



Idealismo, filosofía posanalítica y no-conceptualismo

Gerardo Allende Hernández



LIBROJETO
EDITORIAL



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

A comienzos de este siglo, tanto en los estudios kantianos como en la filosofía analítica (y posanalítica) emergió como problema central la disputa por la verdad del conceptualismo (los contenidos representacionales están completa y exclusivamente determinados por las capacidades conceptuales) o del no-conceptualismo (los contenidos representacionales no están completa ni exclusivamente determinados por las capacidades conceptuales: la sensibilidad primero).

Idealismo, filosofía postanalítica y no-conceptualismo de Gerardo Allende, apoyado del inferencialismo de Robert Brandom, hace una contribución sustantiva en este debate proponiendo girar el foco de atención hacia la obra de Fichte para defender una versión original de conceptualismo moderado, en la cual las capacidades conceptuales son necesarias, pero no siempre suficientes para determinar los contenidos representacionales y confrontar con argumentos sólidos: con no-conceptualismos como el que Clinton Tolley, Lucy Allais y yo, por distintas vías, defendemos. En este sentido, esta obra será de gran interés y beneficio filosófico no sólo para los filósofos analíticos, kantianos y fichteanos, sino para la filosofía en general.

Robert Hanna

**IDEALISMO, FILOSOFÍA POSANALÍTICA
Y NO-CONCEPTUALISMO**

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector General

José Antonio De los Reyes Heredia

Rectora

Verónica Medina Bañuelos

Secretaria General

Norma Rondero López

Secretario

Javier Rodríguez Lagunas

Coordinadora General de Difusión

Yissel Arce Padrón

*Directora de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades*

Sonia Pérez Toledo

*Dirección de Publicaciones
y Promoción Editorial*

*Coordinadora General del Consejo Editorial
de Ciencias Sociales y Humanidades*

Laura Adriana Hernández Martínez

El manuscrito de este libro ingresó a la Coordinación General de Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades, para iniciar el proceso de arbitraje doble ciego por parte de especialistas externos, y quedó aprobado para su publicación el 9 de septiembre de 2024.

IDEALISMO, FILOSOFÍA POSANALÍTICA Y NO-CONCEPTUALISMO

Gerardo Allende Hernández



Idealismo, filosofía posanalítica y no-conceptualismo / Gerardo Allende Hernández
Ciudad de México : Universidad Autónoma Metropolitana, LibrObjeto Editorial, 2024

1a edición

ISBN UAM: 978-607-28-3239-8

ISBN Libro objeto: 978-607-69648-4-2

PRIMERA EDICIÓN: DICIEMBRE 2024

IDEALISMO, FILOSOFÍA POSANALÍTICA Y NO-CONCEPTUALISMO

© Gerardo Allende Hernández

© Universidad Autónoma Metropolitana

Prolongación Canal de Miramontes Núm. 3855 Ex Hacienda San Juan de Dios
Alcaldía Tlalpan, 14387, Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa

Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco Núm. 186 Col. Leyes de Reforma 1ra Sección
Alcaldía Iztapalapa
C.P. 09310, Ciudad de México, México

© Editorial LibrObjeto

Ignacio López Rayón #57, int. 304, colonia Martín Carrera,
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07070, Ciudad de México, México

Edición y Diseño: LibrObjeto Editorial

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

ISBN UAM: 978-607-28-3239-8

ISBN LibrObjeto Editorial: 978-607-69648-4-2

DOI: <https://doi.org/10.28928/omp/ebook/2024/ideafipo>

Impreso en México Printed in Mexico

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-I, se privilegia con el aval de la institución coeditora. Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

ÍNDICE

Agradecimientos 9

Introducción 11

PRIMERA PARTE

KANT, FILOSOFÍA POSANALÍTICA Y NO-CONCEPTUALISMO KANTIANO

Capítulo 1
Clinton Tolley: contenido no-conceptual y sentido fregeano 20

Capítulo 2
Lucy Allais: Kant, contenido no-conceptual y realidad manifiesta 37

Capítulo 3
Robert Hanna: Kant, laguna de la Deducción y contenido no-conceptual esencial 48

SEGUNDA PARTE

IDEALISMO, FILOSOFÍA POSANALÍTICA Y CONCEPTUALISMO

Capítulo 4
Kant y el conceptualismo consecuente: Hannah Ginsborg 70

Capítulo 5
Hegel como un Kant radicalizado: Mcdowell y el contenido conceptual no inferencial 75

Capítulo 6
Brandom: idealismo conceptual y conceptualismo 86

TERCERA PARTE
CONSIDERACIONES CRÍTICAS: NO-CONCEPTUALISMO
KANTIANO Y EL RETO DE SPEAKS

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Capítulo 7 | |
| No-conceptualismo y el reto de Speaks | 113 |

CUARTA PARTE
NI KANT NI HEGEL: HACIA UN CONCEPTUALISMO FICHTEANO

| | |
|---|-----|
| Capítulo 8 | |
| Fichte, idealismo y conceptualismo no superconceptualista | 126 |
| Capítulo 9 | |
| El fichteanismo implícito del conceptualismo de Brandom | 150 |
| Conclusión | 162 |
| Bibliografía | 165 |

AGRADECIMIENTOS

Esta obra le debe mucho a Jorge Ornelas y Álvaro Peláez, quienes paralelamente, durante mis estudios de maestría en la UAM Iztapalapa, me pusieron en contacto con el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo. El primero durante el seminario de redacción filosófica, en donde a la luz de un texto de Timothy Williamson se discutió el argumento de Gareth Evans en torno a la fineza de grano. El segundo, durante el seminario de filosofía que tuvo como eje temático el papel de los enunciados observacionales en el Círculo de Viena y que desembocó en el tema del Mito de lo Dado de Sellars y sus seguidores (Brandom, McDowell, Milikan, etc.). Asimismo, de Álvaro recibí la sugerencia de explorar a la obra de Robert Hanna, quien ha sido un horizonte filosófico altamente estimulante.

Otra persona sin la cual esta obra no sería posible es Gustavo Leyva, quien después de fungir como sinodal en mi defensa de la tesis de doctorado, me entusiasmó para que se convirtiera, después de enmiendas, ampliaciones y constantes dubitaciones, en este libro que hoy ofrecemos.

Agradezco mucho a Silvio Mota Pinto, quien me acompañó paciente, generosa y críticamente durante mis estudios de maestría y doctorado, así como en mis incipientes esfuerzos por hacer un poco de filosofía.

Quiero agradecer a María Jimena Solé, mi cotutora en la estancia de investigación que realicé en la Universidad de Buenos Aires en el ya lejano invierno de 2016, donde tuve la fortuna de discutir la temática de esta obra en el Grupo de Estudios sobre Idealismo Alemán y recibir valiosos comentarios de sus integrantes. Asimismo, durante dicha estancia, asistí al IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte, donde tuve el placer de escuchar, aprender y discutir (al menos brevemente) con Virginia López Domínguez y Tom Rockmore. Su aliento para continuar “fichteando” ha sido invaluable.

A Robert Pippin, por su hospitalidad y compromiso durante la estancia que realicé bajo su tutela en la Universidad de Chicago durante la primavera de 2018.

Con una estimación fraternal, a Bob Hanna, siempre dispuesto para leer y criticar con lúdico rigor el argumento central de este trabajo en sus diversas presentaciones, motivándome a continuar con ella hasta sus últimas consecuencias y encaminarla, finalmente, hacia la **filosofía real del futuro**.

A Olimpia Marroquín, porque, sin su insistencia optimista ante este proyecto, jamás se hubiera realizado.

A los Niños y a Galia ... ignorándonos con mucho amor.

Con amor incondicional y agradecimiento infinito, a mi mamá Edith, mis abuelos Aarón y Oly, y a mi hermana Jimena, pilares vitales de todos mis emprendimientos.

INTRODUCCIÓN

La presente obra tiene un carácter panorámico y propositivo. Panorámico porque expone el pensamiento filosófico de autores que, salvo Robert Brandom y John McDowell, son relativamente poco conocidos en el ámbito de la filosofía hispanoparlante, a pesar de su relevancia para el tema de este trabajo. Es propositivo porque ofrece una propuesta que se aleja ligeramente de las coordenadas habituales de la comprensión. Como indica el título, este libro se sitúa en la intersección de tres dominios filosóficos: el idealismo alemán, el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo en relación con el contenido cognitivo y la filosofía posanalítica. Aprovecho esta parte de la introducción para exponer se entrecruzan estas áreas.

Comienzo con el idealismo alemán. A reserva de un tratamiento más detallado y abordando la complejidad de éste, expondré aquello que sus propios autores nos dicen al respecto.

Para Kant, el idealismo trascendental parte de una crítica a ciertos otros idealismos que le preceden. Esto se aprecia desde el segundo prólogo de la *Crítica de la Razón Pura* (*KrV*, en adelante)¹ donde sostiene que, una vez exculpado de toda metafísica positiva, la función crítica de la que debe ocuparse el “filósofo especulativo” es la de cortar las raíces nocivas del “idealismo y el escepticismo” (*KrVBXXXIV*). El idealismo al que hay que oponerse es el material, entendido desde la tesis de que “la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es, o bien meramente dudosa e indemostrable, o bien falsa e imposible” (*KrVB274*). Por contraste, el idealismo trascendental que Kant propone afirma que “todo lo que es intuitivo en el espacio o en el tiempo y, por tanto, todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, meras representaciones, que tales como son representadas, como entes extensos, o como series de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos existencia fundada” (*KrVB519*).

¹ Para referirnos a esta obra se registró la traducción de Mario Caimi en la edición de FCE/UNAM/UAM (2014) y la citación canónica de la *Akademie Textausgabe* bajo la abreviatura indicada en el cuerpo del texto.

¿Cuál es la diferencia fundamental entre idealismo material y trascendental? Que el primero niega la existencia de las cosas externas, mientras que el segundo sólo considera que dicha existencia no puede ser representada, pues lo que se representa es la apariencia tal como es para nosotros en función de nuestras capacidades cognitivas. Por ejemplo, ante la representación lingüística “Esa manzana es pesada y roja”, el idealista material considera que dicho objeto con tales propiedades sólo existe en la percepción de una mente: cuando la percepción cesa, el objeto deja de existir. Por contraste, para Kant la existencia de la cosa no depende de la mente, lo que depende de ésta es su representación *como* manzana, *como pesada* y *como* roja según la construcción cognitiva que hago de ella, a partir de mis capacidades cognitivas (sensibilidad y entendimiento), las cuales me permiten intuir objetos espacio-temporales y conceptualizarlos. La contribución de la mente para la constitución del conocimiento no consiste en darle existencia, sino objetividad: “nuestro idealismo trascendental concede que los objetos de la intuición externa son efectivamente reales” (*KrV* B520); pero los fenómenos, las representaciones que constituimos con nuestras capacidades cognitivas no son cosas en sí. El concepto “manzana” y las propiedades “pesada” y “roja” no son intrínsecas a la cosa, sino “determinaciones de la sensibilidad”, las cuales constituyen una representación mental. La existencia de la cosa que provoca dicha representación no depende de la mente: “los objetos de la experiencia nunca son dados en sí mismos, sino sólo en la experiencia, y no existen fuera de ésta” (*KrV*, B521).

En suma, la postura de Kant es idealista porque afirma que no puede haber objetos sin alguien que los constituya como tales; sin embargo, es trascendental porque dichas representaciones encuentran su condición de posibilidad en facultades previas a la experiencia, *a priori* y para contar con validez objetiva no pueden ir más allá de la experiencia.

Por su parte, Fichte considera que la cuestión central del idealismo es ¿cómo llega a haber un mundo *para* nosotros? El *quid* de esta pregunta se encuentra en el “para”, pues lo propio del idealismo, bajo un espíritu kantiano, consiste en renunciar a las afirmaciones en torno a la existencia del mundo y explicar cómo las condiciones de la mente pueden llegar a ser objeto de sí mismas. En este sentido, el idealismo es un punto medio que pretende resolver los problemas de las posturas que, ante el dualismo entre el sujeto y el objeto y sus diversas manifestaciones (mente y mundo, libertad y necesidad, infinito y finito, etc.) conducen a un realismo dogmático o a un idealismo antirrealista (material).

Como afirma Fichte en *La Doctrina de la Ciencia (GWL)*,² “este idealismo propone un punto medio [...]; es un idealismo crítico, que también se podría llamar idealismo-real o un realismo-ideal” (Fichte 2021, 177: *GA I*, 281). El gesto realista consiste en que el sujeto (la conciencia y sus representaciones) es ontológicamente dependiente del exterior, pero independiente en la manera que determina su existencia: “según su existencia el Yo es dependiente; pero en las determinaciones de su existencia es absolutamente independiente” (Fichte 2021, 175: *GA I*, 279), La filosofía, afirma en la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo (WLnM)*:³ “[...] no es empero trascendente, sino que permanece trascendental [...] explica toda conciencia partiendo de algo que existe con independencia de toda conciencia; pero no olvida que en esta explicación ella se orienta según sus propias leyes” (Fichte 1998, 95: *GA I*, IV, 17).

Fichte afirma que el idealismo trascendental, que es la primera exposición del idealismo alemán, “permanece dentro de la conciencia, muestra cómo es posible ir más allá de la conciencia. Lo que, es decir, muestra cómo llegamos a asumir que hay cosas fuera de nosotros que se corresponden con nuestras representaciones” (Fichte 1998, 95: *GA I*, IV, 17).

Hegel, el primero que hace explícita la unidad de quienes configuran el idealismo alemán, en su ensayo temprano *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling (Diff)*⁴, al punto de considerar cualquier otra filosofía como secundaria o derivativa, reconoce en Kant, Fichte y Schelling el idealismo entendido como la postura filosófica que “reivindica para la conciencia de sí todos los momentos del en sí” (Hegel 2002, 16: *Diff*, 6). En este sentido, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*,⁵ afirma que el idealismo per-

²Para la traducción de esta obra se registró la edición y paginación en inglés de Daniel Breazeale (2021), en las referencias colocamos la paginación de Breazeale, seguida de la correspondiente a la citación canónica de la *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* con la abreviatura *GA*.

³Para la traducción de esta obra se registró la edición y paginación en inglés de Daniel Breazeale (1998), en las referencias colocamos la paginación de Breazeale, seguida de la correspondiente a la citación canónica de la *GA*.

⁴Para esta obra se registró la edición y traducción de María del Carmen Paredes Martín, seguida de la citación en alemán de la *Gesammelte Werke, Band 4*, Felix Meiner Verlag Hamburg a cargo de Hartmut Buchner y Otto Pöggeler, 1968.

⁵Para esta obra se registró la edición y traducción de Ramón Valls Plana, seguida del párrafo y página de la citación en alemán de la *Gesammelte Werke, Band 20*, Felix Meiner Verlag Hamburg a cargo de Hartmut Buchner y Otto Pöggeler, 1968.

mite que la razón expusiera sus determinaciones a partir de sí misma. Para Hegel, el objeto único de la filosofía idealista, y aquello que lo vincula a Kant y a Fichte, es la atención en una idea que se alcanza en “la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo” (Hegel 2002, 169: *Diff*, 19). Las consecuencias de estas tesis marcan la diferencia entre ellos, pues Hegel considera que el idealismo de Kant y Fichte no pasa de ser un subjetivo, mientras que el suyo, por contraste, va desde el pensamiento formal hasta el concepto, entendido como pensamiento determinado que consigue elevarse hasta la idea; es “pensamiento en su totalidad y determinado como el ser en y para sí [...] es lo verdadero y solamente lo verdadero” (Hegel 2008, 131: *ENZ*, §25, 68). Desde la perspectiva hegeliana, en el idealismo trascendental kantiano, el sujeto y el objeto están necesariamente separados; en el de Fichte, esta separación se disuelve al negar (según la interpretación de Hegel, que más adelante cuestionaremos) la existencia de la cosa en sí. Por su parte, Hegel no disuelve ni resuelve la relación, sino que la absuelve: “la razón, empero, unifica estos contradictorios, pone ambos a la vez y los supera” (Hegel 2008, 131: *ENZ*, §25, 68).

Es importante destacar que lo que permite hablar de algo unitario como idealismo alemán es la intención común para encontrar una respuesta consistente en torno a la relación entre la mente y el mundo, así como sus consecuencias teóricas y prácticas; Kant, Fichte y Hegel coinciden en la necesidad de prestar atención a la manera en que las cosas son *para* la mente, ya que toda explicación del mundo depende de dicho elemento.

Ahora, procederemos a caracterizar el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo. El conceptualismo sostiene que, para que una cognición tenga plenamente contenido, requiere del uso de conceptos. En contraste, el no-conceptualismo afirma que es posible que haya cogniciones con contenido incluso si carecen de los conceptos que las especifican. Como señala Gunther (2003), a lo largo de la historia podemos encontrar a prominentes no-conceptualistas;⁶ sin embargo, en décadas recientes, este debate ha cobrado relevancia a la luz de los argumentos surgidos en la filosofía de la mente, en

⁶La expresión moderna y contemporánea puede rastrearse desde filósofos como Locke hasta Quine, incluyendo a Berkeley, Russell e incluso el primer Wittgenstein. Todos ellos comparten el intento de encontrar el fundamento del conocimiento en algo que, de manera inmediata, infalible, no inferencial y no abstracta, sea previo a cualquier concepto. Ejemplos de esto podrían ser las sensaciones brutas, las intuiciones ciegas, los *sense data* o lo Dado.

los cuales se profundizará más adelante. Tres de los autores inaugurales de este debate son Wilfrid Sellars (1956), Donald Davidson (1973) y Gareth Evans (1982). Los dos primeros sientan las bases del conceptualismo, que más adelante veremos expresado en Robert Brandom o John McDowell; mientras que el tercero abre la posibilidad de ciertos tipos de contenido informativo sin necesidad de conceptos. En el capítulo 5 y 6 se apreciará la relevancia de Wilfrid Sellars y su crítica al Mito de lo Dado, así como del coherentismo de Donald Davidson a través de la idea de “esquema conceptual”. Por su parte, en el capítulo 7 se discutirá el argumento no-conceptualista central de Gareth Evans en torno a la fineza de grano de la percepción sensorial y la posibilidad de contenido informacional sin necesidad de conceptos.

A partir de este panorama, podemos seguir a Eva Schmidt (2015) en que este debate se articula en torno a tres preguntas fundamentales. La primera es ontológica: ¿qué son y cómo están constituidos los sujetos cognitivos de tal manera que pueden tener experiencias conscientes conceptuales o no-conceptuales? La segunda es una fenomenológica: ¿cómo suceden los eventos mentales de tal forma que podemos ser conscientes de ellos, ya sea de manera conceptual o no-conceptual? Y la tercera, una epistemológica: ¿por qué nuestras experiencias deben ser conceptuales o no-conceptuales para poder justificar nuestras creencias y juicios como dando cuenta de que el mundo es de tal o cual manera? En lo que sigue, atenderemos principalmente esta última cuestión.

Finalmente, la filosofía posanalítica puede entenderse como el conjunto de posturas que asumen contenidos, intereses y herramientas metodológico-argumentales de la filosofía analítica, pero que sospechan de la utilidad de esfuerzos metafilosóficos como el de Dummett (1996) o Soames (2014) para establecer un criterio riguroso que la distinga tajantemente de la llamada filosofía continental. La filosofía posanalítica se aleja de posiciones como la de Quine cuando pretende trazar una distinción entre la práctica filosófica propiamente dicha y la historia de la filosofía (Reynolds 2010). En contraste, encuentran persuasiva la convicción de Sellars de que: “La historia de la filosofía es la *lingua franca* que hace posible la comunicación entre los filósofos. La filosofía sin historia de la filosofía es, si no vacía o ciega, al menos muda” (1).

También se reconocen en el trabajo metafilosófico de Richard Rorty (1982) o Timothy Williamson (2007), para quienes, en primer lugar, la propia noción de “filosofía

analítica” resulta ambigua ante la diversidad de posturas que se agrupan bajo ésta; y, en segundo lugar, sostienen que la diferencia con la filosofía continental es irrelevante para el quehacer filosófico contemporáneo.

La filosofía posanalítica que aquí nos interesa sostiene que en el idealismo alemán se encuentra el núcleo filosófico para comprender y resolver problemas en torno a la relación entre mente y mundo, uno de los temas principales del debate entre conceptualismo y no-conceptualismo. Como ya hemos visto, los defensores del conceptualismo sostienen que la relación significativa entre mente y mundo está necesariamente mediada por conceptos, mientras que las no-conceptualistas⁷ consideran que es posible relacionarse significativamente con el mundo sin necesidad de recurrir a conceptos.

El gesto posanalítico que vincula al idealismo alemán con este debate puede entenderse a la luz de la recepción de Kant en la filosofía analítica (Coffa 1991; Hanna 2001). Desde Peter Strawson (1966) y del dictum sellarsiano, que la filosofía analítica debería avanzar de su momento humano a su momento kantiano, el cual posteriormente Rorty y sus seguidores propondrán llevar a su momento hegeliano (Brandom 2016). Las figuras en las que nos enfocaremos para analizar este debate son, por el lado no-conceptualista, Clinton Tolley, Lucy Allais y Robert Hanna; y por el lado conceptualista, Hanna Ginsborg, John McDowell y Robert Brandom.

Clinton Tolley argumenta, a grandes rasgos, que Kant es no-conceptualista, debido a que su concepción del contenido es análoga a los sentidos fregeanos: las intuiciones son un tipo de contenido que actúa como un modo de presentación de objetos. Por su parte, Lucy Allais también defiende un no-conceptualismo kantiano, pero propone una concepción russelliana y relacional del contenido, donde las intuiciones son cualidades esencialmente manifiestas que posibilitan una *aquaintance* (aproximación) directa con el objeto. Finalmente, Robert Hanna, quien es fundamental para la parte propositiva de esta obra, sostiene un no-conceptualismo kantiano fuerte basado en el siguiente argumento:

⁷A lo largo de esta obra utilizaremos el femenino cuando se habla en tercera persona del plural, en tanto asumimos que, más allá del sexo y del género, nos estamos refiriendo a personas.

1. Si quieres ser un idealista trascendental kantiano coherente, entonces debes defender la versión más fuerte del no-conceptualismo.
 2. Si quieres ser un conceptualista coherente, entonces Hegel tiene la razón al afirmar que debes recorrer todo el camino hacia el idealismo absoluto, a lo que yo llamo superconceptualismo.
 3. La versión más fuerte de no-conceptualismo derrota cualquier versión moderada del conceptualismo.
- C1: Por lo tanto, no es posible separar coherentemente el conceptualismo de superconceptualismo.
- C2: Por lo tanto, el intento de los neohegelianos como John McDowell y Robert Brandom por ofrecer un conceptualismo no-superconceptualista fracasa (Hanna 2013, 1).

Por el lado conceptualista, Hanna Ginsborg defiende un conceptualismo kantiano que es consecuente con algunas tesis no-conceptualistas. De manera similar, John McDowell propone un tipo de contenido conceptual no-inferencial, capaz de operar en las entregas de la sensibilidad previas al juicio. Para McDowell, esta postura se justifica a partir de una lectura crítica de Kant y Sellars, así como una ulterior radicalización de éstos a partir de Hegel. Finalmente, Robert Brandom defiende un conceptualismo normativo, pragmático e inferencialista. Al igual que McDowell, parte de una pretendida síntesis de Kant y Hegel. Para Brandom, es difícil “[...] realizar un punto filosófico sin comenzar con Kant y Hegel” (Brandom 2007, 202), pues los idealistas alemanes son racionalistas con respecto a normas, ya que las normas tienen “contenido pleno en el sentido exclusivo de estar conceptualmente contenidas” (Brandom 2019, 47). No obstante, a diferencia de McDowell, Brandom sostiene que un estado mental intencional posee contenido pleno sólo si está articulado inferencialmente en un juicio, entendido como la unidad mínima de responsabilidad y autoridad doxástica y práctica. Dado que todo juicio requiere de conceptos para expresar su sentido y significado, Brandom sostiene que cualquier estado mental que cuente plenamente con contenido debe ser conceptual.

Pues bien, en este panorama, nuestra intervención será de la siguiente manera: la obra se divide en cuatro partes, siendo las dos primeras de carácter panorámico y expo-

sitivo. En la primera parte, exponemos las propuestas de Tolley, Allais y Hanna. En la segunda, exponemos el conceptualismo kantiano de Ginsborg y el conceptualismo kantiano-hegeliano de McDowell y Brandom.

En la tercera parte, evaluamos las posturas de la primera y segunda parte: primero, reconsideramos el no-conceptualismo de Tolley, Allais y Hanna a la luz de la postura de Jeff Speaks, quien sostiene que todo no-conceptualismo puede ser subsumido por algún tipo de conceptualismo.

La cuarta parte es propositiva. En ella, ofrecemos una alternativa conceptualista que, integrando a Fichte dentro del panorama posanalítico, consideramos que es capaz de enfrentar el no-conceptualismo kantiano de Hanna, incluso desde sus propias exigencias; se sugiere que el conceptualismo de Brandom, más que un conceptualismo kantiano-hegeliano, se trata de un fichteanismo implícito que expresa un conceptualismo no superconceptualista consistente. ¿Por qué afirmamos que es posible bajo las condiciones de Hanna? Porque, siguiendo a Hanna, un conceptualismo consistente depende de tres criterios:

- i) estar dentro del contexto del idealismo alemán,
- ii) no depender de una síntesis kantiano-hegeliana
- iii) y que no sea superconceptualista.

Así, mostraremos que, gracias a Fichte —a quien poco se ha considerado para abordar directamente el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo, ya que, hasta donde sabemos, más allá de insinuaciones esporádicas, no existe una obra cuya intención específica, explícita y fundamental sea defender un conceptualismo fichteano—, es posible afirmar que el conceptualismo de Brandom, en el contexto del idealismo alemán, es posible desvincularlo de toda síntesis kantiano-hegeliana así como del superconceptualismo.

PRIMERA PARTE

KANT, FILOSOFÍA POSANALÍTICA Y NO-
CONCEPTUALISMO KANTIANO

CAPÍTULO 1. CLINTON TOLLEY: CONTENIDO NO-CONCEPTUAL Y SENTIDO FREGEANO

Una de las motivaciones centrales de Clinton Tolley es defender que Kant acepta la existencia de contenido cognitivo no-conceptual. La estrategia argumentativa de Tolley consiste, en primer lugar, en clarificar el tipo de contenido que está en juego respecto a la cognición, y mostrar que en la obra kantiana existe evidencia textual suficiente para concluir que dicho contenido puede ser no-conceptual. En el presente apartado expondremos cada una de las partes de esta estrategia.

1.1. EL CONTENIDO COGNITIVO COMO SENTIDO FREGEANO

Tolley (2013) considera que una de las dificultades respecto a la posibilidad del contenido-no-conceptual radica en que la propia noción de “contenido” no es lo suficientemente clara como para contar como un punto estable. Tolley entiende por contenido aquello que Kant plantea en términos de *Inhalt*,⁸ y por cognición lo que se conoce como *Erkenntnis*. Esto es importante porque, como también veremos en los casos de Lucy Allais y de Robert Hanna, entender la cognición en este sentido amplio implica ir más allá de una comprensión meramente epistemológica que reduce la cognición al conocimiento, es decir, a un producto del entendimiento y de las capacidades conceptuales.⁹ En otras palabras, esta distinción marcará una diferencia interpretativa crucial entre conceptualistas y no-conceptualistas: *prima facie*, los primeros reivindicarán el sentido estrecho o epistemológico, los segundos, por contraste, el sentido amplio o cognitivo.

⁸El contenido es *Inhalt* y se distingue de *Materie*. Para apreciar esta distinción con mayor detalle, véase la obra de Hanna (2013a, 4).

⁹Efraín Lazos acierta al trazar esta distinción en términos de un aspecto psicológico que sería la cognición y uno epistémico, que sería el conocimiento (Lazos 2016, 19).

Como veremos más adelante, otra de las razones para asumir el sentido amplio de cognición es que incluye, siguiendo a Tolley, relaciones cognitivas con los objetos desde la falsedad (Tolley 2013, 107). Ahora bien, la justificación exegética del sentido amplio de cognición se deriva de la clásica tipología kantiana de la representación en la *KrV*, B367:

Pues no nos faltan denominaciones exactamente adecuadas para cada especie de representación sin que nos sea necesario echar mano de lo que es propiedad de otra. He aquí una escala de ellas: el género es representación en general (*repraesentatio*). Bajo él ésta la representación con conciencia (*perceptio*). Una percepción que se refiere solamente al sujeto, como modificación del estado de él, es sensación (*sensatio*); una percepción objetiva es conocimiento (*cognitio*).¹⁰ Éste es, o bien intuición, o bien concepto (*intuitus vel conceptus*). Aquella se refiere inmediatamente al objeto, y es singular; éste, mediatamente, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien empírico, o bien puro; y el concepto puro, en la medida en que tiene su origen en el entendimiento (no en la imagen de la pura sensibilidad), se llama noción (*notio*). Un concepto formado por nociones que sobrepasa la posibilidad de la experiencia es la idea o concepto de razón.

Desde esta tipología, Tolley apunta dos aspectos: primero, que toda representación en general es un acto mental, y que las cogniciones son actos mentales que se dirigen a un objeto, es decir, poseen intencionalidad y siempre tienen que ver con “un objeto para la intuición de ellos”, pues pueden “determinar el concepto de algo [...]” (*KrV*, A108). Segundo, Tolley considera que en esta tipología, se puede apreciar que para Kant no sólo se trata de un asunto epistemológico, es decir, de una respuesta puntual a las preguntas: ¿qué puedo conocer? o ¿qué es un conocimiento verdadero? Lo que está en juego es lo que Tolley llama una “semántica representacional”, entendida como una indagación sobre la posibilidad de contar con representaciones significativas. La pregunta adecuada sería: ¿cómo nos relacionamos significativamente con los objetos a través de representaciones?

¹⁰ Nos alejamos de la traducción de Mario Caimi, quien interpreta *Erkenntnis* como “conocimiento”.

Asimismo, Tolley sostiene que ser consecuentes con esta tipología implica descartar dos interpretaciones posibles: la psicologista y la russelliana. La psicologista afirma que el contenido es un elemento interior, privado e introspectivo, un estado mental similar a una imagen.¹¹ Para el psicologismo, “todo lo respectivo a la representación debe ser algo intrínseco y enteramente interno a una mente individual, algo introspectivo para el sujeto por sí solo” (Tolley 2013, 115). Las interpretaciones psicologistas de Kant suelen recurrir a pasajes como: “**en nosotros*** no pueden tener lugar cogniciones, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad de la conciencia que precede a todos los *datis* de las intuiciones, y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos” (*KrV*, A107); o como: “Tenemos representaciones **en nosotros**, de las que también podemos llegar a ser conscientes. Pero, por muy extendida o puntual que sea esa conciencia ellas **seguirán siendo siempre sólo representaciones**, es decir, determinaciones internas de **nuestra mente**” (*KrV*, B242).

Tolley argumenta que Kant utiliza los pronombres (nuestras, en nosotros, etc.) de manera esquemática, pues su insistencia en pensar la conciencia como tal evidencia que no se trata de un aspecto subjetivo. Para Tolley, los pronombres “no deben tomarse más que diciendo, primero, que se encuentran dentro de la esfera de las cosas que son accesibles para cualquier creatura con una mente como la nuestra y, segundo, que la identidad de dichos contenidos y objetos está en cierto sentido condicionada por la posibilidad de ser aprehendida y representada por mentes como la nuestra” (Tolley 2013, 115-116).

Por otra parte, la interpretación russelliana afirma que el contenido y objeto de la cognición son idénticos y, por tanto, no es ni psicológico ni subjetivo.¹² Este tipo de contenido requiere necesariamente de objetos particulares para vincular propiedades y relaciones. En palabras de Michael Tye, una proposición con contenido russelliano es aquella que da cuenta de “un estado de cosas construido a partir de entidades del mundo” (Tye

¹¹ Entre aquellos que apoyan esta concepción, Tolley destaca posiciones como las de Ayer, Lewis, Beck, Coffa, Bennett o Potter.

* A lo largo de los capítulos, los destacados que realizo en negritas es para poner énfasis en algunas ideas que considero importantes.

¹² Esta concepción se encuentra en filosofías como la de los autores Jay Rosenberg y John McDowell, a quienes abordaremos más adelante.

2005, 224). El contenido russelliano es eminentemente extensional, es decir, no indica la corrección de la cognición, sino el objeto mismo. Esta interpretación, según Tolley, se justifica por el hecho de que Kant tiende a identificar el objeto con la materia (*Materie*) de una representación: “al **contenido** de una cognición lo hemos llamado ya la **materia** de ésta.” (*KrV*, B83-84). Asimismo, Kant afirma que “cualesquiera que sean la manera y los medios por los que una cognición se refiera a objetos, aquella por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la intuición. Esta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto no es dado [...] en la medida en que éste afecta la mente de cierta manera” (*KrV*, B33).

Tal vez el momento en que Kant parece apoyar de manera más clara el russellianismo es cuando afirma que las intuiciones y los conceptos son “[...] o bien puros, o bien empíricos. *Empíricos* cuando una sensación (que presupone la presencia efectiva de un objeto) está **ahí contenida**” (B74).

Sin embargo, Tolley desestima lo anterior apelando a la distinción kantiana entre lo que está contenido en el concepto de un objeto (el contenido del concepto) y aquello contenido en el objeto mismo (*KrV*, B337-338). En este sentido, Tolley concluye que, dado que el russellianismo no le hace justicia al contenido de los conceptos, no se puede considerar que el objeto sea el contenido de las cogniciones en general.¹³

Una vez refutadas las interpretaciones psicologistas y russellianos, Tolley se propone demostrar que el contenido kantiano es ampliamente fregeano; es decir, que es posible atribuirle las características del sentido (*Sinn*) tal cual lo concibe Frege. Un sentido es el modo de presentación de un objeto de la cognición, y las tesis del contenido fregeano.

La **primera tesis** afirma la distinción entre **acto** y **objeto**: dos actos pueden representar uno y el mismo objeto. Si el contenido no es psicologista, entonces no es una cuestión intrínseca; el objeto de una cognición no es un elemento singular de un acto mental.

¹³ Tolley llega a insinuar que, tal vez, Kant asume un tipo de disyuntivismo respecto al contenido: mientras que el contenido de intuiciones sería el objeto, el de los conceptos sería el sentido. Sin embargo, afirma que, al considerar la evidencia en contra el russellianismo de las intuiciones, dicha posibilidad queda descartada (Tolley 2011, 12).

Puesto de manera esquemática, supongamos dos sujetos S1 y S2 con los actos mentales A1 y A2, respectivamente:

- A1: “pienso que X” del objeto O
- A2: “pienso que Y” de O

El contenido que representa O en A1 es X, mientras que el contenido que representa O en A2 es Y. Por lo tanto, A1 y A2 son actos mentales diferentes, pero ambos representan el mismo objeto O. Que Kant acepta esta tesis se evidencia cuando afirma que todas las representaciones son actos mentales que funcionan para relacionar y dirigir la mente hacia un objeto: “todas las representaciones tienen, como representaciones, su objeto, y pueden ser ellas mismas, a su vez, objetos de otras representaciones” (*KrV*, A108).

Las representaciones que le interesan a Tolley son, siguiendo la tipología kantiana, las representaciones con conciencia o cogniciones, que se distinguen de las representaciones sin conciencia o sensaciones. Siguiendo los *Prolegómenos para toda metafísica futura que se considere ciencia* (en adelante, *Prol.*), la diferencia entre cognición y sensación radica en que las primeras son objetivas, pues se encuentran **relacionadas con un objeto**. Más importante aún, esta relación, a través de intuiciones o conceptos, puede alcanzar validez objetiva, es decir, ser válida “para todo tiempo y para cualquiera” (Kant 2003, 50: 4:298).¹⁴ De este modo, la primera tesis le es propia a la concepción kantiana del contenido, pues, si validez objetiva implica que un mismo objeto puede ser compartido por más de un acto subjetivo, entonces el acto y el objeto de la cognición no son idénticos.

Pongamos como ejemplos los siguientes casos:

- 1) María percibe que el cielo está nublado y piensa que lloverá.
- 2) Regina percibe que el cielo está nublado y toma su paraguas.

¹⁴En el pasaje al que se refiere Tolley, Kant no está hablando de la validez objetiva en general, sino de la validez objetiva de los juicios de experiencia y su distinción de los juicios de percepción. En contra de la postura no-conceptualista de Tolley, Kant además sostiene que dicha validez se debe a los conceptos originariamente generados en el entendimiento. Por lo tanto, no estaría de más investigar hasta qué punto esta concepción de la validez objetiva puede en realidad aplicarse para cogniciones no conceptuales, es decir, para intuiciones. Dejamos esta tarea para alguien más.

1 y 2 son actos cognitivos distintos realizados por sujetos distintos, pero ambos tienen el mismo objeto: “el cielo está nublado”.

Ahora bien, Tolley resalta que la validez objetiva no debe confundirse con la verdad, lo real o lo actual. La verdad es sólo un caso de validez objetiva, donde una cognición se corresponde con su objeto (*KrV*, B83). Sin embargo, la falsedad también forma parte de esta validez, ya que es una manera en que la cognición se relaciona con su objeto mediante la oposición. Por lo tanto, la validez objetiva de las cogniciones no garantiza la correspondencia entre cognición y objeto, aunque siempre implique una relación, incluso vía la oposición (Tolley 2011, 6).

Si tomamos el ejemplo anterior, podemos considerar que tanto 1 como 2 cuentan con validez objetiva, pues apuntan a un mismo fenómeno: el objeto de la cognición. Pero estas se relacionan de manera diferente con el mismo objeto; una presenta relación de verdad o correspondencia, mientras que la otra una de falsedad u oposición. En otras palabras, la primera es objetivamente verdadera y la segunda objetivamente falsa.

