TEORIA COMO PRAXIS EN KANT

GEROLD PRAUS

Con el título de esta conferencia quiero aludir a la tesis que en el fondo KANT quiso defender con «el giro copernicano» de su teoría del conocimiento: Nuestro conocimiento no puede consistir en el simple hecho de objetivar algo que ha sido real desde siempre, tal como afirmaba la teoría del conocimiento prekantiana, que era una teoría de la conciencia natural. Nuestro conocimiento tiene que consistir más bien, al revés, en el intento de hacer real algo que desde siempre era objetivo. En último término, pues, en una acción. Pues de hecho tenemos en la acción, a través del concepto de algo, este algo, puesto que intentamos precisamente realizarlo a través de la acción. Sólo algo fundamentalmente aún irreal puede convertirse razonablemente en objeto de acción; porque, si fuese ya real, la acción sería absurda, por ser supérflua.

No cabe duda: El mismo KANT no ha llevado su «giro copernicano» hasta este practicismo, y esto significa que no lo pensó exhaustivamente. Pero tampoco cabe duda de que, en más de un punto de sus reflexiones, se ve frente a este practicismo como última consecuencia, pero sin sacar ya las consecuencias de modo radical. Incluso para KANT pesa todavía demasiado aquella tradición que diferencia por principio, en el sentido de «theoria», entre teoría y praxis. Por ello se revela como más urgente proseguir con este practicismo, siguiendo precisamente a KANT; es decir, permanecer en su Idealismo Transcendental, lo que significa evitar un idealismo absoluto y con ello la carencia de fundamento. Por ello todos los puntos en los que ya las reflexiones del propio KANT se encaminan en esta dirección deben ser tenidos en cuenta.

Así, KANT reflexiona, hacia la mitad de la *Crítica de la Razón Pura*, en el destacado lugar del «Tránsito hacia la deducción transcendental de las categorías», en el § 14, sobre la relación entre «representación» (*Vortellung*) y su «objeto» (*Gegenstand*). Parte allí del presupuesto de que en esta relación caben «sólo dos casos», a saber, «o bien el objeto hace posible la representación o está al objeto». KANT caracteriza el primero como aquel caso en que tal relación «sólo es posible empíricamente y la representación nunca es *a priori*». Después aborda el segundo caso, el que más le interesa: el caso de una representación *a priori*. Siguiendo el presupuesto suyo, éste debería ser un caso de relación entre objeto y representación en el que «ésta es la que únicamente hace posible el objeto»¹. En el marco de la alternativa contenida en este presupuesto, «posible» significa en el fondo «realmente posible» y, por tanto, en último término lo mismo que «real»; es un tipo de formulación que KANT utiliza con frecuencia, por ejemplo, al decir de las «categorías» que poseen la función «de prescribir, por así decir, a la naturaleza la ley e incluso hacerla posible»². Y de hecho deja entrever que su punto de vista fundamental introduce aquí la pregunta de qué es lo que se crearía «según el existir (*Dasein*)», una representación a través de su objeto o un objeto a través de su representación. Por ello esta alternativa debería desembocar consecuentemente en la idea de que una representación *a priori* es la que «únicamente hace que el objeto sea real».

Sin embargo, KANT rehuye precisamente esta consecuencia, a la que al menos alude en otros lugares; y la razón que da para ello demuestra claramente el motivo. Apenas empieza KANT a sacar con este anunciado la conclusión aludida («es sin embargo lo segundo...») se pasa tanto lingüística como conceptualmente de repente con un «porqué» a la afirmación opuesta, a saber, que «la representación en sí misma... no crea su objeto según el existir (*Dasein*)». Añade a la vez la siguiente fundamentación significativa: «Pues no se habla aquí de su causalidad mediante la voluntad»³.

1. *Crítica de la Razón pura*, A 92, B 124-5.

2. *Crítica de la Razón pura*, B 159.

3. *Crítica de la Razón práctica*, Edición de la Academia, vol. 5, p. 89, lin. 26 ss.: que «la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos,

Este estado de cosas aconseja, a mi modo de ver, la siguiente interpretación. El hecho de que KANT se retraiga aquí repentinamente de aquella concepción que defiende en otras partes y que incluso debe defender en el sentido de su «giro copernicano», se debe exclusivamente a lo siguiente: frente a esta concepción se plantea aquí excepcionalmente un problema para el cual no está preparado de ningún modo, a saber, la cuestión del deslinde entre la espontaneidad teórica del pensamiento o entendimiento y la espontaneidad práctica de la voluntad y de la acción. Si el pensamiento y el entendimiento consistieran ya en el hecho de crear su objeto «según el existir» (*Dasein*), es decir, en hacer efectiva su realidad, ¿cómo podrían diferenciarse de la voluntad y de la acción?

