 2011: 9). Si en Platón el «ser del ente» es el *eîdos* y en Aristóteles lo es la *morphé* (forma en acto) en Kant el «ser del ente» es el Sujeto (el sujeto de la *razón*); un Sujeto provisto de un repertorio de *conceptos a priori*, los cuales son la traducción moderna del *eîdos* platónico y aristotélico; por otro lado, si en Kant hay un paso significativo dentro de esta línea de la tradición filosófica está en lo siguiente: en avanzar en el imprescindible «vaciamiento de onticidad» de la *dimensión transcendental* (cuanto más lejos se consiga llegar en este punto con más solidez se podrá desarrollar el *transcendentalismo filosófico*).

⁹ En la tradición metafísica y ontológica de la filosofía se ha apuntado recurrentemente hacia la *dimensión transcendental*; por ejemplo en los hitos siguientes en el arco amplio que nos llevan hasta Kant: a) en el pliegue entre *physis* y *arché* (el *áperion* de Anaximandro, el *eînai* de Parménides, el *lógos* de Heráclito); b) el pliegue platónico del *eîdos del eîdos* y el aristotélico entre el ente cambiante y el divino ente inmóvil; c) las propiedades transcentales del ente explicitadas en la Edad Media (en tanto ubicadas por encima de la multiplicidad de los géneros supremos y sus respectivas categorías); d) el pliegue barroco, en Spinoza, entre la *natura naturans* y la *natura naturata*. Este «pliegue», a su vez, admite una caracterización *metafísica*—cuando se lo equipara con una separación o escisión jerárquica que busca aporéticamente ser suturada—o un abordaje ontológico (en el que ese pliegue comparece desde la diferencia del ser respecto a lo ente en general y lo ente en su totalidad).

¿Cuál fue el contexto de la continuación del legado de Kant en la segunda mitad del siglo XIX? Puede especificarse a través de dos características¹⁰: a) el *hundimiento* del sistema hegeliano del Saber Absoluto; b) el auge del positivismo en la sociedad industrial (un científicismo aupado sobre la fe ciega en la Ciencia y la Técnica, y, por lo tanto, en el *Progreso*). En 1865, partiendo de estas dos coordenadas, y como reacción a ellas, Otto Liebmann lanzó el eslogan principal del inicial neokantismo: toca, ahora, ensayar, decía, para enderezar un rumbo extraviado, una «vuelta a Kant» (*Zurück zu Kant*)¹¹.

Dentro del neokantismo tenemos, en primer lugar, a la importante escuela de Marburgo. Fue iniciada por Hermann Cohen (1842-1918); él reescribió las tres críticas de Kant en sus libros: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Kants Begründung der Ethik* (1877), *Kants Begründung der Ästhetik* (1889). Otros miembros destacados de ella fueron Paul Natorp (1854-1924) con importantes libros sobre Descartes y Platón, y Ernst Cassirer (autor de libros célebres: los cuatro volúmenes de *El problema del conocimiento* o la *Filosofía de las formas simbólicas*, en tres volúmenes).

La segunda línea del neokantismo alemán la encontramos en la escuela de Baden. Estuvo orientada, especialmente, hacia las ciencias del espíritu (en el sentido de Dilthey), la filosofía de la cultura y la teoría de los valores. Sus principales impulsores fueron, Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936).

Siguiendo a su maestro Brentano, Husserl, en el libro que inaugura la tradición fenomenológica, las *Investigaciones lógicas* de 1900, rechaza en numerosas ocasiones la filosofía de Kant y el neokantismo (su propuesta inicial fue un esencialismo logicista). Sin embargo, a partir de 1907 y, ya explícitamente, en 1913, Husserl se propuso elaborar una «fenomenología transcendental», con lo cual, aunque sea de un modo singular, se alineó con lo que antes rechazaba. Así, libros de Husserl como *Ideas I*, *Filosofía primera*, o *Lógica formal y lógica transcendental*, presentan una versión fenomenológica de la tradición del idealismo kantiano. El caso de otros autores encuadrables dentro de la fenomenología es distinto, y, por eso, merece la pena

¹⁰ Un libro importante sobre la trayectoria de la filosofía en el siglo XIX es *De Hegel a Nietzsche* de Karl Löwith (2008).

¹¹ Véase Klaus Christian Köhnke (2012). Un interesante repaso a algunos hitos de la tradición del transcendentalismo filosófico se puede consultar en el libro de Jeff Malpas (ed., 2003).

destacarlos aquí: tanto Ortega y Gasset como Heidegger comenzaron sus carreras filosóficas dentro del neokantismo (Ortega dentro de la escuela de Marburgo, Heidegger realizando su tesis doctoral bajo la supervisión de Rickert). Sin embargo, fue el contacto con la fenomenología de Husserl lo que poco a poco fue alejándolos del neokantismo, aunque no por ello del transcendentalismo filosófico, por lo que terminaron promoviendo, de un modo u otro, una variante del mismo enormemente original y fructífera (pues ambos se propusieron romper de algún modo con el idealismo moderno, es decir, con el modelo «Sujeto → objeto»)¹².