En resumen, siguiendo la tipología kantiana, si las intuiciones y los conceptos son distintos tipos de cogniciones y éstas son actos distintos del objeto, entonces es posible relacionarse de diferentes maneras con el mismo objeto mediante intuiciones o conceptos. Por lo tanto, Kant cumple con la primera característica que permite pensar el contenido cognitivo como sentidos fregeanos.

La **segunda tesis** es la distinción entre **relación** y **objeto**: dos cogniciones diferentes que representan el mismo objeto pueden relacionarse con éste de formas diversas.

Como dice Tolley, la demostración de la primera tesis es, en gran medida, la demostración de la segunda, ya que, tanto a través de conceptos como de intuiciones, de percepciones o juicios, es posible dar cuenta de distintos tipos de relaciones con un mismo objeto. Respecto a las intuiciones, Tolley recurre al ejemplo kantiano de la casa: “[...] mis percepciones podrían, en la aprehensión, comenzar por la cumbre de ella y terminar por el piso, pero también podrían empezar por abajo, y terminar arriba, e igualmente podrían aprehender por la derecha o por la izquierda lo múltiple de la intuición empírica” (*KrV*, B237). En cuanto a los conceptos, Tolley menciona los “conceptos intercambiables”, según los cuales algunos conceptos tienen un mismo dominio, como la necesidad y

la inalterabilidad. Al aplicar cualquiera de estos conceptos a un objeto, nos relacionamos de manera distinta con éste, sin que el valor de verdad se modifique. Asimismo, la distinción kantiana entre verdad y falsedad, entre correspondencia y oposición, funciona para mostrar que dos cogniciones, al ser verdaderas o falsas, representan el mismo objeto de diferentes maneras. Dado que la verdad y la falsedad son dos modos distintos de relación y que esta es el contenido, se trata de una distinción que pertenece al contenido mismo: “la verdad concierne precisamente a ese contenido” (*KrV*, B83). Entonces, esquemáticamente, esta tesis podría manifestarse de diversas maneras. Por ejemplo, con respecto a la relación vía intuiciones o conceptos:

S1 percibe X de O (percepción)
S1 piensa X de O (juicio)

Mientras que, vía la distinción entre verdad y falsedad:

S1 piensa X de O. (correspondencia)
S2 piensa no-X de O. (oposición)

La **tercera tesis** se refiere al contenido como relación: el contenido de una cognición es el modo en que se relaciona representacionalmente con su objeto. Recordemos que la concepción russelliana del contenido no es compatible que tanto cogniciones verdaderas y falsas puedan tener el mismo objeto. Por lo tanto, dado que el contenido kantiano no es russelliano, en Kant existe un compromiso con la noción de que el contenido de una cognición no es el objeto o la referencia.

Siguiendo el caso que utilizamos para ejemplificar la primera tesis, si el contenido fuera el objeto, (1) y (2) no podrían pensarse de manera objetiva en términos de verdad y falsedad. Además, siguiendo la primera tesis, el contenido tampoco es psicologista, es decir, no es el acto subjetivo. Si fuera así, “que el cielo está nublado” sería una propiedad del acto realizado en (1) o del acto realizado en (2), y sería imposible otorgarles validez objetiva en el sentido en que Kant lo hace. Por lo tanto, el candidato para ser el contenido es, como ya hemos mencionado, lo que Frege entiende por *sentido*.

La evidencia textual que Tolley ofrece proviene de la afirmación kantiana de que “puesto que por el sentido externo no son dadas nada más que meras representaciones **relacionales**, éste solo puede **contener**, en su representación, la **relación de un objeto** con el sujeto.” (*KrV*, B67). Esto se reitera en B87: “sin intuición todo nuestro conocimiento carece de objetos y entonces queda enteramente vacío”; es decir, sin contenido entendido como referencia de un objeto.

A partir de (1) y (2), el contenido no sería el hecho de que, materialmente, esté muy nublado o no, pues eso da cuenta del objeto, de la materia (*Materie*), que no sólo le es propia a las cogniciones, sino también a las sensaciones (representaciones sin conciencia). El contenido, por contraste, es el modo de relación con esa materia: de forma inmediata, como en el caso de intuiciones, o mediata, en el caso de conceptos; verdadero o falso; o, finalmente, como aprehensiones distintas de la intuición empírica o como conceptos intercambiables. Para Tolley, otra manera de ejemplificar esta tesis es recurrir, como lo hace Kant, a dos juicios:

2 $7+5=12$

3 Todos los cuerpos son extensos.

A pesar de que el primero es sintético y el segundo analítico, Kant considera que en (3) el sujeto “7+5” y el predicado “12” se refieren al mismo objeto de manera similar a como lo hacen, en (4), el sujeto “cuerpo” y el predicado “extenso”. Cada uno de estos conceptos son una manera distinta de relacionarse con el objeto de cada juicio, respectivamente. De esto se sigue que, si el contenido y el objeto fueran lo mismo (como sostienen los russellianos), entonces no habría distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Dado que Kant asume y necesita dicha distinción, se concluye que objeto y contenido son cosas distintas (Tolley 2013, 111).

La **cuarta tesis** tiene que ver con la distinción entre contenido y objeto: el contenido de una cognición no es idéntico a su objeto. El argumento de Tolley para mostrar esta afirmación gira en torno a la sensación, pues, como ya hemos mencionado, para Kant ésta no es el contenido de la intuición. La sensación es subjetiva y asumirla como contenido estaría en contradicción con la *segunda tesis*. Además, si la sensación fuera el contenido

de las intuiciones, entonces las intuiciones puras carecerían de contenido. Pero, como es el caso que las intuiciones puras tienen contenido, por lo tanto, la sensación no es el contenido de las intuiciones (113).

La *quinta tesis* introduce una distinción entre **acto** y **contenido**: dos actos cognitivos pueden compartir el mismo contenido. La *sexta tesis* tiene que ver con la **objetividad** de objetos y contenidos: ni los objetos ni los contenidos adquieren su identidad por los actos individuales del representar. Al considerar conjuntamente estas dos tesis, Tolley sostiene que Kant respalda la objetividad del contenido de los conceptos, pues la validez objetiva de los juicios consiste en que es válida para cualquiera en cualquier tiempo. Dado que la distinción entre contenido y objeto está presente en todo juicio sintético, lo que se requiere para que sean objetivamente válidos es que representen el mismo objeto y que cualquier persona pueda hacerlo de la misma manera.

Ahora bien, en lo que atañe a la objetividad del contenido de las intuiciones, una vez que las distinguimos de las meras sensaciones, es posible reconocer que en ellas hay algo más que un mero aspecto subjetivo: “el aspecto perspectivista de una intuición es tan objetivo como el espacio dentro del cual es delineado, y por tanto algo que es, al menos en principio, objetivamente disponible para cualquiera” (114). Siguiendo este planteamiento, podríamos esquematizar el argumento de Tolley de la siguiente manera:

P1: El contenido cognitivo kantiano está comprometido con la primera, la segunda, la tercera, la cuarta, la quinta y la sexta condición del sentido fregeano.

P2: La cuarta condición es incompatible con el russellianismo.

P3: La sexta condición es incompatible con el psicologismo semántico.

P4: Kant está comprometido con la cuarta y la sexta condición (Simp, P1).

P5: Si Kant está comprometido con la cuarta y la sexta condición, entonces no defiende el russellianismo ni el psicologismo.

C1: Kant no defiende ni el russellianismo ni el psicologismo (MP 5, 4).

P6: Si estás comprometida con la conjunción de P1, entonces eres “ampliamente fregeano”.

C2: El contenido cognitivo kantiano es ampliamente fregeano (MP P6, P1).

Si a la luz de lo que se ha expuesto en este apartado, el argumento de Tolley es verdadero, entonces da cuenta de que Kant no es ni psicologista ni russelliano con respecto al contenido, y de que el contenido cognitivo de Kant es ampliamente fregeano.

1.2. KANT, SENTIDO FREGEANO Y CONTENIDO NO-CONCEPTUAL

El hecho de que Kant conciba el contenido cognitivo en analogía con el sentido fregeano conduce a la demostración de que las intuiciones tienen contenido no-conceptual. Como se señaló, en la tipología de la representación, Kant afirma que existen representaciones con conciencia (cogniciones) que no son conceptos: las intuiciones. Asimismo, debido a que los juicios son necesariamente inferenciales, su contenido debe ser conceptual y las sensaciones carecen de sentido (contenido), entonces el tipo de representación no-conceptual son las intuiciones.

La pregunta que a Tolley le interesa es la siguiente: ¿Kant acepta que la manera en que las intuiciones representan sus objetos es distinta de cómo lo hacen los conceptos? (2013, 109). Para explicarlo, se necesita dar cuenta de dos cosas: primero, del tipo de **relación** que ofrecen las intuiciones y el porqué se distingue de la que ofrecen los conceptos, y, segundo, dar respuesta a los argumentos conceptualistas acerca de la intuición.

En el caso de las intuiciones, el sentido externo contiene (*Enthalten*) en su representación sólo la relación (*Verhältniss*) de un objeto en el sujeto, y no aquello que es interno al objeto mismo. Como afirma Kant: “[...] puesto que por el sentido externo no nos son dadas nada más que meras representaciones relacionales, éste solo puede contener, en su representación, la relación de un objeto con el sujeto y no lo interior, lo que pertenece al objeto en sí” (*KrV*, B67). Esto se fortalece a la luz de la noción de fenómeno (*Erscheinung*), pues las intuiciones permiten que los objetos se nos aparezcan; el fenómeno es el tipo de relación que opera como contenido de la intuición. Lo que aparece (*Erscheint*) es lo que no está en el objeto en sí, sino en algo que siempre se relaciona con el sujeto y es inseparable de la representación del objeto. Es decir, es aquello que no está en el objeto, pero de lo que el objeto es condición para poder ponerlo.

Tolley argumenta que, si los fenómenos son el contenido de las intuiciones y éstas son un modo de representación que no involucra conceptos, entonces las apariencias son un tipo de contenido no-conceptual. Para sostener esto, Tolley ofrece evidencia textual con los siguientes pasajes paradigmáticos del no-conceptualismo kantiano en la *KrV*:

- i) B33: la intuición es la manera en que la cognición se **refiere** a objetos **inmediatamente**.
- ii) B41: en donde la intuición es “una representación **inmediata**” de los objetos que afectan al sujeto.
- iii) A109: “Los fenómenos son los únicos objetos que pueden sernos dados inmediatamente; y aquello que en ellos **se refiere inmediatamente** al objeto se llama intuición”.

En estos pasajes, se puede apreciar que, a diferencia de los conceptos que pueden formarse “sin que estemos en una relación inmediata con el objeto” (Kant 2003, 34:4:282), el contenido de la intuición depende de la **existencia** y **presencia** del objeto; por lo tanto, se relaciona con éste de manera inmediata. Asimismo, para apoyar la distinción sustancial entre intuiciones y conceptos, Tolley afirma que también existen dos tipos de distinciones: una cuantitativa, donde las intuiciones son singulares y los conceptos son generales, y una metafísica, en la cual las intuiciones tienen como condición una afectación, mientras que los conceptos pueden generarse espontáneamente.

Pasemos ahora a las respuestas frente a los tres retos conceptualistas. Primero expondremos cada uno de ellos con las respuestas que Tolley ofrece.

El primer reto tiene que ver con la ontología de las intuiciones. Según el conceptualismo, para tener una intuición es necesario poseer un concepto; es decir, intuición y concepto son inseparables. Las interpretaciones conceptualistas consideran que la Deducción demuestra que la posesión de intuiciones es posible sólo gracias a ciertos actos de síntesis. Debido a que “toda combinación es un acto del entendimiento” (*KrV*, B130; B134-5) y el entendimiento es la facultad de la cognición a través de conceptos, la combinación requiere de categorías (*KrV*, B105) y de la síntesis de la aprehensión en la intuición (*KrV*, A98 y B160). Por lo tanto, para tener intuiciones es necesario tener conceptos.

El segundo reto es de carácter sistemático y también se enfoca en el papel que juega la Deducción y el uso necesario de las categorías, pues apela a la validez objetiva que Kant otorga a los conceptos puros en la Deducción-B. El conceptualismo ofrece como evidencia textual la afirmación kantiana de que:

[...] toda posible precepción depende de la síntesis de la aprehensión, y ella misma, empero, esta síntesis empírica, depende de la trascendental, y, por tanto, depende de las categorías, entonces todas las percepciones posibles y por tanto también todo lo que pueda llegar a la conciencia empírica, es decir, todos los fenómenos de la naturaleza deben estar, en lo que respecta a su enlace, sujetos a las categorías (*KrV*, B164).

Las conceptualistas argumentan que, si el no-conceptualismo tuviera razón al afirmar que las intuiciones no involucran conceptos, entonces Kant no podría concluir lo que se expone en la cita anterior. Si esto fuera cierto, la Deducción no tendría esperanzas.¹⁵

Finalmente, el tercer reto tiene que ver con la semántica de las intuiciones y la afirmación conceptualista de que, para que exista con una relación representacional, las intuiciones deben involucrar conceptos. Este reto ataca directamente el contenido de las intuiciones: no es posible relacionarse con objetos hasta que la síntesis intelectual, a través de conceptos, ofrece tal relación. La evidencia conceptualista se encuentra en *KrV*, A104: “siempre se debe encontrar una conciencia y sin ella son enteramente imposibles los conceptos y juntamente con ellos, la cognición de objetos”, y en B137:

El primer conocimiento puro del entendimiento, entonces, conocimiento en el cual se basa todo el restante uso de él, conocimiento que a la vez es, además, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria unidad sintética de la apercepción. Así, la mera forma de la intuición sen-

¹⁵ Como veremos más adelante, la estrategia no-conceptualista de Hanna afirma que, en efecto, la Deducción no tiene esperanzas, pero eso no sólo no resulta suficiente para refutar el no-conceptualismo, sino que es la base para proponer un no-conceptualismo kantiano fuerte.

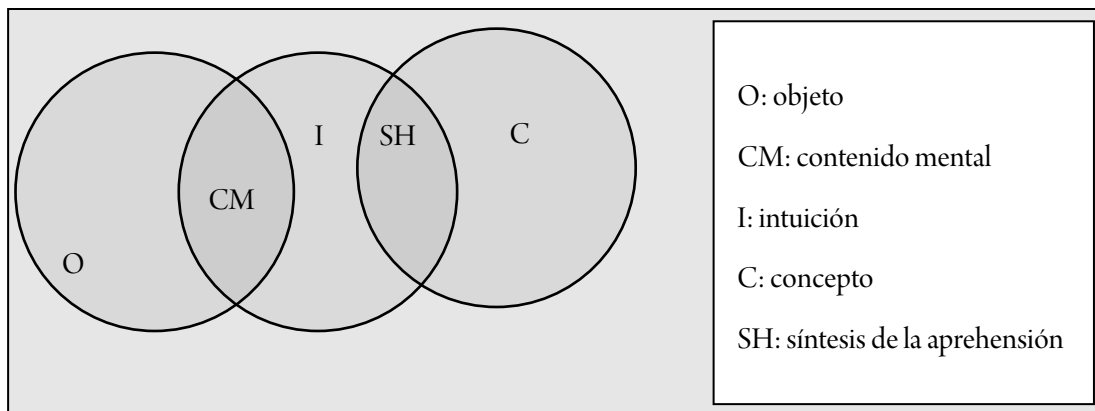
sible externa, el espacio, no es todavía conocimiento (cognición en sentido estrecho).

Este reto se plantea como un dilema: o bien las intuiciones son no-conceptuales, pero vacías; o bien, las intuiciones tienen contenido, pero entonces deben estar conceptualmente constituidas.

Pasando ahora a las respuestas, Tolley considera que la distinción entre la ontología y la semántica de las intuiciones es crucial, porque, incluso concediendo que el argumento ontológico del primer reto fuera plausible, no se sigue que el argumento semántico del tercero también lo sea. En otras palabras, demostrar que las intuiciones no son no-conceptuales no implica necesariamente que su contenido deba ser conceptual.

Esquemáticamente, esto podría verse de la siguiente manera:

ESQUEMA 1



Aunque la intuición **I** involucrara necesariamente un concepto **C**, a través de la síntesis de la aprehensión realizada por el entendimiento, el contenido mental **CM** de la intuición **I** tendría una relación con el objeto **O** independientemente de **C**.

Fuente: elaboración propia.

En este sentido, antes de inferir el tercer reto desde el primero, los conceptualistas, afirma Tolley, deberían “decir más acerca de qué quieren decir con “contenido” para entenderlo en estas circunstancias” (2013, 121). A diferencia de las estrategias no-conceptualistas previas, más que mostrar que las intuiciones involucran alguna “síntesis no-conceptual”

(122), habría que demostrar que la intuición no involucra ningún tipo de síntesis, excepto cuando busca representar el objeto de manera muy particular. Como Tolley afirma, lo interesante aquí no es qué se necesita para tener una intuición, sino lo que implica representar reflexivamente una intuición constituida de cierta manera, implicando una relación determinada con un objeto.

Lo que le interesa a Kant, en relación con la síntesis, es la representación de las intuiciones (la semántica) y no las intuiciones en sí mismas (la ontología). Esto es algo que Tolley justifica apelando a la Deducción-A: “Toda intuición contiene en sí un múltiple que, empero, no sería representado como tal, si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones unas tras otras; pues en cuanto contenida en un instante, ninguna **representación** puede ser otra cosa que absoluta unidad” (*KrV*, A99). Este pasaje permite apreciar la diferencia entre:

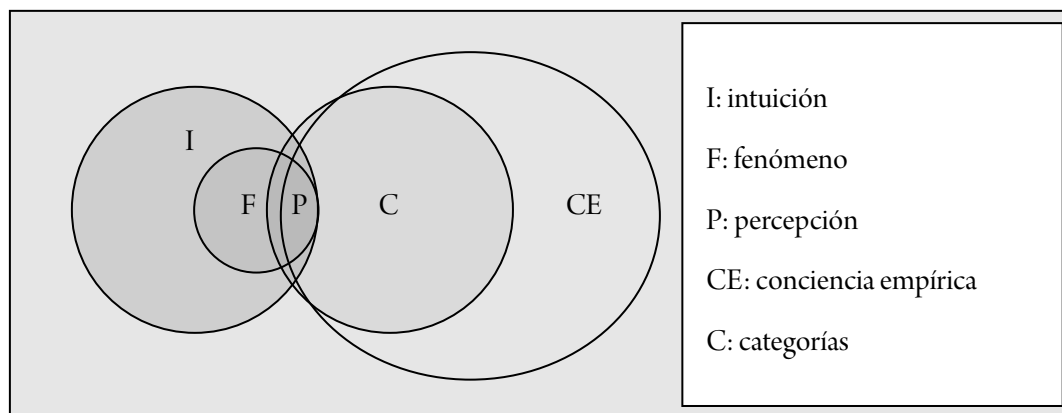
- a) “La intuición **como** unidad y contenido de una diversidad” pertenece en sí a la intuición, previo a cualquier acto individual de la mente.
- b) La intuición como **representada como una unidad o conteniendo una diversidad**.

La síntesis de la aprehensión sólo es necesaria si se desea aprehender una intuición como conteniendo un particular o una diversidad determinada; es decir, sólo si se desea tener conciencia de una diversidad particular contenida en una representación. Si bien la síntesis de la aprehensión es ciertamente una síntesis que ocurre **en** la intuición, no lo que la configura o que pone algo en la intuición en primer lugar. La síntesis es necesaria para representar conscientemente estas representaciones como unidades, como si nos dieran algo que contiene una diversidad unificada de manera particular (Tolley 2013, 123).

Tolley también marca una distinción entre las condiciones que las intuiciones deben cumplir para “llegar a ser un objeto para mí” (*KrV*, B138) y las condiciones que deben cumplir para representar una relación con objetos. La síntesis de aprehensión sólo es necesaria, siguiendo la Deducción-B, para un tipo particular de conciencia: la conciencia empírica. Antes de esto, la intuición tiene contenido sin necesidad de síntesis a través de la percepción. Esto se aprecia en la Deducción-A cuando Kant afirma que “la primera co-

sa que nos es dada es el fenómeno, el cual, si está combinado con conciencia empírica se llama percepción” (*KrV*, A120 [véase el esquema 2]).

ESQUEMA 2



Todo lo que aprehende la síntesis a través del entendimiento, tiene que ver con la intuición; pero no todo lo que tiene que ver con la intuición es aprehendido por la síntesis vía el entendimiento.

Fuente: elaboración propia.

La percepción es la aprehensión de una intuición en una representación posterior a la intuición y al fenómeno como su contenido.¹⁶ En suma, Tolley refuta los retos conceptualistas afirmando que la discusión de Kant en la *Deducción* aplica sólo a los actos sintéticos del entendimiento que están necesariamente involucrados en un tipo de representación perteneciente a las intuiciones. Tolley concluye que todos los pasajes a los que recurren los conceptualistas son compatibles con la idea de que hay intuiciones que no necesitan de una síntesis para existir. Por lo tanto, a diferencia de lo que afirma el conceptualismo, la síntesis de la aprehensión, no es necesaria para tener una intuición en sí.

Frente al segundo reto, que refuerza también a la refutación del primero, queda claro que, si el reto ontológico falla, entonces también fracasa el argumento de que un fenómeno dado en la intuición, cuenta como un acto que cae bajo las categorías del entendimiento.

¹⁶ Tolley sostiene que, la distinción entre intuición y percepción como intuición aprehendida sintéticamente, aparece a lo largo de la *analítica trascendental* e incluso en la obra *precritica*.

Esto se debe a que, cuando Kant apela al “principio al cual tiene que referirse toda la investigación” de la Deducción (A94/B126), el cual consiste en conocer que los conceptos puros del entendimiento son condiciones a priori de la experiencia, Kant no argumenta sobre la dependencia categorial de las intuiciones o del fenómeno, sino de la experiencia entendida como aquel conocimiento que contiene “la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado y [...] un concepto de un objeto que es dado en la intuición” (*KrV*, B126). Lo que se aprecia, nuevamente, es que las categorías son necesarias para la intuición en tanto contenido de una experiencia, pero no como condición de posibilidad para que pueda dar un objeto vía el fenómeno. Tolley hace presente que Kant resalta que, “además de la intuición”, el concepto es parte de la experiencia. Tendría poco sentido afirmar esto si las intuiciones ya contuvieran conceptos. Por lo tanto, este principio es compatible con las afirmaciones kantianas de que: “pueden, por cierto, aparecérsenos objetos, sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento” (*KrV*, B122) y que “la intuición no necesita en modo alguno de las funciones del pensar” (*KrV*, B123).

En este sentido, mientras que, respecto al primer y segundo reto, los conceptualistas tienen que correr mucha tinta para demostrar que Kant no podría estar diciendo lo que dice, el no-conceptualista puede tomar lo que dice en estos pasajes *avant la lettre*.

Pasando ahora al tercer y último reto, Tolley sostiene que Kant no pretende demostrar que toda relación intencional deba involucrar conceptos; más bien, Kant muestra que existe cierto tipo de conciencia de esta relación, en la cual la conciencia misma determina dicha relación: “esta unidad es imposible, si la intuición no ha podido ser producida, según una regla, por una función de síntesis tal que la haga necesaria a priori la reproducción del múltiple y haga posible un concepto en el cual este múltiple se unifique [...] Esta unidad de la regla determina todo lo múltiple” (*KrV*, A105).

Tolley afirma que esta determinación consiste en “representar las intuiciones mismas y su diversidad como necesitada de ser ordenada de tal modo, donde quiera que sean representadas en el futuro” (2013, 126). Así, aunque el entendimiento es necesario para transformar nuestra conciencia de un objeto por su aparecer en una intuición, dentro de la conciencia de ese objeto como apareciendo en esta u otra intuición. Sin embargo, “esta conciencia de un objeto de la experiencia no es necesaria para el intuir por sí mismo” (127). En suma, parafraseando el *Elementarlehre*, Tolley sostiene que los argumentos con-

ceptualistas no dan cuenta de que las intuiciones estén vacías sin conceptos, sino que implican una forma de ceguera, en tanto que no somos conscientes de algo que está presente: “en el mero poseer una intuición, estamos simplemente conscientes de un objeto del cual aprehendemos el fenómeno” (127).

Recapitulando, hemos visto que la estrategia de Tolley para mostrar que Kant acepta contenido no-conceptual consiste en desmarcar a Kant del psicologismo y del russellianismo, y sugerir que el contenido es análogo al sentido fregeano. Es análogo en el sentido de que da cuenta de un modo de relación con un objeto. Como afirma Kant, “todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición [...] no contiene nada más que meras relaciones” (*KrV*, B67). Por lo tanto, dado que las intuiciones se relacionan de manera inmediata con el objeto y los conceptos lo hacen de manera mediata, las intuiciones tienen un contenido distinto del de los conceptos: son no-conceptuales.

El argumento general de Tolley, de manera esquemática, sería el siguiente:

P1: Si el contenido es el modo de relación, entonces es un sentido fregeano.

P2: Kant afirma que el contenido cognitivo es el modo de relación con un objeto.

C1: Para Kant, el contenido es un sentido fregeano (MP 1,2).

P3: Kant afirma que existen dos tipos de cogniciones, es decir, dos modos de relación cognitiva: intuiciones y conceptos.

P4: Si las intuiciones tienen contenido, entonces las intuiciones son un tipo de sentido fregeano.

P5 Kant demuestra que las intuiciones tienen contenido porque nos relacionan inmediatamente con el objeto.

C2: Las intuiciones son un tipo de sentido fregeano (MP 4,5).

P6: Si el contenido de las intuiciones es inmediato y el contenido de los conceptos es necesariamente mediato, entonces el contenido de las intuiciones no es conceptual.

C3: El contenido de las intuiciones no es conceptual (MP 6,5).

P7: Si un contenido no es conceptual, entonces es contenido no-conceptual.

C4: El contenido de las intuiciones es contenido no-conceptual (MP P7, C3).

CAPÍTULO 2. LUCY ALLAIS: KANT, CONTENIDO NO-CONCEPTUAL Y REALIDAD MANIFIESTA

Lucy Allais (2015), al igual que Tolley, propone un no-conceptualismo kantiano; para ello, comienza por la distinción de dos tipos de conceptualismo: uno **fuerte** y uno **moderado**. En el primero, las intuiciones no presentan objetos, es decir, las intuiciones se reducen a lo que Kant llama sensaciones; no son sino multiplicidades carentes de una síntesis que las unifique. Además, el conceptualismo moderado afirma que, aunque los contenidos de la intuición son particulares, la aplicación de conceptos es necesaria para que cuenten como representaciones (singulares e inmediatas) con conciencia, como cogniciones con contenido (149). Como Allais explica: “En la lectura conceptualista de Kant una creatura que no tiene conceptos no podría presentarse una cosa fuera de sí de manera distintiva y perceptual” (150). En suma, el conceptualismo podría resumirse con el slogan: sin conceptos no hay percepción de objetos.

En contraste, el no-conceptualismo sostiene que las intuiciones no dependen de los conceptos para poder presentar objetos. Para Allais, Kant permite la posesión de intuiciones espacio-temporales que carecen de conceptos, que podría percibir cosas fuera de sí y podría presentar particulares distintivos. En este sentido, el no-conceptualismo podría reducirse al slogan: la intuición es suficiente para que la representación consciente (percepción) de objetos sea significativa.

Ahora bien, para defender la tesis del no-conceptualismo en y a partir de Kant, Allais considera indispensable aclarar qué está en juego con el idealismo que Kant propone: “El idealismo de Kant puede entenderse bajo la afirmación de que nuestra experiencia y nuestro conocimiento empírico se limitan a elementos esencialmente manifiestos de la realidad” (124).

En el siguiente apartado, se desarrolla la caracterización del idealismo kantiano que Allais realiza.

2.1 EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO COMO FUNDAMENTO DEL CONTENIDO NO-CONCEPTUAL

Para Allais, el punto de partida para comprender el idealismo trascendental kantiano (ITK) es la afirmación de que “Sólo podemos conocer a priori lo que nosotros ponemos en los objetos”. De esta afirmación se derivan tres tesis centrales:

- a) la distinción entre cosas en sí y fenómenos.
- b) espacio y tiempo son fenómenos cuya existencia depende de la conexión con percepciones posibles.
- c) la cognición no tiene acceso a las cosas en sí (2015, 4).

Para Allais, en estas tres tesis se comprometen con elementos tanto metafísicos como epistemológicos. Con una metafísica de la experiencia en contra de las metafísicas trascendentes. Esto se aprecia desde el prólogo de *KrV*, en donde se caracteriza a la metafísica como el campo de batalla de disputas filosóficas (*KrV*, A ix-xii). Las posturas que se disputan en el territorio de la metafísica son el dogmatismo, lo que Allais llama metafísicas trascendentes, y el escepticismo.

El dogmatismo pretende obtener conocimiento verdadero de objetos que rebasan, que trascienden los límites de la experiencia sensible al aplicar a dichos objetos las mismas propiedades y categorías que aplican con validez objetiva los objetos físicos o fenoménicos. Por contraste, el escepticismo, tal cual Kant lo caracteriza, sostiene que la imposibilidad de conocer objetos trascendentes implica la imposibilidad de todo conocimiento verdadero en general; por ello, la experiencia no es suficiente para estar ciertos de que las propiedades y categorías que le aplicamos a los objetos se correspondan con ellos.

En segundo lugar, habría que asumir una epistemología que se ajuste a nuestra estructura cognitiva, pues encuentra sus límites en la generación de juicios sintéticos a priori acerca de objetos espaciotemporales. La gran tarea epistémica consistiría en responder la pregunta: “¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de la experiencia?” (*KrV*, Axvii). En este sentido ITK consiste en demostrar que una

metafísica y una epistemología tal son posibles a partir de (a-c). En otras palabras, ITK implica una metafísica comprometida con la existencia de un aspecto real que no podemos conocer, pero que, epistemológicamente, fundamenta el aparecer (*erscheint*) de dichas cosas. Para Allais, comprometerse con (a-c) y sus implicaciones significa distanciarse de las interpretaciones metafísicas extremas que presentan a Kant como un noumenalista y un fenomenista: noumenalista por aceptar la existencia de entidades no sensibles, y fenomenista porque, aunque reconoce la existencia de dichas entidades, sostiene que sólo podemos conocer lo que se nos aparecen según nuestras capacidades cognitivas.

Por otro lado, estarían las interpretaciones deflacionarias que afirman que la distinción entre cosas en sí y fenómenos no es más que metodológica, con efectos sólo epistemológicos. Para Allais, la disputa entre estas dos interpretaciones es ontológica acerca de la existencia de dos mundos: una interpretación asume un mundo nouménico y otra, uno fenoménico, o la existencia de un solo mundo que puede considerarse desde dos perspectivas cognitivas (2015, 8).¹⁷

Allais pretende desmarcarse de esta dicotomía, pues considera que ambas posturas están equivocadas. Es decir, para Allais, Kant no es ni noumenalista¹⁸ ni fenomenista¹⁹ y tampoco un deflacionario metodológico con intereses sólo epistemológicos: “Argumento a favor de una interpretación metafísica moderada que mire a Kant sosteniendo que las cosas de las cuales tenemos conocimiento (*knowledge*) tienen un modo de ser en sí mismas que no es cognoscible (*cognizable*) para nosotros y que los fenómenos dependen

¹⁷ Aunque Allais aclara que esta caracterización no es del todo precisa, pues habría interpretaciones fenomenistas que niegan la existencia de dos mundos, así también, habría deflacionistas que ni siquiera se comprometerían con la existencia de un solo mundo, pues sería adoptar una posición ontológica de la cual reniegan (2015, 8).

¹⁸ El noumenalismo sería: “la idea de que Kant piensa que existen objetos no espaciotemporales y no sensibles, objetos de un tipo completamente diferente al de los objetos espaciotemporales de los cuales tenemos conocimiento” (2015, 59).

¹⁹ Para Allais, el fenomenismo es “la perspectiva de que los objetos espaciales empíricamente reales son cosas que sólo existen en la mente” (37). El fenomenismo es propio de elementos como las ideas berkeleyanas o de las construcciones mentales, ya sean actuales o posibles, que supervienen a las propiedades de los estados mentales.

Para Allais, criticar el fenomenismo no consiste solamente en rechazar la existencia de los objetos mentales distintivos, sino de cualquier mentalización de los fenómenos. El objetivo de Allais es que los fenómenos permanezcan dentro de la mente sin que se conviertan en entidades mentales (38).

genuinamente de nuestra mente, aunque no existen sólo en ella” (9). Para sustentar su propuesta, Allais considera que hay que reivindicar el realismo empírico: “[...] para alcanzar una interpretación estable necesitamos dar cuenta de un idealismo que no sea fenomenista y que haga justicia al realismo empírico de Kant, y necesitamos dar cuenta de lo que significa decir que las cosas tienen un modo de ser en sí mismas que no involucre un compromiso con *intelligibilia*” (10).

Por otra parte, en contraste con las lecturas conceptualistas que privilegian las categorías del entendimiento y el eventual éxito de la deducción trascendental, Allais afirma que el argumento central de ITK se encuentra en la “Estética trascendental” de la *KrV*, pues el rasgo distintivo del ITK es el papel de la intuición, en particular de la intuición *a priori* y las formas de la intuición: espacio y tiempo. Para Allais, las formas de la intuición dependen de la mente, y los objetos espaciotemporales son fenómenos que no existen independientes de nuestra experiencia. Si bien, las intuiciones no nos presentan las cosas en sí, una intuición *a priori* no presenta un elemento independiente de la realidad; es decir, de alguna u otra manera se las tienen que ver con objetos sensibles reales.

Para comprender esto, Allais destaca un error, ya señalado por Tolley: traducir *Erkenntnis* como “conocimiento” y no como “cognición”. Este desacierto conduce a pensar en términos de justificación epistémica, más que de su función cognitiva. Sólo al entender las intuiciones desde esta función se puede comprender la relación que la cognición guarda con objetos reales, sin necesidad de tener que conocer la cosa en sí (Allais 2015, 186).

Entonces, la cuestión central de ITK es la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, principalmente en lo que respecta a los objetos con los que tenemos **aproximación** (*aquaintance*), es decir, que cuentan como cognición en sentido amplio. Ahora bien, ¿cómo concibe Allais la función que debe cumplir la aproximación? Para ella, el papel que juega es similar al que Russell le asigna a relación cognitiva directa con el objeto, que es una presentación de éste (158).²⁰

²⁰ Allais aclara que, aunque las intuiciones presentan las características de una aproximación, no se trata, como en Russell, de una relación con los *sense data*, no es algo que se encuentre en la conciencia del sujeto, sino con objetos espaciotemporales.

Debido a que la intuición nos **aproxima** con el objeto, ésta es inmediata. Asimismo, la intuición *a priori* nos presenta algo independiente de la experiencia (ideal), mientras que las intuiciones empíricas se refieren a objetos que nos afectan (real). En este sentido, la única manera en que las afirmaciones a priori pueden relacionarse con objetos es si tenemos intuiciones a priori. Esquemáticamente, el argumento kantiano sería el siguiente:

- 1) La intuición es un tipo de representación que presenta un objeto inmediatamente a la conciencia (*KrV*, B376).
- 2) El objeto de la intuición a priori, como el de toda intuición, debe estar inmediatamente presente ante la conciencia.
- 3) Los objetos que son independientes de nosotros pueden presentarse a la conciencia sólo a través de la sensibilidad.
- 4) Pero una intuición a priori no nos presenta nada que nos afecte sensiblemente porque es previo a la experiencia.
- 5) Por lo tanto, lo que la intuición a priori presenta no es algo que exista independientemente de nuestro representar, es decir, de nuestra capacidad para representarlo.
- 6) Nuestras representaciones de espacio y tiempo son intuiciones a priori.
- 7) Por tanto, nuestras representaciones de la estructura de espacio y tiempo no nos presentan con un elemento real independiente de la mente, sino que son la forma de nuestras intuiciones, pero no cosas en sí (Allais 2015, 195).

En suma, ITK no versa sobre cómo los conceptos capturan el mundo, ni cómo la mente moldea los objetos de manera que justifiquen juicios sintéticos a priori. Más bien, es acerca de lo dado y la aproximación con el objeto, la cual es garantizada por las intuiciones.

2.2 PERCEPCIÓN RELACIONAL Y PROPIEDADES ESENCIALES MANIFIESTAS

Siguiendo a Allais, las “cualidades esencialmente manifiestas” (CEM) nos presentan cosas, pero no como son independientemente de la experiencia consciente. Las CEM no están

simplemente en la mente como una modificación de los estados internos del sujeto ni son meras construcciones teóricas que surgen de los estados internos actuales y posibles; las CEM son cualidades relacionales **de objetos** que no son existencialmente dependientes de la mente (202).

También, posibilitan un tipo de dependencia mental que no es fenomenista: no sostiene que los objetos empíricos sólo existen en la mente. Por ello, Allais argumenta que, si las CEM son plausibles y resultan compatibles con ITK, entonces “el idealismo trascendental limita la realidad empírica a cosas con las cuales podemos tener **aproximación** con aquello que resulta manifiesto para nosotros” (102). Para demostrar lo anterior, la estrategia de Allais consiste en respaldar la analogía que Kant realiza entre ITK y **la concepción del color como cualidad secundaria**, pues las CEM se comportarían de manera similar: si Kant acepta propiedades secundarias como el color, entonces también debería aceptar propiedades como las CEM (103). Allais advierte que la analogía por sí misma no es concluyente para mostrar que el núcleo idealista de ITK no es fenomenista, por lo cual desarrolla una concepción metafísica del color que es compatible con la analogía kantiana:

[Kant] es un idealista y el punto de su comparación con cualidades secundarias es apelar a propiedades que son dependientes de la mente. Necesitamos dar cuenta del **color** en términos de una propiedad de objetos (no de estados mentales o de modificaciones internas del sujeto) que sea dependiente de la mente. Necesitamos explicar la posibilidad de aspectos del objeto directamente perceptibles que sean dependientes de la mente pero que no estén en la mente y explicar cómo podemos percibirlos directamente pero no percibirlos como son en sí mismos (103).