Al parecer, se quedó tan perplejo ante esta cuestión que casi niega su propia concepción, e incluso la invierte, debilitando aquel segundo caso, al decir que «la representación es determinante *a priori* frente al objeto cuando sólo a través de ella es posible conocer algo como tal objeto⁴. Pues bien, precisamente como retraimiento frente a aquella concepción verdadera, esto puede significar solamente una cosa: Justamente KANT quiere propugnar que, incluso desde la perspectiva de su ingrediente apriorístico, el conocimiento consiste exclusivamente en el hecho de elevar algo ya real a la cualidad de objeto. Pero en realidad él defiende en el marco de su filosofía clásico-crítica, como es sabido, lo contrario, a saber, un concepto crítico de realidad. Según él, la realidad no está precisamente «dada» en tanto que mera objetivación como «ser en sí» para el conocimiento sino que —como «fenómeno» del conocimiento— es siempre más bien «producto» del propio conocimiento como realización.

Análogamente se puede mostrar también lo siguiente: En el punto citado KANT no solamente se desvía de su postura clásico-crítica, sino que, en último término, la abandona para retroceder a una postura precrítica, que engloba un concepto precrítico de la realidad, el cual se puede rastrear hasta la carta a MARCUS HERZ de febrero de 1772. En conexión inmediata con el citado punto de la *Crítica de la Razón pura* de 1781, pondera también aquí la relación

sino con su propia capacidad de *hacerlos reales* (según el conocimiento de ellos), es decir, con una voluntad...».

4. *Crítica de la Razón pura*, A 92, B 125.

entre «representación» y «objeto», al reflexionar sobre las razones por las que algo pueda ser representación de un objeto u objeto de una representación. Y tanto allí como aquí opina que esto es «fácil de reconocer», tanto si el objeto provoca la representación tal como la representación empírica es provocada a través de la «afección» en el *intellectus ectypus*, como si, al revés, la representación «produce» el objeto como sucede en el *intellectus archetypus*⁵.

Sin embargo, ninguno de los dos casos afectaría a nuestra razón, en cuanto que ésta posee «representaciones intelectuales» o «conceptos puros del entendimiento» de los objetos, que «se basan en su actividad interna». Y Kant parece estar seguro de ello por cuanto estos objetos «no son suscitados por este procedimiento»; seguridad que, por un lado y suponiendo que sea realmente auténtica, es representativa de la etapa precrítica de KANT; pero que, por otro lado, es susceptible de crítica por medio de la pregunta que se formula ya aquí con toda claridad: «si tales representaciones intelectuales se basan en nuestra actividad interna», ¿cómo pueden tener relación alguna con objetos «que no son producidos por ella»?

En todo caso, se puede mostrar mediante apuntes póstumos (*Reflexiones*) que KANT alcanza su posterior postura crítica precisamente a través de un cambio de opinión en este punto. Así, en un texto de los años 1783-84, que es a la vez una consideración retrospectiva y una reflexión sobre la *Crítica de la Razón Pura*, reconsidera aquella contraposición de *intellectus ectypus* y *archetypus*, y afirma: «Los seres finitos no son capaces por sí mismos de conocer otras cosas, pues no son sus creadores». Si KANT hubiera terminado su reflexión aquí, uno debería sacar la impresión de que se trata de una tesis de su época precrítica. Pero la continuó de forma que en su contexto reza así: «Los seres finitos no son capaces por sí mismos de conocer otras cosas, pues no son sus creadores, salvo en el caso los meros fenómenos que sí *pueden* conocer *a priori*»; lo cual significa, en este contexto, que son realmente sus creadores. Con estos «fenómenos» KANT se refiere especialmente a las cosas empíricas del mundo exterior, tal como explica mediante un añadido ulterior que formula de la siguiente manera: «Sin embargo, se piensa que todo conocimiento *a priori* es un conocimiento de las cosas en

5. Cfr. Edición de la Academia, vol. 10, p. 130.

sí; pero es precisamente lo contrario: conocimiento de las cosas como fenómenos, es decir, como objetos de la experiencia»⁶.