Dentro del llamado «giro lingüístico» de la filosofía en el siglo XX también cabe localizar una versión kantiana del mismo. En primer lugar, y aunque resulte sorprendente, se puede mencionar el primer libro de Wittgenstein: en el *Tractatus logico-philosophicus* se afirma con nitidez, en el § 6.13: «la lógica es transcendental», con lo cual, de algún modo, se sigue la herencia kantiana. Además, tenemos en esta línea la elaboración *lingüística* del transcendentalismo por parte de K. O. Apel y J. Habermas (acometida, en parte, a través de la hermenéutica filosófica de Gadamer y su énfasis en la entraña «dialógica» de la razón); de Apel se pueden destacar los dos volúmenes titulados *La transformación de la filosofía* (1973-1976) y de Habermas tanto *Conocimiento e interés* (1968) como su monumental *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

Por último, aunque sin agotar el tema de la amplia herencia de Kant en la filosofía del siglo XX (se podría mencionar a Hannah Arendt, John Rawls, etc.), subrayaremos los rastros del kantismo en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo pasado. Así Michel Foucault, como parte de su traducción de la *Antropología en perspectiva pragmática*, incluyó una amplia introducción hoy publicada con el título *Una lectura de Kant* (2024a); por otro lado, en el libro *Las palabras y las cosas* de 1966, uno de los libros más importantes de la filosofía contemporánea, Kant juega un papel clave en el conjunto de su argumentación; finalmente, Foucault dedicó una atención sostenida —en artículos, conferencias y cursos universitarios— al escrito de Kant «¿Qué es la Ilustración?» (en el libro, publicado en la editorial Tecnos, *Sobre la Ilustración* (2006), se recogen los distintos textos foucaultianos al respecto)¹³. Por su parte, Gilles Deleuze

¹² Mencionaremos aquí, por ejemplo, dos libros panorámicos: Apostolescu y Serban (eds., 2020) y Slama (2021).

¹³ Inicialmente, en un texto redactado en 1949, lo que Foucault buscaba, bajo la guía de Jean Hyppolite, era conjugar la trascendentalidad con la historicidad, como se constata en el texto de *La constitution d'un*

publicó en 1963 un magnífico libro titulado *La filosofía crítica de Kant* (Deleuze, 2007); la editorial Cactus, por otro lado, ha publicado los numerosos cursos universitarios que Deleuze dedicó a Kant; además, en el libro *Crítica y clínica* (1996), se puede leer el artículo «Sobre cuatro fórmulas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana»¹⁴. Por último, se puede mencionar a Jean-François Lyotard; además de dos libros, *Lecciones sobre la analítica de lo sublime* (2021) y *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia* (2009), en su contribución clave a la filosofía actual —el libro *La diferencia* (1999)— se cruzan, como principales referentes filosóficos, tanto Kant como el segundo Wittgenstein.

De todas estas versiones del transcendentalismo kantiano, ¿cuál tiene, a nuestro entender, más futuro y, por lo tanto, podría ser más fructífera? Apostaríamos por un transcendentalismo filosófico de cuño «ontológico». En él la «dimensión transcendental» se asigna al «ser» en vez de al «sujeto»; dicho con un poco más de precisión: la dimensión transcendental —las condiciones *a priori* de posibilidad de la comprensión científica, ética, política, artística, técnica, etc.— están plegadas *en* la comprensión del *ser* —el cual alude a un «acontecimiento» recurrente, no a un fundamento fijo y definitivamente asentado (en esta ruta, por lo tanto, se asume la índole «posfundacional» de la filosofía y se ensaya, también, una ampliación de la racionalidad)¹⁵.

169

eikasía
N.º 133
En.-feb.
2026

3. 3. Los hallazgos de la KU y su prolongación

En el tercer punto de la exposición —en el que abordaremos la KU (la llamada «tercera crítica»)— es donde con más nitidez nos vamos a acercar tanto a la tarea indicada (*ampliar la razón*) como al marco señalado: lo *posfundacional* en la filosofía del

transcendental historique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel (Foucault, 2024b). Un libro interesante sobre estas cuestiones: Dajballah (2008).

¹⁴ En algunas ocasiones Deleuze califica a su propuesta filosófica con la etiqueta de «empirismo transcendental»; un buen libro sobre el tema es el de Anne Sauvagnargues (2009).

¹⁵ V. Crowell y Malpas (2007). Un transcendentalismo ontológico, por un lado, acomete una ampliación de la razón en el marco posfundacional; por otro lado, sus coordenadas básicas son las siguientes: a) en la comprensión del *ser* están plegadas y estampadas las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia de los fenómenos (en el conocimiento, la eticidad, el arte, la técnica, la política, etc.); b) la comprensión del *ser* abarca el mundo e incluye a la existencia humana; c) *ser*: un acontecer (surcado por la diferencia, el límite y la posibilidad).

siglo XXI (en la conjunción de ambos están dibujadas, tal y como dijimos con anterioridad, las coordenadas de la transformación de la herencia kantiana —al menos en una de las direcciones en las que este propósito puede ser emprendido y desplegado en el siglo XXI)¹⁶.