Allais sostiene que Kant construye una concepción general de la percepción en términos realistas y relacionales, que es capaz de comprenderse como un elemento externo, como una cosa independiente de la mente que se presenta como dependiente de la mente.

Ahora bien, ¿qué significa que la percepción, mediante las CEM, sea también **directa, relacional y realista**?

Siguiendo a Allais, **es directa** no porque se pueda demostrar que una interpretación indirecta es falsa, sino porque la distinción misma es confusa. Por lo regular se suele pen-

sar que toda concepción representacionalista es indirecta y, dado que para Kant la base de toda actividad mental es la representación, por lo tanto, su concepción de la percepción es necesariamente indirecta. Sin embargo, Allais afirma que “los realistas directos podrían aceptar que los estados perceptivos representan el mundo para nosotros y, por lo tanto, que la percepción es representacional en cierto sentido” (104). Entonces, apelando a la tipología kantiana de la representación, entendida más bien como presentación, en tanto género, también es una característica de la percepción que, abandonado la distinción directa/indirecta, puede pensarse en términos de **relación**. La percepción es relacional porque parte de la premisa de que existe un vínculo entre el objeto externo y la mente, de tal forma que el primero es un constituyente del segundo (106).

La concepción relacional no es cartesiana; es decir, no considera que el sujeto podría estar en el mismo estado mental cuando percibe o no tal o cual objeto. Sin embargo, es **realista** porque, debido a su carácter relacional, la percepción implica que los estados perceptuales necesitan esencialmente de la presencia en la conciencia del objeto percibido. La percepción relacional no es, como la cartesiana, meramente interna. Por el contrario, para el relacionismo “un estado mental perceptivo no es una mera modificación de un estado interno del sujeto, sino un estado relacional que implica necesariamente el objeto y la conciencia del sujeto” (106).

ESQUEMA 3

| VISIÓN CARTESIANA | VISIÓN RELACIONAL |
|--------------------------|---------------------------|
| $S \rightarrow O = EM1$ | $S \rightarrow O = EM1$ |
| $S \rightarrow -O = EM1$ | $S \rightarrow -O = -EM1$ |

S: sujeto

O: objeto

EM: estado mental

Fuente: elaboración propia.

La manera más sencilla de contrastar estas posturas es apelar a la distinción entre percepción y alucinación: del cartesianismo se sigue que una persona que alucina la presencia de

un objeto y aquella que la percibe, pueden encontrarse en el mismo estado mental. Mientras que, el relacionismo sostiene que entre alucinación y percepción objetual hay una distinción metafísica en el carácter interno de la primera y el externo de la segunda en relación con el objeto (107).

Una vez expuestas las características de las CEM (directa, realista, relacional), a partir de las cuales es posible evitar el fenomenismo sin abandonar el idealismo, veremos cómo Allais argumenta que en ITK las intuiciones son CEM.

2.3 LAS INTUICIONES COMO CUALIDADES ESENCIALMENTE MANIFIESTAS

Como hemos señalado, las interpretaciones conceptualistas de Kant tienden a desestimar la importancia de la intuición en la cognición, pues la consideran una mera sensación, como si Kant sostuviera que “la intuición es un input causal de sensaciones en torno a objetos” (109).

Sin embargo, estas interpretaciones pasan por alto la importancia que Kant le otorga a la aproximación con objetos más allá de la mera afección. En este sentido, Allais sostiene que algo cuenta como experiencia sólo si puede ser presentado en la intuición. Al igual que Tolley, ella enfatiza la insistencia kantiana de que la cognición requiere de dos ingredientes: intuiciones y conceptos. Si las primeras ya involucraran a los segundos, no sería necesario marcar esta distinción. En este sentido, el carácter dual de la cognición implica que las intuiciones y los conceptos cumplen funciones diferentes: las intuiciones realizan una contribución esencial para la cognición al aproximarnos a los objetos de manera significativa.

Siguiendo esto, se puede afirmar que la aproximación de las intuiciones a través de las CEM como contenidos, es un tipo de cognición no-conceptual. Sólo mediante la intuición podemos relacionarnos con los objetos: “[...] el objeto no puede serle dado a un concepto de otra manera que en la intuición” (*KrV*, A239).

Los conceptos por sí solos carecen de validez objetiva, pues se requiere la unión entre los conceptos y las intuiciones, siendo éstas las que nos ponen en contacto directo con los objetos que los conceptos permiten pensar. En este sentido, Allais sostiene que,

debido a que las intuiciones no dependen de los conceptos para aproximarnos a objetos particulares, es posible ser conscientes de éstos sin necesidad de conceptos y, más aún, sin necesidad de conceptos puros o categorías (Allais 2015, 148). Es decir, las intuiciones poseen contenido cognitivo significativo sin necesidad de los conceptos; son no-conceptuales gracias a su carácter de CEM.

Por lo tanto, Allais dice que está equivocada la tesis conceptualista de que, sin conceptos, sólo contamos con una masa de inputs. Las intuiciones ofrecen particulares discretos y distintivos a la conciencia. La intuición nos presenta con particulares perceptivos, es decir, con CEM, mediante la aproximación: “En mi propuesta, la manera en que las intuiciones aseguran que hay objetos que corresponden a nuestros conceptos es presentándonoslos. Si las intuiciones no presentan objetos y son meros intermediarios, resulta difícil contrastar los conceptos” (158). Las intuiciones no son sensaciones; son el resultado de la sensación ordenada bajo las formas a priori de la intuición. Son las intuiciones y no las sensaciones, las que nos dan objetos.

Al igual que Tolley, Allais considera que el contenido de la intuición es un objeto, no una diversidad sensorial. La diferencia entre sus posturas radica en que para Tolley la relación que da cuenta del contenido es análoga a los sentidos fregeanos, mientras que Allais apela a una relación de tipo russelliano como lo es la aproximación: “Como yo lo leo, Kant piensa que la cognición requiere de la posibilidad de aproximación con objetos y que la intuición nos la ofrece. Las intuiciones nos presentan con particulares acerca de lo que pensamos son singulares e inmediatos” (163).

Debido a que Kant sostiene el aspecto dual de la cognición en sentido amplio, es compatible con la afirmación de que podemos tener representaciones mentales conscientes de un tipo particular con solo un tipo de ingrediente: los conceptos no son necesarios para organizar lo dado en la sensibilidad y, por lo tanto, la aproximación con objetos vía intuiciones es suficientemente significativa. Así como podemos tener pensamientos conceptuales coherente sin intuiciones, de igual manera podemos tener intuiciones sin necesidad de conceptos. Por ello, Allais argumenta que el adjetivo “ciegas”, que Kant atribuye a las intuiciones, es meramente retórico, pues no significa algo diferente del adjetivo “vacío” que le adjudica a los conceptos. Así, las intuiciones “ciegas” o “vacías” sin representaciones con contenido sensorial no-conceptual.

A pesar de que las personas conceptualistas moderadas están de acuerdo en que las intuiciones nos presentan particulares, se equivocan al afirmar que no pueden hacerlo sin quedar subsumidos bajo conceptos. Es decir, el conceptualismo está equivocado con respecto al papel y el éxito que la Deducción tiene para mostrar de que todos los objetos de la cognición caen bajo las categorías. Al respecto, veremos el argumento de Allais en el siguiente apartado.

2.4 IDEALISMO Y DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL

Recordemos que, desde la perspectiva del ITK, dar cuenta de las CEM resulta necesario y suficiente para tener una cognición significativa de la realidad (259). En este sentido, las categorías sólo son necesarias para la posibilidad de la cognición empírica. Allais recurre a Kant para mostrar esto: “los conceptos puros del entendimiento, aun cuando se apliquen a intuiciones a priori (como en la matemática), sólo suministran conocimiento en la medida en que éstas (y, por consiguiente, también los conceptos del entendimiento por medio de ellas) pueden ser aplicadas a intuiciones empíricas [...] ellas [las categorías] **sirven sólo para la posibilidad del conocimiento empírico**. Pero éste se llama experiencia” (KrV, B147).

Para Allais, la intención de Kant en la Deducción no consiste en mostrar que las categorías son condiciones necesarias para tener conciencia en general o para poseer una vida interna, sino que son condiciones para la cognición empírica de objetos. Así, el argumento que se presenta sería trascendental:

P1: Tenemos experiencia (hecho).

P2: Si tenemos experiencia, es necesario hacer uso de las categorías.

C: Por lo tanto, es necesario el uso de las categorías.

En este argumento, la Deducción no pretende demostrar que tenemos experiencia, pues esto es un *factum*. Las personas conceptualistas interpretan a Kant como si estuviera argu-

mentando que la aplicación de las categorías es necesaria para que las intuiciones nos presenten objetos. Sin embargo, como señala Allais, Kant comienza la Deducción afirmando que las categorías no son necesarias para que algo sea dado en la intuición, pues ésta es capaz de contar con contenido vía la aproximación (Allais 2015, 263).

CAPÍTULO 3. ROBERT HANNA: KANT, LAGUNA DE LA DEDUCCIÓN Y CONTENIDO NO-CONCEPTUAL ESENCIAL

Al igual que Tolley y Allais, Robert Hanna entrelaza el destino histórico y filosófico del idealismo con el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo. Para lo anterior, Hanna argumenta lo siguiente:

P1: Si quieres ser un idealista trascendental kantiano (ITK) consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte de no-conceptualismo.

P2: Si quieres ser un conceptualista consistente, entonces Hegel tiene toda la razón en que debes recorrer todo el camino hacia el idealismo absoluto y a lo que yo llamo superconceptualismo.

P3: La versión más fuerte de no-conceptualismo derrota cualquier versión moderada de conceptualismo.

C1: Por tanto, no se puede separar consistentemente conceptualismo del superconceptualismo.

C2: Por tanto, el esfuerzo (como el de McDowell y Brandom) por ofrecer un conceptualismo moderado o no-super-conceptualista fracasa (Hanna 2013, 3).

En lo que sigue, expondremos el contenido que soporta este argumento y explicar así la propuesta no-conceptualista de Hanna.

3.1 IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO Y NO-CONCEPTUALISMO FUERTE

3.1.1 *Idealismo trascendental kantiano*

Robert Hanna sostiene que las tesis centrales del ITK son:

- a) Tesis de la conformidad.
- b) Tesis del aspecto dual.
- c) Tesis de la inseparabilidad.

La *tesis de la conformidad* afirma que las formas o estructuras esenciales del mundo real manifiesto se conforman necesariamente a las formas o estructuras *a priori* de nuestras capacidades cognitivas (Hanna 2016, 45). Dichas capacidades son las que Kant considera dentro de la ya mencionada tipología de la *KrV* (B376). Dicha conformidad radica en la afirmación de que intuimos los objetos del mundo y, a partir de ello, es que conceptualizamos intuiciones de objetos del mundo.

Por su parte, la *tesis del aspecto dual* afirma que “[...] aparte de la **intuición**, no existe otro tipo de cognición más que a través de **conceptos**” (*KrV*, B93).

Nuevamente, siguiendo la *KrV* (B376), existe una diferencia nítida entre la sensibilidad y el entendimiento. La sensibilidad es receptiva de particulares dados espaciotemporalmente por medio de intuiciones, mientras que el entendimiento es discursivo y espontáneamente responsivo por medio de conceptos contenidos en juicios.

Finalmente, la *tesis de la inseparabilidad* sostiene que para efectos del conocimiento empírico, existe complementariedad **cognitiva** e interdependencia **semántica** entre intuiciones y conceptos, la cual se manifiesta en el multicitado *dictum* kantiano: “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV*, A52/B75).

En ese sentido, igual que Allais, Hanna considera que el ITK no es un idealismo fuerte (fenomenista), sino uno débil, ya que sostiene que las cosas en sí son lógicamente posibles, pero realmente imposibles. Por lo tanto, resulta indemostrable si las cosas en sí existen o no debido a esto, pueden ser ignoradas y basta con enfocarse en aquello que las tesis del ITK antes expuestas son capaces de dar cuenta.

Segundo, de la mano con la *tesis de la conformidad*, la cual indica que para la existencia del mundo natural manifiesto es condición necesaria que, si un ser humano existiera en dicho mundo, entonces podría conocerlo parcialmente de manera verídica, ya sea mediante el contenido de intuiciones o conceptos.

En tercer lugar, el mundo natural manifiesto existió sin necesidad de concepciones humanas que lo conocieran de manera verídica y podría seguir existiendo incluso si

las humanas no estuvieran presentes. No obstante, dado que las humanas existen actualmente, conocemos este mundo parcialmente y de manera verídica.

En suma, el ITK es, en consonancia con los planteamientos no-conceptualismo expuestos hasta ahora, un idealismo realista que se distancia del fenomenismo y del noumenalismo.

Otra manera en la que Hanna expone ITK es como un idealismo realista (2018), pues considera que, si queremos explicar por completo el desempeño epistémico y práctico de las creaturas humanas, entonces alguna una versión del idealismo metafísico debe ser verdadera. Sin embargo, una condición necesaria para la verdad de tal idealismo es que debe ser sustancialmente realista.

¿Cómo es posible compatibilizar el papel central a la contribución cognitiva de las creaturas humanas (idealismo) con la idea de que el mundo goza de una independencia ontológica (realismo)? ¿Cómo es posible concebir el mundo externo de manera verídica sin exceder nuestros límites cognitivos y sin tratar la realidad del mundo externo como una construcción mental?

Para responder a estas preguntas, Hanna recurre a dos nociones técnicas: *apariencia verídica* y *mundo manifestamente real*. La apariencia verídica es lo que aparece de una determinada manera porque el mundo manifestamente real es verdaderamente así. Por ejemplo, consideremos las siguientes proposiciones:

P1: Me parece que Lukas, el pug que vive en mi casa en Yucatán, me está mirando desde su colchoneta, que está al lado de mi escritorio.

P2: Parece que $2 + 2 = 4$.

P3: Parece que la ley mínima de no contradicción se aplica universalmente.

Hanna afirma que (P1-P3) son apariencias verídicas porque su contenido (es decir, la manera en que las cosas son o parecen ser) realmente afecta, sensorial o intelectualmente, a la creatura humana a través de la apariencia.

Por su parte, el *mundo manifestamente real* es el dominio de objetos que tienen las propiedades necesarias y suficientes para aparecer verídica a una creatura humana. Para entender la propiedad de *realidad* que posee este mundo manifiesto. Hanna argumenta que es necesario distinguir entre:

- a) posibilidad lógica: posibilidad metafísica débil y
- b) posibilidad real: posibilidad metafísica fuerte.

La posibilidad real permite la posibilidad lógica, pero la posibilidad lógica no implica la posibilidad real. Veamos los siguientes casos para apreciar esta distinción:

- Una especie de animales que se extingue por la presencia de un virus mortal es real y lógicamente posible.
- Una especie de animales inmortales es lógicamente posible, pero no realmente posible.
- Una especie de animales inmortalmente mortales es lógica y realmente imposible.

La noción de *apariencia verídica* tiene que ver con el aspecto subjetivo de la cognición, es decir, con la forma en que las creaturas humanas tienen la disposición de ser afectadas e intervenir en el mundo. Es pertinente decir que Hanna no piensa en la apariencia como una ilusión, sino como fenómeno (*Erscheinung*), el cual requiere afección y receptividad en presencia de un objeto.

Por otra parte, la noción del *mundo manifestamente real* explica el aspecto objetivo de la cognición que produce efectos en la creatura humana mediante diversas apariencias.

Un idealismo consistente requiere que la *apariencia verídica* y la intervención subjetiva, desempeñen un papel fundamental en la cognición y en la acción. Sin embargo, el realismo consistente también requiere el mismo papel para la objetividad del mundo manifestamente real que se conoce y en el que se actúa. Por lo tanto, un idealismo realista requiere que ambas nociones sean coordinadamente fundamentales. Para lograr este propósito, Hanna plantea que las siguientes tesis deben de cumplirse:

- 1) La tesis de la imposibilidad real de un mundo nouménico: un mundo nouménico es aquel que no puede aparecer verídicamente, es decir, un mundo en sí mismo del cual no se pueden emitir juicios objetivamente válidos. En este sentido, un mundo nouménico es lógicamente posible, pero realmente imposible.
- 2) La tesis es la conformidad mente-mundo: si el mundo real manifiesto existe, es necesario que su estructura básica se corresponda con los elementos estructurales innatos de las capacidades cognitivas y prácticas de las creaturas humanas.
- 3) La tesis de la covarianza del mundo con la mente: si las creaturas humanas se constituyeran de manera diferente de acuerdo con sus capacidades prácticas y cognitivas innatas, las estructuras básicas del mundo manifiestamente real deberían constituirse de manera diferente.
- 4) La tesis de acceso de la mente al mundo: si el mundo real manifiesto existe, entonces es necesario que, si algunas creaturas humanas existieron, de alguna manera deberían poder conocer o transformar ese mundo real manifiesto a través de operaciones de sus habilidades cognitivas o prácticas innatas.
- 5) La independencia mental del mundo manifiestamente real: aunque todas las creaturas humanas dejan de existir, de todos modos, es realmente posible que el mundo manifiestamente real continúe existiendo y que pueda retener todos los elementos específicos de su estructura.
- 6) La tesis la objetividad del mundo manifiestamente real: si el mundo real existe y algunas creaturas humanas existen, es necesario que éstas sean capaces de conocer o cambiar el mundo esencialmente de la misma manera.
- 7) La tesis de la dependencia del observador de algunas partes específicas del mundo manifiestamente real: para algunas ubicaciones espaciotemporales (L) del mundo real manifiesto, si una creatura humana (C) estuviera presente en L, el mundo real manifiesto podría constituirse de manera diferencial en L como si C no estuviera presente en L.
- 8) La primera tesis antropocéntrica: es necesario que las creaturas humanas sean lógicas y realmente posibles.
- 9) La segunda tesis del antropocentrismo: si las creaturas humanas fueran realmente imposibles, entonces el mundo real manifiesto no podría existir tal como es, ya

que depende de que las apariencias verdaderas sean realmente posibles. Sin creaturas humanas no habría apariencias verdaderas y, por lo tanto, el mundo real manifiesto no sería como es.

10) La tercera del antropocentrismo: no puede darse el caso de que, al mismo tiempo, exista el mundo manifiestamente real y que las creaturas humanas sean realmente imposibles.

Robert Hanna sostiene que, si estas tesis son verdaderas, entonces el mundo manifiestamente real depende de la mente de una manera no trivial, pero que, al mismo tiempo, el idealismo subjetivo (fenomenalismo) y el antirrealismo son falsos. En otras palabras, el idealismo realista es verdadero.

3.1.2 *Tipos de no-conceptualismo*

Para Robert Hanna, una cognición es aquello que los fenomenólogos y los filósofos contemporáneos de la mente llaman intencionalidad; es decir, el conjunto de actos mentales que poseen contenido representacional y ofrecen información acerca de objetos (proposicional, descriptiva, ilustrativa y/o referencial), además de contar con la capacidad de individuar los actos cognitivos y con la capacidad normativa para ofrecer condiciones de verdad y corrección o condiciones de precisión referencial (Hanna 2013, 12).

Es importante aclarar que, para Hanna, el contenido cognitivo no debe confundirse con el contenido fenoménico, pues este último tan sólo cuenta con características sensoriales o afectivas de la experiencia subjetiva en las que el contenido cognitivo se encuentra.

Desde esta concepción de cognición y de contenido, Hanna afirma que el conceptualismo plantea que, para tener cogniciones significativas del mundo, es necesario emplear la racionalidad discursiva. Para el conceptualismo “[...] todo el contenido cognitivo está estrictamente determinado por nuestras capacidades conceptuales y, por tanto, ningún animal no racional o no humano es capaz de tener cognición” (4).

En contraste, el no-conceptualismo defiende que es posible dar cuenta cognitivamente las cosas de manera directa, es decir, apelando a capacidades prediscursivas. De este modo, el no-conceptualismo afirma que: “no todo el contenido cognitivo está *estric-*

tamente determinado por nuestras capacidades conceptuales, algunos de los contenidos cognitivos están plenamente *determinados* por nuestras capacidades no-conceptuales y por tanto todas las mentes humanas y no-humanas son capaces de *cognición*” (4).²¹

Así, podríamos decir que la distinción entre estas posturas consiste en que, para el primero, el acceso cognitivo a los objetos de la intencionalidad está siempre y necesariamente *mediado* por conceptos; mientras que, para el segundo, el acceso cognitivo a los objetos de la intencionalidad no está siempre ni necesariamente mediado ni determinado por conceptos. Aun, algunas veces, el acceso cognitivo es completamente *inmediato*, sin necesidad de conceptos (2011, 326).

Una vez que Hanna ha definido en términos generales el no-conceptualismo, distingue entre dos tipos de éste: el no-conceptualismo de estado y el no-conceptualismo de contenido.

El no-conceptualismo de estado afirma que, aunque todo contenido cognitivo es conceptual, es posible tener o estar en un acto, estado o proceso mental que se relaciona con ese contenido de tal manera que no se posee tal contenido; por tanto, dichos actos, estados o procesos son no-conceptuales en virtud de que carecen de la posesión del contenido de dichos actos, estados o procesos (2013, 5).

Por otro lado, el no-conceptualismo de contenido afirma que los contenidos no-conceptual y conceptual son dos tipos diferentes de contenido. Este enfoque presenta dos subtipos: uno accidental y uno esencial. El no-conceptualismo de contenido accidental afirma que el contenido conceptual es contingentemente diferente al contenido conceptual, mientras que el no-conceptualismo de contenido esencial afirma que el contenido no-conceptual es esencialmente diferente del contenido conceptual; es decir, es contenido que jamás podría estar estrictamente determinado por conceptos.

Una vez descritos los tipos de no-conceptualismo, Hanna sostiene que el único tipo de conceptualismo que puede hacerle frente al conceptualismo es el **no-conceptualis-**

²¹ Para Hanna, la determinación estricta es un tipo fuerte de superveniencia. El estado mental (E) está estrictamente determinado por un contenido C si y sólo si C superviene a E y E no puede cambiar sin un cambio correspondiente en C (2011, 325). Dicha aclaración es importante, pues Hanna no afirma que un contenido no-conceptual no pueda llegar a ser conceptualizado, sino que dicha conceptualización sería contingente, ya que no determina estrictamente del contenido C del estado mental E.

mo de contenido esencial, pues ningún otro es capaz de superar lo que Hanna llama “el reto de Speaks” (Speaks, 2005). el cual, a grandes rasgos, consiste en demostrar que para todo contenido no-conceptual, al menos en sus argumentos más estandarizados, es posible mostrar que resulta aporofemático frente a las tesis generales del conceptualismo (este reto será abordado la tercera parte de esta obra, ya que un elemento clave en nuestra estrategia argumentativa).

Así, Hanna considera que desde el ITK es posible defender la existencia de contenido no-conceptual esencial mediante la existencia de intuiciones ciegas con validez objetiva y de objetos elusivos esenciales. A continuación, examinaremos los argumentos que Hanna ofrece para ello.

3.2 HEGEL, IDEALISMO ABSOLUTO Y SUPERCONCEPTUALISMO

En el presente apartado exploraremos cómo Hanna aborda el contenido que se encuentra en la segunda premisa de su argumento: *Si quieres ser un conceptualista consistente, entonces Hegel tiene toda la razón en que debes recorrer todo el camino hacia el idealismo absoluto y a lo que yo llamo el superconceptualismo.*

Hanna sostiene que la tesis central del idealismo absoluto de Hegel afirma que: “El mundo en sí mismo, o en su naturaleza no sensible, está literalmente constituido o hecho de conceptos que ocurren esencialmente en el desarrollo dinámico inherente, lógico-dialéctico y sinópticamente holístico de un sujeto pensante único, racional y autoconsciente: el Espíritu” (6).

A partir de ello, Hanna concede que, en efecto, el idealismo absoluto es capaz de cerrar la laguna de la deducción al subsumir en una sola capacidad cognitiva la razón, la apercepción, el entendimiento, el juicio, la imaginación trascendental y la intuición. Esto permite lograr de manera consistente (aunque no necesariamente objetiva), que el pensamiento se identifique con el ser y, por tanto, todo intercambio entre realidad y cognición esté permeado por el pensamiento; es decir, por elementos estructuralmente conceptuales.

En este sentido, para evaluar la plausibilidad de esta postura de Hanna, comenzaremos por exponer las ideas centrales que Hegel desarrolla en *Creer y Saber*, en la *Fenomenología del Espíritu* y en *La Ciencia de la Lógica*, con respecto a este asunto,

En *Creer y Saber* (GW) (Hanna 2013b), Hegel critica el estatus epistemológico de las “cosas en sí” desde la perspectiva kantiana, la cual sostiene que “lo suprasensible no es adecuado para que lo conozca la razón; la Idea suprema no tiene a la vez realidad” (Hegel 1994, 14: GW, 316).

Hegel reprocha tanto a Kant como a Fichte que, si bien lograron elevarse hasta el concepto, fueron incapaces de elevarse hasta la Idea. Dicha incapacidad es lo que conduce a Hegel a caracterizar el idealismo de Kant como un idealismo subjetivo, en el cual: “[...] lo único en sí cierto es que hay un sujeto, una razón afectada de finitud, y toda la filosofía consiste en determinar el universo para **esa razón finita**” (26: GW, 321).

En este marco, la razón finita es una razón afectada de sensibilidad, que no avanza hacia el conocimiento de Dios, sino solamente del hombre: “Ese hombre y la humanidad son su punto de partida absoluto, como una finitud fija e insuperable de la razón” (27: GW, 322).

En cambio, el idealismo hegeliano apunta al momento en que “[...] lo finito y lo infinito son uno, y por ello desaparece la finitud como tal en cuanto pudiera tener verdad en y para sí” (29: GW, 324); es decir, para Hegel, apunta hacia la Idea, es decir, a Dios, lo que Hanna llama *el punto de vista divino*, una perspectiva que sólo se alcanza subsumiendo la totalidad en un superconcepto.

Pasando ahora a la *Fenomenología del Espíritu* (PhG),²² en específico al capítulo de la “Certeza sensible”, al que Hanna se refiere, debemos recordar que se trata del primer movimiento en torno a la conciencia que se completa con la percepción y el entendimiento.

En esta sección, Hegel se ocupa de manera crítica del saber de lo inmediato, es decir, de la primera relación entre sujeto y objeto, manifestada como un *éste* y un *esto*, es decir, a partir del *yo* y de la *cosa*. Entre ellos existiría una relación inmediata, la cosa sería lo inmediato que se presenta y el yo sería puro intuir. En dicho vínculo no parece existir ninguna determinación, ninguna diferencia, por lo cual el ser de la cosa es para el yo puro ser,

²² Para esta obra nos basamos en la edición y traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (revisada por Gustavo Leyva), seguida del parágrafo y página de citación en alemán de la *Gesammelte Werke, Band 9*, Félix Meiner Verlag Hamburg a cargo de Hartmut Buchner y Otto Pöggeler, 1980.

lo cual pareciera ofrecerse como algo esencial, como la verdad concreta más rica bajo la pregunta por el “*Esto*” (Hegel 2019, 55: *PhG*, 64).

La inmediatez de la certeza sensible se manifiesta simplemente como el puro presente a partir de indexicales espaciales y temporales: el *esto* como aquí y ahora. Sin embargo, para Hegel, esta verdad inmediata es sólo aparente, pues jamás podemos dar cuenta de la cosa concreta como tal de manera inmediata. La certeza sensible da cuenta de su objeto, a partir de una mediación, lo inmediato sólo es gracias a lo mediado: la posición del ser se niega a sí misma.

Con respecto al indexical espacial “aquí”, Hegel explica que cuando afirmamos que “aquí es el árbol”, basta con darnos vuelta para que, al ver una casa, ese *aquí* se nos muestre como “no árbol”. Algo similar ocurre con el indexical temporal: cuando decimos que “ahora es la noche” no es algo esencial ni permanente del “ahora”, pues este “ahora” será algo que no es noche cuando sea mediodía (57: *PhG*, 67).

Así, el aquí y el ahora son lo único que podemos expresar del ser, son algo que permanece, pero no como algo inmediato y concreto, sino como algo mediado y abstracto; es decir, como lo más universal. Sin embargo, no es inmediato, puesto que su permanencia está determinada por el hecho de que otro no es; es decir, su ser depende de la negación. Asimismo, para Hegel, la cosa de la certeza sensible, el *esto* es inasequible al lenguaje, es inefable, pues se puede apuntar, mas no alcanzar como algo con contenido.

Para Hegel el lenguaje es lo más verdadero y, por tanto, renuncia a cualquier filosofía que conduzca a lo inefable, cualquier tipo de inmediatez resulta imposible. El conocimiento inmediato, inefable, no puede dar cuenta de sí mismo, más que renunciando a sí mismo, es decir, nunca es tal, pues no descubre la inmediatez, que es su esencia, sino que la mediación acaba penetrando por completo en la certeza sensible.

Finalmente, en la *Ciencia de la Lógica (Log)*,²³ Hanna remite a una serie de citas, principalmente se refiere a la introducción del Libro III, en donde pone énfasis en que Hegel reconoce que el mérito de las *Categorías* de Kant consiste en que por ellas, lo múltiple de

²³ Las referencias a esta obra son con base en la edición y traducción de Félix Duque, seguida de la página de citación en alemán de la *Gesammelte Werke, Band 11*, Félix Meiner Verlag Hamburg a cargo de Hartmut Buchner y Otto Pöggeler, 1978.

las representaciones queda determinado; es decir, conceptualmente especificado y así la cosa no es pura determinación sensible o intuición [lo dado], sino un objeto, cuya unidad objetiva es la unidad del yo consigo mismo, la autoconciencia.

Hanna hace hincapié en que Hegel es de los primeros en identificar la laguna de la deducción cuando hace presente que, para Kant, el concepto es simplemente formal y hace abstracción del contenido, por lo cual tampoco contiene la verdad. Siguiendo a Hegel, en Kant habría una nítida distinción entre una forma vacía y un contenido dado: “[...] en la filosofía trascendental de Kant, se admite esta relación en el sentido que la materia empírica, esto es, lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente, tendría existencia por sí, y que después el intelecto se acercaría a ella, le llevaría la unidad y la elevaría por medio de la abstracción a la forma de la universalidad” (Hegel 2011, 519: *Log*, 110).

Nuevamente, una de las consecuencias de lo anterior sería que la filosofía kantiana caería en una especie idealismo subjetivo o psicológico, debido a que se detiene, valga la redundancia, en lo psicológico del concepto, volviendo así a la afirmación de la dependencia del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición.

La solución que Hegel propone para resolverlo es, en primer lugar, abandonar la concepción psicologista del concepto y ponerlo como originario. Siguiendo el desarrollo de la certeza sensible, Hegel reafirma que: “Lo inmediato abstracto es, sin duda, un primero; pero, como tal abstracto, es más bien un mediado, del que, por ende, hay que buscar antes la base” (511: *Log*, 96). En este sentido, lo inmediato que debe operar como base no es lo previo a la mediación, sino “la superación de la mediación”. Así, el concepto como fundamento es lo primero en tanto en éste han perecido y están contenidos tanto el ser como la conciencia. En segundo lugar, dado que hemos aceptado el movimiento que pone al concepto como primero, entendiéndolo como inmediato en el sentido de que ha superado la mediación, también —si pretendemos ser consecuentes— es necesario aceptar que, en virtud de este movimiento, como afirma Hegel: “[...] el concepto como tal todavía no está completo, sino que tiene que elevarse a **la idea que, sola, es la unidad de concepto y realidad**” (519: *Log*, 110).

En suma, la “Idea” hegeliana es lo que Hanna llama el superconcepto que constituye el contenido último y único del idealismo absoluto y no puede eliminarse de cualquier

interpretación de Hegel. Siguiendo a Hanna, no tomarse en serio las consecuencias de la Idea Absoluta es no tomarse en serio a Hegel, pues como se afirma en la *Ciencia de la Lógica*, fuera de esta: “todo el resto es error, turbiedad, opinión, tendencia, arbitrio y caducidad: solo la idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que sabe a sí misma es toda verdad. Ella es el único objeto y contenido de la filosofía” (236: *Log*, 76).

3.3 KANT, LA LAGUNA DE LA DEDUCCIÓN Y NO-CONCEPTUALISMO ESENCIAL

Al igual que Tolley y Allais, Hanna defiende que el ITK implica necesariamente algún tipo de no-conceptualismo. El tipo de no-conceptualismo que Hanna le atribuye es la versión más fuerte de no-conceptualismo: aquella que asume un contenido no-conceptual esencial: un contenido que jamás puede quedar estrictamente determinado por conceptos y, por lo tanto, es independiente frente a las categorías.

El no-conceptualismo kantiano de Hanna (en adelante, NC-kantiano) sostiene que, en primer lugar no todo el contenido representacional objetivamente válido está determinado por las capacidades conceptuales; segundo lugar, que al menos algunos contenidos representacionales son autónomos e independientes del contenido conceptual, así como estrictamente determinados por las capacidades no-conceptuales, y, finalmente, que algunos (probablemente la mayoría) de los animales racionales, humanos y no-humanos, son capaces de generar representaciones objetivamente válidas (Hanna 2016, 49).

La estrategia argumentativa de Hanna para defender el NC-kantiano se enfoca en el estatus de la deducción. Hanna sostiene que la intención principal de Kant es mostrar que todo el contenido de nuestra cognición cae necesariamente bajo los conceptos puros del entendimiento o categorías. En este sentido, si la Deducción-A cumple con su propósito, el ITK sería una forma de conceptualismo. Sin embargo, Hanna argumenta que esta deducción no es concluyente para sus propósitos, pues presenta una *laguna* (o *gap*) que impide la posibilidad de pensar a Kant como un “conceptualista a secas”. Por el contrario, según Hanna, esta laguna nos deja, en el mejor de los casos, frente a un Kant que sería un conceptualista conflictuado, es decir, un Kant que deja abierta la puerta para aceptar un no-conceptualismo de contenido esencial.

Asimismo, Hanna pretende demostrar que los intentos kantianos por solucionar dicha *laguna*, presentes tanto en la Deducción-B, como en el “Apéndice a la Dialéctica Trascendental”, titulado “Del uso regulativo de las Ideas” (*KrV*, A642/B670), resultan insatisfactorios. En este sentido la laguna de la Deducción nos deja ante dos opciones: defender el conceptualismo e intentar la *laguna* mediante el idealismo absoluto de Hegel y su compromiso con lo que Hanna llama el *super-conceptualismo* (Hanna 2013, 3); o bien, adoptar la vía que Hanna propone: asumir la *laguna* como un elemento constitutivo del ITK de Kant y, por tanto, asumir el no-conceptualismo en su versión más fuerte; es decir, asumir el NC-kantiano.

La existencia de una laguna en la Deducción se puede rastrear desde la inconsistencia entre las tesis del ITK (la tesis de la conformidad, la tesis del aspecto dual y la tesis de la inseparabilidad): el dualismo cognitivo y la inseparabilidad no pueden ser verdaderos de manera conjunta, lo cual conduce al conceptualismo conflictuado. Es decir, la tesis del aspecto dual es verdadera, entonces el ITK es no-conceptualista; si la tesis de la inseparabilidad es verdadera, entonces el ITK es conceptualista. En este sentido, comprometerse con las tres tesis genera el *impasse* de que Kant es, a la vez, no-conceptualista y conceptualista (Hanna 2016, 46).

La estrategia general de los conceptualistas para reconciliar estas tesis ha sido desestimar el dualismo cognitivo y privilegiar la inseparabilidad, al punto de afirmar, como veremos más adelante, que las intuiciones mismas están ya conceptualmente informadas.

En contraste, Hanna considera que la tesis de la inseparabilidad es una tesis local dentro del ITK, es decir, que sólo opera en función de la validez objetiva de los juicios de la experiencia en el uso del entendimiento. Al mismo tiempo, privilegia el dualismo cognitivo porque éste abre la posibilidad de que, fuera del contexto de los juicios de experiencia, sea posible el contenido no-conceptual objetivamente válido o intencional, fuera del contexto de los juicios de experiencia se mantiene una distinción tajante entre intuición y concepto, por ende, se confirma la existencia del NC-kantiano.

Los contenidos del NC-kantiano serían intuiciones ciegas objetivamente válidas y lo que Hanna llama Objetos Elusivos Esenciales (OEE en adelante). Para apoyar esta postura, Hanna, igual que Tolley y Allais, recurre a la cognición en sentido amplio. Además, Hanna ofrece como evidencia tres pasajes de la *KrV*: “[...] pueden, por cierto, aparecer-

senos objetos, sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento sin que este, por tanto, contenga *a priori* las condiciones de ellos” (A89/B122); también A91/B123: “No por ello los fenómenos dejarían de ofrecer objetos a nuestra intuición, pues la intuición no necesita en modo alguno de las funciones del pensar” y, finalmente, en B145: “[...] lo múltiple para la intuición debe ser dado ya antes de la síntesis del entendimiento, e independientemente de ella”.