La idea de que nosotros somos los creadores del mundo exterior se dice tomar también en el sentido literal, según la postura crítica de KANT; así lo reafirma en la siguiente *Reflexión*. Aquí se plantea de nuevo cómo es posible la relación de la representación de un objeto, o del objeto de una representación, y adopta ahora la siguiente postura: «para que nuestra representación se corresponda al objeto» debe, «o bien ser producida por el objeto, o bien ser pensada como productora del objeto... Esta última sería la representación originaria (*idea archetypa*), de la cual nosotros, los hombres, no somos capaces, si debe ser originaria en *todos* los elementos»⁷.

Si se unen estas dos *Reflexiones*, se deduce lo siguiente: frente a aquella postura precrítica de KANT, ésta de ahora, crítica, se caracteriza por el hecho de que ya no es válida la afirmación de que nuestra razón ni es «*intellectus ectypus*» ni «*intellectus archetypus*», sino que en cierto sentido es *tanto* lo uno *como* lo otro. Pues no cabe duda de que, según esto, a través del «conocimiento *a priori*» somos «creadores» de objetos empíricos en la experiencia que de ellos tenemos, dado que «producimos» un mundo exterior de cosas empíricas como «fenómenos» a través de tal conocimiento; y por este motivo somos a modo de un *intellectus archetypus* de esas cosas, solamente que no «en todos los elementos»; y esto significa: por lo menos «en un elemento» somos también *intellectus ectypus*. Tampoco puede haber dudas para KANT acerca de en *qué* elemento lo somos: precisamente en aquél que, según toda nuestra experiencia, *no* es «producido» como conocimiento empírico por nosotros como «creadores», sino que meramente lo «recibimos» de un modo «receptivo», es decir, en la «sensación» como «impresión sensorial» o «dato sensorial».

Desde una perspectiva histórica, es pues esta revisión de la alternativa entre *intellectus ectypus* y *archetypus* la que lleva a KANT de su postura precrítica a la crítica. Y, desde esta perspectiva, se hace comprensible sin dificultades que en adelante defienda en

6. *Reflexión* n.º 6048, vol. 18, p. 433 s. (el subrayado es mío).

7. *Reflexión* n.º 6050, vol. 18, p. 434 (el subrayado es mío).

sus escritos críticos la opinión de que «lo empírico propiamente dicho» en toda experiencia es siempre y exclusivamente esta sensación⁸. Pero esta postura resulta, sin embargo, incomprensible y desconcertante, justamente desde la perspectiva sistemática de su nueva concepción crítica. Para comprobarlo, basta con intentar tomar al pie de la letra la formulación de la sensación como la «empírico propiamente dicho». En el sentido de «empírico» que aquí se presupone, deberían haber por principio también otros modos de lo «empírico», a pesar de que ya no podría ser lo «empírico propiamente dicho», sino algo «impropiamente empírico» que habría que definir con más precisión. Ahora bien, los dos candidatos que se ofrecen a nuestra consideración, a saber, la experiencia como conocimiento «empírico» y lo experimentado como objeto «empírico», deberían excluirse de antemano como algo «empírico»; ni siquiera serían algo «impropiamente empírico», según el sentido de lo «empírico» que se presupone.

Prescindiendo de la sensación que está en su base, no solamente el conocimiento, sino precisamente también su objeto tiene que ser considerado según KANT como algo «producido espontáneamente» por nosotros; tanto el conocimiento como su objeto no pueden ser «recibidos» por nosotros, ni siquiera de manera «impropia», de manera «receptiva»: el conocimiento no nos sobreviene sin que interviengamos, y su objeto en modo alguno puede «trasladarse hacia nosotros»⁹, como subraya KANT, para ser recibido por nosotros, es decir, para ser hecho experiencia, como lo que sería precisamente conocimiento empírico. Si el punto de vista de lo recibido como lo no producido por nosotros fuera el criterio de lo empírico, entonces la sensación no sería de ninguna manera sólo lo «empírico propiamente dicho», sino incluso lo «único empírico». Y, por consiguiente, la llamada experiencia (*Empirie*), es decir, tanto el conocimiento empírico como su objeto empírico, no serían en realidad nada empírico, por no ser nada recibido, sino exclusivamente producido.