La *KU* es el libro más extraño y singular de Kant. Por un lado, es una *clave de bóveda* del sistema de la razón: lo que define la «*unidad*» de la *KrV* y la *KpV* (el determinismo de la naturaleza con la libertad suprasensible de la voluntad). Pero, por otro lado, hay en la *KU* una serie de *líneas de fuga* respecto a la filosofía moderna, es decir, respecto al idealismo del sujeto (con su específica «tesis sobre el ser»). No es casualidad, dicho como apunte histórico, que Hölderlin —el primer crítico del idealismo alemán— fuese un lector perspicaz de la *KU*. Si se sigue hasta el final la senda trazada en la tercera crítica puede ocurrir que desde Kant lleguemos más allá de Kant (lo cual nada tiene que ver con haber *superado* a Kant sino, al contrario, con haberlo efectivamente *heredado*).

Gracias a una serie de textos breves de Marco Sgarbi (extraídos de su importante libro de 2011) circunscribiremos inicialmente el cauce de nuestra exposición de la tercera crítica:

- a) «No cabe duda de que la *KU* es la más *enigmática* de las tres críticas publicadas por Kant» (Sgarbi, 2011: 23).
- b) «... la *KU* no es un edificio concluido...», (*Ibidem*: 24).
- c) Tras publicar la *KrV* y la *KpV* Kant necesitaba «...alcanzar una teoría general acerca del enjuiciamiento de objetos sin conceptos determinados, o lo que es lo mismo: orientarse hacia la *KU* y el descubrimiento del *Juicio reflexionante*»¹⁷, (*ib.*: 45).
- d) «...la actividad primordial del Juicio reflexionante consiste en operar *sin Concepto*...», (*ib.*: 160)¹⁸.

¹⁶ Recordamos aquí, pues, que la tarea planteada era la de *ampliar la razón* y el marco de un pensar *posfundacional* (y, desde ahí, se encauzaba el propósito de «heredar a Kant»).

¹⁷ El *Juicio reflexionante* —tal y como inicialmente lo explicita Kant— está inmerso en el terreno de lo estético (cuyas dos vertientes son lo bello y lo sublime) y en la articulación de una teleología (con su lado cognoscitivo y su vertiente moral).

¹⁸ Los conceptos son, en el mundo moderno, los equivalentes a las *esencias* en la filosofía tradicional (por lo tanto, apuntar hacia un lugar en el que *no* hay *ni* Conceptos *ni* Esencias es completamente extraño y anómalo respecto a la línea preponderante de la tradición metafísica). Kant ubicó los conceptos *a priori* en las facultades superiores del Sujeto (entendimiento y razón).

Lo extraordinario de la *KU*¹⁹ está en que en el campo explorado por ella queda *en suspenso* lo que Heidegger ha llamado la «tesis de Kant sobre el ser». Kant afirma que «ser» = «posición» (*Setzung*); «ser», pues, aquí, se entiende como un poner o un oponer (*setzen*). Pero ¿qué es lo puesto y qué instancia ejerce esa posición? Lo puesto es el «objeto», y quien pone algo así es el «Sujeto». O sea, que aquí tenemos, nada menos, el modelo «Sujeto → objeto» (en el que el sujeto es el fundamento y el objeto lo fundamentado —lo constituido, lo producido, lo construido). A su vez la posición del objeto por el Sujeto, su «objetivación», es, en su entraña «racional», de índole «conceptual», es decir: está regida por el *a priori* del concepto (lo que implica que es así como lo objetivado alcanza universalidad y necesidad, es decir, validez, verdad)²⁰. Sin embargo, a pesar de esta directriz tan firme y rotunda, en el conjunto de lo explorado por la *KU* hay una significativa, sorprendente y enigmática, ausencia de conceptualidad (y, por ello, de «objetualidad»), pero, a la vez, y esto es lo auténticamente excepcional, hay, a pesar de ello, una presencia de algo: algo con un sentido y con una validez —«necesaria y universal» (aunque esta «validez» tenga un sentido *distinto* al logrado desde el *a priori* conceptual).

En las anteriores citas de Marco Sgarbi ya se ha mencionado implícitamente el punto de partida de la *KU*: la distinción entre el *Juicio determinante* y el *Juicio reflexionante*²¹ (aquí hay que indicar que es enormemente difícil precisar el alcance último de esa distinción —y esto es parte de la complejidad ante la que nos sitúa la *KU* en su conexión con las otras dos críticas)²².

¹⁹ «La *Erste Einleitung* (a la *KU*) se había enfrentado a tumba abierta con un *enigma* concerniente a las *raíces ocultas* del pensamiento, en cuya clarificación era preciso seguir insistiendo», escribe Nuria Sánchez Madrid su excelente edición de la primera introducción de la *KU* (Kant, 2017: 15); el enigma suscita admiración y asombro, y las «raíces ocultas» son oscuras e insondables: y ahí fue donde trató de internarse Kant al escribir la *KU*.

²⁰ Escribe Kant en la *KrV*: «Ser no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí» (A 598, B 626). La traducción es nuestra.

²¹ En adelante emplearemos las expresiones *razón determinante* y *razón reflexionante*.

²² Caben tres líneas de lectura de esta distinción kantiana: a) la razón determinante y la razón reflexionante están en el mismo plano (pues cada una impera en distintos territorios; es una lectura *neutral*, por llamarla así); b) hay una primacía completa de la razón determinante y, por ello, la razón reflexionante está subordinada y tiene un papel secundario (sólo auxiliar); c) hay una primacía de la razón reflexionante sobre la razón determinante (esta tercera línea, que será la que seguiremos aquí, marca una línea de fuga respecto a la moderna metafísica del sujeto).