Para Hanna, estos pasajes resultan suficientes para sostener que las intuiciones (puras y empíricas) cuentan con independencia cognitiva frente a los conceptos. Las intuiciones son cogniciones plenas de un tipo de contenido para el cual no son necesarios ni suficientes los conceptos.

Ahora bien, aceptar este tipo de contenido implica, como ya se ha mencionado, que la tesis de la inseparabilidad sólo opera en el contexto de los juicios de experiencia y que la Deducción-A no es concluyente para demostrar que toda cognición requiere necesariamente de las categorías. Hanna recuerda que Kant afirma:

[...] toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, también un concepto de un objeto que es dado en la intuición, o aparece; según esto, los conceptos en general sirven, como condiciones *a priori*, de fundamento de todo conocimiento de experiencia; en consecuencia, la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, se basará en que sólo por medio de ellas es posible la experiencia (por lo que toca a la forma del pensar).

Pues entonces ellas se refieren necesariamente *a priori* a objetos de la experiencia, porque solo por medio de ellas puede, en general, ser pensado cualquier objeto de la experiencia. [...] Precisamente por eso son necesarios conceptos que suministren fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia (*KrV*, A93).

Para Hanna, el problema con la interpretación conceptualista de este pasaje es que presupone que el contexto de la experiencia posible es el único en el cual existe contenido cognitivo objetivamente válido; pero Hanna sostiene que la Deducción-A sólo “[...] muestra que todos los objetos de la intuición empírica deben estar sintéticamente determinados/

conceptualizados y, por tanto, no muestra que todos los objetos de la intuición empírica deban caer bajo las categorías y los objetos de la experiencia” (Hanna 2013, 15).

Otro problema con la interpretación conceptualista es que su argumentación presupone, como lo manifestaron Tolley y Allais, una concepción estrecha de cognición, en la cual ésta se reduce exclusivamente a juicios objetivamente válidos sobre los objetos de la experiencia: “[...] de lo cual, por cierto, se sigue la limitación de todo conocimiento especulativo posible de la razón a meros objetos de la experiencia” (*KrV*, B xxvi).

De este modo, la cognición en sentido amplio abarca un dominio mayor que la experiencia posible. Por ello, algunos objetos de la intuición empírica no están determinados conceptualmente, pues “[...] en el caso del contenido intuitivo, los conceptos puros o empíricos no le son necesarios ni suficientes para ser empíricamente significativos” (Hanna, 2016, 47).

Explicado lo anterior, resulta pertinente detenernos en los argumentos que Hanna ofrece en favor de la existencia de intuiciones ciegas con validez objetiva y de los objetos elusivos esenciales (OEE, en adelante).

En el caso de la posibilidad de las intuiciones ciegas, a diferencia de Allais, Hanna está lejos de pensar que se trata sólo de un recurso retórico e intenta mostrar que pueden tener validez objetiva a partir del siguiente argumento:

P1: Si un objeto indeterminado es inespecífico, entonces no está conceptualizado, pues determinación es, para Kant, una especificación conceptual: “los conceptos se refieren a alguna representación de un objeto todavía indeterminado” “los conceptos son predicados de juicios posibles” (*KrV*, A69/B94).

P2: Kant afirma que “el objeto indeterminado de una intuición se llama fenómeno” (*KrV*, A20).

C1: Los fenómenos no están conceptualizados son cogniciones aconceptuales. (MP 1, 2).

P3: Kant entiende por validez objetiva la relación de la cognición con el objeto vía correspondencia u oposición.

P4: Los fenómenos, en tanto contenido de las intuiciones, se relacionan inmediatamente con el objeto.

C2: Los fenómenos son cogniciones aconceptuales con validez objetiva porque se relacionan inmediatamente con el objeto (Hanna 2013, 14).

En cuanto al argumento en favor de a los OEE, Hanna sostiene que, para salvar el conceptualismo, debe haber un argumento distinto a la Deducción-A para mostrar la necesidad *a priori* y la validez objetiva de los conceptos puros, el cual vaya más allá del contexto de los juicios de experiencia y que, por tanto, descarte efectivamente la posibilidad de intuiciones ciegas objetivamente válidas; es decir, de OEE que no caen dentro de las categorías. Hanna afirma que dicho argumento es el que Kant pretende ofrecer en la Deducción-B, para poder afirmar que todos y sólo los objetos de la intuición sensorial humana presuponen y caen necesariamente bajo las categorías del entendimiento.

Como se ha visto, Kant marca una distinción entre objetos aconceptuales (indeterminados) de la intuición empírica, es decir, los fenómenos y los objetos empíricamente juzgados, o sea, conceptualizados (determinados). Aquellos objetos que no están aún conceptualizados, pero que podrían llegar a estarlo, Hanna los llama objetos elusivos accidentales (OEA), éstos son objetos de la conciencia cuyo contenido es no-conceptual debido a su estado o tan solo de manera accidental. En cambio, aquellos objetos que no pueden siquiera ser conceptualizados serían los OEE u objetos de la conciencia, cuyo contenido es esencialmente no-conceptual.

De esta forma, Hanna considera que Kant debería mostrar, en primer lugar, que todos los OEA realmente caen bajo las categorías y, en segundo lugar, que no hay tales cosas como OEE. El intento de Kant por cumplir esto, se encuentra tanto en la Deducción-B como en el Apéndice sobre el uso regulativo de las ideas. Siguiendo a Hanna, en la Deducción-B, Kant hace lo siguiente: primero, pretende dar una definición más *estrecha* de la cognición (*Erkenntnis*), que le permita dejar fuera la posibilidad de conceptos vacíos mediante la estipulación de que todas las cogniciones son juicios empíricos objetivamente válidos. Esto se evidencia cuando Kant sostiene que “El traer esta síntesis [de la imaginación] a conceptos es una función que pertenece al entendimiento, y por motivo de ella se ofrece por primera vez **cognición en sentido propio**” (*KrV*, B104). En esta cita se aprecia que, sólo cuando la síntesis de la imaginación es traída a conceptos, se puede hablar plenamente de cogniciones; es decir, de la posesión de contenido intencional o signi-

ficativo. Esto se contrapone con la visión amplia de cognición presentada en la Deducción-A, en la cual se considera que las intuiciones cuentan como cogniciones por sí mismas.

En segundo lugar, Kant intenta reforzar su concepción del idealismo trascendental, mediante la **tesis de la identidad**, para sostener que toda experiencia de objetos, bajo la forma de juicios de experiencia objetivamente válidos, son o bien necesariamente idénticos o necesariamente equivalentes con todos los objetos de experiencia: “[...] toda síntesis, por medio de la cual es posible la percepción misma, **está sometida a las categorías**; y puesto que la experiencia es un conocimiento por medio de percepciones conectadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez a priori, también con respecto a todos los objetos de experiencia” (*KrV*, B161; Hanna 2013, 16).

Finalmente, Hanna sostiene que Kant propone la síntesis trascendental de la imaginación, en otras palabras, la **imaginación productiva** entendida como un efecto eminentemente del entendimiento sobre la sensibilidad (*KrV*, B151).

Ahora bien, Hanna considera que estos tres movimientos son insuficientes para evitar la *laguna* porque, en primer lugar, el hecho de que las intuiciones ciegas no sean cogniciones, tal y como Kant estipula en B104, es verdadero si y sólo si se acepta el sentido estrecho de cognición; en segundo lugar, los objetos de las intuiciones no son realmente objetos si y sólo si nos referimos exclusivamente a aquellos de la experiencia y no a objetos en general. Por lo tanto, sólo haciendo caso omiso de estas condicionalizaciones se podría considerar que la *laguna* se cierra y, en ese sentido, Kant es un conceptualista.

En tercer lugar, Hanna afirma que Kant tiene razón al señalar que la imaginación productiva —en tanto da cuenta de objetos de la intuición empírica localizados en el espacio-tiempo— cae necesariamente bajo las categorías y es una función del entendimiento. Pero Hanna sostiene que estos objetos a los que Kant se refiere son objetos elusivos accidentales (OEA), pero que no menciona otro tipo de objetos para los cuales la síntesis de la imaginación resulta inmune, es decir, que son OEE, que cuentan con contenido no-conceptual esencial.

Ahora bien, si los OEA son los objetos de la ciencia natural, ¿cuáles son los OEE? Estos serían, sostiene Hanna, objetos de la intuición empírica que, en tanto poseedores de

contenido no-conceptual esencial, son nomológicamente irregulares y categorialmente anárquicos. Kant admite la existencia de este tipo de objetos y serían básicamente cinco:

1) *Contrapartes incongruentes*: objetos del sentido externo (intuición espacial) que no pueden ser singularmente individuados por medio de conceptos empíricos ni esquematizados por conceptos puros o juicios de experiencia. Si bien no viene a cuento explicar detalladamente esta postura, lo ameritaría otra tesis por sí misma, la motivación de Hanna para pensar las contrapartes incongruentes en términos de OEE, se puede apreciar en *Prolegómenos* cuando sostiene que, por ejemplo, con respecto a la imagen de mi mano en el espejo “no existen diferencias internas que algún entendimiento pueda meramente pensar” (Kant 2004, 37: 4:286), y que estos objetos nos son representaciones “[...] que el puro entendimiento pudiera conocer.”, por el contrario, son: “intuiciones sensibles de los cuales su posibilidad descansa en la relación de ciertas cosas con algo más, a saber: la sensibilidad” (38: 4:286). Lo que es lo mismo que decir que las contrapartes incongruentes se le escapan al pensamiento, entendido como la facultad del juicio, y a la posibilidad de ser mediadas por las categorías. En suma, las contrapartes incongruentes, serían para Kant cosas “inteligibles a través de ningún concepto, sino sólo a través de la relación [...] que refiere inmediatamente a la intuición” (38: 4:286).

2) *La distinción entre juicios de experiencia y entre juicios de percepción que involucran afectos y emociones*. En los *Prolegómenos*, Kant distingue que no es lo mismo un juicio empírico que uno de la experiencia. Si bien todos los juicios de experiencia son juicios empíricos en tanto tienen como base la percepción inmediata de los sentidos, por contraste, no todos los juicios empíricos son juicios de experiencia. El dominio de los juicios empíricos, como ya ha sugerido Hanna, es más amplio que el de los juicios de experiencia. En este sentido, habría juicios empíricos que tan sólo serían subjetivamente válidos: los juicios de percepción. La razón por la cual Hanna sostiene que estos últimos serían un tipo de OEE es porque, Kant señala que los juicios de experiencia “[...] siempre exigen, además de las representaciones de la intuición sensible, conceptos especiales originariamente generados en el entendimiento” (Kant

2004, 50, 4:298); en contraste, los juicios de percepción, sostiene Kant, “[...] no requieren un concepto puro del entendimiento” (Kant 2004, 50, 4:298).

3) *El hecho de que la afinidad empírica de las leyes de la naturaleza no se siga automáticamente de la afinidad trascendental de las leyes.* Como afirma Kant, “[...] las apariencias se sostienen en una constante conexión de acuerdo con leyes necesarias y, por tanto, en una afinidad trascendental, de la cual la afinidad empírica es una mera consecuencia” (*KrV*, A114). Asimismo, Kant sostiene que: “Lo que resulta extraño de estos principios [del principio de afinidad], y lo que aquí nos concierne es lo siguiente: que dichos principios parecen ser trascendentales e incluso aunque contengan meras ideas para ser seguidas en el uso empírico de la razón. La razón sólo puede seguir de manera asintótica, es decir, sólo por mera aproximación, sin jamás alcanzarlos, aun así, estos principios, en tanto proposiciones sintéticas *a priori*, no tienen validez objetiva, sino sólo validez indeterminada” (*KrV*, B691; B794).

4) *Eventos, procesos y objetos dinámicamente vitalistas o espontáneos como los objetos con propósitos naturales o autoorganizados de la intuición empírica (organismos vivos).* El pasaje central que parece apoyar la idea de que dichos aspectos serían OEE es: “Pero hay diversas formas de la naturaleza, tantas modificaciones de los conceptos universales y trascendentales de la naturaleza que quedan indeterminados por las leyes establecidas por el entendimiento puro *a priori*” (Kant 2007, 15: 5:180).

5) Las operaciones del poder del genio artístico y sus ideas de la imaginación. (Kant, 2007, 137, 5:308).

La exposición y discusión de estos temas ameritan dedicarle tiempo y espacio; para nuestro propósito, suponer que, si al menos uno de estos OEE resulta plausible, entonces Hanna tiene razón en que la Deducción resulta insuficiente para sostener que las categorías aplican necesariamente para todos los objetos de los sentidos dados a la sensación vía la sensibilidad.

3.4 LA ACEPTACIÓN DE LA LAGUNA Y NC-KANTIANO

Es importante recordar que, para Hanna, la *laguna* consiste en la incapacidad de los conceptualistas para demostrar que no hay intuiciones ciegas con validez objetiva, que todos los OEA de la intuición empírica pueden ser conceptualizados mediante las categorías del entendimiento y que los OEA no existen.

En este sentido, el éxito de Hegel para resolver la *laguna* consiste en que, al sostener que el lenguaje es lo más verdadero y demostrar la imposibilidad de expresar de inmediatez cognitiva relevante, consigue eliminar tanto la existencia de OEE como la posibilidad de OEA sin mediación conceptual. Al integrar ambos conceptos bajo la idea de “lo dado” y su propia contradicción, la cual se resuelve hasta llegar a la identidad entre pensamiento y ser; es decir, a partir del despliegue del espíritu hacia la percepción, el entendimiento y los movimientos posteriores que implican ya la omnipresencia de lo conceptual.

Esto sugiere que en el propio Kant podríamos encontrar que el objeto, tanto en el intuir como en la representación, es mera apariencia y sólo el pensamiento elimina su inmediatez. En este sentido, para que algo sea un objeto, debe estar conceptualmente mediado y, por tanto, los OEA caerían bajo las categorías y los OEE simplemente no existirían.

Sin embargo, Hegel señala un problema en Kant: “[...] el concepto ha sido declarado como lo objetivo del conocimiento y, por lo tanto, como la verdad.” también es cierto que, para Kant, “[...] este concepto es considerado como algo puramente subjetivo, de donde la realidad no puede ser extraída” (Hegel 2011, 518: *Log*, 109).

En el apartado anterior, se expuso la manera en que Hanna considera consistente y exitosa la forma en que Hegel cierra la *laguna*, pero señala que el precio a pagar por rechazar la existencia de contenido no-conceptual y, en específico, de NC-kantiano vía OEE, es asumir, con todas sus consecuencias, el idealismo absoluto y el superconceptualismo. Por ello, Hanna sostiene que, lo más sensato es aceptar la laguna de la Deducción.

Aceptar la *laguna* trae consigo ciertos compromisos: en primer lugar, que existen más tipos de cosas en el mundo natural manifiesto que materia inerte y mecanismos; en segundo lugar, que los hechos físicos fundamentales no agotan todos los hechos que el mundo natural manifiesto contiene; en tercer lugar, que el mundo material manifiesto también contiene partes incongruentes, consciencia fenoménica, libertad trascendental,

propósitos naturales de organismos vivos, mentes creativas, personas y agentes con racionalidad corporizada, los cuales son cognoscibles por nosotros a través del contenido de NC-kantiano.

Por lo tanto, aceptar la *laguna* y lo que implica es la única alternativa exitosa frente a la clausura hegeliana de la misma que, como hemos visto, entraña comprometerse con el superconceptualismo en marcado bajo la idea de que “[...] el **contenido** es la exposición de Dios tal cual es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de las mentes finitas” (Hegel 2008, 138: *ENZ*, §36, 74).

Dado el alto costo metafísico del idealismo absoluto, Hanna dice que: “Todos los caminos racionalmente aceptables, conducen finalmente al NC-kantiano” (Hanna 2013, 29).

En suma, para Hanna solo hay dos opciones: si quieres ser un idealista contemporáneo o aceptas el NC-kantiano vía ITK y aceptación de la *laguna*, o aceptas el superconceptualismo vía el idealismo absoluto hegeliano, cerrando la *laguna* al costo de perder el rostro humano de la cognición en favor de un punto de vista divino.

SEGUNDA PARTE
IDEALISMO, FILOSOFÍA POSANALÍTICA
Y CONCEPTUALISMO

CAPÍTULO 4. KANT Y EL CONCEPTUALISMO CONSECUENTE: HANNAH GINSBORG

A contracorriente de Tolley, Allais y Hanna, Ginsborg (2008) ofrece una lectura conceptualista de Kant que, a diferencia de otros conceptualismos kantianos, pretende ser consecuente con algunos elementos no-conceptualistas, en especial con la primacía cognitiva de que la experiencia perceptual respecto al pensamiento y el juicio.

No obstante, Ginsborg coincide con Robert Hanna en que la tesis del aspecto dual resulta, al menos de manera relativa, explicativamente superior a la tesis de la inseparabilidad. Esto implica que, para Ginsborg, intuiciones y conceptos son facultades independientes con funciones distintivas y no intercambiables: las intuiciones, a través de la sensibilidad, ofrecen objetos (representaciones singulares) en el sentido estricto que Allais, por ejemplo, le otorga a la aproximación (*aquaintance*).

La evidencia textual en la cual sustenta Ginsborg esta postura proviene del siguiente pasaje: “[...] hay gran motivo para separar cuidadosamente [estas facultades] una de la otra, y para diferenciarlas. Por eso distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir la estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la lógica” (*KrV*, A52). De acuerdo con lo anterior, si las intuiciones son normativamente distintas de los conceptos, entonces Kant acepta que la sensibilidad establece sus propios criterios de corrección respecto a una cognición; dicha capacidad, mediante las intuiciones, no es una mera multiplicidad fenoménica.

En consonancia con el no-conceptualismo, Ginsborg reconoce el carácter ambivalente de Kant y su dificultad por reconciliar la tesis del aspecto dual y la tesis de la inseparabilidad. No obstante, para Ginsborg, la clave para resolver esto se halla en el papel que Kant le asigna a la síntesis y la intervención de la imaginación, pues permite que, a pesar de que intuiciones y conceptos sean modos de cognición independientes, su aporte cognitivo sea eminentemente sintético.²⁴

²⁴ Véase Tolley, 118; el argumento de Ginsborg es idéntico al de Tolley, con el cual confronta en el primer reto.

A partir de este punto, Ginsborg se distancia del no-conceptualismo; pues, a pesar de lo que les ha concedido hasta ahora respecto a la tesis del aspecto dual, al enfocar la significación cognitiva en la síntesis, comienza a inclinarse hacia la tesis de la inseparabilidad, aunque de manera más matizada que conceptualistas como Sellars, McDowell o Brandom. Estos últimos, como se verá más adelante, sostienen que, si la síntesis es efectiva, entonces el conceptualismo ha triunfado. La estrategia de estos autores, siguiendo a Sellars, consiste en asimilar la imaginación bajo el entendimiento y sostener que la imaginación no es más que el entendimiento operando de manera especial. En contraste, las no-conceptualistas tienden a pensar que la síntesis entendida en términos de inseparabilidad es inconsecuente y, por lo tanto, son posibles las cogniciones no-conceptuales significativas a través de la tesis del aspecto dual y la restricción de la tesis de la inseparabilidad al ámbito de los juicios de experiencia.

Ante estas dos alternativas, Ginsborg argumenta que es posible ofrecer un conceptualismo kantiano, incluso concediendo que la tesis del del aspecto dual tiene primacía cognitiva sobre la tesis de la inseparabilidad. Como se ha señalado, para Ginsborg la clave se encuentra en la imaginación, pues, si esta funciona independiente del pensamiento, entonces Kant es, indudablemente no-conceptualista: “una lectura no-conceptualista tiene que mostrar que la imaginación humana puede producir imágenes perceptuales de objetos en las cuales estos objetos se representen de manera intencional sin ser traídos bajo conceptos” (Ginsborg 2008, 68).

Frente tal exigencia, Ginsborg se pregunta por la evidencia textual que podría mostrar esto. Como ya se ha señalado, la respuesta de Allais consiste en argumentar que sintetizar y conceptualizar son funciones separables, y que la síntesis de la aprehensión no es conceptual en tanto es un efecto de la imaginación (A78/B103). Siguiendo a Ginsborg, el problema de este argumento se debe a que Allais afirma que, para Kant, toda combinación es un acto del entendimiento y lo más que puede sostener es que cuando él se refiere a la síntesis, la mayor parte de los casos, la asigna a la imaginación, lo cual no es concluyente en favor del no-conceptualismo: “si la espontaneidad de la imaginación es, como Kant sostiene en B12, una y la misma con la espontaneidad del entendimiento, entonces la atribución que Kant hace a la síntesis de la imaginación no descarta que sea también considerada como una acción del entendimiento” (Ginsborg 2008, 69).

El argumento de Ginsborg no apunta a lo que Kant sostiene, sino a lo que debería sostener.²⁵ Ginsborg intenta demostrar que la Deducción puede ser exitosa para evidenciar que las categorías aplican necesariamente a todo objeto de la cognición. Este argumento funciona como el negativo del que Hanna plantea para aceptar la *laguna* de la Deducción: ambos aceptan que la Deducción, tal cual está planteada, falla en sus propósitos. Sin embargo, mientras que Hanna argumenta en favor de reivindicar esa falla o de lo contrario es necesario abrazar el superconceptualismo, Ginsborg, en cambio, intenta resolver la falla sin tener que asumir el superconceptualismo hegeliano, manteniéndose dentro de los límites del mero kantismo.

Para Ginsborg, el objetivo de la Deducción es mostrar que los conceptos puros pueden aplicarse a los objetos dados en la experiencia. Para cumplir este objetivo, es necesario que el entendimiento realice la síntesis de la percepción (69). Como se ha mencionado, quienes defienden el no-conceptualismo argumentan que Kant explícitamente defiende una síntesis previa al entendimiento: “cuando convierto en percepción la intuición empírica de una casa, mediante la aprehensión de lo múltiple en ella, me sirve de fundamento la unidad necesaria del espacio de la intuición sensible externa en general, y trazo, por así decirlo, la figura de ella, de acuerdo con esa unidad sintética de lo múltiple en el espacio” (*KrV*, B162).

Aunque en el mismo pasaje Kant condiciona dicha síntesis: “[...] pero precisamente la misma unidad sintética, si hago abstracción de la forma del espacio, tiene su asiento en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la cantidad, a la cual tiene que ser completamente conforme aquella síntesis de la aprehensión, es decir, la percepción” (*KrV*, B162; Ginsborg, 2008, 69).

Siguiendo este pasaje, si la validez objetiva de las categorías depende de que jueguen un papel en toda cognición y no sólo en el juicio, entonces cumplen con la validez objetiva, pues también operan en la aprehensión perceptual. En otras palabras, el argumento de Ginsborg, en posición a Hanna, sostiene que no existe la posibilidad para la existencia

²⁵ De esto ya dio cuenta Tolley y Allais, quienes defienden el conceptualismo, pocas veces pueden asumir *avant la lettre* lo que Kant dice e insisten en tratar de mencionar lo que Kant debería decir.

de intuiciones ciegas con validez objetiva; es decir, no hay lugar para el contenido no-conceptual esencial. Para Ginsborg, lo que le otorga validez es que las categorías operan dentro de ellas y cuentan con una especificación conceptual y, por tanto, están determinadas.

Si se omite el papel de esta síntesis en la percepción, entonces, parece que los fenómenos podrían presentarse independientemente de las condiciones del entendimiento; sin embargo, al reconocer el papel de la síntesis en la percepción, estamos en posición de ver que esta posibilidad es aparente y, por lo tanto, el no-conceptualismo es insostenible.

Ahora bien, ¿qué significa que el entendimiento sea necesario para la síntesis de la percepción? Afirma Ginsborg que, la respuesta más común, es que implica la necesidad de aprehender conceptos (puros o empíricos) como condición previa para la síntesis de la percepción. Según esta interpretación, la afirmación kantiana de que la síntesis de la percepción se da gracias a la espontaneidad del entendimiento conduciría a que la aplicación de conceptos es previa a cualquier material preconceptual que se presente a la sensibilidad. Por ejemplo, sólo quien cuenta con el concepto de “perro” puede hacer explícitos juicios como: “Los perros tienen cuatro patas”; sólo quien puede formular este tipo de juicios puede formar una imagen perceptual que represente a un perro.

No obstante, Ginsborg afirma que no es necesario ir tan lejos, pues resulta plausible darle cabida a una concepción menos exigente de lo que significa que el entendimiento esté involucrado en la síntesis perceptual. Es posible una concepción en la cual no se requiera de aprehender conceptos previamente a la síntesis sin caer por ello en el no-conceptualismo. Ginsborg argumenta que “hay lugar para una concepción menos demandante acerca de la manera en que el entendimiento se involucra con la síntesis perceptual, una concepción que no requiere que ningún concepto sea aprehendido previamente para asumir la síntesis” (71).

En este sentido, el núcleo conceptualista de esta línea argumentativa consiste en que la síntesis involucra al entendimiento, pues implica una conciencia de la normatividad: en la síntesis, no sólo se combinan o asocian representaciones, sino que, al hacerlo, se toma como un hecho correcto o incorrecto.

Esta conciencia de la normatividad es posible sin que se hayan aprehendido conceptos que normen dicha síntesis y, más específicamente, sin que la síntesis necesite ser guiada por un concepto en particular. Como ilustra Ginsborg: “Se pueden sintetizar sen-

saciones para formar una imagen perceptual de un perro y, al hacerlo, tomarse como sintetizando como se debería hacerlo sin necesidad de haber aprehendido previamente el concepto de perro o cualquier otro concepto” (71).

Lo que otorga intencionalidad es la conciencia normativa. Para dar cuenta de esto, Ginsborg se refiere a *KrV*, A104, donde Kant subraya la necesidad que debe acompañar “nuestro pensamiento de la relación de toda cognición con su objeto” y esto es una forma de conceptualismo, ya que la percepción está intencionalmente dirigida a objetos e involucra su aplicación en dichos objetos. La síntesis de la percepción adquiere un carácter conceptual debido a la intervención del entendimiento.

Por lo tanto, este conceptualismo kantiano se aleja de los más exigentes al no presuponer que la aplicación de conceptos en la percepción requiera de la aprehensión de conceptos antes de que las percepciones tomen forma. Por el contrario, es gracias a que se tienen percepciones que podemos aplicar y aprehender conceptos. En otras palabras, para Ginsborg sólo existirían lo que Hanna llama contenidos no-conceptuales accidentales, pero no esenciales de manera que no habría lugar para un no-conceptualismo kantiano como los que proponen respectivamente Tolley, Allais o Hanna.

En suma, podríamos decir que el gesto conceptualista que destaca en la propuesta de Ginsborg consiste en que no podemos percibir algo como una manzana sin poseer, al menos, la capacidad de tener pensamientos que involucren el concepto de “manzana”: no toda percepción de una manzana involucra conceptos, pero toda percepción de una manzana guarda la capacidad de conceptualizarla (71).

Retomando a Hanna y las tesis que el adscribe con ITK, podría decirse que el conceptualismo de Ginsborg intenta disolver el conflicto entre la tesis de aspecto dual y la tesis de la inseparabilidad argumentando que la primera puede operar sin la segunda. Además, Ginsborg descarta cualquier posibilidad de intuiciones ciegas con validez objetiva y de OEE, pues las intuiciones siempre están sujetas a ser subsumidas por conceptos: “hablar de la sensibilidad en ausencia del entendimiento es hablar contrafácticamente: es hablar de cómo podría quedar la experiencia perceptual humana si la síntesis de la imaginación no involucrara la conciencia de la normatividad” (75). Su consigna sería: Al percibir se aplican conceptos a los objetos, pero no se requieren conceptos previos para percibirlos.

CAPÍTULO 5. HEGEL COMO UN KANT RADICALIZADO: MCDOWELL Y EL CONTENIDO CONCEPTUAL NO INFERENCIAL

El interés central del proyecto filosófico de John McDowell se enfoca en el estatus de la intencionalidad entendido a partir de dos cuestiones:

- 1) “[...] cómo el pensamiento y el lenguaje están dirigidos al mundo” (McDowell 2009, 3).
- 2) el “modo en que los conceptos median la relación entre la mente y el mundo” (McDowell 1994, 37).

Para que esta relación sea efectiva, la condición fundamental debe ser normativa; es decir, debe contar con criterios de corrección e incorrección para que los estados y contenidos mentales sean responsivos hacia el mundo. Si no hay normatividad, no se podría dar cuenta de que el mundo es de tal o cual manera.

Otra condición consiste en evitar aquellas posturas filosóficas que, en su afán de no perderse del mundo y no perder racionalidad, oscilan, por un lado, entre lo que Sellars llama el Mito de lo dado; y, por otro, en posturas coherentistas.

En el primer caso, McDowell toma como casos paradigmáticos el empirismo y no-conceptualismo de Evans. Siguiendo a Sellars, el Mito de lo Dado consiste en la pretensión empirista y fundacionista de que la sensibilidad, por sí misma, hace que las cosas estén disponibles al pensamiento sin necesidad de involucrar las capacidades racionales. McDowell reconoce que lo dado está presente en la cognición, pero no se desarrolla a partir de las capacidades requeridas para este tipo de cogniciones (McDowell 2009, 256). Contar con lo dado en la cognición implica tener algo en el conocimiento que no necesita de la posesión de las capacidades necesarias para poder conocerlo.

El problema de apelar a lo dado radica en que el conocimiento perceptual, el cual involucra la sensibilidad y la manera en que responde a estímulos del mundo exterior, no

pertenece a la razón y es algo que compartimos con animales no racionales. McDowell reconoce que la sensibilidad garantiza la fricción que se necesita para no perderse del mundo y no girar en el vacío, lo cual produce la ansiedad de que el conocimiento tiene que descansar en algo externo a lo conceptual, apoyarse en “presencias de algo que son el fundamento último de los juicios correspondientes” (McDowell 1994, 57). Dicha ansiedad es la que conduce inevitablemente al Mito de lo dado.

Al confrontar esta idea, McDowell argumenta que la presencia de algo no puede ser el fundamento de algo. Lo dado sería un mediador entre el sujeto que tiene la experiencia y la realidad externa independiente. En palabras de McDowell, “La idea de lo dado es la idea de que el espacio de las razones, el espacio de las justificaciones o las pruebas se extiende más allá de la esfera conceptual” (1994, 43).

Para Sellars, la manera para evitar el Mito de lo dado consiste en demostrar que las atribuciones de conocimiento colocan todos los estados y contenidos mentales, incluyendo los de la percepción sensorial, dentro del espacio lógico de las razones. En este espacio es posible justificar las proposiciones que utilizamos para referirnos al mundo, de manera que todo conocimiento estaría dentro de las capacidades racionales. Por lo tanto, el problema general con lo dado es que ofrece excusas cuando necesitamos justificaciones: las entradas de la sensibilidad quedan fuera de la espontaneidad y la responsabilidad que ésta implica y, por lo tanto, lo más que se puede ofrecer es la ausencia de culpa de las creencias que éstas provocan, pero son incapaces de motivar efectivamente que estemos justificados en creer tal o cual cosa.

Por otra parte, se debe evitar coherentismos como el de Davidson y su ataque al “tercer dogma del empirismo”; es decir, a la distinción esquema-contenido, a partir de la cual el **contenido** es aquello que “se corresponde con las intuiciones, con las unidades de información adquiridas en la experiencia” (38). El argumento de Davidson afirma que el contenido se contrapone con el aspecto conceptual del esquema porque no es representacional y, por ello, no es racional. Por lo tanto, el contenido quedaría a expensas del Mito de lo Dado, propio del empirismo. McDowell reconoce que disolver la distinción entre esquema conceptual y contenido dado evita el mito, pero hay un problema que persiste con la postura de Davidson: la experiencia ya no juega un papel epistemológico relevante, es decir, no sería necesaria para efectos de la justificación epistémica.

Lo que le preocupa a McDowell de la postura de Davidson es que “[...] si nuestra libertad del pensamiento empírico es total (en particular, si no resulta constreñido desde fuera de la esfera conceptual), entonces pudiera parecer que amenaza la posibilidad misma de que los juicios de experiencia pudiesen estar fundados de algún modo en relación con una realidad externa al pensamiento” (40).

Para Davidson, la experiencia consiste en un impacto no-conceptual sobre la sensibilidad y, por tanto, queda fuera del espacio de las razones. Si bien es causalmente relevante para las creencias y juicios, no cumple un rol para justificarlos ni probarlos. Davidson considera que el espacio lógico de las razones es un ámbito *sui generis*, distinto del espacio de la naturaleza. Más adelante veremos que ésta es una distinción a la cual McDowell se opone.

En suma, McDowell considera que, frente a los problemas coherentistas de Davidson, la distinción esquema-contenido aún puede ofrecer una constricción externa sobre la espontaneidad con la cual elaboramos conceptos empíricos.

Finalmente, la tercera postura que habría que evitar es la que defiende la existencia de contenido no-conceptual y que McDowell identifica paradigmáticamente en Gareth Evans, para quien el contenido de la experiencia perceptual no es conceptual, y el contenido conceptual entra en juego sólo hasta que se hacen juicios basados en la experiencia. Las operaciones del sistema informativo son previas a las habilidades conceptuales que posibilitan el juicio y la creencia. Para Evans, los estados informativos y la experiencia no son lo mismo, pues los primeros no son necesariamente conscientes: “un estado del sistema informativo perceptivo vale como experiencia sólo si su contenido no-conceptual está a disposición de un sistema pensante, que aplica conceptos y razona” (97).

No obstante, como afirma McDowell, Evans supone que los juicios no llevan a cabo una selección a partir de la riqueza de contenido que ya es conceptual; lo que los juicios hacen es una transición desde un tipo de contenido hasta otro (96n). Para evitar caer en el Mito de lo dado es necesario sostener que la receptividad no hace una contribución independiente de la colaboración de la espontaneidad. Y ésta es una condición que Evans no respeta; por lo tanto, Evans cae en el Mito de lo dado y debe rechazarse su distinción entre estados informativos y experiencia, desde la cual se acepta contenido no-conceptual.

Pues bien, hasta aquí hemos visto lo que McDowell, en su afán terapéutico, pretende curarnos, y la manera en que sugiere abjurar de la ansiedad que surge al oscilar entre lo dado y el coherentismo.

Es preciso encontrar una vía para aceptar que la experiencia se encuentra en el espacio de la naturaleza, pero esto no conduce a tener que tirar por la borda el aspecto más atractivo del empirismo: la fricción con el mundo. Para McDowell, el error de Sellars y Davidson radica en que no aceptan que la naturaleza posee una segunda naturaleza en la cual “[...] los seres humanos adquieren una segunda naturaleza al ser adiestrados en las capacidades conceptuales cuyas interrelaciones pertenecen al espacio lógico de las razones” (28).

El espacio normativo está dentro del espacio natural y, por ende, es posible pensar que las impresiones de la sensibilidad son parte de la naturaleza sin que esto implique una amenaza para el empirismo. McDowell plantea que “[...] la idea misma de que el pensamiento se dirija hacia el mundo empírico es inteligible sólo en términos de responsabilidad ante el tribunal de la experiencia -concebida ésta, a su vez, como las impresiones procedentes del mundo que inciden sobre los sujetos perceptivos” (23).

Para sostener esta postura, McDowell se pregunta: ¿cómo podemos repudiar lo dado sin rechazar la conciencia interna? Su respuesta es que “Las impresiones del sentido interno han de ser, al igual que las impresiones del sentido externo, sucesos pasivos en los cuales se opere con capacidades conceptuales” (62). Demostrar que podemos encontrar fricción entre nuestra conciencia y el mundo sin apelar a lo dado es también demostrar, frente a Davidson, que no es necesario asumir el coherentismo y, frente Evans, que no necesitamos de contenidos no-conceptuales para que el mundo externo sea informativo a través de la sensibilidad y la percepción:

No podemos entender verdaderamente las relaciones en virtud de las cuales un pensamiento está justificado excepto si las consideramos como relaciones internas al espacio de los conceptos: relaciones tales como que una cosa implique otra, o que una cosa haga de otra algo más probable; relaciones, en suma, que son ejercicios potenciales de capacidades conceptuales (43).

En suma, McDowell ofrece una alternativa capaz de asegurar que, cuando utilizamos nuestros conceptos en un juicio, nuestra libertad está constreñida por algo más allá del pensamiento: “Si hemos de reconocer nuestra actividad de producir pensamientos y juicios empíricos como algo que tenga que ver con la realidad en absoluto, tal actividad habrá de contar con alguna constricción externa” (44).

Un punto importante en el conceptualismo de McDowell es la afirmación filosófica desde la cual sostiene que Kant debe ocupar un lugar explicativo privilegiado para pensar la intencionalidad. Para que lo dado a la experiencia sea conocido, no debe confundirse con lo dado, pues si bien es cierto que la experiencia perceptual involucra sensibilidad, la cual no es propia ni distintiva de los sujetos racionales, McDowell sostiene que el papel de la sensibilidad—entendida en términos kantianos—radica en la conciencia sensorial que está informada por capacidades conceptuales en la experiencia de los sujetos racionales (2009, vii).

Las experiencias se componen de impresiones que surgen en el ámbito de los sentidos, pero también que, a pesar de que son productos de la receptividad, se encuentra operando el entendimiento. Dado que el entendimiento es la facultad de los conceptos, dichas impresiones sensibles cuentan ya con contenido conceptual. De ello que, el aspecto conceptualista que permite evitar el Mito de lo dado y salvar al empirismo, es la idea de la operabilidad de lo conceptual, a partir de la cual McDowell sostiene que:

[...] las capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al *sui generis* espacio lógico de las razones, pueden resultar operativas no sólo en los juicios (que son los resultados de que un sujeto decida activamente pensar algo acerca de algo), sino que pueden serlo ya también en las transacciones naturales constituidas por los impactos por parte del mundo sobre las capacidades receptoras de un sujeto apropiado (1994, xx).