Esto es sencillamente imposible, y aquí tiene su origen el error de pensar que, según KANT, habría que considerar el conocimiento

8. Cfr. *Prolegómenos*, vol. 4, p. 284, lin. 7; p. 303, lin. 22; *Reflexión* LX, vol. 23, p. 27, lin. 25; *Preisschrift*, vol. 20, p. 266, lin. 28 s.

9. Cfr. *Prolegómenos*, Edición de la Academia, vol. 4, p. 282, lin. 20.

y su objeto, en cuanto empíricos, como algo recibido pasivamente por nosotros, lo que tampoco es cierto.

Pero no se escapará nunca de la confusión así suscitada si sólo se la intenta evitar dejándola estar sin más; es preciso enfrentarse con ella, para desentrañarla y así superarla. El primer paso en esta tarea lo constituye la siguiente consideración: con la caracterización de la sensación como lo «empírico propiamente dicho», KANT todavía no se mueve dentro de su nueva concepción crítica, sino totalmente fuera de ella, dentro de una tradición tanto empirista como cartesiana, que no intenta superar, porque al parecer no es consciente de su incompatibilidad con su propio progreso crítico. Difícilmente puede ser esto una casualidad. Pues esta concepción de la sensación no permanece en su concepción crítica simplemente como una impureza que debería eliminarse, para alcanzar la correspondiente pureza crítica. Desempeña más bien, sea KANT consciente de ello o no, el papel de sustituto capaz de llenar de algún modo una laguna sensible, precisamente en este lugar tan importante, ocultando que su concepción crítica todavía no está acabada sistemáticamente en este aspecto.

Pues basta con prescindir de la tesis de la sensación como lo «empírico propiamente dicho», con la intención de buscar otro candidato, y enseguida se da uno cuenta de que KANT no ha perfeccionado su concepción crítica hasta el punto de encontrar al nuevo candidato para lo «empírico propiamente dicho» que, por así decir, llevara la etiqueta de lo «empírico» en la frente. Porque hay que notar que no se trata de abandonar ahora, en el marco de la concepción crítica, la sensación como algo «recibido» meramente de forma «pasiva» (esto sigue siendo válido), sino que se trata del hecho de que en ella se halla el criterio para lo «empírico propiamente dicho». Pero entonces no queda como candidato más que lo «producido» espontáneamente mediante nuestro «conocimiento *a priori*». Es claro que esto sería comprensible en cierto sentido, en la medida en que lo empírico de esta índole coincidiera con la realidad de las cosas en el mundo exterior. Pero ¿cómo podría entenderse en este contexto que esto, tan empírico como real, de las cosas en el mundo exterior, pueda ser producido espontáneamente por nosotros? ¿cuál es el concepto crítico de la realidad que debería ser igualmente el concepto crítico de la empiricidad (*Empirizität*)?

El que la pregunta por este concepto no pueda contestarse ni

en un sentido ni en otro mediante las meras citas de los escritos kantianos, no es —naturalmente— una casualidad, si por otro lado se debe decir lo mismo en relación con la pregunta sobre el sentido en que, según KANT, lo empírico-real del mundo exterior deba ser considerado como algo producido espontáneamente por nosotros. Es que no solamente ambas cosas están interrelacionadas, sino que dependen también de la misma insuficiencia:

KANT no ha sido nunca capaz de advertir, hasta las últimas consecuencias, que, según su nueva concepción, lo empírico real del mundo exterior debe considerarse «según su existir (*Dasein*)» como un producto de nuestra espontaneidad. Más bien sucede que todas sus especulaciones en este sentido han quedado estancadas constantemente en sus comienzos.

El texto citado al principio, en el que rehuye esta consecuencia, es una prueba más, en cuanto se echa una mirada retrospectiva partiendo del marco más amplio en el que se sitúa según las consideraciones anteriores. Pues no es la espontaneidad teórica de nuestro pensamiento o conocimiento la que debe producir el objeto «según el existir (*Dasein*)», sino nuestra espontaneidad práctica, la de la voluntad o la de la acción. En relación con las reflexiones acerca de la diferencia entre *intellectus ectypus* y *archetypus*, este reconocimiento significaría, sin embargo, si no en el caso de aquella teoría, sí en el de esta praxis, que a través de nuestra espontaneidad somos *intellectus archetypus* en el pleno sentido de la palabra.