Comenzaremos con una definición escueta de la *razón determinante* y la *razón reflexionante*:

- a) La *razón determinante* parte del universal (el concepto, la esencia) y desde ahí fija lo particular (lo subsume en una trayectoria que va desde arriba hacia abajo).
- b) La *razón reflexionante*, en cambio, parte del caso —de lo concreto— y busca para él el «universal» que lo subsume²³; el anclaje de la razón reflexionante está, así, en el universal concreto, es decir, en algo que desmiente la universalidad abstracta de las esencias/conceptos de la tradición metafísica desde Platón hasta Husserl²⁴.

Realizada esta precisión inicial formularemos ahora una tesis filosófica (la cual es un aspecto de la *transformación de la herencia de Kant* a la que estamos aludiendo reiteradamente aquí): hay una *primacía* de la razón reflexionante respecto a la razón determinante «en el conjunto del saber», es decir, en el conjunto de las áreas de despliegue de lo «racional» (esta tesis no encuentra un apoyo directo en los textos de Kant, pero sí cabe sostenerlo desde una argumentación filosófica específica que procede por un lado, «fenomenológicamente» y, por otro lado, se acoge a logros específicos de la filosofía del siglo XX —en distintas tradiciones). La estrategia desde aquí será recurrentemente la siguiente: «universalizar» —de modo transversal— una serie de *hallazgos* de la *KU* que Kant circunscribía a una parcela muy delimitada (de tal modo que todo lo que Kant ha expuesto desde la razón determinante en la *KrV* y la *KpV* no puede ya tomarse como lo originario sino sólo como «casos límite» —abstracciones fijadas dentro de un conjunto móvil y abierto en el que la racionalidad principal es la propia de la *razón reflexionante*).

Mencionaremos aquí, una vez presentado el arranque de la *KU*, *cuatro* de los principales *hallazgos* de la *KU* (siguiendo el hilo conductor de la razón reflexionante

²³ Una tarea futura, aquí sólo aludida, es elaborar la *razón reflexionante* (tras las pistas proporcionadas por Kant en la *KU*) más acá de la dialéctica (metafísica) entre lo particular y lo universal. ¿Cómo? Por ejemplo, ubicándola entre el «vacío legal» y el «universal concreto». Sobre estos temas son relevantes los libros *La fuerza del ejemplo* (2008) de Alessandro Ferrara y *Universal concreto* (2023) de Javier Gomá Lanzón y, también, el conjunto de las investigaciones de Jean-François Lyotard.

²⁴ La razón reflexionante opera ante un «vacío legal»: hay un caso, pero no está predeterminada la ley que lo acoge y lo abarca (localizando en él su entraña «racional»).

son, cada uno de ellos, «universalizables», esto es: extendibles y ampliables al conjunto del «saber» —esto es, al conocimiento, a la eticidad, etc.)²⁵:

3. 3. 1 *Del comprender y sus ámbitos (KU: Introducción)*

En base a la Introducción a la *KU* (una vez se ha delimitado allí lo que distingue la «capacidad de juzgar determinante» y la «capacidad de juzgar reflexionante») se puede fijar, inicialmente, lo siguiente: a) La *razón determinante* delimita desde sí misma una «esfera» (*Gebiet*) clausurada de antemano —cerrada definitivamente, de una vez para siempre— según el despliegue de los Conceptos *a priori* del Sujeto universal; por ejemplo: la esfera de la razón cognoscitiva cuaja en la física matemática (desarrollada desde Galileo hasta Newton) y la esfera de la razón práctica cuaja en la ética formal del deber (bajo el imperativo categórico); b) La *razón reflexionante*, por su parte, es incapaz de delimitar de una vez por todas una esfera de acción, por eso, sólo puede circunscribir un «ámbito» (*Boden*) en el que hay sentido y hay validez, pero que no está cancelado de una vez para siempre (pues ahí no pueden regir de antemano los Conceptos *a priori* del Sujeto racional —según lo que se ha denominado *razón determinante*). Hasta aquí lo que Kant expone. La pregunta posterior a Kant —a la vista