Para efectos de generar un dominio no judicial de cogniciones significativas no es necesario comprometerse con contenido no-conceptual (ya sean un tipo de sentidos fregeanos, de cualidades esenciales manifiestas, intuiciones ciegas e OEE). Para McDowell, esto es algo que está en consonancia con Kant y su comprensión de la intuición como

entrada a la experiencia: “La intuición es aquello que nos permite asegurar la fricción que se requiere para poseer contenido” (1994, 57).

La intuición no es la obtención de algo dado y exterior a lo conceptual, sino un suceso que posee contenido conceptual vía la operabilidad, aunque ciertamente no es inferencial: “los contenidos conceptuales más básicos (en este sentido) ya los poseen las impresiones mismas, lo que entra del mundo en nuestra sensibilidad” (1994, 46). Las experiencias tienen contenido conceptual y, por tanto, no se encuentran fuera del espacio lógico de las razones: “las capacidades conceptuales se aprovechan en la receptividad [...] no se ejercen sobre unas supuestas entregas previas por parte de la receptividad” (46).

5.1 MCDOWELL Y LA RADICALIZACIÓN HEGELIANA DEL CONCEPTUALISMO KANTIANO

En este apartado y en el siguiente se mostrará la constante presencia de Kant y Hegel en la línea argumentativa expuesta hasta ahora. Dicha presencia es algo que el propio McDowell hace notar desde el comienzo de *Mente y mundo* cuando afirma que: “Kant debería ocupar aún un lugar central de nuestras discusiones acerca de la manera en que el pensamiento tiene que ver con la realidad” (1994, 37). Con respecto a Hegel, dice que “[...] una de las maneras en que me gustaría concebir este trabajo sería a modo de prolegómeno de una lectura de la *Fenomenología*” (1994, 12).

Si bien es cierto que en la obra *Mente y mundo* existe un diálogo implícito constante con Kant y Hegel, consideramos que en los textos de *Having the World in View* (2009) se expresa con mayor claridad la manera en que McDowell recurre a ambos para sustentar su propuesta conceptualista. Kant presenta en el pensamiento de McDowell a través de Sellars y su interpretación de la experiencia perceptual en Kant: “En la experiencia de los sujetos racionales, las cosas les son dadas para ser conocidas, un conocimiento de tal índole que sólo los sujetos racionales pueden poseer, un conocimiento que es un posicionamiento dentro del espacio de las razones” (McDowell 2009, vii).

Para McDowell, Sellars está en lo correcto cuando propone que no hay mejor manera de abordar la intencionalidad que a partir de una comprensión de Kant. No obstante, sostiene también que una visión completamente kantiana de la intencionalidad es inaccesible para Sellars, debido a la perspectiva que adopta su filosofía. Por lo tanto, habría que distinguir entre lo que Sellars dice que Kant escribió y lo que Sellars pensó que Kant debió haber escrito.

En este sentido, McDowell considera que, de acuerdo con Kant, el conocimiento empírico se genera a partir de la cooperación entre entendimiento y sensibilidad. Si esto es así, para McDowell, a contracorriente del no-conceptualismo, aquello que Hanna llama la tesis de la inseparabilidad, tiene privilegios sobre la del Aspecto dual de la cognición y, entonces, Kant es un conceptualista y cualquier posibilidad para la existencia de contenido no-conceptual queda excluida. Así, el lema del conceptualismo kantiano sería, en palabras de McDowell, que “el entendimiento se encuentra ya inextricablemente implicado en las entregas de la sensibilidad” (McDowell 1994, 44). Como se señaló, la idea principal de Sellars es que existe una categoría especial para caracterizar estados o episodios utilizada cuando situamos cosas dentro del espacio lógico de las razones, el cual es irreducible a cualquier aparato conceptual que no se emplee para situar las cosas dentro de dicho espacio.

La conclusión de la postura sellarsiana es que no debemos suponer que podemos comprender los estados o episodios epistémicos como actualizaciones de las capacidades meramente naturales con las que nacen los sujetos o que maduran en ellos a partir de su aspecto animal.

Para Kant, las capacidades conceptuales se ejercen esencialmente por medio del juicio. Juzgar es un acto del que somos responsables. Hacerse responsable de algo, es hacerlo libremente. Por lo tanto, juzgar se encuentra dentro del reino de la libertad.

Ahora bien, si McDowell reconoce el papel esencialmente conceptual del juicio, entonces también acepta que “Incluso cuando una creencia no es libremente adoptada, es una actualización de capacidades de cierto tipo, de tipo conceptual, de las cuales su modo paradigmático de actualización se encuentra en el ejercicio de la libertad que el juzgar tiene” (McDowell 2009, 6). Esto conduce a la idea antes expresada de que juzgar no es la única manera de actualizar las capacidades conceptuales. Como aclara McDowell, Sellars

no niega una dimensión proposicional en la cual la base sean reportes observacionales; en lo que insiste es en la otra dimensión lógica de la cual dependen dicho tipo de reportes y que tiene como resultado una imagen que es empírica dado el reconocimiento de dicha dimensión lógica, pero también es separada del empirismo tradicional insistiendo en la otra dimensión: “Es un error concluir que a Sellars le interesa sólo un punto de vista epistemológicamente estrecho”. Para Sellars, lo epistémico significa involucramiento de conceptos, es decir, “una pintura de aquello que involucra dirigir el pensamiento al mundo” (2009, 8).

Asimismo, McDowell retoma la interpretación sellarsiana de las intuiciones kantianas como representaciones de individuos que ya involucran conceptos: “las intuiciones son formaciones de la conciencia sensorial por medio del entendimiento y, por tanto, se encuentran por encima en el nivel alto de la experiencia perceptual, es decir, en el nivel de aquellas representaciones que contienen afirmaciones” (2009, 24).

Sin embargo, McDowell afirma que Sellars considera que Kant necesita explicar la sensibilidad como parte del aspecto de nivel bajo de la experiencia perceptual. Por lo tanto, Sellars considera que Kant necesita que el concepto de intuición también se aplique a los sucesos en los cuales el entendimiento no está involucrado. Así, para Sellars habría intuiciones que involucran al entendimiento y otras que no lo hacen: “La idea que Sellars encuentra en Kant es que algunas intuiciones son protoconceptuales” (2009, 26).

Por contraste, para McDowell, la intuición no necesita de un nivel protoconceptual, pues la conciencia sensorial está formada por la facultad de los conceptos (2009, 25). Para McDowell, la sensibilidad no necesita tener el papel trascendental que Sellars le adjudica, pues hay un tipo de representación de objetos que encaja con la caracterización estándar de intuición de Kant; es decir, como una representación sensible inmediata de objetos. La concepción concuerda con la insistencia de Sellars de que el sentido dominante de la intuición kantiana pertenece al elemento por arriba de la línea. “Inmediato” en esta caracterización de intuiciones no significa que no involucre al entendimiento; las intuiciones no son intuiciones en el sentido que Sellars piensa que Kant necesita, operaciones de receptividad (2009, 32).

En suma, McDowell considera que el doble papel de las intuiciones consiste en aportar diversidad a la receptividad para guiar las representaciones conceptuales.

Contra Sellars, McDowell sostiene que:

[...] esto no toma en cuenta el hecho de que Hegel piensa que su noción en la Razón, moviéndose libremente en su propia esfera, alumbrado precisamente en los intentos kantianos por caracterizar la interpretación de la sensibilidad y la espontaneidad, en la primera y tercer Crítica. La Razón de Hegel no necesita de un constreñimiento desde fuera, debido a que él incluye la receptividad que Kant atribuye a la sensibilidad como un momento dentro de la propia Razón (2009, 47).

Esta diferencia con Sellars es lo que McDowell denomina la “nota hegeliana” de su postura, una nota que, como veremos en el siguiente apartado, implica asumir una lectura de Hegel como una radicalización de Kant (viii).

5.2 HEGEL COMO UN KANT RADICALIZADO

McDowell afirma que “Para tener el mundo a la vista se necesita echar mano de aspectos tanto kantianos como hegelianos” (6). Comprender la intuición como un aspecto que ya incluye conceptos es la manera de aterrizar y hacer inteligible el pensamiento de Hegel. Sólo mediante una síntesis entre Kant y Hegel es posible sostener que la experiencia hace disponible el conocimiento racional, por medio de involucrarse ella misma dentro del entendimiento.

Para McDowell, Hegel es un aliado para argumentar que no hay necesidad de diversidades para la receptividad y que la materia de las representaciones conceptuales está inmediatamente presente a la conciencia sensorial de los sujetos de estos aconteceres conceptuales. En este sentido, pensar a Hegel como una radicalización de Kant es posible y deseable.

De acuerdo con McDowell, Robert Pippin acierta cuando afirma que para comprender a Hegel debemos apreciar la manera en que su pensamiento es a la vez una crítica y una asimilación de Kant. El aspecto fundamental para ver dicha influencia kantiana en Hegel es el reconocimiento que éste hace en la *Ciencia de la Lógica* del valor de la apercep-

ción a la que conduce la Deducción trascendental. Esto muestra que “Hegel reconoce plenamente la autenticidad del idealismo de Kant” (70). Aquello relevante en Hegel es que “[...] uno de los más profundos y verdaderos aciertos que se encuentran en la *Crítica de la Razón Pura* es que la unidad que constituye la naturaleza del Concepto es reconocida como la síntesis originaria de la apercepción, como la unidad del Yo pienso o de la autoconciencia” (70).

Como señala McDowell, este pasaje se refiere a lo que más arriba hemos llamado, de la mano de Hanna, la Deducción-B. Para McDowell, ésta es capaz de mostrar consistentemente que las categorías aplican a “cualquier objeto que pueda presentarse a nuestros sentidos” (*KrV*, B159) y, por lo tanto, explica la objetividad de la experiencia en el juicio y, en general, la capacidad de juzgar. Es decir, la Deducción B consigue mostrar que la experiencia sólo es consistente si sostenemos que “las intuiciones están informadas por las categorías o conceptos puros del entendimiento” (McDowell 2009, 70).

A partir de la Deducción-B, Kant sostiene que el soporte objetivo de las intuiciones y su relación inmediata con objetos es posible gracias a que el entendimiento las antecede con el soporte objetivo del juicio y, por lo tanto, pueden pensarse de manera conjunta (71). Para McDowell, la evidencia textual para justificar lo anterior se encuentra en los siguientes pasajes de la *KrV*: “[...] la misma función que da unidad a las diversas representaciones en el juicio, también da unidad a la mera síntesis de las diversas representaciones en la intuición; y esta unidad, en su expresión más general, nos compromete con el concepto puro del entendimiento” (*KrV*, A79/B104-5).

En otro pasaje, Kant afirma que “un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados. A eso apunta la cópula es en ellos, para distinguirla unidad objetiva de representaciones dadas, de la unidad subjetiva” (*KrV*, B141). A partir de esto, McDowell concluye que la Deducción implica la idea de una subjetividad que está en contacto con la realidad objetiva de manera intuitiva, la cual es capaz de hacer juicios acerca de ella.

Ahora bien, ¿cómo es que Hegel radicaliza esto? A partir de McDowell, el juicio es central para el tratamiento del soporte objetivo en general; es decir, se basa en la idea de que el “soporte objetivo se centra, entonces, en la actividad intelectual autoconsciente” (2009, 72). Debido a ello, se encuentra bastante cerca del idealismo hegeliano. Esto quie-

re decir que es un error considerar a Kant como un idealista subjetivo o un fenomenista. Para McDowell, el hecho de que para Kant las condiciones del entendimiento aparezcan en primera instancia como condiciones subjetivas, no resulta suficiente para considerarlo un idealista subjetivo, pues éstas emergen también como condiciones de los objetos.

Esto resulta suficiente para que Hegel reconozca en Kant un idealista auténtico, es decir, que no es ni subjetivo ni objetivo, sino capaz de generar un balance entre ambos (2009, 80). Pero un idealismo que no es subjetivo ni objetivo sería un idealismo absoluto: “La *Fenomenología* de Hegel traza la educación de la conciencia que tiene como resultado el alcanzar el punto de vista del conocimiento absoluto” (2009, 147).

A diferencia de las consecuencias superconceptualistas que Hanna encuentra en el idealismo absoluto de Hegel, para McDowell el conocimiento absoluto no es más que el libre autodesarrollo de la Idea [*Notion*] entendida como el dispositivo dentro del cual el pensamiento de objetos ya no incluye nada que pueda parecer una brecha entre sujeto y objeto. Para McDowell, el conocimiento absoluto tiene una deuda con Kant y la unidad de la apercepción, pues esta última es un precursor de éste; el absoluto es, como se ha dicho, una radicalización de ésta.

Esta radicalización consistiría en el reconocimiento hegeliano de que la Deducción-B, por medio de la síntesis figurativa, es capaz de pensar las formas de la intuición en términos de espontaneidad y de receptividad, de elevar este punto más allá de la conciencia. En otras palabras, McDowell sostiene que, en la Deducción, Kant demuestra simplemente que no hay una imposición externa al sujeto ni a las condiciones del entendimiento. Pero un balance efectivo entre lo subjetivo y lo objetivo implicaría: “[...] descartar la distinción kantiana entre las cosas que están disponibles a nuestros sentidos y las cosas como deberían ser en sí. Requeriría no dejar el carácter espacio temporal de la sensibilidad fuera del alcance de la libertad intelectual” (2009, 152).

Por lo tanto, para McDowell, el absoluto hegeliano no implica, como sugiere Hanna, un punto de vista divino ni la necesidad de asumir el superconceptualismo. En cambio, implica reconocer la manera en que el conceptualismo encuentra suelo en la asunción kantiana de la inseparabilidad de intuición y concepto a partir de la Deducción B y el paso parsimonioso, aunque radical, que se manifiesta en Hegel y su concepción del conocimiento absoluto.

CAPÍTULO 6. BRANDOM: IDEALISMO CONCEPTUAL Y CONCEPTUALISMO

El proyecto filosófico de Robert Brandom se centra en la búsqueda de una concepción de las personas humanas a la luz de los tipos de conciencia y autoconciencia que las convierte en criaturas culturales y no meramente naturales (Brandom 2002, 35). Para ello, Brandom propone un racionalismo fundamentado en una pragmática normativa y un inferencialismo semántico. La primera pretende explicar el lenguaje y el pensamiento en función de prácticas sociales discursivas, teniendo como base lo que Brandom llama el conteo deóntico [*deontic scorekeeping*], el cual consiste, en términos generales, en mostrar “cómo cambia el significado de un acto de habla según los compromisos que atribuimos y reconocemos.” (Brandom 2000, 81) Por su parte, el inferencialismo semántico supone una inversión de la explicación representacionista (que privilegia a la referencia y a la verdad), en favor de una concepción normativa de lo conceptual que sea capaz de dar cuenta de la inferencia materialmente válida y de la incompatibilidad de nuestros compromisos tanto teóricos como prácticos: “[...] las prácticas inferenciales son el centro de la región de las prácticas lingüísticas. Las prácticas lingüísticas suburbanas se utilizan y dependen del contenido conceptual asentado en el juego de dar y pedir razones” (2002, 4).

Este racionalismo normativo es, a la vez, un tipo de conceptualismo expresivista en el cual el contenido cognitivo está en función del uso que hacemos de conceptos tanto en estados intencionales como en expresiones lingüísticas.

Brandom sostiene que para comprender el contenido intencional y discursivo es preciso contar “[...] **una historia** acerca de la práctica o actividad de aplicar conceptos y elaborar a partir de ella una comprensión del contenido conceptual” (2002, 4). A diferencia de los no-conceptualismos expuestos, o incluso del conceptualismo de Ginsborg, donde el dominio de lo intencional es mucho más amplio que el de lo conceptual, Brandom considera que el uso de expresiones lingüísticas y el papel funcional de los estados intencionales son los que confieren contenido pleno a las cogniciones. Lo conceptual y lo intencional convergen, pues **el contenido consiste en la proposición que expresan los**

estados intencionales. En otras palabras, para ser consciente de *algo* es necesario aplicar conceptos, de tal suerte que ese *algo* pueda funcionar como premisa o conclusión de una inferencia.

En este sentido, Brandom rechaza tanto el orden de explicación mentalista, que iría de lo interno hacia lo externo, así como el orden de explicación lingüística de tipo dummettiano, en el cual se iría de lo externo hacia lo interno. En cambio, asume, al igual que Davidson, un tipo de explicación **relacional** en la cual son indispensables los estados intencionales y los actos lingüísticos en que se expresan los primeros. Los conceptos se aplican mediante el uso público de enunciados y otras expresiones lingüísticas, así como en el dominio de la mente por la adopción privada de una dependencia racional sobre las creencias y otros estados intencionales.

Asimismo, el **expresivismo** de Brandom implica un holismo semántico, es decir, que no es posible poseer un concepto a menos que cuente ya con otros conceptos. De ello afirma que: “Sólo responder de manera diferencialmente fiable frente a cosas rojas no es todavía ser consciente de ellas como rojas” (17) y, por tanto, las expresiones suboracionales (términos singulares y predicados) dependen del contenido de los enunciados declarativos: “el mero nombrar no es hacer algo que te haga responsivo de cosa alguna” (13). Una de las consecuencias de lo anterior es que, al invertir el orden de explicación representacionista, Brandom se distancia de posturas como la de Tolley, Hanna o Allais, quienes reivindican un representacionismo kantiano vía la tipología de la representación de *KrV*, B376.

El paradigma representacionista consiste en “[...] poner en juego una concepción de la representación entendida como la forma más simple que exhiben los animales no-conceptuales y, sobre esa base, elaborar formas cada vez más complejas hasta alcanzar algo específicamente reconocible como representación conceptual” (Brandom 2000, 7).

En este sentido, para Brandom el contenido cognitivo es aquello que se hace visible en el proceso de transformación de una expresión: si la expresión es una articulación conceptual, entonces “**Expresar algo es conceptualizarlo**” (Brandom 2000,16); es decir, expresar algo consiste en el proceso de aplicar conceptos que a su vez es creer o pensar y decir que algo es el caso, lo cual es asumir un tipo de compromiso inferencialmente articulado (2000, 11).

Así, el conceptualismo expresivista sostiene que el contenido se explica en términos del uso: la expresión es el género de lo conceptual y la aplicación de conceptos ocurre de manera convergente y relacional en estados intencionales y expresiones lingüísticas.

En suma, para Brandom, un estado intencional es un estado conceptual, por lo tanto, ser consciente de algo implica aplicar conceptos. El contenido de los conceptos depende de su articulación inferencial, así como de los compromisos y consecuencias que ésta implica.

La comprensión de los conceptos en términos de articulación inferencial permite una imagen del pensamiento y del mundo conceptualmente articulado. Para Brandom, las disposiciones no inferenciales no constituyen la interfase entre aquello que está conceptualmente articulado y aquello que no; simplemente son una de las condiciones necesarias para la captar de un mundo que consiste en todo aquello que es el caso, todos los hechos y los objetos de los que trata.

Finalmente, el conceptualismo no implica negar la existencia de estados o contenidos no-conceptuales, sino en mostrar que dichos estados y contenidos no son esenciales. Empleando las distinciones de Hanna, son accidentales y, por tanto, conceptualizables, como se presentará enseguida.

6.1 BRANDOM, CONCEPTUALISMO Y EL MITO DE LO DADO

Al igual que McDowell, Brandom considera que la manera más efectiva de reivindicar el conceptualismo es a partir del rechazo sellarsiano del Mito de lo dado: la idea de que la conciencia empírica posee un contenido cognitivo que, de manera preconceptual, es capaz de ir más allá de la mera respuesta diferencial.²⁶ Rechazar la idea de que la capacidad

²⁶ Las diferencias entre el conceptualismo de Brandom y McDowell consisten en que el primero sostiene que el concepto de experiencia no desempeña un papel explicativo relevante para su inferencialismo pragmático o para su semántica normativa. En cambio, para el segundo, la única manera de evitar el Mito de lo dado como el coherentismo davidsoniano es apelar a un tipo de experiencia perceptual capaz de vincularnos racionalmente (y no sólo causalmente) con el mundo. En pocas palabras, podríamos afirmar que el destino de las diferencias entre sus posturas es el destino del papel que juega la experiencia perceptual.

de ser consciente o de **tener experiencias** es o puede ser previa e independiente a la capacidad de aplicar conceptos.

Como hemos mencionado, siguiendo a Brandom, uno sólo es consciente de algo, es decir, se cuenta con intencionalidad, si se aplican conceptos y, por tanto, para que un estado mental cuente plenamente con contenido (plena significatividad cognitiva) debe involucrar conceptos. En este sentido, rechazar el Mito de lo dado implica que la experien-

Si bien es cierto que Brandom considera que McDowell es un empirista *tout court*, también reconoce que, a pesar de ello, McDowell es capaz de evitar ciertas dificultades inherentes a los intentos tradicionales por poner en juego intuiciones empiristas. El empirismo de McDowell se distingue de los empirismos tradicionales en que entiende la experiencia, siguiendo a Kant y a Sellars, como una realización plenamente conceptual. Para McDowell, algo que no tiene conceptos, tampoco tiene experiencia perceptual. En otras palabras, para tener conceptos es necesario tener experiencia y, de igual manera, no se puede tener conceptos si no se tiene experiencia perceptual.

Asimismo, McDowell consigue distinguir entre experiencia y sintiencia, mitigando así el argumento de Evans en cuanto a que la experiencia sería algo que compartimos con animales no humanos. Para McDowell, la experiencia, a diferencia de la sintiencia es —como hemos dicho— una actividad que implica conceptos y siendo que los conceptos son una realización lingüística, la experiencia es algo que aprendemos a tener cuando llegamos a tener lenguaje. Por tanto, la experiencia no es algo que compartamos con los animales no humanos.

Cabe aclarar que, a pesar de que McDowell considera que la experiencia perceptual es conceptual, también sostiene que el uso de conceptos no implica necesariamente el tipo de compromiso que se adquiere al creer o al juzgar. Es decir, considera que la experiencia perceptual tiene contenidos judicables, pero no es ella misma un juicio. Para Brandom, este movimiento lleva a McDowell a recaer en un innecesario e incorrecto uso de la tradición pre-kantiana, a saber, en requerir de un acto de la voluntad previo e independiente para evaluaciones de responsabilidad. Frente a ello, Brandom considera que tanto Sellars como Davidson estaban en el camino correcto al sostener que para evitar el Mito de lo dado se tenía que negar cualquier elemento no judicable como capaz de justificar racionalmente juicios perceptuales. Brandom asume con ellos que “lo único que puede justificar una creencia es otra creencia”. Brandom considera pertinente formular la siguiente pregunta: ¿cuál es el fundamento explicativo que se obtiene al autorizar la experiencia perceptual como intermediario, si de cualquier manera podemos evitar el Mito de lo dado sin necesidad de ella?

Para mostrar que la experiencia perceptual de McDowell no es necesaria, Brandom defiende que es suficiente con el conocimiento no inferencial adquirido como respuesta a estímulos del entorno. Si resulta que puedo responder de manera diferenciada a un cierto tipo de estado de cosas por medio de reportes no inferenciales y que, si sé que soy fiable en ese sentido, entonces dichos reportes merecen ser considerados conocimiento adquirido observacionalmente.

Desde esta perspectiva, el único criterio para marcar la distinción entre lo observable y lo no observable es el hecho de que el que hace el reporte esté entrenado en ciertas circunstancias fiables para diferenciar y aplica conceptos a dichas disposiciones de respuesta. Para Brandom, también estos elementos son suficientes para cumplir con el principio racionalista y conceptualista de McDowell en relación a la conciencia; esto es, que ser consciente de algo implica aplicar un concepto y, por tanto, hacer un juicio o sostener un compromiso doxástico.

cia sensible no puede ser la base para adquirir conceptos, pues presupone la capacidad para aplicarlos. La conciencia sólo merece ser llamada “inmediata” si no es resultado de una inferencia. Por tanto, las creencias que no se adquieren de manera inferencial, por medio de disposiciones fiables que responden al entorno, incorporan una conciencia inmediata de los aspectos observados. Brandom concluye que este es el único sentido en que necesitamos de la conciencia inmediata para comprender el conocimiento perceptual. El caso paradigmático del cual se parte para rechazar el Mito de lo dado es la relación que existe entre los hechos perceptuales y los reportes observacionales o juicios de percepción que aparentemente carecen de relaciones y consecuencias inferenciales, pero que, a pesar de ello, son capaces de dar cuenta del mundo externo.

Para Brandom existen dos tipos de habilidades: por un lado, la capacidad para discriminar de manera fiable entre distintos tipos de estímulos y, por el otro, la capacidad de tomar una posición en el juego de dar y pedir razones. La primera, a la cual Brandom llama “disposiciones fiables de respuestas diferenciales” (RDRD, en adelante, por sus iniciales en inglés), y se refieren a la capacidad compartida por las conocedoras genuinas con artefactos y creaturas sentientes. Así como un termostato responde fiablemente a los estímulos de la temperatura o un loro responde de manera fiable articulando el sonido “Esto es rojo” ante la presencia de objetos rojos, de igual forma respondemos confiablemente ante los estímulos de nuestros órganos sensibles.

Mientras que la segunda, es aquella capacidad distintiva de las conocedoras genuinas para clasificar sus estímulos dentro de conceptos, es decir, como un tipo de articulación conceptual (Brandom 2002, 350).

La diferencia, por ejemplo, entre las RDRD de un loro que articula: “Esto es rojo” con el hecho de que una conocedora genuina²⁷ hace lo mismo, es que esta última no sólo es responsiva ante el estímulo, sino responsable de las consecuencias inferenciales que dicha expresión guarda con su articulación conceptual. Al afirmar que algo es rojo, es capaz de comprometerse con que tiene color y con que no es verde.

²⁷ Una persona genuina, en el sentido preciso que le da Brandom, es decir, como una creatura capaz de aplicar conceptos.

Para Brandom, estos dos elementos son suficientes para establecer una relación cognitivamente significativa con el mundo. En este sentido, él acepta lo que llama la “tesis trivial del empirismo”: el conocimiento del mundo empírico depende esencialmente de la capacidad de responder diferenciadamente a distintos estímulos ambientales. Dicha tesis es trivial porque ni el racionalismo ni el idealismo la niegan, pues se trata de una condición necesaria —aunque no suficiente— para el conocimiento empírico. No obstante, a diferencia de empiristas y no-conceptualistas, Brandom dice que “Tomar algo como algo no debe contar aún como materia cognitiva” (2002, 349). Esto quiere decir que, por sí mismas, las respuestas ofrecidas por las RDRD “no significan nada”, carecen de contenido (351).

Las RDRD son necesarias, pues proporcionan la materia, son insuficientes, ya que no son intencionales y no están dirigidas al mundo de un modo plenamente significativo al carecer de articulación inferencial y de relación normativa —compromisos y consecuencias con respecto a ellas—. Dichas relaciones inferenciales sólo se encuentran en del juego de dar y pedir razones, el cual consiste, como hemos dicho, en “Comprometerse con un contenido que puede funcionar como premisa o conclusión de una inferencia” (351). En este sentido, la aplicación de conceptos consiste en realizar un movimiento y tomar una posición en el juego de dar o pedir razones a partir de un reporte o una creencia de que algo es el caso en función de la respuesta fiable de una percepción.

Ahora bien, para Brandom, las respuestas conceptuales articuladas de manera inferencial y con pleno contenido, deben cumplir con dos condiciones: en primer lugar, deben tener fuerza pragmática para expresar el respaldo de un contenido y adoptar una posición normativa asumiendo un compromiso. En segundo lugar, el compromiso asumido debe ser un compromiso cognitivo; es decir, debe respaldar un contenido conceptual entendido en términos de su articulación inferencial.

Al ser así, Brandom afirma que: “[...] ninguna creencia, pensamiento, reporte o afirmación en general, ninguna aplicación de conceptos es no-inferencial en el sentido de que su contenido pueda entenderse fuera de su papel en el razonamiento como premisas en potencia o conclusiones de un argumento” (2002, 352). En suma, el conceptualismo de Brandom sostiene que: “La respuesta de un observador cuenta con contenido conceptual sólo hasta que ocupa un lugar en una red de relaciones inferenciales” (2002, 351).

Ahora bien, como se había anticipado, no está de más señalar que, curiosamente, Brandom admite la existencia de contenidos no-conceptuales o aconceptuales, lo cual se puede apreciar cuando afirma que su proyecto filosófico privilegia “[...] el contenido conceptual en detrimento de otros tipos de contenidos” (2000, 2), lo cual sugiere claramente que no sólo existe contenido conceptual. Asimismo, Brandom afirma que su interés se centra en “[...] distinguir lo conceptual de lo no-conceptual” (2000, 10).

Esto podría hacer dudar del compromiso conceptualista de Brandom, pero como veremos a lo largo del capítulo, lo más que podría llegar a admitir es lo que Hanna llama contenido no-conceptual accidental; es decir, contenido no-conceptual que no difiere en su tipo del contenido conceptual y que, tarde o temprano, puede quedar estrictamente determinado por conceptos.

Brandom acepta, por ejemplo, la existencia de organismos y artefactos que no utilizan conceptos (2000, 3), a partir de lo cual podría apelarse al argumento de los animales no humanos y sus capacidades sentientes para sostener que acepta cierto tipo de no-conceptualismo. Pero no debemos preocuparnos por ello, pues a pesar de que Brandom acepte la existencia de dichos organismos y artefactos, no representan un problema para el conceptualismo, lo cual justifica que Brandom pueda enfocarse en “las discontinuidades entre lo conceptual y lo no-conceptual o preconceptual” (2000, 3).

Una vez expuestos los aspectos generales del conceptualismo de Brandom, en lo que sigue veremos cómo se asimilan estos conceptos a partir de Kant y Hegel, como una manera de mostrar todas las consecuencias siconormativas que éste trae consigo.

6.2 KANT, AUTORIDAD Y RESPONSABILIDAD CONCEPTUAL

A diferencia de Tolley, Allais y Hanna y de las motivaciones no-conceptualistas que privilegian el aspecto dual de intuiciones y conceptos, Brandom considera que la tesis de inseparabilidad es fundamental para comprender los contenidos cognitivos plenamente significativos. También, a diferencia de la semejanza propia de la epistemología antigua —en la cual el contenido de la relación entre mente y mundo deviene significativo a la luz de las propiedades que comparten— y del representacionismo dualista e innatista de la

modernidad temprana (Brandom 2019, 37-40), Brandom sostiene que Kant “tiene un modelo nuevo de inteligibilidad: ser inteligible es tener un contenido articulado por conceptos” (43).

A pesar de que Kant mantiene un modelo representacionista, evita el innatismo o la inmediatez de la actividad cognitiva por medio de la apercepción:

Conciencia es apercepción. La unidad mínima de apercepción es el juicio. Juzgar es integrar un contenido conceptualmente articulado dentro de una constelación de compromisos que exhiben la distintiva unidad sintética de apercepción. Hacer esto es expulsar de dicha constelación los compromisos incompatibles con el juicio realizado y extraer de éste consecuencias inferenciales que son, por tanto, añadidas a la constelación de compromisos. Este es un proceso que está mediado por relaciones de incompatibilidad y consecuencia que relaciona los conceptos aplicados en el juicio a los conceptos aplicados en otros juicios posibles (42).

En este sentido, Brandom reformula el lema kantiano al sostener que “los RDRD sin inferencias son ciegos; y las inferencias sin RDRD son vacías” (Brandom 2002, 352). A partir de esto, adopta una “estrategia kantiana robusta”: “[...] insistir en la **colaboración** de las capacidades caracterizadas en términos de receptividad y espontaneidad [...] que está asentada en términos de un saber cómo: habilidades prácticas para responder diferencialmente a estímulos no-lingüísticos y distinguir en la práctica que se sigue inferencialmente o sirve como razón de algo” (352).

Este enfoque kantiano en el conceptualismo de Brandom se expresa en tres aspectos: en la crítica a las lecturas dualistas de Kant en *Making it Explicit*, en el pragmatismo normativo kantiano que desarrolla en *Reason in Philosophy*, y en la interpretación sellarsiana de las categorías del entendimiento que ofrece en *From Empiricism to Expressivism*.

6.2.1 Crítica de los dualismos kantianos

En la conclusión de *Making it Explicit*, Brandom realiza una interpretación de Kant que se opone a lo que llama la “concepción estándar de los conceptos” que surge de una lectura

dualista y clasificatoria de Kant. Esta concepción establece un contraste entre lo conceptual y lo no-conceptual, que a su vez se pretende análogo a la diferencia kantiana entre intuición y concepto y que, además, se identifica con los dualismos siguiente

| <i>Intuición</i> <i>No conceptual</i> | | <i>Concepto</i> <i>Conceptual</i> |
|--|------------|--------------------------------------|
| 1 | Materia | Forma |
| 2 | Particular | General |
| 3 | Receptivo | Espontaneo |

Fuente: elaboración propia.

Desde una interpretación dualista de Kant se considera que, en el caso de 1, la materia ofrece el contenido, mientras que la forma ofrece la norma o reglamentación; de manera similar; en 2, lo particular es lo clasificado por el concepto universal, que sería el clasificador, y en 3, la sensibilidad tendría un contacto con el orden causal que no necesitaría de conceptos inferencialmente articulados para ser significativa a través de los demostrativos.

Brandom acepta que la interpretación dualista de estas distinciones (1-3) son exegéticamente plausibles y genuinas, pues son distinciones que apoyan los contrastes que Kant realiza efectivamente. Sin embargo, Brandom objeta que estas distinciones sean tomadas como coincidentes e interdependientes:

Intuición = no-conceptual = materia = particular = receptividad.

Concepto = conceptual = forma = general = espontaneidad.

Para Brandom, incluso si estos dualismos son postulados por Kant, están lejos de coincidir, pues operan de manera independiente y, en consecuencia, ninguno de ellos conduce a la distinción entre lo conceptual y algún tipo de contenido no-conceptual, la intuición, que se encuentra en el juicio. Así, Brandom pretende defender frente a la interpretación dualista de Kant y, por ende, frente a la posibilidad de un no-conceptualismo kantiano es que: “[...] lo que un juicio expresa o hace explícito, su contenido, es conceptual de arriba abajo” (1994, 616).

En este sentido, contrario a las posturas no-conceptualistas expuestas en la primera parte, las cuales afirman que el contenido no-conceptual es representacional, Brandom sostiene que, para que un contenido sea representacional, debe ser conceptual, pues la inferencia, como significatividad cognitiva, es anterior a la referencia.

Para defender lo anterior, Brandom recurre a Sellars para afirmar que es posible evitar la comprensión dualista kantiana. Lo que Sellars ofrece primero es la posibilidad de pensar los conceptos a partir de su papel inferencial; segundo, que el contenido de un concepto se piensa como el contenido de un compromiso inferencial y, tercero, que —incluso el contenido empírico que ciertos conceptos tienen en virtud de su conexión con circunstancias no inferenciales de aplicación en la percepción, y del contenido práctico que ciertos conceptos tienen en virtud de su conexión no inferencial con la acción— pueden verse como estando ya inferencialmente articulados y entender que estas inferencias son inferencias materiales.

Con estos elementos, Brandom considera que es posible difuminar los dualismos kantianos. Respecto a 1 y la superación de la distinción materia/forma, Brandom, siguiendo a Sellars, sostiene que el contenido conceptual —articulado por inferencias materiales,²⁸ las cuales determinan su papel en el dar y pedir razones— no involucra un contraste entre conceptos como forma y algo más como materia y contenido: el papel inferencial, en tanto material, no es sólo formal, por el contrario, el propio contenido de las inferencias es ya conceptual: “El rol inferencial, que es el rol conceptual, es el contenido” (618).

Por lo tanto, la distinción entre forma y materia no funciona para distinguir una forma conceptual de un elemento no-conceptual en el juicio.

Referente a 2, la superación de la distinción entre lo general y lo particular es posible al afirmar que lo conceptual no se restringe a lo general. Esto implica extender el nivel suboracional apelando a la noción de inferencias de substitución. Como afirma Brandom:

²⁸ Lo característico de las inferencias materiales es que sus condiciones de verdad no son meramente lógicas, sino que dependen de los criterios de corrección impuestos por el contenido mismo de los conceptos articulados en una inferencia. A partir del ejemplo utilizado por Wilfrid Sellars, la verdad del argumento: “Si llovió, entonces el piso está mojado; el suelo está mojado. Por lo tanto, llovió”, no depende solamente de la validez lógica del *modus ponens*, así como está, no es una instancia de MP, sino del contenido conceptual que involucran los conceptos utilizados.

“Los términos singulares y los predicados, los aspectos particulares y generales de un enunciado, están igual (aunque no idénticamente) inferencialmente articulados y, por tanto, igualmente plenos de contenido conceptual” (620). A partir de ello, es posible sostener que la particularidad es un asunto tan conceptual como lo es la generalidad y, por lo tanto, este dualismo no tiene cabida en la visión inferencial del contenido conceptual.

Finalmente, acerca de 3, Brandom retrata el dualismo kantiano entre la espontaneidad y la receptividad a la luz de la filosofía del lenguaje contemporánea. Sostiene que, de manera similar a los trabajos de Kaplan, esta distinción se puede entenderse como el carácter irrepetible de los indicadores indexicales insertos en un contexto causal y los conceptos repetibles que forman descripciones definidas. Los conceptos serían intermediarios epistemológicos que se encuentran entre la mente que aprehende conceptualmente el mundo compuesto por particulares que son la materia del pensamiento. Según esta concepción, la mente está obligada a conformarse a los impactos causales y no-conceptuales. Como sugiere Pippin, los conceptos se impondrían a las intuiciones sensibles. Sin embargo, Brandom sostiene que el punto de encuentro entre estos polos, la *deixis*, está articulado conceptualmente, es decir, juega un rol inferencial.