Pero decididamente esto no es cierto. Pues tampoco mediante nuestra voluntad producimos los objetos en la praxis «en todos sus elementos»; por lo menos «en un elemento» estamos vinculados con algo no producido por ella, sino presupuesto, a saber, un «material», sólo a partir del cual somos capaces de producir objetos. Por este motivo, debería admitirse con la misma o incluso con mayor justificación lo mismo en relación con nuestra voluntad en la acción, a saber, que «no produce su objeto según el existir (*Dasein*)», puesto que precisamente este «material» ya existe desde mucho antes y en esta acción solamente adquiere una forma nueva.

Pero con ello no solamente se eliminaría aquella diferencia entre teoría y praxis, ya que en ambas somos de la misma manera *intellectus ectypus* y *archetypus*; sino que, además, lo que KANT quiere desplazar de la teoría hacia la praxis, volverá de nuevo plenamente desde ésta hacia aquélla. Porque, según esto, si de algo se puede

afirmar, que «produce» su objeto «según el existir (*Dasein*)», será precisamente de nuestro pensamiento en el conocimiento, y esto es válido de modo especial para KANT que está convencido de que conocer no puede consistir en el mero objetivar algo real previamente dado como «ser en sí, sino —al contrario— en realizar algo ya objetivado desde siempre. ¿Y de dónde podría proceder lo real como «material» para la praxis, sino de una teoría como ésta que a su vez ya es praxis?

El que KANT no haya sido capaz de desarrollar plenamente este practicismo del conocimiento se debe probablemente a lo siguiente: a pesar de una serie de lugares de los que se desprende esta tesis, el propio KANT no expresa con suficiente claridad en ningún momento que presupone la espontaneidad de la subjetividad, tal como opera en la síntesis del conocimiento, como una intencionalidad de una subjetividad. Por consiguiente, no llega a advertir que, según esto, en la estructura de la intencionalidad habría contado con un seguro hilo conductor para la complicada construcción de esta síntesis. Ya el mero análisis de la intencionalidad como tal hace patente que intentar algo en el sentido moral significa intentar algo distinto: algo distinto de este mismo intentar, porque significa además intentar siempre un éxito y nunca un fracaso. Sin embargo, como el éxito —precisamente por ser lo primariamente intentado— puede producirse o no, tal intentar debe implicar que ambos resultados —tanto el éxito como el fracaso— son algo distinto del intento mismo. Porque el intentar mismo no puede fallar en ningún caso, ni con el éxito ni con el fracaso, sino que en todo caso se produce. Pues precisamente sólo puede hablarse de fracaso o de éxito con referencia a un intento ya realizado.

Es justamente este éxito —como algo distinto de sí mismo— lo que constituye el objeto del sujeto que intenta. Y precisamente lo es, no en cuanto es solamente objetivo, sino también real; y de ningún modo al revés, según mantuvo la tradición prekantiana: en cuanto no solamente es real, sino también objetivo. Lo que la subjetividad intenta como intencionalidad no es la objetivación de algo ya real, sino la realización de algo ya objetivo; por tanto, es la realidad de un objeto la que precisamente ha de ser hecha efectiva. Y sólo como en este sentido puede lograrse o malograrse, llevar al éxito o al fracaso, como —por ejemplo— en el conocido caso de los errores de la percepción sensorial, de las alucinaciones o de los

sueños. Pues no se trata de un caso de «falsedad» o fracaso por razón de que faltara algo que se nos habría de dar objetivamente, sino por no ser real lo que en él poseemos como objeto. A la vez, mientras estamos envueltos en esta falsedad, lo consideramos real, porque no nos importa su mera objetividad, sino exclusivamente su realidad. Lo que de esta manera intentamos como sujeto es —en último término— la realidad de un objeto, y esto precisamente como un éxito que hay que alcanzar como algo distinto de la intención: una realidad, por tanto, como algo que precisa ser efectuado. Sólo por esta razón la intencionalidad puede lograrse o malograrse, como en el mencionado caso de los errores de la percepción sensorial, de la alucinación o del sueño, donde se da la objetivación de algo, pero fracasa la pretendida realización de un objeto. Su mera objetividad no es de ninguna manera lo intentado; el término de lo intentado con ello tampoco puede, en estos casos, ser un posible éxito o fracaso como algo distinto de lo intentado. Su objetivación es más bien precisamente el mismo intentar, bajo el aspecto de que un sujeto intenta ya según la intención, es decir, *a priori*, algo distinto de sí mismo y por eso también lo concibe y lo «proyecta» *a priori* como cosa u objeto¹⁰. Por eso, si es capaz de realizar algo, lo es de realizar originariamente sólo como un objeto para el llamado «verdadero» conocimiento del mismo.