173

eikasía
N.º 133
En.-feb.
2026

²⁵ La tarea futura aquí esbozada es la de expandir al conjunto de la racionalidad —en los distintos campos de su ejercicio y su despliegue— una serie de hallazgos de la *KU*. Los principales hallazgos de la *KU* (los cuales reclaman ser ampliados, profundizados, expandidos) son, al menos, los siguientes: a) *Del comprender y sus ámbitos (KU, Introducción)*; la pregunta conductora aquí es: ¿cómo están organizados internamente los modos de la comprensión del mundo? ¿bajo qué «figura»? la alternativa es esta: ¿están articulados como «esferas» o como «ámbitos»? ¿qué implica lo uno y lo otro?; b) *De una presencia sin concepto (KU, § 35)*; la cuestión aquí es la siguiente: ¿cómo comparece algo? Los fenómenos, siguiendo este hilo kantiano, aparecen sin presuponer un concepto o una esencia (es decir, en la doble dirección de una presencia esquemática y una presencia diferida); c) *¿Quiénes somos nosotros? (KU, § 45)*: aquí Kant explica dos piezas importantes de una ontología de la existencia humana: en tanto que «partípice» en el juego de la comprensión es un «médium» y tiene, en su centro, a la imaginación (la inteligencia inventiva); se trata, por lo tanto, de una respuesta a la pregunta por nosotros mismos —por nuestro «ser»— distinta a la articulada desde la metafísica del sujeto; d) *Una enigmática instancia donadora (KU, § 46)*; aquí Kant indica, bajo el nombre *«die Natur»*, la instancia a partir de la cual, y a través de una obra original y ejemplar, llega a un ámbito de la comprensión su «ley y su orden», su articulación «racional» (la cual rige su despliegue interno); se anticipa aquí una ontología del acontecimiento; e) *El consenso de la verdad y el «sensus communis» (KU, § 40)*; la verdad consensual —el consenso de la verdad— arraiga, por un lado, en el *sensus communis* y, por otro lado, encuentra su apoyo en una retórica de la argumentación (cuyo propósito es persuadir y convencer del carácter comunitariamente vinculante de un «contenido» —una obra de arte, un mensaje comunicativo, etc.; se apunta aquí hacia una racionalidad dialógica).

de lo que ha ido sucediendo en la filosofía durante el siglo XX y el XXI—es la siguiente: ¿y si únicamente hubiera «ámbitos» (esos en los que la racionalidad que se despliega es de índole «reflexionante») y no hubiera —porque es una ilusión metafísica (semejante a la que fue desmantelada en la *Dialéctica transcendental* por Kant)— «esferas» (en las que se desplegaría de modo definitivo una *razón determinante* —sostenida sobre el fundamento del sujeto)? Es decir: si esto fuera cierto tanto el terreno de lo cognitivo como el de lo práctico serían precisamente «ámbitos» en vez de «esferas» clausuradas por el fundamento del sujeto (un ámbito es a la vez cerrado y abierto, y, también, admite reconfiguraciones en sus mismas condiciones de posibilidad, enmiendas en sus principios rectores —tal y como Einstein enmendó a Newton trazando en la física un radical cambio de paradigma). Resumiendo el asunto principal sobre cómo están dibujados los modos de la comprensión del mundo (en la ciencia, la eticidad, el arte, etc.): si fueran «esferas» sucedería que estarían cerrados y clausurados (en tanto atados a un fundamento, por ejemplo el Sujeto de la razón); si fuesen «ámbitos» —como aquí se defiende— ocurriría que su cierre nunca sería definitivo: un ámbito de la comprensión está radicalmente abierto a un acontecimiento en el que cuaje su entera reordenación interior (por ejemplo con un cambio de paradigma científico o artístico). La primera conclusión de la prolongación del principal hallazgo de la introducción a la *KU* (siguiendo la tesis de la primacía de la *razón reflexionante*) puede, en definitiva, formularse así: no hay nunca esferas del saber —sea cognitivo o práctico o de otra índole— sino únicamente *ámbitos del comprender*²⁶.

3. 3. 2. *De una presencia sin concepto (KU, § 35)*

El § 35 de la *KU* se titula: «El principio del gusto es el principio subjetivo de la capacidad de juzgar en general». Y, ¿cuál es el tema explícitamente abordado en este parágrafo de la *KU*? El asunto de un «esquema sin (un) concepto». El hilo conductor para tematizar este fenómeno es la *figura bella*²⁷. ¿Qué se encuentra en ella que sea

²⁶ Sobre este punto específico, en tanto lo aclara y lo expande, son magníficos dos libros de Dominique Pradelle (2012 y 2013).

²⁷ En su *Releer a Kant*, escribe Felipe Martínez Marzoa lo siguiente: «El esquematizar sin concepto es lo mismo que el finalismo sin fin. Lo uno y lo otro es lo que reconocemos cuando llamamos bella a la figura. Decir que la figura es bella es reconocer que, ciertamente, hay figura, por lo tanto unidad, orden

filosóficamente relevante? Una presencia sin concepto o sin esencia. Ahora bien, algo así es lo imposible para, por ejemplo, la metafísica platónico-aristotélica y, con ella, la línea predominante, con buenos motivos, de la tradición de Occidente²⁸.

Estamos aquí —en el caso de la *figura bella*— ante una presencia (algo siendo algo—identificable, reconocible) sin que impere de antemano (*a priori*) una esencia/concepto. Esta —extraña e insólita— presencia sin esencia o sin concepto se desdobra, a la vez, cuando se profundiza en ella, en dos direcciones: la de una *presencia esquemática* y una *presencia diferida*.

Algo (un ente, un fenómeno) es la *unidad* —la reunión— de una multiplicidad de rasgos suyos —es decir, algo es el conjunto de sus propiedades y/o relaciones. La presencia es «esquemática» porque incluye dentro de sí un «esquema», el cual es la *síntesis* en que algo consiste cuando se muestra o comparece siendo esto o siendo aquello. La síntesis *esquemática* del fenómeno es un tipo de síntesis (unidad, reunión) que no se puede equiparar a la síntesis (rígida, cerrada sobre sí misma) protagonizada por una esencia o un concepto (una identidad permanente, un universal necesario, una unidad simple, etc.)²⁹.