La estrategia de Brandom para mostrar cómo los indicadores indexicales pueden desempeñar un rol inferencial más allá de este dualismo es a partir del uso de la anáfora: “Tomar una expresión como anafóricamente dependiente de otra es tomarla como heredando rol sustitucional del indicador que es su antecedente anafórico” (621) Si se argumenta que “Eso es un puercoespín, por tanto es un vertebrado”, la verdad de la conclusión se da por la corrección de la sustitución: no hay necesidad de apelar a un tipo repetible. Como afirma Brandom, “En virtud de este mecanismo, los indicadores irrepetibles como el uso de demostrativos está disponible para servir como premisas en una inferencia. De este modo adquieren significado inferencial y, por tanto, pueden entenderse como expresando un contenido conceptual” (621).

Por lo tanto, el dualismo entre lo espontáneo y lo causal no es idéntico a la distinción entre lo conceptual y lo no-conceptual: “No existe contraste entre expresiones como las descripciones definidas y aquellos como los demostrativos en cuanto al asunto de si están o no inferencialmente articuladas y, por tanto, cuentan plenamente con contenido conceptual” (621).

Una vez difuminada la interdependencia de los dualismos (1-3), Brandom cuenta con los elementos suficientes para interpretar a Kant no sólo como un conceptualista, sino como un conceptualista pragmático y normativo. Esto implica que los conceptos entendidos como papeles inferenciales no son intermediarios epistemológicos puestos entre nosotros y aquello que conceptualizan. Esto no es porque no exista un orden causal constituido por particulares, es decir, una interacción con la cual proveerse de material para pensar, sino en todo caso porque que todos estos elementos son concebidos como conceptuales y no como un contraste con lo conceptual. En este sentido, el carácter normativo y pragmatista de Kant consiste en su concepción de que el juicio es la unidad mínima de **responsabilidad**, la idea de que los juicios son “los elementos semánticos más pequeños sobre los cuales se pueden expresar compromisos” (Brandom 2009, 58).

6.2.2 *Kant, conceptualismo y pragmatismo normativo*

Difuminados los dualismos kantianos, Brandom encuentra elementos suficientes para interpretar a Kant no sólo como un conceptualista, sino como uno que es pragmático y normativo: el juicio es la unidad mínima de **responsabilidad**, la idea de que los juicios son “los elementos semánticos más pequeños sobre los cuales se pueden expresar compromisos” (58). Ahora bien, la responsabilidad, además de normativa, es pragmática, pues juzgar implica *hacer algo*, supone una actividad con respecto a normas. De ello, se sigue que somos lo que hacemos cuando aplicamos conceptos a juicios tanto teóricos como prácticos.

Para Brandom, la responsabilidad tiene tres características principales. En primer lugar, la responsabilidad *crítica* que implica evitar la incompatibilidad entre inferencias; es decir, implica rechazar juicios que son incompatibles con los que uno se compromete. En este sentido, si dos compromisos son incompatibles, uno sirve como razón para renunciar al otro. Por ejemplo, si yo afirmo (es decir, me comprometo), que Chiapas está al suroeste de la Ciudad de México y la Ciudad de México está al sur de Chihuahua, me veo obligado (soy responsable) a rechazar normativamente la afirmación de que Chiapas está al norte de Chihuahua.

La segunda característica es la *ampliativa*, ésta implica asumir la consecuencia inferencial de cada compromiso como una razón para aceptar otros compromisos —en el sentido de estar obligado a hacerlo explícito en tanto se encuentra ya implícito en nuestros compromisos previos— para extraer las consecuencias de las inferencias materiales. Por ejemplo, si afirmo que mi moneda de dos pesos está hecha de plata, me comprometo con el condicional: si caliento mi moneda de dos pesos, entonces se fundirá a 960° centígrados.

Finalmente, la tercera característica es la responsabilidad *justificatoria*, la cual implica estar preparado para ofrecer nuevas razones que apoyen los compromisos asumidos y utilizar compromisos previos para justificar otros nuevos. Si afirmo (me comprometo) que hoy es martes, me comprometo con que mañana es miércoles y ayer fue lunes. Esto, a su vez, refuerza inferencialmente mi primer compromiso bajo la afirmación de que, si ayer fue miércoles y ayer fue lunes, entonces hoy es martes.

Según estos tipos de responsabilidad, en los juicios teóricos tomamos algo como verdadero, mientras que, en el ámbito práctico, actuamos según el contenido inferencialmente articulado que soporta nuestras acciones. Cualquier agente racional que puede actuar intencionalmente debe comprender de manera práctica la posibilidad de actuar por razones en el sentido de ser inteligible al responder diferencialmente ante las bondades de razones prácticas para la acción, las cuales emergen de nuestras actitudes discursivas.

Las acciones son simplemente realizaciones para las que resulta apropiado dar razones, y ofrecer una razón implica hacer una aserción. Así que las acciones no son inteligibles como tales, salvo en un contexto que incluye el dar razones de forma asertiva.

Ahora bien, lo interesante de este tipo de responsabilidad es que es con uno mismo y sus compromisos, lo cual conduce a sostener el estatus normativo de autoridad sobre uno mismo para hacerse responsable de los compromisos, consecuencias e incompatibilidades de sus juicios. Comprendernos a la luz de los estatus normativos de responsabilidad y autoridad manifestada a través del juicio, es comprendernos como creaturas eminentemente racionales y discursivas, como seres que llegan a ser lo que son al participar activamente en el juego de dar y pedir razones. Como afirma Brandom: “todo lo que una creatura kantiana puede hacer es aplicar conceptos en la teoría y en la acción” (78).

Con ello, sostiene Brandom, Kant reemplaza la distinción ontológica cartesiana entre lo físico y lo mental, por la distinción normativa entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad, es decir, “la distinción entre cosas que simplemente actúan de manera regular y las cosas que están sujetas a un tipo de evaluación [...]” (86).

Una creatura discursiva que aplica conceptos articulados en un juicio, así como los compromisos y estatus normativos que éste implica, es lo que, siguiendo a Kant, Brandom llama *apercepción*: “La forma subjetiva del juicio es el ‘Yo pienso’, el cual puede acompañar todos mis juicios y, por tanto, en su formalidad pura, es la más vacía de todas las representaciones. Pensado en términos de la pragmática normativa del juicio, esto es la marca de quién es responsable del enjuiciamiento” (34).

Uno de los elementos esenciales de la *apercepción* kantiana es que, desde una interpretación conceptualista, la presencia necesaria de un yo trascendental (no empírico) en todo estado mental consciente, trae consigo que las categorías son necesarias para que las cogniciones tengan validez objetiva. Sin embargo, desde la interpretación pragmática y normativa que Brandom ofrece de la *apercepción*, ¿cómo lucen las categorías?

Para dar cuenta de esto, Brandom (2016) interpreta las categorías kantianas a la luz de la siguiente afirmación de Wilfrid Sellars: “Al caracterizar un episodio o estado como conocimiento, no se ofrece una descripción empírica de dicho episodio o estado; lo que se hace es colocarlo en el espacio lógico de las razones, como justificando y capaz de justificar lo que se dice” (30).²⁹

²⁹ Para Brandom, otra afirmación es la que conduce al naturalismo cientificista de Sellars: “En la dimensión del describir y explicar el mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es lo que es y de lo que no es que no es” (2016, 30). La primera afirmación es una mala idea, pues es la que conduce a Sellars a su interpretación de la distinción kantiana entre fenómenos y nouómenos en un sentido ontológico: los nouómenos son las cosas en sí mismas, como realmente son, siguiendo lo aquello de lo que la ciencia natural da cuenta. La ciencia nos dice como son realmente las cosas, mientras que otros vocabularios solamente dan cuenta de fenómenos o apariencias (2016, 56). Esto conduce a la distinción sellarsiana entre la imagen científica y aquella que es manifiesta. La primera, sólo consta de descripciones y explicaciones que operan como árbitro de lo que es real. Por lo contrario, la segunda únicamente expresa cómo nos aparecen las cosas (2016, 59). Sin embargo, Brandom considera que analogar el ámbito nouménico con la imagen científica y el ámbito fenoménico con la imagen manifiesta son maneras poco fructíferas de naturalizar el idealismo trascendental de Kant. El problema con esto es que Kant está lejos de considerar que la ciencia natural se encargue de describir y explicar las cosas tal como son. Por el contrario, Brandom sostiene que para Kant “las entregas de la ciencia (newtoniana) natural, no menos

Si un estado mental se encuentra en el espacio lógico de las razones, entonces se articula inferencialmente, mediante a conceptos que no sólo describen el mundo, sino que explican los elementos necesarios para hacer posible la descripción y explicación. Como sabemos, lo esencial de las categorías kantianas es, primero, que son categóricas y, segundo, que son conceptos puros, es decir, conceptos a priori que, aunque se apliquen significativamente a la experiencia, no provienen de ella.³⁰

Entonces, cabe preguntarse cómo, bajo esta interpretación pragmatista, puede explicarse este tipo de conceptos de tal manera que el significado esté determinado por el uso. Para Brandom, el aspecto categórico implica que son capaces de hacer explícitos los aspectos de la forma conceptual como tal; es decir, muestran la estructura del juicio como tal. Las categorías hacen posibles las explicaciones del porqué una descripción es objetiva debido a que otra también lo es. Esto es lo que sostiene el realismo empírico de Kant —aunque Brandom considera que es una tesis opcional—. Por su parte, que las categorías sean conceptos puros quiere decir que, previo a toda experiencia, ya están disponibles para los usuarios de conceptos: “Dado que aquello que expresan está implícito en todos y cada uno de los usos de conceptos que producen juicios de experiencia, no existe un concepto particular de tal índole que se deba tener o juicio que se deba realizar para ser capaz de desarrollar conceptos puros del entendimiento” (39).

En suma, siguiendo a Sellars, sostiene que lo interesante de las categorías —en términos pragmáticos— es que, sin necesidad de comprometerse con todo lo que implica el idealismo trascendental, ofrecen, primero, un nivel metalingüístico que “autoriza la formulación de reglas explícitas que dirigen el uso de expresiones descriptivas” (39). Y, segundo, operan en términos semánticamente inferenciales y no atomistas: un contenido cognitivo sólo resulta plenamente significativo en el juicio y todo juicio es subjuntivamente dependiente del contenido de otros juicios.

que las descripciones de la imagen manifiesta, describe una naturaleza empírica que pertenece al ámbito fenoménico” (2016, 59). Esto implica que una descripción manifiesta solamente tiene sentido real si es correferencial con una descripción de la imagen científica.

³⁰ Siguiendo a Brandom, lo que conduce a Kant a plantear este tipo de conceptos es el papel que juegan en la mejor ciencia de sus días: en la mecánica newtoniana: los conceptos de fuerza y de masa, sostiene Brandom, no son inteligibles en ausencia de las leyes que los relacionan.

Una vez aclarado cómo Brandom asume la apercepción y las categorías, se entiende que, en términos pragmáticos y normativos, juzgar implica necesariamente estar acompañado del “Yo pienso” con el cual me comprometo a mí mismo con un juicio; es decir, soy autoconsciente de la responsabilidad y la autoridad de lo juzgado y sus consecuencias: “[...] en tanto usuarios de conceptos, somos seres que pueden hacer explícito cómo son las cosas y aquello que hacemos” (Brandom 2009, 25). La actividad de juzgar, utilizando metaconceptos normativos para articular contenidos cognitivos, establece cómo debe comprenderse el contenido juzgado y, por tanto, el asunto semántico del contenido se encuentra condicionado por el asunto pragmático de la fuerza. Este es, para Brandom, el rasgo distintivo del pragmatismo metodológico que se puede encontrar en Kant: “[...] el pragmatismo no solo consiste en el privilegio explicativo de lo práctico sobre lo teórico, sino en el privilegio explicativo del acto sobre el contenido, tanto en el ámbito teórico como en el ámbito práctico” (Brandom 2009, 40).

El conceptualismo que Brandom traza a partir de Kant implica que todo contenido está articulado en relación con normas, y que las normas son conceptos que articulan juicios. Por lo tanto, todo contenido está articulado en juicios y es conceptual. El contenido siempre está sujeto a evaluación normativa en tanto involucra nuestras razones para pensar lo que pensamos y hacer lo que hacemos.

6.3.4 Hegel, idealismo conceptual y conceptualismo

Además de sus trabajos acerca de Hegel en *Tales of the Mighty Dead* y en *Reason in Philosophy*, el año 2019 representa un parteaguas en el devenir del pensamiento de Brandom con la publicación de su obra monumental *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. En sus más de ochocientas páginas, Brandom incorpora trabajos previos, acompañados de análisis exegéticos y conceptuales mucho más intensivos, exhaustivos y con nuevos contenidos, los cuales abarcan temas que había dejado del lado. Ante la extensión de esta obra y dados los objetivos que la presente obra se ha propuesto —los cuales se alejan de hacer un análisis o exégesis minuciosa de la obra de Brandom— sería ingenuo pretender exponer detalladamente del tratamiento que Brandom hace del pensamiento hegeliano. En ese sentido, con base en el análisis de la obra *Spirit of Trust*, nos limitaremos

en recuperar aquellos aspectos que dan cuenta de la manera en que Brandom reconstruye el pensamiento hegeliano desde el vínculo con el idealismo alemán y la idea de que la relación entre la mente y el mundo depende de la articulación conceptual de los contenidos que determinan el pensamiento y la acción.

Así, la siguiente exposición será la estructura tripartita en la cual Brandom ensambla el idealismo hegeliano a la luz del papel que juega el contenido conceptual. Dicha estructura está constituida por tres tesis: el realismo conceptual, el idealismo objetivo y, finalmente, subsumiendo las dos anteriores, la tesis del idealismo conceptual.

Exponer esta estructura mostrará cómo se reivindica lo que se ha expuesto en los apartados anteriores, es decir, un conceptualismo basado en un pragmatismo normativo.

6.3.4.1 *Del realismo conceptual al idealismo objetivo*

Brandom realiza una lectura semántica de Hegel, es decir, trata la *Fenomenología del Espíritu* como si el asunto principal fuera el contenido cognitivo. Siguiendo a Brandom, la comprensión hegeliana del contenido es pragmática: “lo que confiere contenidos conceptuales sobre actos, actitudes y expresiones lingüísticas es el rol que juegan dentro de las prácticas en la que los sujetos se involucran” (2019, 3). Ahora bien, esta idea compartida se ve enriquecida en el sistema hegeliano a la luz de su reconsideración del idealismo kantiano: para Hegel, el gran defecto de ITK es la incapacidad de dar cuenta de la manera en que los conceptos son determinados:

Desde mi lectura, Hegel entiende la determinación de conceptos determinados a nivel de piso en términos del proceso que determina esos contenidos.

Pensar en la determinación del contenido conceptual en términos de dicho proceso y no en términos de una propiedad que cuenta con límites precisos y completos, tal como lo hacen Kant y Frege, es el contraste para entenderlo de acuerdo con las metacategorías dinámicas de la Razón más que con las metacategorías estáticas del entendimiento. Hegel llama experiencia al proceso que determina el contenido conceptual (2019, 6).

Las categorías dinámicas de la razón hegeliana, como veremos más adelante, son, en un sólo movimiento, “las guardianas y sucesoras” de los conceptos puros del entendimiento de Kant (7). Hegel rechaza la posibilidad de establecer el contenido de un concepto por medio de definirlo. Por mor de un principio pragmático semántico, Hegel piensa que la única manera de comprender el contenido de un concepto determinado es por medio de una historia racional-reconstructiva y expresivamente progresiva que lo determina. Para Hegel, en tanto metaconceptos, el contenido de las categorías se somete al mismo proceso histórico que los conceptos empíricos.

En este panorama, Brandom sostiene que la tesis del realismo conceptual (RC en adelante) se expresa principalmente en la Introducción y en los capítulos sobre la Certeza Sensible y la Percepción de la *Fenomenología*. Por su parte, el idealismo objetivo (IO en adelante) aparece en el tránsito del capítulo de Fuerza y Entendimiento y se plenifica en toda la sección de la Autoconciencia. Finalmente, el idealismo conceptual (IC en adelante) subsume los dos anteriores y se expresa a partir de la sección de Razón, éste explica en gran medida el concepto hegeliano del Espíritu. Como se ha dicho, estos tres elementos están ordenados jerárquicamente y el compromiso con cada uno presupone compromisos con el que le antecede, es decir, no se puede ser IC sin ser RC e IO; no se puede ser IO sin ser RC.

Pues bien, comenzando con el RC, Brandom afirma que éste se aclara siguiendo a John McDowell de *Mind and World*, cuando afirma que “lo conceptual no tiene bordes externos” (McDowell 1994, 214). En este sentido, la afirmación fundamental del RC es que “el modo en que objetivamente es el mundo, está, en sí mismo, conceptualmente articulado” (Brandom 2019, 54). Esto implica una concepción no psicologista de lo conceptual, rechazando la idea de que los conceptos son particulares mentales o elementos esenciales de estados intencionales como pensamientos o creencias. Si el RC hegeliano asumiera el psicologismo conceptual, entonces no pasaría de una postura semejante al idealismo subjetivo de Berkeley, pero, por el contrario, el nexo intencional del RC es hilemorfista: el contenido conceptual se define por las relaciones de incompatibilidad y consecuencia.

El RC es el resultado de las críticas que en la Introducción de la *Fenomenología* Hegel esgrime frente al modelo epistemológico instrumento/medio. Para superar dicho mode-

lo, Brandom considera que Hegel ofrece una manera de adecuar el acto de conocer con aquello que es conocido desde de lo que Brandom llama la “condición de conocimiento genuino” (2019, 44). Ésta se formula de la siguiente manera: si el conocimiento genuino pretende dar cuenta de cómo son realmente las cosas y lo inteligible tiene forma conceptual entonces la realidad tendría que ser inteligible. Dado que la realidad es inteligible, por lo tanto, la realidad debe tener una forma conceptual.

Otra condición para que el RC sea efectivo es la inteligibilidad del error. Si las categorías kantianas, mediante condicionales subjuntivos, son capaces de dar cuenta de que un juicio es el caso porque otro juicio también lo es, esta condición agrega que no sólo el conocimiento genuino, sino también el error —lo que no es el caso— debe formar parte del contenido conceptualmente articulado: “Debemos ser capaces de entender tanto aquello que es para que aparezca siendo como es y por qué no aparece como no es. Una teoría epistemológica que no hace ambas cosas inteligibles no es adecuada al esfuerzo de saber y comprender como son realmente las cosas” (45). Además de estas condiciones epistemológicas, existen otras dos de índole semántico que Brandom considera más profundas. La primera es la “**condición del modo de presentación**” (45), la cual sostiene que lo que aparece, el fenómeno, debe ser esencialmente apariencia de alguna pretendida realidad. Toda apariencia es de algo. La segunda **condición semántica es la “restricción racional”**: aquello de lo que hablamos (pensamos) debe ser capaz de ofrecer razones para lo que decimos (pensamos) (46). Esta condición garantiza el aspecto normativo del uso de conceptos que Brandom ya ha dilucidado desde Kant, es otras palabras, plantea la determinación del contenido cognitivo como un asunto de autoridad y de responsabilidad: tenemos autoridad sobre lo representado, pero sólo en función de aquello que el representante nos hace responsables. Las condiciones semánticas son a la vez condiciones para el éxito de las condiciones epistemológicas (47).

Pasando ahora al segundo momento del idealismo hegeliano, el **idealismo objetivo**, Brandom sostiene que es una tesis epistémica:

El idealismo objetivo nos dice que no podemos conocer la estructura ontológica del mundo objetivo (si devenir como hechos de las propiedades de objetos gobernados por leyes) más que en términos que hacen referencia esencial a lo que los sujetos

tienen que hacer para tomar el mundo como teniendo una estructura, aunque el mundo tiene dicha estructura en ausencia de cualquier actividad epistémica subjetiva (50).

La idea fundamental de este idealismo es que el polo objetivo no puede ser comprendido sin el polo subjetivo. Como se ha evidenciado, el RC garantiza que el mundo objetivo esté conceptualmente estructurado. Lo que el idealismo objetivo agrega es que lo explícito en afirmaciones modales queda implícito en la realización de afirmaciones empíricas acerca cómo son las cosas. Esto supone la comprensión del mundo objetivo como legaliforme —es decir, como un mundo estructurado por normas, en el cual los estados de las cosas se sostienen en relaciones de incompatibilidad y consecuencia necesaria— que requiere la comprensión de los patrones de razonamiento que dichas afirmaciones autorizan.

En este sentido, el idealismo objetivo involucra la distinción fregeana de los conceptos, sentido y referencia, en términos de dependencia:

Dependencia de la referencia: X es dependiente de la referencia sobre Y sólo en caso de que no pueda haber X-r sino hay Y-h.

Ejemplo: Si “la maldición del Bambino” (X) se debe a la compraventa de Babe Ruth (Y) por parte de los Red Sox y los Yankees, entonces “la maldición del Bambino” es dependiente de la referencia a Babe Ruth.

Es posible entender el primer concepto sin necesidad del segundo, pero el primero no se refiere a nada si el segundo no lo hace. Por lo tanto, puede haber dependencia referencial sin dependencia de sentido.

Dependencia del sentido: X es dependiente del sentido sobre Y sólo en caso de que en principio no se pueda aprehender el concepto X más que aprehendiendo el concepto Y.

Ahora bien, el IO se ocupa de **aquellos conceptos que dependen del sentido sin necesidad de depender de la referencia**. Por ejemplo, Brandom sostiene que, si definimos algo como “bello”, aquello a lo que una persona observadora fiable responde con placer,

entonces no se puede comprender el concepto “bello”, salvo que se comprenda el concepto placer y observadora fiable. Por tanto, cabe preguntarse ¿hubo atardeceres “bellos” antes de que existieran personas humanas o habría atardeceres “bellos” incluso si éstas no existieran?

Parece claro que existieron y existirían. Pues incluso si la ausencia de personas observadoras fiables significa que los atardeceres no son observados y por tanto no se responde placenteramente a ellos, en el caso de haber observadoras humanas fiables, estas podrían responder placenteramente. Y esto es suficiente para que cuenten como bellos. Por lo tanto, puede haber dependencia de sentido sin dependencia referencial (207).

En otras palabras, el mundo es dependiente de la mente no porque dependa de la existencia de sujetos que lo piensen, pues su dependencia no es referencial, es decir, no requiere de la existencia de dichos sujetos, sino solamente del sentido: no podemos comprender la expresión “el mundo objetivo legaliforme” sin el concepto “sujeto inferenciante y explicante del mundo”. Sin embargo, si podemos pensar esto sin referir a ningún sujeto que efectivamente piense el mundo de esta manera.

Por lo tanto, el idealismo no es una tesis sobre la creación mental del mundo, sino del sentido mental que se le da al mundo. La novedad del IO es la dependencia inversa de sentido: esta forma de entender la conciencia da cuenta de que no se puede hacer sentido de la noción de ley más que en términos que apelan al proceso de explicación.³¹

Finalmente, el IC es el resultado sintético del RC y del IO, vinculándolos en una concepción holística: “las partes no pueden separarse unas de otras, están estrecha e íntimamente ligadas entre sí” (218).

³¹ El IO es distinto al IC o existencialmente dependiente de la mente, como el de Berkeley o como el que “difamatoriamente” se le atribuye a Fichte. Brandom deja abierta la puerta para desmarcar el idealismo de Fichte del idealismo subjetivo y comprenderlo, como se expondrá más adelante, como un IO mucho más parsimonioso con sus posturas que el del mismo Hegel.

6.4 IDEALISMO CONCEPTUAL Y PRAGMATISMO

Una vez expuesta la manera en que Brandom comprende el idealismo hegeliano, con énfasis en el aspecto semántico y el contenido conceptual, ahora hay que analizar cómo este idealismo conceptual resulta compatible con el pragmatismo. Para ello, Brandom da cuenta de lo que llama tesis pragmatista y la tesis idealista. La primera sostiene que el uso de conceptos determina su contenido: “Los conceptos no tienen otro contenido más que aquel que les confiere el uso de estos” (2002, 210).

Por su parte, la segunda tesis, en línea con lo expuesto, consiste en que “La estructura y unidad del concepto es idéntica a la estructura y unidad del Yo” (210). El apoyo textual al que Brandom recurre para sostener que en Hegel la estructura y unidad del concepto es la misma que la del Yo, se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* en la afirmación de Hegel: “Uno de los aciertos más profundos y verdaderos que encontramos en la *Crítica de la Razón Práctica* es que la unidad que constituye la naturaleza del Concepto se reconoce en la unidad sintética de apercepción, como unidad del Yo pienso, o de la autoconsciencia” (216). Seguida de la afirmación hegeliana de que: “Por tanto estamos justificados por un principio cardinal de la filosofía kantiana, en apelar a la naturaleza del Yo para comprender qué es el Concepto” (216).

Ahora bien, ¿cuál es entonces la estructura y unidad del Yo? A partir de la interpretación que Brandom hace de Kant, tomar algo como un Yo es tratarlo bajo una actitud normativa, es decir, como algo con la capacidad de asumir compromisos y responsabilidades. Un Yo es algo que se puede tratar como un *quién*, más que como un *qué*. La relación entre la tesis pragmatista y la tesis idealista consiste en que, esta última, permite que la primera funcione al dar cuenta de la naturaleza y origen de los contenidos determinados de las normas que guían los conceptos empíricos, es decir, aquellos con los que damos cuenta de que el mundo es de tal o cual forma.

Como hemos señalado, a diferencia de la incompatibilidad entre Kant y Hegel que Hanna sostiene, para Brandom, Hegel sólo le realizó dos críticas al modelo de la autoconsciencia normativa de Kant. La primera, que la autoconsciencia kantiana es meramente formal y, la segunda, que Kant fue acrítico con respecto al origen y naturaleza determinada

de los conceptos que implican la responsabilidad y la autoridad con respecto a otros sujetos responsables y autoritativos.

Brandom considera que lejos de que estas críticas distancien a Hegel de Kant, al igual que McDowell, que su resolución trae consigo una radicalización del proyecto kantiano. En este sentido, la innovación relevante de Hegel consiste en que, para ser consecuente con la idea de Kant acerca del carácter normativo de la racionalidad, es preciso reconocer el carácter social o intersubjetivo de los estatus normativos de responsabilidad y autoridad; es decir, el carácter social de la autoconciencia, a partir de su comprensión en términos de reconocimiento mutuo dentro de una comunidad.

La intención de Brandom es mostrar cómo la racionalidad normativa que en Kant aparece en términos meramente formales y subjetivos, cómo ese “Yo pienso” y el tipo de autoconciencia que de él se deriva, puede operar en una racionalidad histórico-social más amplia, es decir, dentro de:

[...] aquello que se hace posible por la emergencia de una peculiar constelación conceptualmente articulada de comportamientos que Hegel llama “Espíritu” [en la cual] los productos y actividades culturales devienen explícitas en cuanto tales tan sólo por el uso de un vocabulario normativo que es, en principio, irreductible al vocabulario de las ciencias naturales (Brandom 2000, 35).

De manera similar a lo que McDowell llama la radicalización hegeliana de Kant, Brandom considera que es posible subsumir de manera parsimoniosa el sujeto autoconsciente kantiano que emerge de la unidad sintética de apercepción, dentro de la racionalidad histórico-social hegeliana. A partir de ello, y siguiendo la idea general del idealismo conceptual, los conceptos kantianos de autoridad y responsabilidad de nuestros compromisos teóricos y prácticos no existirían hasta que los humanos comienzan a tomarse y tratarse entre ellos como autoritativos, responsables y comprometidos, esto es, hasta que las actitudes y las prácticas sociales posibilitan dichos estatus normativos.

Este aspecto social es lo que Brandom reconoce en el concepto hegeliano de “reconocimiento mutuo” (*Anerkennung*) y se entiende como una práctica que sólo puede darse

dentro de una comunidad donde se reconoce autoridad y responsabilidad entre sus miembros, es decir, entre creaturas autoconscientes.

Desde esta concepción de comunidad, la autoridad y la responsabilidad kantiana encuentran, en el reconocimiento mutuo, una explicación de cómo nos sujetamos a esas normas que surgen de manera social y que determinan el contenido conceptual, de tal suerte que la autonomía para asumir responsabilidad de mí mismo al aplicar conceptos consiste en la práctica social, en la cual nadie tiene autoridad sobre mí excepto aquellos a quienes autorizo como tal desde mis actitudes de reconocimiento. Al respecto, Brandom señala que: “Esta en mí el decidir qué juego quiero jugar, qué movimientos haré y qué palabras utilizaré. Pero no está en mí qué movimientos devienen necesarios en función de mis movimientos y palabras” (2009, 96).

En el reconocimiento mutuo, la autonomía tendría un momento de independencia y autoridad, en el cual decido hacerme responsable de jugar el juego de dar y pedir razones. Sin embargo, tendría un momento de dependencia, pues al hacerme responsable de jugar el juego, le otorgo y reconozco autoridad en otros para reconocerme y marcar la corrección de mis movimientos dentro del juego: “Mi autoridad para comprometerme a utilizar palabras públicas es a la vez la autoridad de hacerme responsable y autorizar a otros para hacerme responsable de los contenidos conceptuales de determinados conceptos, de los cuales no soy autor” (102).

En este sentido, la ventaja que Brandom encuentra en la integración o síntesis de la autoridad y la responsabilidad kantiana —las cuales constituyen la autoconciencia con la perspectiva sociohistórica de Hegel— es que generan comunidades fundadas en los estatus normativos de responsabilidad y autoridad entre seres autoconscientes, esto es, entre seres que son lo que son gracias a la manera en que articulan conceptos de manera inferencial, tanto teórica o doxásicamente como en la práctica.

Un aspecto que se ha dejado de lado hasta ahora, pero que será relevante para lo que se desarrollará en la cuarta parte de la presente obra, es que el espacio normativo de las razones —socialmente constituido mediante el reconocimiento mutuo— es idéntico al espacio de la libertad. Con base en la síntesis kantiano-hegeliana que Brandom ofrece, se posibilita que los sujetos que se reconocen esencialmente autoconscientes —es decir, lo que son para sí mismos, la manera en que se comprenden a sí mismos— es lo que deter-

mina lo que sean en sí mismos. En este sentido, nuestro carácter de agentes libres: “[...] no nos viene impuesto por la manera en que son las cosas mismas. Pues lo que somos lo hacemos y también lo encontramos, lo decidimos y también lo descubrimos. La clase de cosa que somos depende en parte de lo que nosotros mismos tomamos por lo que somos” (126). Partiendo de lo anterior, lo que se tiene que hacer para ser libre a partir de ser autoconsciente es asumir la determinación socialmente normativa que resulta suficiente para comprendernos y transformarnos, de tal suerte que, al tomarnos como seres normativos, “lo que somos en sí es un asunto de estatus, compromiso, autoridad y responsabilidad” (Brandom 2009, 11).

La libertad que Brandom plantea se caracteriza por la integración de lo que llama una libertad positiva —que ya se encuentra en Kant— y una libertad expresiva —posibilitada por Hegel—. La libertad positiva es aquella libertad para poder hacer algo que se desarrolla a partir de una práctica distintiva: “La libertad positiva de Kant es la capacidad racional de adoptar un estatus normativo: la habilidad para comprometerse con uno mismo, la autoridad de hacerse uno mismo responsable” (93). Esta libertad considera la autonomía como estar normativamente ligados, de manera genuina, sólo por “las reglas a las que nos atamos nosotros mismos, aquellas que adoptamos y reconocemos como obligatorias” (95).

La libertad se encuentra determinada por la responsabilidad que adquiero al reconocer al otro como autoridad. Los estatus normativos traen consigo un deber, una obligación inferencialmente articulada, la cual compromete mis creencias y mis acciones.

Por su parte, la libertad expresiva hegeliana surge como resultado de la capacidad racional y discursiva para sujetarnos a normas específicamente conceptuales. La libertad es expresiva en tanto que: “[...] una justificación racional para sujetarse uno mismo a la obligación social es la posibilidad de hacer todo tipo de afirmaciones nuevas al constreñirse a las normas discursivas que las posibilitan, el ámbito creativo que se abre al hablar un lenguaje natural” (106).

Este tipo de libertad se manifiesta en el papel discursivo del lenguaje para la comunicación, partiendo de la creación de vocabularios como la principal herramienta para transformarnos a nosotros mismos a partir de interpretarnos, entendernos y constituir-

nos de manera fundamentalmente normativa, en otros términos, de manera conceptual dentro del juego de dar y pedir razones.

La libertad expresiva es la vinculación desde normas conceptuales que —más allá de los límites causales— permite alcanzar un nuevo tipo de autoconciencia al hacer otras afirmaciones que describen y comprenden nuestras comunidades de reconocimiento mutuo de nuevas maneras.

En suma, las normas nos crean a nosotros mismos como creaturas eminentemente normativas en el momento en que nosotros las creamos a ellas. Es decir, a partir de llevar a cabo prácticas que involucran normas, a partir de jugar el juego de dar y pedir razones somos —en función de lo que hacemos— creaturas y creadores de un orden no causal y no misterioso. De este modo, el pensamiento de Brandom no sólo reivindica dicha afirmación hegeliana, sino que la desarrolla de tal manera que ese ámbito propio de la libertad en el cual las creaturas sapientes pueden jugar el juego de dar y pedir razones no tiene por qué ser explicado de manera natural ni sobrenatural, pues se comprende a partir de las prácticas sociales en las que estamos inmersos, las cuales, si bien pueden situarse ontológicamente en el reino de las causas, son realizadas en un ámbito de explicación autónomo y no reductible a éste.

Ahora bien, después de la exposición del conceptualismo kantiano-hegeliano de Brandom, es importante tener en mente que para trazar una ruta argumental seguiremos algunas cuestiones que no se responderán, sino hasta la segunda sección de la tercera parte. Así, los cuestionamientos son ¿Brandom se compromete con todas las consecuencias del idealismo hegeliano? De ser así, ¿son necesarias para que la compatibilidad entre idealismo y pragmatismo normativo sean efectivas? ¿Qué tan acertada es la interpretación que hace Brandom de Hegel? En caso de no ser la más adecuada, ¿existiría una manera de que su postura no sucumbiera ante las críticas de Robert Hanna?

TERCERA PARTE
CONSIDERACIONES CRÍTICAS:
NO-CONCEPTUALISMO KANTIANO
Y EL RETO DE SPEAKS

CAPÍTULO 7. NO-CONCEPTUALISMO Y EL RETO DE SPEAKS

Para efectos de la estrategia argumentativa que se adoptará más adelante, a continuación, asumimos con Hanna que el reto principal de todo no-conceptualismo consiste en superar “el reto de Speaks” (2013, 10). Éste consiste en que el no-conceptualista demuestre que existe al menos un tipo de contenido no-conceptual que sea capaz de evitar cualquier tipo de determinación conceptual sin por ello carecer de significatividad con respecto al mundo.

Sobre este asunto, en el artículo paradigmático de Speaks, se argumenta que el contenido no-conceptual no representa ningún problema para el conceptualismo. Speaks lo demuestra cuando traza una distinción entre dos tipos de contenido no-conceptual: el relativo y el absoluto. Esta distinción es análoga a la distinción que Hanna desarrolla entre contenido no-conceptual accidental y contenido no-conceptual esencial.

Entonces, para Speaks el contenido no-conceptual relativo es aquel que se encuentra en un estado mental, pero que no es aprehendido (*grasped*) por el agente con dicho estado mental (Speaks 2011, 360). Mientras que el contenido no-conceptual absoluto es aquel que, dentro de un estado mental, cuenta como un tipo de contenido completamente diferente al contenido de creencias o pensamientos.

De lo anterior, Speaks considera que los argumentos no-conceptualistas más relevantes pretenden defender la existencia de contenido no-conceptual absoluto; sin embargo, sólo dan cuenta de la posibilidad de contenido no-conceptual relativo y, por tanto, no representan problema para el conceptualismo, pues son contenidos que tarde o temprano podrán quedar determinados por conceptos.

Los siete argumentos no-conceptualistas de los que Speaks da cuenta son los siguientes:

- 1) La fineza de grano de los contenidos de la percepción.
- 2) Las percepciones de algunos de los animales no humanos son no-conceptuales.

- 3) Los contenidos de la percepción y su dependencia de la situación.
- 4) La manera en que la percepción provee información a la memoria muestra que el contenido perceptual es no-conceptual.
- 5) Los conceptos demostrativos.
- 6) Las percepciones con contenido objetivo.
- 7) Los contenidos de la percepción que no pueden ser individuados por el criterio fregeano (Speaks 2011, 4).

Los primeros cuatro caen en la categoría de argumentos que apelan a “elementos de la percepción”; mientras que los tres restantes se basan en “tesis generales sobre lo conceptual” (362). En otras palabras 1-4 comienzan definiendo qué es aquello que existe en la percepción y que es no-conceptual, mientras que 5-7 parten de una condición necesaria de aquello que es conceptual y, a partir de ello, marcan el contraste con los aspectos de la percepción que no cuentan con la condición necesaria de lo conceptual.

Respecto a 1, Speaks sostiene que la fineza de grano es insuficiente para mostrar que existe contenido no-conceptual absoluto debido a que —incluso suponiendo el hecho de que la información ofrecida por la percepción sea más detallada— ello no implica que, como lo exige el contenido absoluto, sea un tipo totalmente diferente de contenido. La fineza de grano, más que cualitativa, se trata de un asunto cuantitativo que afirma que la percepción tiene más contenidos que las creencias o los pensamientos, pero no que éstos sean de un tipo distinto: “Por lo tanto, no hay algo en la riqueza de la experiencia que cancele la idea de que los contenidos de la percepción son del mismo tipo que los contenidos de creencias” (Speaks 2011, 7). Desde este argumento, el contenido no-conceptual sería meramente relativo.