De esta manera, se establece casi automáticamente una relación con otros pasajes, según los cuales en la síntesis del conocimiento se configura un sujeto en categorías «que se dirigen *a priori* hacia objetos (*Objekte*) o hacia objetos (*Gegenstände*) de la intuición en general»¹¹. Aquí se debe entender literalmente no sólo el «dirigirse hacia» en el sentido de «intentar» sino sobre todo «objetos» (*Objekte*), en el sentido de «objetos (*Gegenstände*) en general». De esto se deduce que, en el marco de esa síntesis, la espontaneidad de la subjetividad es su intencionalidad a través de categoría *a priori*; pues en el sentido de «desde el principio» y «desde siempre» podemos sustituir de hecho «*a priori*» por «ya según la intención». Y el que la subjetividad se dirija hacia los objetos a través de categorías *a priori* se

10. Cfr. *Crítica de la Razón pura* B XIII con B XVI; además: Edición de la Academia, vol. 4, p. 318 s.; vol. 5, p. 68 s.

11. *Crítica de la Razón pura*, A 79, B 105.

hace más comprensible porque como intencionalidad intenta ya *a priori* se hace más comprensible porque como intencionalidad intenta ya *a priori*, es decir, ya sólo según la intención, un éxito como algo distinto de ella misma, precisamente como objeto, cuya realización puede lograrse o malogarse.

Como tal intencionalidad, puede sin embargo intentar tales objetos como algo distinto de sí misma sólo en el sentido de objetos en general como lo otro en general, porque la subjetividad no puede saber *a priori* o según su mera intención, si existe eso distinto de ella; y, en caso afirmativo, si existe de éste o de la otra forma, a saber, empíricamente como esto o aquello. Tanto desde el punto de vista de su existir (*Dasein*) como desde el de su modo de ser (*Sosein*), eso distinto sólo puede existir para la subjetividad como algo fáctico, presentándose siempre como contingente, precisamente como éxito, en cuanto que lo distinto es algo tanto empírico como real, y con ello algo puramente contingente o fáctico.

Por tanto, tenemos en cuenta, por un lado, esa intencionalidad como *a priori* y, por otro, su éxito como *a posteriori*, KANT es, de hecho, un idealista trascendental y a la vez un realista empírico. Precisamente por el hecho de que la intencionalidad cognoscitiva pueda lograrse o fracasar, y de que como éxito coincida por tanto con lo fáctico y lo contingente, se hace comprensible algo que tiene visos de real o empírico. Puesto que puede ser alcanzado justamente como algo distinto de la subjetividad y por principio sólo y siempre a través de la intención, tiene que ser considerado como lo realizado y «empirizado» (*empirierte*) a través de esta intención, si se alcanza de verdad como algo empírico real.

El hecho de que lo empírico dinamizado de esta manera hacia lo «empirizado» nos extrañe tanto a primera vista, debería servirnos de enseñanza según KANT: pues precisamente en este lugar sistemático se le hizo patente de hecho el sentido originario y realmente espontáneo, justamente intencional, de la experiencia como *empeiria*, a saber, el de «intentar» o «probar», que se halla en la base del «—peír—» griego y que degenera en el extranjerismo latino «*empiricus*», que más tarde ya no se entendió más que como un mero percibir en el sentido receptivo.

En el sentido genuinamente kantiano de «empírico» del cual ni siquiera dispone plenamente el propio KANT, por las razones apun-

tadas, la sensación meramente recibida no es solamente que no sea lo «empírico propiamente dicho», sino que no es nada empírico en absoluto, por no ser tampoco algo realizado primero en el conocimiento, algo que pueda lograrse o fracasar. La sensación sería más bien un caso de autoconciencia. Pero en ella no se puede concebir en absoluto la posibilidad de determinar un sentido propio de lo «empírico». Pues, para ser plausible realmente como sentido propio de lo «empírico», tendría que compartir con él el rasgo decisivo para ello. Pero ¿cómo sería esto posible? Pues, a la inversa, lo real del mundo exterior no es a su vez «lo empírico propiamente dicho», sino lo único empírico por ser lo único que primero y siempre tenemos que efectuar y, por consiguiente, lo único fáctico y contingente.