Por otro lado, que la presencia de algo sea una presencia *diferida* significa que no hay una presencia plena o completa o íntegra; aquí —en el darse de algo siendo algo— un *límite* sostiene y atraviesa el fenómeno: el darse de algo incluye, pues, también, lo que se oculta y se reserva, lo que no comparece —su vertiente profunda y vertical, su inagotable riqueza.

En resumen, y dicho como una tesis que hay que desarrollar: lo que sucede en la *figura bella*—según la brillante descripción kantiana acometida en la *KU* (una presencia

y concierto, y, a la vez, que no es posible encontrar el concepto, la regla, el universal que exprese ese orden y concierto» (1989: 120).

²⁸ Respecto de Platón y Aristóteles —es decir, la tradición rectora en Occidente— nos dice, a este respecto, Felipe Martínez Marzoa (1995b: 105): «... sin *eîdos* no hay propiamente cosa, sin *eîdos* no hay en general presencia...». Una presencia sin esencia/concepto es, pues, un imposible metafísico (y sin embargo es «fenomenológicamente» constatable que cabe una presencia sin concepto/esencia, como se sostiene en la *KU* de Kant —inicialmente a propósito, únicamente, de la *figura bella*; pero tal vez lo que ha sido tratado como una «excepción» sea el modo habitual y ordinario de presencia de algo —y lo «excepcional», el «caso límite», sea eso que se ha denominado «esencia/concepto»).

²⁹ Un *esquema* de síntesis (la *unidad* de la multiplicidad de rasgos que definen algo —el conjunto de sus propiedades y/o relaciones) está más acá de la división o separación jerárquica entre lo sensible y lo inteligible y de lo particular y lo universal (y, por eso, esta síntesis está más acá de la que proporcionan las esencias o los conceptos).

sin concepto/esencia; presencia a la vez desdoblada en una presencia esquemática y una presencia diferida)—excede y desborda el acotado campo de la «estética» y, en el fondo, está implícito en el ofrecerse o el mostrarse del «ente en general» (es así como el ente es y comparece en los distintos ámbitos de la comprensión —sea la ciencia, el arte, etc.)³⁰.

3. 3. 3. ¿Quiénes somos nosotros? (KU, § 45)

En el parágrafo 45 de *KU* —cuyo título es «El arte bello es un arte en la medida en que parece ser al mismo tiempo naturaleza»— encontramos esbozado algo muy relevante: una respuesta alternativa (y divergente) a la kantiana pregunta *¿Qué es el Hombre?* (la cuestión que Kant situó en el centro mismo de su filosofía). La respuesta principal de Kant —tanto en la *KrV* como en la *KpV*— fue la siguiente: el hombre es el Sujeto constituyente, el legislador autónomo (un fundamento del mundo, en definitiva). Sin embargo, la respuesta que encontramos aquí, en este singular pasaje de la *KU* —bajo el hilo conductor de la figura del artista («genio»)— es *distinta* y por eso es importante. En primer lugar nos topamos con esto —extraño, excepcional—: en el ámbito del arte el «artista» (esa figura de la existencia humana) *no* es un sujeto constituyente ni un legislador autónomo. ¿Entonces, qué es? Por un lado es un *médium* (un vehículo, un catalizador); por otro lado, el centro de gravedad del «artista» es su «imaginación». Si «universalizamos» —y traducimos a otros términos pero siguiendo el mismo hilo conductor— esto que Kant describió acotándolo sólo al ámbito de lo «estético», tenemos una respuesta precisa e importante a la pregunta por el «ser» de la existencia humana: los seres humanos son *partícipes* en el juego de la comprensión del mundo (en el arte, pero también en la ciencia, la técnica o la política) y su centro de gravedad está en la *inteligencia inventiva*. Y esto es lo que podemos aprender de este parágrafo extraordinario de la *KU*.

³⁰ Respecto a la *presencia esquemática* hay un desarrollo interesante en las obras de Marc Richir y Jacques Garelli; y sobre la *presencia diferida* es crucial la investigación de la fenomenología deconstructiva de Jacques Derrida (en libros como *La voz y el fenómeno*, *Márgenes de la filosofía*, etc.). Por otro lado, es relevante que ya en la tradición metafísica, por ejemplo en Platón, el fenómeno «belleza» marca una zona de mediación entre la «verdad» y el «bien» (lo cual apunta implícitamente al papel crucial que tiene en Kant la *figura bella* y, con ella, el conjunto de la *KU*).

3. 3. 4. Una (enigmática) instancia donadora (KU, § 46)

En el parágrafo 46 de *KU* (cuyo título es «El arte bello es arte del genio») se pregunta lo siguiente: en tanto que el «artista» —es decir, la existencia humana como tal— no es el sujeto constituyente (el legislador autónomo) del ámbito del arte, ¿de dónde vienen, entonces, los contenidos que lo pueblan?, ¿de qué instancia originariamente donadora llegan las «obras artísticas» que se instalan en ese ámbito de la comprensión del mundo? Kant llama a esta instancia «*die Natur*» (*la naturaleza*); ella es la fuente, el origen, el recurrente manantial del que el arte surge y brota: desde el que cuaja y desde el que se renueva. «*Die Natur*» —a través del artista (médium)— «da la regla al arte»; es decir, establece —una y otra vez, cada vez— «su ley y su orden» (su «racionalidad» inmanente, los cauces de su organización interna, los contextos de descubrimiento y de justificación ahí operativos); ahí se afincan las obras artísticas «clásicas»: originales y ejemplares (vinculadas con la «imaginación» de una existencia humana cuyo centro de gravedad está en la inteligencia inventiva —en la que se explora lo desconocido). Es «*die Natur*», en definitiva, un acontecer —enigmático; un origen que no es fundamento sino una fuente inagotable, una fuente recurrente de lo artístico (pero no sólo de ello: lo es de todos y cada uno de los ámbitos de la comprensión del mundo —ciencia, técnica, eticidad, política, arte, religión)—. Y, de nuevo, esto es lo que podemos aprender de este extraordinario parágrafo de la *KU* de Kant.