Con respecto a 2, el argumento estándar en favor del contenido no-conceptual de la percepción animal sería, en palabras de Peacocke (2001), que si bien resulta difícil atribuirles conceptos a animales no-humanos, lo cierto es que podemos afirmar que tanto humanos como animales no-humanos son capaces de representarse, por ejemplo, una superficie plana a cierta distancia. Por lo tanto, si los animales no-humanos no tienen conceptos, pero tienen percepciones idénticas a las de los humanos, entonces algunas representaciones perceptuales de los humanos son no-conceptuales. Sin embargo, para Speaks

dicho argumento comete un *non sequitur*, pues el hecho de que los animales cuenten con cierto tipo de contenido y que no posean conceptos para determinarlos, no se sigue que sean distintos a los de creencias y pensamientos en los humanos. Lo que continúa es que tanto animales no-humanos como humanos cuentan con contenido no-conceptual relativo; el argumento de Peacocke entiende la capacidad de poseer conceptos, no de la posesión de un tipo de contenido absolutamente distinto al conceptual.

Pasando a 3, el argumento en favor de que las percepciones dependen de la aparición de un objeto en determinado contexto, falla para dar cuenta de contenido no-conceptual absoluto, pues, según Speaks, es incapaz de demostrar que el contenido perceptual en determinada situación no pueda figurar dentro de creencias o pensamientos, es decir, que sea un tipo diferente de contenido.

Por otra parte, Speaks confronta la manera en que Martin defiende 4, a partir del siguiente ejemplo: Mary está jugando a los dados, utilizando uno de ocho lados y uno de doce, pero no es capaz de distinguir entre uno y otro. Para ella, todos los dados con más de seis lados son iguales. Por lo tanto, Mary carece del concepto de dodecaedro. Más tarde, Mary es capaz de adquirir este concepto y, haciendo uso de la memoria, cae en la cuenta de que uno de los dados con los que jugó era, en efecto, un dodecaedro. Esto, concluye Martin, muestra que, durante el juego, la experiencia de Mary percibía el dado como un dodecaedro sin necesidad de contar con dicho concepto y, por lo tanto, el contenido de su experiencia era no-conceptual. Pero Speaks objeta que lo que Martin tiene en mente es también contenido no-conceptual relativo, pues se enfoca en el asunto de la posesión de conceptos y no en algún tipo de contenido que no pudiera ser propio de creencias o pensamientos (Speaks 2011, 368). Por lo tanto, este argumento no demuestra que Mary no pueda poseer tal concepto ni que el contenido que posee no pueda jugar un papel dentro de una creencia o pensamiento: es irrelevante para demostrar un tipo de contenido distinto al contenido conceptual.

Frente a 5, el primero que parte de la naturaleza de lo conceptual, Speaks se basa en el siguiente argumento de Heck:

Lo que explica mi posesión de conceptos demostrativos es mi posesión de una experiencia con cierto tipo de contenido. Pero, si esto es así, es difícil apreciar como

estos conceptos demostrativos podrían ser parte del contenido de mi experiencia ... Pareciera no existir suficiente distancia entre el tener la experiencia y la posesión de conceptos de ésta para explicarlo. Por tanto, si tal explicación se desea, el contenido de la experiencia debería ser tratada como no-conceptual (en sus elementos relevantes) (368).

Este argumento, afirma Speaks, también presenta un *non sequitur*, pues únicamente da cuenta de contenido no-conceptual relativo. Siguiendo a Speaks, podría existir al menos un caso en el que poseer un concepto en la experiencia no sería motivo para cancelar la posibilidad de explicar la manera en que se llega a poseer un concepto demostrativo: si la percepción tiene el mismo tipo de contenido que mis pensamientos y creencias, entonces, tener una percepción con cierto contenido podría explicar cómo llego a tener la habilidad de poseer creencias y pensamientos que involucran tal contenido. No parece haber razón para aceptar esto; de hecho, nuestra habilidad derivar pensamientos desde percepciones podría ser más sencilla de entender si ambos comparten el mismo tipo de contenidos. Por lo tanto, si este argumento funciona en favor de la tesis de que las percepciones tienen contenido no-conceptual, debe, contra Heck, considerarse como un argumento en favor de contenido no-conceptual **relativo** (369).

Pasando a 6, Peacocke afirma que, a diferencia del contenido conceptual, la experiencia subjetiva que compartimos con otros animales no requiere de la objetividad y, por lo tanto, no todo el contenido perceptual debe tratarse de la misma manera que el contenido conceptual. Speaks le concede a Peacocke que, en efecto, existe una diferencia entre contenido objetivo y contenido objetivamente verdadero. El primero simplemente es objetivo en tanto es acerca del mundo objetivo y el segundo implica condiciones semánticas que, pasa su cumplimiento, necesariamente requieren de conceptos. Pero, como es de esperarse, Speaks sostiene que esto no da cuenta de que dichos contenidos sean de un tipo distinto, pues no cancela la posibilidad de que al contenido objetivo se le puedan imponer las condiciones semánticas del contenido objetivamente verdadero en posesión de conceptos, Por lo tanto, en dicho argumento únicamente se da cuenta de contenido no-conceptual relativo.

Finalmente, el argumento que resulta más interesante para Speaks es 7; esto es, apelar a que las percepciones cuentan con contenido no-conceptual debido a que, a diferencia de pensamientos o creencias, sus elementos constitutivos nos son individuados por medio del “criterio de Frege”. Speaks caracteriza el “criterio de Frege” de la siguiente manera: “Dos enunciados E y E’ tienen diferentes sentidos si y sólo si es posible para alguien que entiende ambos, tomar uno como verdadero y el otro como falso (o más en general, tomar diferentes actitudes hacia cada uno de ellos” (370). Dicha formulación del criterio funciona para sentidos expresados en enunciados, pero para fines, analizar del contenido de percepciones debe ser replanteado para ver si algo como un sentido fregeano opera dentro de las percepciones: “necesitamos un criterio para diferenciar sentidos asentados sólo en términos de sentidos y no en términos de las palabras de las cuales son sentidos” (370). Asimismo, habría dos tipos de sentidos: sentidos de objetos entendidos como modos de pensar objetos y expresados por medio de términos singulares, y sentidos de propiedades, entendidos como maneras de pensar propiedades expresadas por medio de predicados. Para ambos tipos de sentido, el criterio para percepciones sería:

F y G son distintos si alguien puede aprehender ambos y además juzgar que F no es igual a G.

Sin embargo, habría otra formulación que sólo aplica para sentidos de propiedades:

F y G son distintos si alguien puede aprehender ambos y de cualquier forma juzgar de un objeto X que X es F y no es G.

Este criterio, en ambas formulaciones, ha sido utilizado para mostrar que el contenido no-conceptual no es un sentido fregeano, pues el criterio no aplica en estos casos. El primero es el de Peacocke para defender la existencia de contenido no-conceptual, argumentando lo siguiente:

i) Los contenidos conceptuales de un pensamiento son sentidos fregeanos individuados por el Criterio de Frege.

- ii) Supongamos (por *reductio*) que los contenidos de la experiencia también son conceptuales en este sentido.
- iii) Imaginemos ahora la experiencia de una línea y una barra en el patrón de un tapiz, de tal suerte que la longitud de la línea es presentada en el mismo modo que la longitud de la barra.
- iv) Dado (ii) y (iii) podríamos decir que esta experiencia visual contiene dos “sentidos de **propiedades**” idénticos.
- v) Un sujeto que tiene esta experiencia es capaz de aprehender ambos sentidos.
- vi) Pero, de cualquier manera, dicho sujeto podría estar inseguro acerca de si la longitud de la línea realmente es la misma que la longitud de la barra.
- vii) Pero (iv) y (vi) en conjunto contradicen la formulación del Criterio de Frege; por lo tanto, los contenidos de las experiencias no son sentidos fregeanos y hay otro tipo de elemento además del contenido de los pensamientos.

El segundo, planteado por Tim Crane, apela a la ilusión de una cascada observada por largo tiempo y, al redirigir la mirada hacia un objeto estático, pareciera estar en movimiento. Según Crane, tal experiencia presenta una percepción de un objeto que a la vez se mueve y no se mueve. Y, dado que moverse y no moverse no son sentidos diferentes. Por lo tanto, los contenidos de la experiencia no deben conformarse a esta versión expandida del criterio de Frege, no deben ser sentidos fregeanos. Como se ha señalado, Speaks considera que tanto el argumento de Peacocke como el de Crane son argumentos genuinos para defender la existencia de contenido no-conceptual absoluto. Para refutarlos propone dos estrategias: la primera consiste en aceptar el Criterio de Frege, pero sosteniendo que este tipo de ejemplos son consistentes con la afirmación de que los contenidos de la percepción son individuados por éste.

El problema con el argumento de Peacocke es que no describe una situación coherente: si el sujeto puede dudar si la línea y la barra tienen realmente la misma longitud, entonces las longitudes no se presentan exactamente de la misma manera en la experiencia. Después de todo, se puede distinguir entre las maneras en que una propiedad es presentada a la experiencia: la manera en que se presenta la propiedad de la longitud involucra algún tipo de presentación de distancia y de comparación de la longitud de ob-

jetos adyacentes. Esto ofrece los materiales para distinguir, en el tipo relevante de casos, entre la manera en que la longitud de un objeto es presentada y la forma en que la longitud es expuesta en otro objeto. Por lo tanto, el criterio de Frege sí opera dentro de este caso.

Asimismo, el argumento de Crane falla debido a que pretende que el Criterio de Frege, el cual aplica a pensamientos y creencias, también se emplee en percepciones. Pero, si rechazamos esta generalización, permite preservar tanto la idea de que los contenidos de pensamientos se confirman al criterio y la idea de que los contenidos de la percepción son los mismos que los contenidos del pensamiento: un objeto puede percibirse teniendo propiedades contradictorias en un mismo tiempo.

Speaks afirma que un verdadero conflicto con el criterio surgiría solamente en un caso en el cual se juzga que el objeto tiene propiedades contradictorias. Pero en el caso de la ilusión de la cascada no se genera tal juicio.

En suma, una vez considerados los argumentos del 1 al 7, Speaks concluye que:

El único argumento relevante para el asunto del contenido no-conceptual absoluto no es convincente. Lo más sorprendente que la falla de este argumento es que los seis argumentos restantes que hemos considerado aquí no parecen siquiera dirigirse a la cuestión de si los contenidos de la experiencia son absolutamente no-conceptuales. Por ello, los argumentos realizados por aquellos que proponen que el contenido no-conceptual es un tipo de contenido de una clase especial, deben mirarse como un completo error (2011, 13).

Ahora bien, si el criterio decisivo para que el no-conceptualismo sea una opción auténtica frente al conceptualismo es que dé cuenta de al menos un tipo de contenido que sea absolutamente distinto del contenido conceptual y ninguno de los argumentos expresados en los argumentos del 1 al 7 es capaz de hacerlo; **entonces** es necesario que al menos alguno de los NC-kantianos puedan superar el reto de Speaks o, de lo contrario, tampoco representarían un problema para el conceptualismo. *Prima facie*, parece que ni los sentidos fregeanos de Tolley ni las cualidades esencialmente manifiestas de Allais ni los OEE (objetos elusivos esenciales) de Hanna, caen bajo las objeciones de Speaks y, por lo tanto,

podrían ser candidatos a contar como contenido no-conceptual esencial y librar al reto de Speaks: el NCK sería un problema efectivo para el conceptualismo.

En lo siguiente, argumentaremos el porqué Tolley no logra pasar el reto de Speaks, pues al analogar el contenido no-conceptual como un tipo de sentido fregeano, resulta vulnerable frente al Criterio de Frege. Por su parte, Allais también sucumbe frente a Speaks, pues defiende las CEM, a partir del argumento kantiano acerca del color y, por tanto, es víctima de las objeciones que Speaks ofrece de la fineza de grano, el argumento de Mary y los demostrativos. Finalmente, se sostendrá que, a pesar de que el argumento de Hanna en torno a las intuiciones ciegas objetivamente válidas no consigue pasar el reto, su NCK en general lo consigue gracias a que al menos uno de los OEE resulta consistente.

7.1 EL NCK FRENTE AL RETO DE SPEAKS

Como se presentó en la primera parte, las conclusiones de Tolley son, primero, que a Kant le son ajenas las concepciones russellianas y psicologistas del contenido cognitivo. Por el contrario, en Kant se encuentra un tipo de contenido fregeano: el contenido es un sentido fregeano. Segundo, que las intuiciones son un tipo de sentido fregeano y, en tanto contenido inmediato, no es contenido conceptual, sino contenido no-conceptual.

Ahora bien, si Tolley se compromete con una concepción fregeana del contenido, entonces resulta pertinente evaluarla a la luz del **criterio de Frege**. Hay que recordar que dicho criterio, para fines del **contenido de percepciones**, se formula de la siguiente manera:

F y G son distintos si alguien puede aprehender ambos y además juzgar que F no es igual a G.

Como se ha indicado, Peacocke y Crane pretendían defender la existencia de contenido no-conceptual argumentando que el contenido de la experiencia escapa al criterio de Frege y, por consiguiente, es un tipo de contenido distinto al conceptual: a diferencia del pensamiento, el contenido de la experiencia perceptual no es un sentido fregeano.

Aunque, el caso de Tolley es distinto, pues su argumento sostiene que justo lo que hace que el contenido de la experiencia sea significativamente no-conceptual, es que se comporta como un sentido fregeano, nos parece que es vulnerable a dicha objeción. Lo que Speaks muestra es que cualquier intento de aplicar el criterio de Frege a aspectos mentales no proposicionales —en este caso a percepciones— está condenado al fracaso. Al respecto, cuando Tolley afirma que dos actos pueden representar uno y el mismo objeto y que el contenido no está dando cuenta de un tipo de contenido completamente distinto al conceptual. Por el contrario, si ambos se ajustan al criterio de Frege, entonces ambos son el mismo tipo de contenido: habría un contenido fregeano que, en distintos estados, se comporta de manera conceptual o no-conceptual. Mas de ello no se sigue que dicho contenido no pueda quedar determinado por conceptos. Por lo tanto, el NCK de Tolley no supera el reto de Speaks.

Pasando ahora al NCK de Lucy Allais, debemos recordar que —a diferencia de la estrategia fregeana de Tolley, la cual es incapaz de superar el reto de Speaks mediante el criterio de Frege— ella intenta defender un no-conceptualismo kantiano a través de lo que podríamos llamar una estrategia russelliana. Siguiendo a Allais, las CEM nos presentan cosas, pero no tal como son independientemente la experiencia consciente. Las CEM son una mera modificación de los estados internos del sujeto, son cualidades relacionales de objetos que no son existencialmente dependientes de la mente (Allais 2015, 202).

Lo que se mostrará es que, al igual que el de Tolley, el NCK con base en las CEM también sucumbe frente al reto de Speaks, pues al analogar las CEM con la concepción kantiana del color, es víctima de las objeciones que Speaks vierte contra la fineza de grano y los demostrativos.

Hay que recordar que el argumento de Allais es que la analogía entre las CEM y la concepción kantiana del color permite apelar a propiedades objetivas —pero que son dependientes de la mente— y explicar la posibilidad de aspectos del objeto directamente perceptibles, que sean dependientes de la mente, mas que no estén en la ésta y explicar cómo podemos percibirlos directamente, pero no percibirlos como son en sí mismos (103).

Pues bien, lo siguiente mostrará que este argumento es vulnerable al reto de Speaks, pues considero que cualquier argumento que apele a un tipo de propiedad como el color,

tarde o temprano tendrá que asumirlo desde el argumento de la fineza de grano o de los demostrativos: *si* las CEM son un contenido objetivo dependiente de la mente que, como el color, sería capaz de aproximarnos inmediatamente con el objeto, *entonces* es una propiedad que podemos discriminar de manera distinta que con los conceptos y que para poder ser expresada requeriría de un contenido susceptible de los demostrativos. Al ser así, se puede argumentar que:

P1: Los contenidos cognitivos que son análogos a los colores, necesariamente se manifiestan a partir de la fineza de grano y de los demostrativos.

P2: Un contenido como el expresado en 1 es necesariamente un contenido no-conceptual relativo.

P3: Los contenidos no-conceptuales relativos no son problemáticos para el conceptualismo.

P4: Si las CEM son contenidos análogos a los colores, entonces son contenidos no-conceptuales relativos.

P5: Si los CEM son contenidos no-conceptuales relativos, entonces no son un problema para el conceptualismo.

C: Las CEM no son un problema para el conceptualismo.

Para justificar este argumento, hay que ver la manera en que la analogía falla. Primero, con respecto a la fineza de grano, recordemos que Speaks afirma que resulta insuficiente para mostrar que existe contenido no-conceptual absoluto, pues una percepción más detallada no implica necesariamente que —como lo exige el contenido absoluto— sea un tipo totalmente diferente de contenido. También esto aplica para las CEM, ya que el hecho de que nos aproximemos a un objeto de manera más detallada, no demuestra que sea un contenido distinto.

Si se percibe “X es P”, a partir de una percepción sensorial, y nos aproximamos a X vía intuiciones, no implica que la P contenida en la percepción sea distinta a la del concepto, por más que P pueda discriminarse de maneras más detalladas.

Speaks afirma que la fineza de grano es un asunto cuantitativo, pues sólo afirma que la percepción tiene más contenidos que las creencias o los pensamientos, pero no que éstos

sean de un tipo distinto. Siguiendo el ejemplo anterior, se puede objetar que podría haber una percepción X en la cual no sólo nos aproximamos al contenido P, sino a una serie de contenidos P que no están conceptualizados. Sin embargo, nuevamente, en tanto no se da cuenta de un tipo distinto de contenido, implica que es contenido relativo. Es decir, que este tipo de contenidos siempre dependerá más de la mente de lo que Allais desea y para lo cual la analogía del color resulta inadecuada.

Por otra parte, respecto a los demostrativos, cabe recordar que este argumento también presenta un *non sequitur*, ya que podría existir al menos un caso en el que poseer un concepto en la experiencia no sería motivo para cancelar la posibilidad de explicar cómo se llega a poseer un concepto demostrativo. Si la percepción comparte el mismo tipo de contenido que mis pensamientos y creencias, entonces tener una percepción con cierto contenido podría explicar cómo llego a tener la habilidad de poseer creencias y pensamientos que involucran tal contenido. Si este tipo de argumento respalda la tesis de que las percepciones tienen contenido no-conceptual, entonces debe considerarse que es un argumento en favor de contenido no-conceptual relativo. **Si**, como se ha expuesto, Allais afirma que adoptar las CEM es adoptar una posición **realista** dado que la percepción implica que los estados perceptuales necesitan de la presencia en la conciencia del objeto percibido y la percepción relacional no es, como la cartesiana, meramente interna; si, como afirma Allais, “un estado mental perceptivo no es una mera modificación de un estado interno del sujeto, sino un estado relacional que implica necesariamente el objeto y la conciencia del sujeto” (106), entonces la aproximación a este objeto, para no ser conceptual, es demostrativa. Pero si la aproximación es demostrativa, entonces su contenido es, siguiendo a Speaks, no-conceptual relativo. Por lo tanto, no representa un problema para el conceptualismo.

En suma, el argumento de Allais y la analogía de las CEM con el color es exitoso al demostrar que existe un tipo de contenido que puede ser objetivo y dependiente de la mente. Pero es un *non sequitur* pretender que de ello se sigue que dicho contenido no pueda, tarde o temprano, quedar estrictamente determinado por conceptos. Por lo tanto, el NCK de Allais no supera el reto de Speaks.

Finalmente, en el caso de Hanna consideramos que la cosa es un tanto distinta. Pues, como hemos explicado más arriba, Hanna explícitamente coloca el destino de NCK en

particular y del no-conceptualismo en general. Hanna es quien sugiere que el reto de Speaks es lo que separa a los no-conceptualismos candidatos a tener éxito frente al conceptualismo y aquellos que, al solo defender contenido no-conceptual accidental o relativo, están condenados al fracaso. En este sentido, la manera en que Hanna elabora sus argumentos a favor del NCK es con el cuidado suficiente para superar el reto de Speaks. Esto se pone de manifiesto, sobre todo, en la argumentación sobre los OEE. Sin embargo, considero que la defensa de las intuiciones ciegas objetivamente válidas que Hanna propone son sensibles a la misma crítica de las CEM de Allais. Tal vez no al extremo de considerarlas como contenidos relativos, pero, como dice Hanna, OEA que tampoco superan el reto de Speaks.

En este sentido una crítica al NCK de Hanna podría tomar tres vías:

- 1) Demostrar que el reto de Speaks no es una condición suficiente para determinar si el no-conceptualismo es problemático para el conceptualismo.
- 2) Analizar cada uno de los OEE que el NCK de Hanna propone y tratar de encontrar la manera en que no superen el reto de Speaks.
- 3) Concederle a Hanna que los OEE superan el reto de Speaks, pero encontrar un tipo de conceptualismo para el cual esto no resulta problemático.

La opción que ofrece 1 parece desviarse de los esfuerzos realizados hasta ahora y resulta irrelevante para los objetivos propositivos de esta obra, que desarrollaremos en los siguientes capítulos. La opción 2 parece más promisorio e interesante, pero excede por mucho el tiempo y espacio con el que aquí contamos. En este sentido, en lo que sigue, asumiremos la opción 3.

CUARTA PARTE

NI KANT NI HEGEL: HACIA UN
CONCEPTUALISMO FICHTEANO

CAPÍTULO 8. FICHTE, IDEALISMO Y CONCEPTUALISMO NO SUPERCONCEPTUALISTA

Como se expuso en la Introducción, es momento de abordar la parte propositiva de mi argumentación. Para comenzar, la conclusión que podemos extraer de la tercera parte es que, salvo el de Hanna, los demás no-conceptualismos kantianos son incapaces de superar el reto de Speaks, las interpretaciones no-conceptualistas de Tolley y Allais resultan insatisfactorias porque no asumen el contenido no-conceptual esencial y los OEE y, por tanto, están condenadas a toparse con el carácter conflictuado del filósofo de Königsberg.

En este sentido, la interpretación de Hanna cuenta con la virtud de superar el reto de Speaks. Debido a ello, en lo que sigue, a modo de estrategia heurística, se asume que su NCK es correcto y el único que puede hacerle frente al conceptualismo. Para confrontarlo, le concederemos dos puntos claves:

H1: Si su defensa del NCK vía contenido no-conceptual esencial (intuiciones ciegas con validez objetiva y OEE) es consistente, entonces su interpretación de Hegel como un superconceptualista también resulta consistente.

H2: Incluso desde lecturas menos radicales que la de Hanna, las síntesis-kantiano hegelianas como las de Brandom y McDowell resultan inconsistentes.³²

³² Aunque la propuesta de un conceptualismo propiamente kantiano que Ginsborg ofrece es digna de consideración y reconsideración, el capítulo que le hemos dedicado tiene un valor primordialmente expositivo, pues para efectos de la estrategia argumentativa que aquí adoptaremos, resulta irrelevante debido a que más adelante se asume que Hanna tiene toda la razón en que Kant acepta la existencia de contenido no-conceptual esencial vía los OEE. Entonces, basta que dediquemos un momento a señalar algunos de los problemas que su conceptualismo kantiano presenta. Recordemos que, dentro de todas las concesiones que Ginsborg le hace al no-conceptualismo, sostiene que el punto que condiciona el contenido como plenamente conceptual es la conciencia de la normatividad: la síntesis de la aprehensión no es posible sin conceptos que la normen. Pero, si seguimos a Ginsborg cuando sostiene que “Se pueden sintetizar sensaciones para formar una imagen perceptual de un perro y, al hacerlo, tomarse como sintetizando como se debería hacerlo sin necesidad de haber aprehendido previamente el concepto de perro o cualquier otro concepto” (71). Justo lo que dicha cita sostiene es

Deteniéndonos un poco H2, para apoyar la postura de Hanna en torno a la inconsistencia kantiano-hegeliana de McDowell y Brandom, se puede seguir la siguiente narrativa: Hegel se opone a la idea empirista de que la sensibilidad es una condición fundamental de toda experiencia y cognición de objetos. Asimismo, rechaza la idea kantiana de que la forma del juicio es subjetiva de la espontaneidad. A diferencia de Kant, Hegel es un idealista absoluto; el idealismo hegeliano sostiene que las entidades son autosubsistentes y autosustentantes y, por tanto, el mundo debe de ser estructuralmente mental. A pesar de que Kant sostiene que el mundo fenoménico está estructurado por categorías y, por ende, no cree que el mundo en sí, tal como es, deba estar lógico o categorialmente estructurado. Por contraste, Hegel piensa que está lógicamente estructurado y que no hay un tipo de estructura, la cual sea por completo ajena a la estructura lógica; es decir, están entrelazadas la una con la otra, la estructura de las cosas tal como son en sí mismas es una estructura lógica. Por ello, es un idealismo absoluto que preserva la autonomía de la razón y la primacía explicativa de lo mental al espiritualizar la naturaleza y valorando la explicación teleológica de la explicación causal.

Según Hegel, la naturaleza es simplemente la autoexternalización del espíritu. La primacía del espíritu queda asegurada porque el último fundamento de todas las explicaciones es la autorealización del Absoluto, del “concepto pensante [...] que exige la [...] necesidad del contenido de la representación absoluta (Hegel 2008, 592: *ENZ* § 572, 555), donde “Lo lógico deviene naturaleza y la naturaleza espíritu” (604, *ENZ*, § 577, 599).

En suma, Hegel no lleva a cabo una naturalización del espíritu, sino una subsunción espiritual de la naturaleza. La postura de Hegel no es, como sostiene Pippin, un compatibilismo; en todo caso es un asimilacionismo en el que la naturaleza no es compatible con el espíritu, pues éste es quien asimila la naturaleza como un momento que por necesidad debe avanzar hasta “la idea eterna que está-siendo en y para sí, que se actúa eternamente como espíritu absoluto, se engendra y se goza” (604: *ENZ*, § 577, 600).

que el contenido no es conceptual. El argumento de Ginsborg no es que la síntesis sea conceptual, sino que el entendimiento tiene también una función aconceptual. Debido a esto, nos parece que la postura de Ginsborg no es conceptualista. En todo caso, su propuesta involucra un no-conceptualismo relativo o no-conceptualismo de estado, el cual niega la existencia de contenido no-conceptual absoluto y, al no superar el reto de Speaks, ciertamente no resulta problemático para el conceptualismo.

Bajo esta narrativa, la síntesis propuesta por McDowell y Brandom resulta inconsistente porque sobrevalora descontextualizadamente el pasaje donde Hegel reconoce el valor kantiano de la unidad de la apercepción como si fuera suficiente para mostrar la continuidad o la compatibilidad entre el idealismo kantiano y el hegeliano. El problema radica en que desestiman lo que sigue a dicho pasaje: “[...] hay que reconocer que el concepto como tal no está todavía completo, sino que tiene que elevarse a la idea, que, sola, es la unidad del concepto y la realidad, como se demostrará por sí mismo” (Hegel 2011, 519). Incluso sin asumir una lectura tan radical de Hegel, sin necesidad de considerarlo, como Hanna, un realista metafísico tan extremo, una síntesis tal resulta poco prometedora. Para ello, apelaremos a las posturas de Brady Bowman y Tom Rockmore.

Para Bowman (2011), entre Kant y Hegel existen diferencias lo suficientemente sustanciales como para considerar cualquier tipo de compatibilidad entre ambos. A diferencia de Hanna, Bowman afirma que Kant ofrece un conceptualismo consistente sin necesidad de Hegel; pero que, a diferencia de Brandom y McDowell, no piensa que el tipo de conceptualismo que Kant defiende implique los mismos compromisos que el de Hegel. Por ello, para Bowman una síntesis kantiano-hegeliana es insostenible. A diferencia de McDowell, Bowman rechaza que Hegel sea una radicalización de Kant y, a diferencia de Brandom, rechaza que el idealismo absoluto de Hegel sea un tipo de pragmatismo normativo. En este sentido, Bowman considera que uno de los aspectos más controversiales de los conceptualistas posanalíticos, como McDowell y Brandom, es la lectura que hacen del pensamiento de hegeliano como si estuviera libre de todo aspecto metafísico. Argumentan que, al ser un pensador poskantiano, Hegel retiene el esfuerzo crítico kantiano para evitar cualquier incursión trascendente dentro del reino nouménico.

Pero reconocer a Hegel como un pensador poskantiano no implica que pueda describirse como una continuación o radicalización del proyecto de Kant (Bowman 2011, 3).

Por su parte, las críticas de Tom Rockmore (2005) a la síntesis kantiano-hegeliana, con respecto a McDowell afirma que las virtudes de su aproximación a Kant y a Hegel son, primero, que se aleja de interpretaciones pragmatistas como la de Brandom, y, segundo, que “[...] redime de manera exitosa estos idealismos ante la persistente, pero, desde el punto de vista de lo que el texto realmente dice, violento ataque de que el idealis-

mo como tal niega la existencia del mundo externo” (Rockmore 2005, 148). En contraste, el gran problema es “La limitación de la lectura que hace McDowell de Hegel radica en el relativamente limitado rango en que considera la naturaleza y la fuente de las teorías de Hegel” (146). Otro problema de la interpretación de McDowell es su lectura de Kant y Hegel en términos de un realismo metafísico anclado en la idea del constreñimiento empírico. Para McDowell, la relación entre mente y mundo —en términos de la distinción entre sensibilidad y entendimiento— implica que aquello que nos afecta es el mundo externo: “Según la lectura de McDowell, Kant sostiene, o debería sostener, que la sensibilidad está constreñida y de hecho conoce un mundo independiente de la mente” (152). Esta lectura realista es la que no permite la distinción entre idealismo trascendental y absoluto, en el cual Hegel no representa una crítica o ruptura con respecto a Kant, sino una radicalización.

Por otra parte, lo interesante de la crítica a Brandom es que, a diferencia de Hanna y en cierta medida de Bowman, no parte de una lectura superconceptualista de Hegel. Contrariamente, Rockmore desmonta la autocomprensión que Brandom tiene de sí mismo como “neohegeliano”. En este sentido, más que atacar directamente la síntesis kantiano-hegeliana que lleva a cabo, Rockmore pretende mostrar que la aparente posibilidad de ésta se debe a la lectura equivocada que Brandom hace de Hegel. Más allá de la retórica afirmación de Rockmore de que uno de los grandes problemas de Brandom es que “[...] nunca, o casi nunca, lee a Hegel directamente” (112) y afirma en su contra que es un error ignorar el idealismo absoluto de Hegel y leerlo como si fuera un pragmatista. Rockmore afirma que esta estrategia brandomiana se equivoca, en primer lugar, al análogo el holismo de Hegel y de Quine. En segundo lugar, sobreponer en Hegel las tesis inferencialistas que Brandom encuentra en la filosofía del lenguaje de Sellars.

Comenzando por el holismo, Rockmore afirma que el hegeliano y el quineano son lo suficientemente diferentes como para que resulten compatibles; es decir, mientras que el holismo de Quine apela a la estructura de las teorías científicas siendo indiferente a los aspectos sociales e históricos, el holismo hegeliano apela a la constitución epistemológica y ética del individuo como dependiente e inmerso en el contexto necesariamente histórico y social.

Abonando a esta crítica de Rockmore, también hay que considerar otro aspecto crucial de la diferencia entre el holismo de Quine y Hegel; mientras que el primero se ocupa de analizar la manera en que las teorías científicas se mantienen o se desechan en su totalidad, el interés de Hegel apunta a comprender la verdad como una totalidad metafísica en función de la coincidencia absoluta entre sujeto y objeto como fin último del proceso cognitivo del espíritu. Mientras que Quine aborda las teorías científicas como un todo, el “todo” hegeliano se manifiesta solamente en el pensar filosófico como el momento de “concluir del espíritu consigo mismo” (Hegel 2008, 591: ENZ, §571, 554). Para Hegel sólo “la verdad es el objeto de la filosofía” (Hegel 2008, 591: ENZ, §571, 554). En pocas palabras, el holismo quineano es estrictamente lógico y epistemológico, mientras que el hegeliano, al requerir una comprensión de la lógica como metafísica, es forzosamente ontológico.

En cuanto al intento de Brandom por asimilar a Hegel con Sellars, Rockmore sostiene que es insatisfactorio debido a la preferencia del primero por la filosofía como la manera más elevada de la cognición, lo cual se encuentra en las antípodas de la preferencia de Sellars por las ciencias naturales como la fuente principal, e incluso final, de las afirmaciones de conocimiento. Lo anterior, como se ha visto, se aprecia en su afamada *scientia mensura*, en la cual el propio Brandom considera una de las malas ideas de Sellars (Brandom 2016).

En suma, si Brandom y McDowell pretenden sintetizar a Kant y a Hegel, entonces deberían asumir las consecuencias realismo metafísico que conduce al superconceptualismo.

Siguiendo las conclusiones provisionales con las que iniciamos este capítulo y coincidiendo con Hanna se asume que:

- Kant se compromete con la existencia de contenido no-conceptual esencial vía OEE.
- Hegel es superconceptualista.
- Toda síntesis kantiano-hegeliana es inconsistente.

En lo que sigue podríamos proponer una nueva exégesis para demostrar que Kant es un conceptualista o que Hegel no es un superconceptualista y, de esta manera, recuperar el conceptualismo de las críticas de Hanna y del NCK.

El objetivo consiste en vislumbrar la posibilidad de un conceptualismo no superconceptualista independientemente de si Kant y Hegel lo sean, no exploraremos esta vía. Por contraste, lo que haremos es asumir las condiciones y consecuencias del NCK de Hanna para demostrar que, incluso bajo sus exigencias, es posible proponer un conceptualismo que:

- i) Se encuentre dentro del contexto del idealismo alemán.
- ii) Permanezca dentro de los límites del idealismo trascendental y, por lo tanto, no implica algún compromiso con el idealismo absoluto.
- iii) Debido a ii no es superconceptualista.

Para defender i-iii debemos hacer explícito el argumento con el cual le haremos frente a Hanna:

| | |
|---|---|
| Hanna 1: Si quieres ser un idealista trascendental consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte posible de no-conceptualismo (NC-Kantiano). | Allende 1: Si quieres ser kantiano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que defender el NC-kantiano, pero ser kantiano no es la única manera de ser un buen idealista trascendental. |
| Hanna 2: Si quieres ser un conceptualista consistente, entonces Hegel tiene absolutamente la razón en que tienes que transitar todo el camino hacia el idealismo absoluto y el superconceptualismo. | Allende 2: Si quieres ser hegeliano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que aceptar el idealismo absoluto y el superconceptualismo, pero ser hegeliano no es la única manera de ser un conceptualista consistente. |
| Hanna 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo (NC-kantiano) desplaza cualquier versión débil de conceptualismo (conceptualismos moderados). | Allende 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo (NCK de Hanna) no desplaza cualquier versión de conceptualismo que no sea superconceptualista. |
| Hanna 4: Por lo tanto, no se puede separar consistentemente al conceptualismo del superconceptualismo de la manera en que los neohegelianos contemporáneos como Brandom y McDowell lo intentan hacer. | Allende 4: Por lo tanto, es posible separar el conceptualismo del superconceptualismo refrendando algunas de las mejores intuiciones que Brandom sostiene y sin necesidad de apelar a una síntesis kantiano-hegeliana. |

Fuente: elaboración propia.

Defenderemos un conceptualismo que, desde el idealismo trascendental de Fichte, explica y justifica nuestro argumento y, por tanto, cumplir con las exigencias de i-iii. Este conceptualismo fichteano, argumentaremos, soporta los aspectos más atractivos del conceptualismo de Brandom. Por lo tanto, a pesar concederle a Hanna que toda síntesis kantiano-hegeliana es implausible y, a pesar de que el conceptualismo de Brandom no es kantiano-hegeliano, puede reivindicar i-iii al interpretarlo como implícitamente fichteano.

8.1 FICHTE, IDEALISMO TRASCENDENTAL Y REALISMO

En el presente apartado se muestra la manera en que Fichte satisface la primera premisa de nuestro argumento, Allende 1. Argumentaremos que:

- Como lo exige (i), el idealismo de Fichte es trascendental.
- Como lo exige (ii), no es un idealismo absoluto
- Cumpliendo con (iii), al no ser un idealista absoluto, tampoco es un superconceptualista.

Siguiendo a Hanna, una distinción clave entre el idealismo trascendental y el absoluto es que el primero es consistente con la existencia del mundo externo, parsimonioso con la ciencia natural y consecuente con la razón práctica. En contraste, el segundo se compromete con entidades y capacidades que van más allá de los límites de la condición finita y falible de las creaturas humanas.

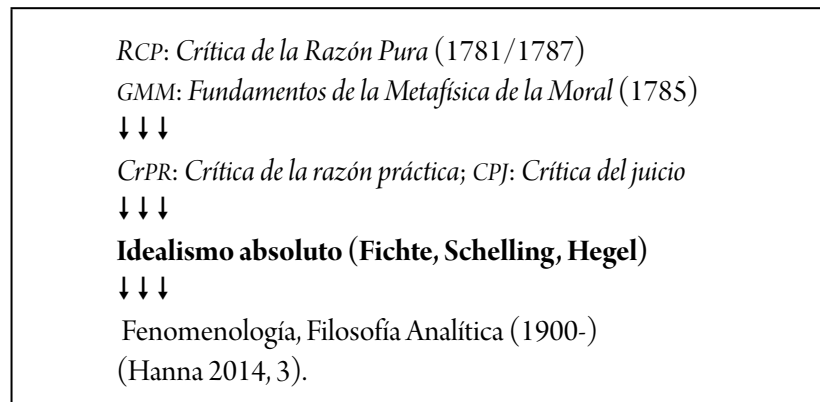
En este sentido, Hanna considera que, para que un sistema absoluto como el de Fichte o el de Hegel sea lógica y verídicamente posible, es necesario abandonar el compromiso ontológico con la realidad externa: el mundo y sus apariencias permanecen subsumidos como un mero momento de una realidad superconceptual, ya sea del Yo o del Espíritu Absoluto.