Precisamente aquí se nos revela el entero practicismo de KANT: su concepción de la teoría como praxis, que considera la verdad o falsedad del conocimiento, en último término, como su éxito o fracaso. Pero el conocimiento sólo puede manifestarlo como algo distinto, como realidad o irrealidad de su objeto, y de ninguna manera como «verdad» o «falsedad» en sí. Estas dos últimas voces no son más que meras *palabras* y, además, palabras que inducen a error, porque desde el principio han llevado a la filosofía de Occidente a un falso teoreticismo del conocimiento. Reconstruir su verdadero practicismo en el sentido kantiano lleva por tanto a un nominalismo que difícilmente se puede imaginar uno más radical y a la vez más interesante. Pues, por un lado, elimina radicalmente cualquier resto del platonismo de un «ser ideal» de la «verdad» o «falsedad» del «pensamiento», del «noema», de la «proposición», del «significado» o también de los «estados de cosas» o «hechos»; pero, en su lugar, ni deja como el nominalismo tradicional, sólo el naturalismo o materialismo. Al contrario, este nominalismo kantiano deroga cualquier naturalismo o materialismo, porque instauro algo así como un ser ideal frente a las cosas y sucesos de la naturaleza material, y lo hace con argumentos. Justamente el demostrar que es obra espontánea de la autorrealización libre y autónoma de la subjetividad como intencionalidad, logra hacer valer realmente algo así como un ser ideal, que todo platonismo, en tanto que lo cosifica, no alcanza por principio. Precisamente a través de su despliegue como intencionalidad, la subjetividad ya no es reductible a cosas y sucesos de la naturaleza material; y la realidad de esta última resulta precisamente por ello dependiente de tal subjetividad. Así surge un idealismo

trascendental de la totalidad en cuyo marco el dualismo de naturaleza y libertad se revela como irreductible.

A la vista del practicismo radical, tal como se nos presenta en su idealismo, ya no nos puede extrañar que, en el texto citado al principio, se le planteara a KANT la pregunta atormentadora: ¿Cómo se puede distinguir, dentro de la concepción crítica, entre la espontaneidad teórica y práctica, particularmente si —como se puede demostrar repetidas veces— operar en la síntesis como intencionalidad y no intenta nada como realidad de objetos, a saber el éxito como la realización de lo distinto de sí misma? En KANT, incluso, se puede contar con la vuelta de lo reprimido, después de que reprimió la voluntad como la verdadera esencia de la espontaneidad como intencionalidad.

Esto me parece relativamente patente en un lugar¹² donde KANT vuelve a hablar de las categorías de la relación, las cuales, dentro del grupo de las «dinámicas» están originariamente orientadas «hacia la existencia» de objetos¹³. Y aquí se habla de las categorías como esquematizadas, es decir, de aquella síntesis que realiza la subjetividad a través de su esquematización. Sin embargo, a pesar de que intenta la realidad de objetos a través de la síntesis y con ayuda de estas categorías, KANT no se cansa de subrayar expresamente, respecto a cada una de ellas, que, por la síntesis de la permanencia, causalidad o interacción de algo, no se puede asegurar de ningún modo «que una cosa de esta índole sea posible» o «que una particularidad de este tipo... pueda encontrarse en alguna cosa de esta índole sea posible» o «que una particularidad de este tipo... pueda encontrarse en alguna cosa posible» o «que tales relaciones puedan producirse en determinadas cosas». Pero esto sólo puede significar que la subjetividad es capaz de intentar la realidad de algo permanente, casualmente producido y que se halla en interacción, a través de la esquematización de las categorías de relación; pero no de garantizarla, porque se trata más bien de «una síntesis meramente arbitraria».

Pero es precisamente aquí donde se abre paso al arbitrio o a la voluntad como la verdadera esencia de la espontaneidad como inten-

12. *Crítica de la Razón pura*, A 221, B 268 s., cfr. A 729, B 757.

13. Cfr. *Crítica de la Razón pura*, B, 110.

cionalidad. Porque sería imposible entender la expresión «arbitrario» en este contexto solamente en su significado coloquial y cotidiano, según el cual la subjetividad realizaría esta síntesis de un modo «no reglado» o «no legislado». Justamente al contrario, realiza esta síntesis como esquematización de categorías precisamente como el conjunto de la ordenación o legislación en vistas a aquello que jamás puede presentársele como objeto real en el mundo exterior. Por tanto la expresión «arbitrario» debe entenderse en el sentido de la terminología filosófica, a saber, como la caracterización que se da en KANT del modo más acertado, de que la subjetividad en la síntesis es espontánea en el sentido de intencional. A pesar de que es plenamente regulada por la ley, se realiza, precisamente por ser intencional, de un modo arbitrario en tanto que esta síntesis, sea lo que sea lo que intente, sólo puede intentar lo que salga, sin ninguna garantía de que algo determinado *a priori* como permanente, por ejemplo, que intenta realizar de este modo, llegue a ser tal a *posteriori* realmente, fácticamente, contingentemente.