El desarrollo de estos *cuatro hallazgos* —brevemente esbozado en este apartado— y la profundización en la «razón reflexionante» (en tanto razón ampliada y razón desubjetivada) es en parte una tarea realizada (y aquí cabe mencionar un significativo número de indagaciones filosóficas que ya han cuajado en textos importantes en el siglo XX y XXI) y, en parte es, también, una tarea pendiente para la filosofía futura.

§ 4. Conclusión: el enigma de la razón

Un giro final —en el que se sistematiza una parte de lo expuesto anteriormente—: la conjunción, la convergencia, entre el existir humano que pivota sobre la imaginación y «*die Natur*» (como instancia donadora) es la *raíz común* de la sensibilidad y el entendimiento y, *a la vez*, la *raíz común* de la razón cognoscitiva y la razón práctica. Una

raíz común que Kant denomina —al comienzo de la *KrV* (A 15/B 29)— «desconocida» —con lo cual reconoce el fondo *enigmático* de la razón. Es así, en estas coordenadas, como se puede ensayar una transformación de la herencia de Kant.

El «enigma» en el centro de la razón lo encontramos, en Kant, en definitiva, en la articulación entre la capacidad de juzgar reflexionante, la imaginación en tanto esquematiza sin concepto (según una presencia de algo a la vez diferida y esquemática) y «*die Natur*» (una instancia donadora —que proporciona una «ley» y, con ella, un «orden» en un ámbito de la comprensión del mundo articulado según obras clásicas —originales y ejemplares). Siguiendo los elementos principales de ese «enigma», por lo tanto, se sustrae a la «razón» de su confinamiento en la sede del sujeto/fundamento y, por ello, se traza una línea de fuga respecto a la metafísica moderna, con lo cual, en definitiva, se ilumina una porción del porvenir de las tareas de la filosofía (en la línea, por ejemplo, de una ontología del acontecimiento y de los mundos posibles, entre otras). Tenemos, pues, aquí un amplio y complejo tema sobre el que seguir indagando.

La razón dogmática —absolutizada, ignorante de su finitud y sus límites— afirma una y otra vez: «no hay enigma» (porque cree que toda pregunta ya ha sido respondida en alguna parte). Una razón crítica —la cual asume el límite y acoge su finitud— además de resolver problemas, sin embargo, también afronta *enigmas* (sin pretender agotarlos, despejarlos definitivamente; sin la ambición desmedida de «superarlos» de una vez por todas y para siempre). Y por esta vía kantiana —la del *enigma* de una razón que asume a la vez su finitud y acomete su ejercicio crítico— circula la filosofía en su aventura prodigiosa; una aventura una y otra vez, emprendida, retomada, cuando algo *desconocido* interpela al pensar y espolea su puesta en camino hacia la exploración de una salvaje *Terra Incognita*.

Bibliografía

- Alegre Zahonero, Luis (2017), *El lugar de los poetas (un ensayo sobre estética y política)*. Madrid, Akal.
- Apostolescu, Iulian y Serban, Claudia (eds.) (2020), *Husserl, Kant, and transcendental phenomenology*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- Bouriau, Christophe (2000), *Lectures de Kant (le problème du dualisme)*. Paris, PUF.

- Carchia, Gianni (1990), «Elogio de la apariencia», en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, pp. 115-127.
- Crowell, Steven y Malpas, Jeff (eds.) (2007), *Transcendental Heidegger*. California, Stanford University Press, 2007.
- Cuartango, Román (2013), *Filosofía y experiencia conceptual*. Santander, Universidad de Cantabria.
- Cubo Ugarte, Óscar (2012), *Kant. Sentido común y subjetividad*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Dajballah, Marc (ed.) (2008), *Kant, Foucault and the Forms of Experience*. New York/London, Routledge.
- Daval, Roger (1951), *La métaphysique de Kant (perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme)*. Parid, PUF.
- Deleuze, Gilles (2007), *La filosofía crítica de Kant*. Madrid, Cátedra.
- Deleuze, Gilles (1996), *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama [1993].
- Derrida, Jacques; et al. (1985), *La faculté de juger*. Paris, Minuit.
- Duque, Félix (2002), *La fuerza de la razón*. Madrid, Dykinson.
- Ferrara, Alessandro (2008), *La fuerza del ejemplo (exploraciones del paradigma del juicio)*. Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel (2024a), *Una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático*. Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2024b), *La constitution d'un transcendental historique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Vrin.
- Foucault, Michel (2018), *Las palabras y las cosas*. Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006), *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos.
- Fournier, Jean-Baptiste (dir.) (2024), *Les limites du transcendental*. Paris, Sorbonne Université Press.
- Gomá Lanzón, Javier (2003), *Universal concreto: método, ontología, pragmática y poética de la ejemplaridad*. Madrid, Taurus.
- Granel, Gérard (1970), *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Parid, Gallimard.
- Heidegger, Martin (2013), *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE.
- Heidegger, Martin (2009), *La pregunta por la cosa: sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant* (Petrá Jaeger, ed.; José M. G. Gómez del Valle, trad.). Granollers, Palamedes.
- Heidegger, Martin (2000), «La tesis de Kant sobre el ser» (1961), en *Hitos*. Madrid, Alianza, pp. 361-388.
- Kant, Immanuel (2017), *Primera introducción a la Crítica del juicio* (Nuria Sánchez Madrid, ed.). Madrid, Guillermo Escolar. Edición bilingüe.
- Kant, Immanuel (2011), *Progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (Félix Duque, ed.). Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1981), *La religión en los límites de la mera razón* (Martínez Marzoa, ed.). Madrid, Alianza.
- Kneller, Jane (2007), *Kant and the power of imagination*. London, Cambridge University Press.
- Kohnhe, Klaus Christian (2012), *Surgimiento y auge del neokantismo*. México, FCE.
- Küplen, Mojca (2015), *Beauty, ugliness and the free play of imagination*. Springer.
- Lebrun, Gérard (2008), *Kant y el final de la metafísica*. Madrid, Escolar y Mayo.
- Leyte, Arturo (2020), *Kant después del neokantismo* (Sergio Sevilla y Jesús Conill, eds.). Madrid, Biblioteca Nueva.

- Löwith, Karl (2008), *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz.
- Lyotard, Jean-François (2021), *Lecciones sobre la analítica de lo sublime*. Santiago de Chile, LOM.
- Lyotard, Jean-François (2009), *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia*. Barcelona, Gedisa.
- Lyotard, Jean-François (1999), *La diferencia*. Barcelona, Gedisa [1983].
- Makkreel, Rudolf A. (1990), *Imagination and interpretation in Kant (the hermeneutical import of the Critique of judgement)*. Chicago, University of Chicago Press.
- Malabou, Chaterine (2023), *Avant demain: épigénèse et rationalité*. Paris, PUF.
- Malpas, Jeff (ed.) (2003), *From Kant to Davidson (philosophy and the idea of transcendental)*. London/New York, Routledge.
- Martínez, Luciana y Pelegrín, Laura (2024), *La cosa en sí (por qué volver a Kant)*. Madrid, Herder.
- Martínez Marzoa, Felipe (1995a), *Hölderlin y la lógica de Hegel*. Madrid, Visor.
- Martínez Marzoa, Felipe (1995b), *Historia de la filosofía antigua*. Madrid, Akal.
- Martínez Marzoa, Felipe (1992), *De Kant a Hölderlin*. Madrid, Visor.
- Martínez Marzoa, Felipe (1989), *Releer a Kant*. Barcelona, Anthropos.
- Martínez Marzoa, Felipe (1987), *Desconocida raíz común*. Madrid, Visor.
- Ortega y Gasset, José (1966a), *Obras completas, tomo IV (1929-1933)*, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1966b), *Obras completas, tomo III (1917-1928)*, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente.
- Partene, Elene (2023), *La norme et l'excédent (étude sur les prémisses du transcendental kantien)*. Paris, Hermann.
- Philonenko, Alexis (2010), *Commentaire de la Critique de la faculté de juger*. Paris, J. Vrin.
- Pradelle, Dominique (2013), *Généalogie de la raison: essai sur l'historicité du sujet transcendental de Kant à Heidegger*. Paris, PUF.
- Pradelle, Dominique (2012), *Par-delà la révolution copernicienne: Sujet transcendental et facultés chez Kant et Husserl*. Paris, PUF.
- Rivera de Rosales, Jacinto (1997), *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*. Madrid, UNED.
- Sauvagnargues, Anne (2009), *Deleuze: l'empirisme transcendental*. Paris, PUF.
- Sevilla, Sergio y Conill, Jesús (eds.) (2020), *Kant después del neokantismo*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Sgarbi, Marco (2011), *Kant, crítica del juicio*. Madrid, Maia.
- Slama, Paul (2021), *Phénoménologie transcendante (figures du transcendental de Kant à Heidegger)*. Switzerland, Springer.
- Trías, Eugenio (2014), *El hilo de la verdad*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Trías, Eugenio (2001), *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio de milenio*. Barcelona, Destino.
- Trías, Eugenio (1991), *Lógica del límite*. Barcelona, Destino.
- Vuillemin, Jules (1954), *L'héritage kantien et la révolution copernicienne (Fichte, Cohen, Heidegger)*. Paris, PUF.
- Weatherston, Martin (2002), *Heidegger's interpretation of Kant (categories, imagination and temporality)*. NY, Palgrave.
- Yirmiyahu, Yovel (2021), *La revolución filosófica de Kant*. Madrid, Tecnos.
- Zambrano, María (2025), *Filosofía y poesía*. Madrid, Alianza.
- Žižec, Slavoj (2006), *Arriesgar lo imposible: conversaciones con Glyn Daly*. Madrid, Trotta.