A partir de aquí se debe interpretar la expresión «arbitrario», en el sentido filosófico del término, también de tal manera que la espontaneidad como intencionalidad ya no se puede distinguir del arbitrio o de la voluntad. Como tal, es más bien tan fundamentalmente práctica que desde ella se plantea la tarea de justificar primeramente cómo es posible que se convierta en «teórica». En vez de tomar meramente el sentido tradicional de «teoría» y de «teórico» y presuponerlo dogmáticamente, KANT estaría obligado precisamente a aducir primero una diferencia de estos términos frente a los de «praxis» y «práctico». Porque de hecho, sin que se diera cuenta, no está claro que disponga en su nueva concepción de un nuevo significado de «teoría» y de «teórico», después de que el antiguo sentido de una «teoría» receptiva ya no fuera válido de ninguna manera.

El que KANT no emprenda esta tarea y ni siquiera la proyecte, no significa naturalmente que no tuviera una solución en el marco de su concepción; me parece más bien que cabe ofrecer una solución típicamente kantiana¹⁴. Para lograrla, basta con indagar realmente en la practicidad fundamental de la espontaneidad como intencionalidad,

14. Véase a este respecto y, en general para todo este estudio, mi libro «Kant über Freiheit als Autonomie», Frankfurt 1983.

de la que KANT se percata a lo sumo para rechazarla; con objeto de desarrollarla más ampliamente.

Esto lleva enseguida a una conclusión importante: no solamente en su relación con lo distinto a ella misma, sino ya antes también en su autorrelación, desde la cual la subjetividad sale de sí misma para adentrarse en aquélla, la subjetividad no puede ser considerada simplemente como lo «teórico» de la mera «conciencia de sí mismo». Tiene que ser comprendida más bien como «práctica», tal como KANT intentó pensarla originariamente en el concepto de subjetividad como «fin de sí mismo». Según esto, toda relación con lo distinto de sí misma, sería una relación de la *intención* de esto distinto, en cuanto que la subjetividad intenta lo distinto de sí misma precisamente *para sí misma*, en tanto que aspira a su realización precisamente para el «fin último» de su *autorrealización*.

Pero, si esto es cierto, enseguida podemos sacar más conclusiones: el que tenga éxito en la realización de lo distinto de ella misma, no es una garantía de que la subjetividad haya tenido éxito en su autorrealización. Puesto que precisamente este concepto de realidad como realización contingente o fáctica de lo otro incluye lo siguiente: es asunto que atañe a la misma contingencia o facticidad el que la subjetividad logre —a través de esta realización— su propia autorrealización, en la medida en que experimenta esta realidad también como satisfacción de sí misma, es decir, de aquella necesidad por la cual —sintiendo una deficiencia que debe ser satisfecha— aspira a algo distinto de sí misma.

De aquí resulta una ulterior conclusión: A causa de la misma contingencia y facticidad, la subjetividad ha de experimentar que la realidad de lo distinto de ella misma, no es satisfactoria en la inmensa mayoría de los casos que ella realiza, sino que por regla general queda insatisfecha. Solamente en este sentido de experiencia como desengaño sobre esta realidad, la subjetividad práctica se da cuenta de que existe algo así como la «teoría», en tanto que conciencia de lo real como básicamente frustrante. Así se le presenta lo real precisamente como aquello que sólo puede convertirse en satisfactorio si la realización va más allá de la realización originaria e inmediata, para convertirse en una realización derivada y mediata: en una «modificación» como transformación de lo real y lo que —como las llamadas «teoría» y «praxis»— es en principio y esencialmente diferente, y parece constituir *a priori* diversos modos de intencio-

nalidad, resulta en ambos casos ser —en un sentido genuinamente kantiano— la misma practicidad de la intencionalidad: a partir de aquella ocasión fáctico-contingente, sólo debe repetirse en conexión con la realización originaria e inmediata de lo real y convertirse en su modificación derivada y mediata. Y por eso sólo tiene que diferenciarse en un sentido completamente inespecífico.