Hanna afirma que en Hegel hay una autonomía metafísica de la razón y una primacía explicativa de lo mental que espiritualiza la naturaleza y privilegia las explicaciones te-

leológicas sobrenaturales. Asimismo, evalúa, aunque con muy pocos argumentos, que el caso de Fichte es prácticamente idéntico al de Hegel, porque es también un idealista absoluto y, por consecuencia, superconceptualista.

La única diferencia entre ellos sería, que lo que Hegel subsume en la idea de Espíritu Absoluto, en Fichte sucede dentro de un hipersubjetivismo fundamentado en el Yo Absoluto.

Una de las pocas referencias textuales en las que Hanna se refiere Fichte se encuentra en sus conferencias sobre Kant (Hanna 2014), donde simplemente lo considera en una cronología que va desde Kant hasta la filosofía contemporánea, la cual reproduzco de manera sintética:



Fuente: Hanna 2014.

La crítica de Hanna a Fichte es la siguiente: “La idea fichteana y también la hegeliana de que la mente humana racional es simplemente una expresión parcial de una sola mente racional universal supersensible, o Espíritu, que corresponde a la realidad esencial supersensible del mundo, y postula creativamente su propio objeto en el pensamiento” (Hanna 2011, 171).

Nuestra posición frente a Hanna no disputa con su interpretación de Hegel, la cual compartimos casi plenamente, sino con su insistencia en considerar sin argumentos que el idealismo de Fichte también es un idealismo absoluto y superconceptualista. Por lo tanto, en lo que sigue sumamos voces como la de Breazeale (1999), Pippin (2001), Gottlieb (2015) o Rockmore (2016), con el fin de encontrar otra vía para argumentar que Fichte

respalda un idealismo trascendental capaz de satisfacer las tesis de Hanna, las cuales considera fundamentales para que idealismo y realismo puedan ser compatibles. En otras palabras, se mostrará que el idealismo fichteano es un idealismo realista.

8.2. EL IDEALISMO TRASCENDENTAL COMO IDEALISMO REALISTA

En esta sección se muestra que Fichte reivindica directa y explícitamente la primera, segunda y cuarta tesis del idealismo realista de Hanna y que el resto de las tesis están implícitas en las anteriores, lo cual resaltaremos cuando lo consideremos oportuno.

8.2.1 *Fichte y eliminativismo nouménico*

Fichte reivindica la primera tesis del idealismo realista porque, como Hanna, ofrece buenas razones para pensar que el mundo nouménico es realmente imposible. Es cierto que esta afirmación podría ser dudosa debido al uso que Fichte hace del concepto de “intuición intelectual”. Este concepto es criticado por Kant, pues implica una conciencia inmediata de una “cosa en sí” (noumeno) por medio del mero pensamiento. En palabras de Fichte, la intuición intelectual que Kant critica es la que implica la conciencia de un ser no sensible o de la cosa en sí de manera inmediata, una conciencia hecha posible por el pensamiento mismo, que equivaldría a la creación de la cosa en sí misma a partir del concepto.

En este sentido, parecería legítimo sospechar que, al aceptar la posibilidad de algún tipo de intuición intelectual, Fichte aceptaría la posibilidad real de un mundo nouménico habitado por cosas en sí. Sin embargo, la intuición intelectual que Fichte propone no implica la existencia de cosas en sí mismas, de hecho, está muy lejos de la que Kant rechaza. Para Fichte, la intuición intelectual es la actividad de autoreversión del Yo, que no se dirige ni da cuenta de un ser, sino de un acto: “[...] lo que intuye, intuye en sí mismo; pero en él no hay nada que intuir sino sus acciones, y el Yo no es más que un acto sobre sí mismo” (Fichte 1994a, 103: *GA* I,3, 313).

La intuición intelectual no se refiere a una cosa en sí misma, sino que ocurre en la conciencia, es decir, dentro de un reino no afectado por las cosas en sí y no necesita com-

prometerse con la posibilidad real de la cosa en sí. En este sentido, la actividad y el contenido de la intuición intelectual no marcan una distinción entre idealismo y realismo, sino entre idealismo y dogmatismo. Como afirma Fichte, lo característico de la filosofía es que abstrae la inteligencia de lo pensante y el tipo de abstracción que se lleva a cabo determina el tipo de filosofía que se adopta: si abstraes la cosa, eres un idealista; si abstraes la inteligencia, eres dogmático.

El dogmático, al abstraerse de la inteligencia, considera que nuestras representaciones son el producto de la cosa misma. Por el contrario, el idealista, al abstraerse de la cosa, toma como punto de partida una inteligencia en sí misma y considera que las condiciones de nuestras representaciones dependen de ella. En palabras de Fichte: “La disputa entre el idealista y el dogmático es en realidad una disputa en torno a si la autosuficiencia del Yo debe ser sacrificada por la de la cosa, o, por el contrario, si la autosuficiencia de la cosa debe ser sacrificada por la del Yo” (1994b, *GA I/4*, 193).

Esta idea de independencia también lleva, en cierto modo, a reivindicar la quinta tesis, ya que el idealista, al optar por la independencia del Yo para liberarse de la cosa en sí misma, también muestra la posibilidad real de la independencia del mundo manifiesto con respecto al Yo.

8.2.2 *Fichte y la conformidad mente-mundo*

Pasemos ahora a mostrar que Fichte también se compromete con la segunda tesis. De acuerdo con esto, Fichte argumentará que la convicción de que las cosas existen fuera de nosotros mismos depende del estado interno, desde ahí se infiere la existencia de objetos fuera de sí mismo. A diferencia de la interpretación que Hanna hace de Fichte como un subjetivista absoluto, lo que veremos es que el Yo no crea el mundo externo, sino que afirma que éste se ajusta o conforma a la conciencia, a lo que Hanna llama las capacidades prácticas y cognitivas de la creatura humana —que en gran medida son lo que Fichte llama hechos de conciencia y que intenta explicar desde una historia pragmática de la mente—. Para Fichte, el mundo se nos manifiesta y gracias a cómo nos aparece y podemos dar cuenta de él de manera verídica.

Fichte, avala la tesis de la conformidad, ya que afirma que, lo que es el caso —el mundo manifiestamente real—, es lógica y realmente posible para el Yo —a través de apariencias verídicas—. Asimismo, lo que complementa esta tesis de la conformidad es que lo que debe ser existe gracias al Yo: la conciencia postula las normas que guían las representaciones necesarias como condiciones de posibilidad de lo que es para el Yo, pero no existen por medio del Yo.

Para Fichte, como para Kant, todas las representaciones deben estar acompañadas necesariamente por la cláusula “yo pienso”. Fichte es consecuente con la tipología de representación de Kant (*KrV*, B376), a la que ya hemos referido en varias ocasiones. Si nos relacionamos conscientemente con el mundo a través de intuiciones o conceptos, el contenido de la conciencia no son objetos en sí, sino cogniciones; es decir, contenidos conscientes como intuiciones y conceptos: la intuición es una cognición inmediata del mundo externo que posibilita cualquier apariencia verídica, y el concepto es una cognición mediada para actuar espontáneamente en el contenido de las intuiciones mediante juicios. Por lo tanto, toda relación entre la mente y el mundo es una conformación consciente. Como afirma Fichte: “una filosofía real pone al mismo tiempo el concepto y el objeto y nunca trata al uno sin el otro” (1994a, 107: *GA* 1,3, 317).

Además, en los dos principios de la *GWL* se establecen desde la relación entre intuición y concepto como las formas particulares en que éstos se llevan a cabo como la actividad que hace posible toda conciencia. Toda posición del Yo —entendida como el primer principio de la *GWL*— implica la oposición de un No-Yo. El acceso al mundo no consiste en la mera intuición ni en el concepto solo, sino en la conformidad o síntesis. Por eso, Fichte sostiene que la intuición se infiere del concepto y viceversa. Deben presentarse conjuntamente ocurren en el acto libre de la actividad del Yo.

Sólo podemos hablar de una apariencia verídica cuando entra en juego el tercer principio que sintetiza los dos primeros. Éste es la limitación, donde el mundo que se manifiesta como real se vuelve inteligible y tanto la posibilidad lógica como la real —la forma y el contenido, si se quiere— se conforman.

Como sostiene Fichte, cuando el tercer principio expresa: “Sólo ahora, en virtud del concepto así establecido, se puede decir que [la intuición como el concepto] son algo. El Yo absoluto del primer principio no es algo (no tiene ni puede tener ningún predica-

do). Es simplemente lo que es y esto no se puede explicar más. Pero ahora, por medio de este concepto, la consciencia contiene toda la realidad” (Fichte 2021, GA I,2, 109).

Esto implica también la asunción de la novena tesis, ya que una apariencia verídica necesita que el concepto y el objeto sean realmente posibles, lo que demuestra que las creaturas humanas no son realmente imposibles, son realmente posibles.

Para fortalecer este argumento, en los *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (FDN, en adelante).³³ Fichte confirma que esta conformidad se sostiene no sólo con fines de autoconciencia, sino en la deducción misma de la creatura humana y su eficacia en el mundo sensible en su dimensión práctica y social. Siguiendo a Fichte, el concepto que se encuentra originalmente en la razón es el de ley. Como concepto original, Fichte ofrece una definición de derecho que va más allá de los meros límites legales, ya que “el concepto de derecho es el concepto de la necesaria relación de los seres libres entre sí” (Fichte 1994a, 109: GA I,3, 319). y, por lo tanto, su objeto es una comunidad de seres libres como tal.

Para Fichte, la comunidad es el correlato práctico de lo que se ha planteado hasta ahora en términos del No-Yo, pues si éste da paso a la limitación del Yo como objetivamente dado, el derecho, entendido como la relación necesaria y recíproca entre seres libres, determina la conformidad del Yo en función de su libertad: “[...] el ser racional no puede postularse como un ser racional con autoconciencia sin postularse como individuo, como uno entre varios seres racionales que asume que existen fuera de sí mismo, tal como se toma a sí mismo para existir” (1994a, 109: GA I,3, 319). Esto muestra que la séptima tesis, en torno a la dependencia del observador en algunas partes específicas del mundo manifiestamente real, también es puesta en juego por Fichte por medio de su concepción intersubjetiva de la autoconciencia y la individualidad. El aspecto del mundo manifiestamente real en el que se muestra la dependencia de éste es el mundo socialmente manifestado. El reconocimiento de seres racionales fuera de uno mismo es lo que demuestra que todo lo que parece ser verdad del otro me hace dependiente para poder

³³ Para la traducción de esta obra se consideró la edición y paginación de José Luis Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina (1994). En las referencias colocamos la paginación de ésta, seguida de la correspondiente a la citación canónica de la *Gesamtausgabe* (GA I, 3).

admitirme; el realismo fichteano es también, gracias al contenido de la séptima tesis, un realismo social.

Finalmente, al mostrar que Fichte avala la segunda tesis, hay un paso sencillo para apreciar cómo se cumple la tercera tesis: siguiendo la covarianza entre mente y mundo, como ya hemos visto, la conciencia no crea el mundo no, sino que éste aparece verídicamente *para* la conciencia. En otras palabras, Fichte considera que, si nuestras capacidades cognitivas fueran diferentes, entonces el mundo debería aparecernos de una distinta forma.

8.2.3 *Fichte y el acceso de la mente al mundo*

Siguiendo el compromiso fichteano con las tesis anteriores, se puede apreciar que su idealismo es posible y consistente dentro de los límites de la comprensión común de las creaturas humanas y su condición finita. Esta consecuencia es relevante por sus implicaciones realistas que Fichte considera el núcleo explicativo de su idealismo trascendental, pues, aunque permanece dentro de la conciencia, abre la posibilidad de ir más allá de ella, muestra cómo llegamos comprometernos con cosas fuera de nosotros y que corresponden a nuestras representaciones. Por tanto, contrario al idealismo subjetivista de Berkeley, Fichte sostiene explícitamente que:

El tipo de realismo que se impone a todos nosotros -incluido el idealista más decidido- a la hora de actuar, es decir, la suposición de que los objetos existen fuera de nosotros y de manera bastante independiente de nosotros, está contenido dentro del propio idealismo y se explica y deriva dentro del idealismo. De hecho, es el único objetivo de toda filosofía proporcionar una derivación de la verdad objetiva, tanto dentro del mundo de las apariencias como dentro del mundo inteligible (1994b, 38: GA I,4, 211n).

El idealismo es el punto de vista de la filosofía, no de la creatura humana que actúa. El Yo actuante, posicionado en la vida, asume bajo un realismo ingenuo, que hay algo fuera de mí que no existe por mí. A partir de esto, también se muestra el compromiso fich-

teano con la quinta y sexta tesis, ya que da cuenta de la independencia del mundo real, que no existe a causa de mí y da cuenta de la objetividad del mundo manifiestamente real que, apelando a las apariencias ver dichas, son realmente posibles como algo que existe fuera de mí.

El punto de vista ideal y el punto de vista real no se contradicen entre sí, porque el idealista no hace más que mostrar la necesidad del punto de vista de la creatura humana individual. Cuando la filosofía sostiene que todo lo que existe para el Yo es por medio del Yo, no lo hace para negar la realidad externa del punto de vista común; precisamente lo hace para proporcionarle una base. Para Fichte, el realismo “[...] ciertamente tiene alguna base, ya que se impone sobre nosotros como consecuencia de nuestra propia naturaleza, pero no es una base que sea conocida y comprendida. El punto de vista especulativo existe solamente para hacer comprensible el punto de vista de la vida” (1994b, 38: *GA I,4*, 211n). que afirma que el mundo que se manifiesta como real existe sin la necesidad de que las creaturas humanas lo conozcan, pero como existen, necesariamente pueden conocerlo y la filosofía agrega las condiciones a partir de las cuales tal conocimiento es posible.

Fichte argumenta que:

El pensamiento de una mera representación es sólo la mitad de un pensamiento, un fragmento roto de un pensamiento. También debemos pensar en otra cosa, es decir, en algo que corresponde a esta representación y existe independientemente del acto de representar. En otras palabras, una representación no puede subsistir simple y puramente por sí misma. Es algo sólo en conjunción con otra cosa; por sí mismo, no es nada (1994b, 17: *GA I,4*, 193).

En este sentido, como muestra la quinta tesis, los objetos del mundo externo son ontológicamente independientes de la mente. La dependencia que existe entre la mente y el mundo es epistemológica y práctica, no sólo desde el punto de vista idealista en general, sino también desde el punto de vista real. En suma, a contracorriente de las interpretaciones que Hanna hace de Fichte, el idealismo fichteano ofrece suficiente evidencia textual para apoyar un idealismo realista y respalda los mismos criterios de Hanna para una compatibilidad entre realismo e idealismo. Al menos tres tesis —eliminativismo nouménico,

conformidad, acceso de la mente al mundo— son explícitamente respaldadas por Fichte, por lo tanto, el idealismo de Fichte no es un absolutismo, sino un realismo.

8.3. FICHTE Y CONCEPTUALISMO

Como se ha presentado, uno de los grandes problemas que genera la *laguna* es que conduce al conflicto entre la *tesis de la inseparabilidad* y la *tesis del aspecto dual*. Para disolver la *laguna* sin apelar al superconceptualismo es necesario radicalizar la *tesis de la inseparabilidad* de tal suerte que, a diferencia de lo que ocurre en Kant, no opere tan sólo en el contexto del entendimiento y de los juicios de experiencia; y mostrar que las capacidades conceptuales operan en todo acto y estado cognitivo de tal suerte que, frente a la *tesis del aspecto dual*, no haya posibilidad para intuiciones ciegas objetivamente válidas ni para OEE.

El recurso con el cual cumpliremos con la primera condición sin necesidad de elementos no-conceptuales esenciales, lo llamaremos la **tesis de la inseparabilidad radical (TIR)**, y al segundo la **tesis de la operabilidad conceptual (TOC)**. Éstas encuentran sustento en el idealismo trascendental de Fichte y, a diferencia de lo que Hanna sostiene, no tienen compromisos superconceptualistas.

Sin embargo, antes de entrar directamente a dicha tarea es preciso señalar que recurrir a estas tesis a partir de Fichte no pretende resolver el problema de la *laguna* apelando directamente a la Deducción, al contrario, lo que veremos es cómo desde Fichte es posible disolver el problema al centrar nuestra atención en la deducción de la representación.

Esto marca una distinción sustancial con respecto a Kant, puesto que en su idealismo la representación es el género de toda cognición. En cambio, para Fichte, tomar la representación como primitiva es algo que falla para explicar la relación del yo con el mundo.

El argumento de fichteano para mostrar esta falla sostiene que, si la conciencia es un hecho empírico y éste se deriva de otro hecho, entonces toda conciencia empírica (sujeto) implica una relación con hechos empíricos del mundo (objetos) y, por tanto, el fundamento del hecho empírico de la conciencia sería un hecho, el cual implica la relación con

hechos empíricos del mundo como lo es la representación. Por lo tanto, tal fundamento, en tanto condición de posibilidad de la conciencia debe ser *a priori*.

En contraste, para Fichte la relación consciente con el mundo se encuentra fundamentada en la actividad preconsciente originada a partir de los elementos *a priori* de la experiencia. La deducción de Fichte es una “historia pragmática de la mente” (Cf. Fichte 2021, 302: *GA* I,2, 365), la cual pretende dar cuenta de las operaciones de la actividad proto-discursiva que se da en la diversidad de trabajos de la constitución actual de la conciencia y los estados representacionales y discursivos de los sujetos empíricos ordinarios. Se trata de una historia pragmática, porque pretende explicar la actividad de los estados mentales ordinarios y dar cuenta la manera en que son posibles éstos sin apelar a propiedades, sino a la actividad misma. La tarea de la historia pragmática de la mente sería —insinuando desde ahora la armonía entre Fichte y Brandom que desarrollará más adelante— hacer explícito aquello que se encuentra implícito en el ejercicio de la conciencia. La pregunta fundamental, apelando al acto y no al contenido, es: ¿qué es lo que hacemos cuando decimos que somos conscientes?

Una vez aclarada la estrategia que Fichte autoriza, en lo siguiente se desarrollará tanto la TIR como la TOC.

8.3.1 *Fichte y tesis de la inseparabilidad radical*

Para Hanna, la mejor alternativa para acabar con los problemas del conceptualismo conflictuado de Kant es afirmar y mantener abierta la *laguna*. Debido a esto, la *tesis de la inseparabilidad* es parcial, se restringe al contexto de los juicios de experiencia. En contraste, la *tesis del aspecto dual* es primordial porque las intuiciones son cogniciones significativas por derecho propio y pueden tener validez objetiva sin necesidad de conceptos.

Por otra parte, hay que reiterar que Hanna interpreta el idealismo absoluto de Hegel como necesariamente superconceptualista, pues este tipo de conceptualismo es el único que es capaz de confrontar consistentemente el NC-kantiano, ya que todo conceptualismo moderado fracasa frente a este último. A contracorriente de Hanna sostenemos que es posible un conceptualismo no superconceptualista, a partir de reivindicar la TIR entre intuición y concepto:

TIR: Para que algo cuente como contenido cognitivo plenamente significativo, intuición y concepto deben estar unidos. Si en un estado mental E, intuición y concepto están separados, entonces E tiene contenido no-conceptual o contenido conceptual accidental, pero carece de **contenido plenamente significativo** hasta que sea conceptualizado.

Esta tesis puede entreeverse cuando Fichte sostiene que, con respecto a la actividad originaria del Yo, “[...] su volver sobre sí mismo no es un concepto. Éste [el concepto] sólo surge mediante la oposición de un No-Yo y la determinación del Yo en esta oposición. Por consiguiente, es una *mera* intuición” (1994b, p.42, *GA I,4*: 213).

Como sabemos Yo y No-Yo son los dos primeros principios de la *WL*, los cuales se ponen en juego a partir de la distinción entre intuición y concepto, como los modos particulares en que estos se efectúan en tanto la actividad que posibilita toda conciencia. Toda posición del Yo, entendido como el primer principio de la *WL*, implica la oposición de un No-Yo, del segundo principio: “[...] el espíritu humano nunca es capaz de pensar simplemente “Yo Soy”, sin pensar al mismo tiempo que algo cualquiera “no es Yo” (1994b, 104: *GA I, 4*, 104).

Aquello que cuenta plenamente como contenido no es la mera intuición del primer principio ni el concepto del No-Yo por sí mismo, sino la necesaria relación de ambos, su síntesis entendida como el proceso de ir más allá de la intuición y conectarla con conceptos.

La manera en la cual intuición y el concepto devienen inseparables es de carácter tanto genético y sintético: genético porque el primero nos conduce al segundo y el segundo al tercero; pero sintético porque el tercero, la relación misma entre el primero y el segundo, determina estrictamente a los dos anteriores, los comprende en un solo movimiento. Como afirma Fichte: “Todos los términos puestos en oposición entre sí en cualquier concepto que expresa el fundamento de la distinción entre dos términos son asimilados entre sí en un concepto más elevado (más universal, más comprensivo)” (2021, 220: *GA I,2*, 278). Por lo tanto, sólo podemos hablar de contenido pleno para la conciencia cuando el tercer principio se hace efectivo a partir de sintetizar los dos primeros. Si los componentes de toda cognición, la intuición y el concepto son inseparables

para fines significativos, entonces el Yo —en tanto “mera intuición” — no es plenamente *algo* para la conciencia. El Yo no es contenido, es actividad. Como afirma Hanna, uno de los aspectos característicos de NCK es que a veces podemos dar cuenta de las cosas de manera inmediata, por lo cual pareciera que dicha intuición originaria —la posición del Yo— sería un contenido no-conceptual esencial en el sentido de Hanna. Pero esta conclusión es bastante apresurada, pues como Fichte sostiene, para que el Yo cuente como contenido, siguiendo la TIR, tendría que relacionarse con el No-Yo, con el concepto. Por lo tanto, el Yo fichteano no es en ningún sentido algo cercano a un contenido no-conceptual esencial; en tanto conciencia inmediata e intuición intelectual bien entendida, necesita del concepto, del No-Yo, para contar plenamente como contenido.

Incluso asumiendo que la del Yo fuera una conciencia inmediata y que, por tanto, fuera no-conceptual sería, en el mejor de los casos, un contenido no-conceptual accidental, el cual, mediante el reto de Speaks, tarde o temprano puede ser conceptualizado y no representa ningún problema para la TIR, pues no es necesario —como Pippin y McDowell insisten— que la intuición sea conceptual, sólo basta que intuición y concepto no estén separados para efectos de una plena significación cognitiva. Algo que se podría objetar en función de lo hasta ahora expuesto es que dar cuenta de la TIR, a partir de los tres principios de la *WL* sólo explica la inseparabilidad a nivel de la actividad preconsciente que fundamenta a la conciencia empírica, pero que esto no resulta suficiente para mostrar que la TIR aplica para casos de la conciencia empírica.

La respuesta a dicha objeción puede desestimarse apelando a Fichte cuando señala que: “Mi habilidad para ser consciente de cualquier cosa tiene su fundamento dentro de mí y no dentro de las cosas. Yo soy consciente de algo” (1998, 223: *GA IV,2*, 101). Como se ha indicado, para que algo cuente como contenido de la conciencia debe aparecerle a partir de la contribución de intuición y concepto, por lo cual ninguna intuición ni siquiera la intuición intelectual, es posible separada de un concepto (Cf. Fichte 1998, 129: *GA IV,2*, 40).

Sin duda alguna, esto da una muestra clara de que el dominio de la TIR se extiende a cualquier tipo de cognición: “El concepto surge en un solo y mismo momento con la intuición y no puede ser separado de ésta” (1998, 117: *GA IV,2*, 33), agregando además que “El Yo es tanto concepto como intuición. Éste es precisamente el punto que distingue este sistema de otros —incluyendo el kantiano—” (Fichte 1998, 130: *GA IV,2*, 41).

A partir de lo anterior, se aprecia que el aspecto más atractivo del conceptualismo que se desprende de Fichte consiste en que, desde el primer principio de las condiciones de posibilidad de la conciencia (el Yo), la relación inseparable de intuición y concepto ya está presente. Además, el carácter inseparable entre intuición y concepto captura la esencia del proyecto filosófico de Fichte y muestra su contraste con Kant: en Fichte encontramos una crítica directa a Kant porque es no-conceptualista. Fichte reprocha que el Yo kantiano o la apercepción no garantizan que toda intuición tenga que estar necesaria o estrictamente determinada por un concepto.

Entonces, podemos afirmar que la comprensión fichteana acerca de Kant coincide con la de Hanna, pues para ambos Kant autoriza por lo menos un ámbito en el cual la intuición puede contar plenamente como contenido sin necesidad de conceptos, ambos consideran que en Kant la *tesis de la inseparabilidad* **no es radical** y que, por lo tanto, intuiciones y conceptos pueden operar por separado. Sin embargo, la diferencia crucial entre Fichte y Hanna consiste en que, mientras el primero considera lo anterior como un defecto, para Hanna, el NC-kantiano es su mayor virtud. En suma, lo que distingue el idealismo trascendental de Fichte del idealismo trascendental de Kant es el conceptualismo no conflictuado del primero.

Otro elemento relevante de la TIR a la luz del conceptualismo fichteano es la autoactividad originaria, entendida como autoconciencia y condición de posibilidad de toda conciencia. Lo característico de la autoconciencia fichteana es su capacidad para generar conceptos: “No hay conciencia sin autoconciencia; no hay autoconciencia sin actuar; no hay actuar libre sin construcción del concepto de fin. No hay concepto de fin sin una capacidad general para conceptos en general” (1998, 223n: GA, IV,2, 101). Por ello, Fichte afirma que que “Uno debe inferir la intuición desde el concepto y el concepto desde la intuición. Ambos deben presentarse juntos [...] Los dos ocurren simultáneamente en el acto libre de la actividad autoreversiva” (1998, 119: GA IV,2, 33). El hecho de que la capacidad conceptual tenga un papel primordial para la autoconciencia se reafirma cuando Fichte sostiene que: “Ni la coincidencia de sujeto y objeto, ni la manera en la cual una intuición es transformada en concepto puede ser intuida; esto es algo que sólo puede aprehenderse **por medio del pensamiento**” (1998, 117: GA, IV,2, 33).

Ahora bien, hasta aquí hemos dado cuenta del carácter conceptualista de la autoconciencia al ajustarse a las exigencias de TIR, pero queda por mostrar cómo dicha autoconciencia —como condición de posibilidad para toda conciencia— se manifiesta en el mundo sensible. La manera en que me pongo en contacto con cuerpos en el mundo sensible es por medio del concepto de fuerza. En relación con nuestro pensamiento, la energía sensible o fuerza es, siguiendo a Fichte, un concepto de tal índole que, reivindicando TIR, no es ni puramente sensible ni puramente inteligible, sino parcialmente sensible e inteligible: su contenido es inteligible, la forma sensible.

El concepto de fuerza es un concepto mediador entre el mundo inteligible y el sensible. Por medio de este concepto, el yo se presenta a sí mismo como un objeto y conecta su conciencia con el mundo objetivo. De esta manera, el Yo se convierte en un objeto para sí mismo, un objeto de percepción y un mundo sensible es conectado a él a través del objeto en el que él mismo se convierte. Por tanto, para Fichte “toda visión del mundo comienza con una visión de mí mismo como objeto [...] toda percepción sensible comienza con la percepción de mi cuerpo” (1998, 252: GA, IV,2, 118). En este sentido, más adelante se expondrá, que el paso de la autoconciencia al contenido sensible es necesariamente conceptual y se ajusta a la TIR.

Para ahondar en este punto se puede recurrir a los *FDN*, donde la TIR se sostiene no sólo para fines de la autoconciencia en términos de actividad originaria, sino en la deducción misma del individuo y su “eficacia” dentro del mundo sensible en su dimensión práctica y social. Aquí se aprecia la necesidad del concepto para la autoconciencia: “Que hay un cierto concepto determinado obtenido originariamente por la razón, y en ella contenido, no puede querer decir, como consecuencia de lo anterior, sino que el ser racional, en cuanto tal, actúa necesariamente de cierto modo” (1994a, 108: GA I,3, 319).

El concepto originario posibilita el actuar, es una condición de la autoconciencia. Con ello Fichte reafirma que sin concepto no hay autoconciencia y que, al ser ésta condición de toda conciencia, por tanto, toda conciencia cuenta ya con contenido conceptual.

El concepto que se encuentra originariamente en la razón es el concepto de derecho y por ser un concepto originario, Fichte da una definición de derecho que rebasa los límites jurídicos, pues éste no otra cosa más que “la relación necesaria de unos seres libres con otros” (1994a, 109: GA I,3, 319); por ende, su objeto es una comunidad entre seres libres

como tales. La libertad que caracteriza las relaciones dentro de estas comunidades debe entenderse como la “facultad de proyectar con la espontaneidad absoluta conceptos de nuestra posible actividad causal” (1994a, 109: GA, I,3, 319).

En este sentido, los *FDN* nos permite disipar las dudas acerca de si el idealismo de Fichte es un idealismo subjetivo, pues la intersubjetividad desempeña un papel esencial dentro del sistema fichteano. Para Fichte, la comunidad es el correlato práctico de lo planteado previamente en términos del No-Yo. Si el No-Yo daba lugar a la limitación del Yo como algo objetivamente dado, el concepto de derecho entendido como una relación necesaria y recíproca entre seres libres, es la limitación del Yo en función de su libertad: “el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de sí, en la misma medida en que se admite a sí mismo” (1994a, 108: GA I,3, 319).

Más aún, dado que el Yo no es otra cosa que actividad, el ser mismo a quien el Yo se opone es un hacer, así el No-Yo como algo dado queda subsumido a la comunidad como el reconocimiento mutuo. En suma, la relación práctica, intersubjetiva y libre del Yo (entendido como persona) con la comunidad es una relación conceptualmente mediada.

Finalmente, la manifestación práctica de la TIR puede apreciarse también en la *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*³⁴ (*SistEt*, en adelante), donde Fichte afirma que “hay una absoluta independencia y autonomía del mero concepto como consecuencia de la causalidad de lo subjetivo sobre lo objetivo; de igual modo debe haber un ser absoluto puesto por sí mismo (el del contenido material) como consecuencia de la causalidad de lo objetivo sobre lo subjetivo; y de este modo hemos ligado el uno al otro los dos extremos de todo el mundo racional” (2005, 76: GA I,5, 28).

Para Fichte “Todo lo que el Yo debe llegar a ser habrá de conseguirlo él mismo mediante el concepto, y todo lo que será se lo habrá hecho mediante él” (Fichte 2005, 102: GA I,5, 54).

³⁴ Para la traducción de esta obra nos basamos en la edición y paginación de Jacinto Rivera de Rosales (2005). En las referencias colocamos la paginación de ésta, seguida de la correspondiente a la citación canónica de la *Gesamtausgabe* (GA I,5).

8.3.2 Fichte y la tesis de la operabilidad conceptual

En el subapartado anterior, nos hemos ocupado de la inseparabilidad radical entre intuición y concepto a partir de la autoactividad del Yo. Este planteamiento da paso a un sujeto real inmerso en una comunidad fundamentado en relaciones de reconocimiento mutuo. Hemos apreciado que la TIR no se sostiene sólo desde el punto de vista idealista en general, sino también desde el punto de vista real: “Dentro de la vida diaria esto comúnmente ocurre sólo tácitamente [...] nada de lo que ocurre en la conciencia de la vida diaria ocurriría si no estuviera ocurriendo lo que ocurre en la autoactividad” (1998, 123: *GA IV,2*, 36).

Como afirma Fichte, el punto de vista ideal y el real no se contradicen, pues el idealista no hace otra cosa que mostrar la necesidad del punto de vista del sujeto individual: “El punto de vista práctico se sitúa bajo el punto de vista idealista” (Fichte 1998, 106, *GA IV,2*, 25). Para Fichte, el Yo entendido como la síntesis entre intuición de la pura actividad y oposición de un No-Yo, constituye el primer contenido de la conciencia y, por tanto, es la identidad entre lo que es ideal y lo que es real. Como afirma Fichte en la *SistEt*: “[...] el ser temporal empírico debe llegar a ser una copia exacta del Yo originario [...] algo no está en él, sino en la medida en que es puesto conscientemente por un acto libre de su propia actividad espontánea” (2005, 113: *GA I,5*, 63). La actividad ideal y real es un acto de libertad, un acto objetivo de una conciencia actual. Por ende, si el contenido de esta conciencia actual está determinado y condicionado por la actividad ideal, es decir, por el concepto del Yo, entonces **todo contenido de la conciencia está mediado conceptualmente**.

Estos elementos permiten sostener lo que llamaremos la **tesis de la operabilidad conceptual** (TOC), la cual encuentra su motivación en la afirmación fichteana de que “toda conciencia es autoconciencia” (1998, 197: *GA IV,2*, 83) y que, a partir de ésta, podemos postularla de la siguiente manera:

TOC: La capacidad para aplicar conceptos que posibilita la autoactividad del Yo o autoconciencia es condición necesaria para toda conciencia y opera en todos los actos, sucesos y estados mentales con contenido plenamente significativo.

Según Fichte, todos los sujetos racionales “Tienen dentro de sí el concepto; solo que no saben que lo tienen” (1998, 172: *GA IV,2*, 66). Esto indica que la capacidad conceptual, como bien sostiene McDowell, no necesita estar actualizada para operar en toda cognición. Asimismo, Fichte afirma que “Los seres humanos, junto con las demás creaturas finitas y racionales, son seres sensibles y temporales. La intuición intelectual [...] es aquello que es determinable en todo acto del pensar, y ella debe pensarse como el fundamento de todo pensamiento” (1998, 281: *GA IV,2*, 137).

Si a lo anterior le sumamos que para Fichte “Yo puedo pensar sólo discursivamente. Ésta es la ley fundamental del pensamiento, la condición de posibilidad de éste” (1998, 300: *GA IV,2*, 148), el argumento a favor de la TOC sería el siguiente: ii todo pensamiento es discursivo y toda discursividad implica conceptos, entonces todo pensamiento es conceptual. Si el pensamiento es condición necesaria y última de la autoconciencia, entonces la autoconciencia es necesaria y primordialmente conceptual, lo cual, cobra relevancia debido a que, para Fichte, la autoconciencia es condición de posibilidad de toda conciencia y, en consecuencia, toda conciencia es de carácter conceptual.

Dicho argumento encuentra su apoyo textual en la *WLn*, ahí Fichte sostiene que una vez comprendida la autoconciencia como fundamento de todo acto de conciencia y es imposible de ser abstraída de ella. En consonancia con ello, Fichte reafirma que “todo lo que ocurre en la conciencia puede ser **estrictamente derivado** de aquí [del primer principio]” (2012, 96: *GA IV,2*, 18).

Desde esta perspectiva, la TOC reafirma que es imposible pensar algo sin pensar el Yo, sin hacer abstracción de su autoconciencia. En consecuencia, si no es posible hacer abstracción de la autoconciencia, entonces funciona y determina toda conciencia. Y, si toda autoconciencia es conceptual, entonces toda conciencia opera a partir de nuestra capacidad para generar conceptos.

A partir de ello, Fichte concluye que “[...] nuestro Yo o ‘sujeto representante’ o ‘conciencia’ son una y la misma cosa. Nuestro Yo no es más que la conciencia misma” (1998, 96: *GA IV,2*, 18). Por lo tanto, sostiene Fichte que “Toda conciencia está **mediada** por la autoposición del Yo y todo lo que ocurre en la conciencia es un producto de la actividad del Yo. Por lo tanto, donde quiera que se halle un producto determinado [contenido], éste debe ser producto de una actividad determinada del Yo” (1998, 122: *GA IV,2*, 36).

En suma, la TOC queda justificada, debido a que —siguiendo a Fichte— podemos afirmar que, si la actividad del Yo media en todo el contenido de la conciencia y la actividad del Yo es conceptual, entonces todo contenido de la conciencia es al menos operativamente conceptual.

CAPÍTULO 9. EL FICHTEANISMO IMPLÍCITO DEL CONCEPTUALISMO DE BRANDOM

Como se expuso en el sexto capítulo, Brandom realiza una interpretación no dualista de Kant con el fin de sostener que el contenido es conceptual de pies a cabeza. El conceptualismo kantiano implica, siguiendo a Brandom, que “[...] algo cuenta como contenido sólo en tanto contribuye para el contenido de los juicios” (2000, 160).

A partir de dicha interpretación, lo propio de una creatura kantiana es el uso de conceptos, entendiendo que la unidad mínima de sentido en la que éstos operan es el juicio, pues sólo a partir del juicio se sostienen los conceptos normativos de autoridad y responsabilidad. En estos conceptos, Brandom descansa la apercepción: el “yo pienso” implica un tipo de autoconciencia normativa que permite asumir las consecuencias y circunstancias de mis compromisos teóricos y prácticos expresados en juicios.

Asimismo, Brandom asume la crítica hegeliana de la apercepción kantiana por su carácter formal, subjetivo y, por lo tanto, incapaz de dar cuenta de la naturaleza y el origen del contenido de los conceptos. A partir de ello, Brandom subsume la apercepción kantiana dentro de la práctica social del juego de dar y pedir razones, la cual se vincula con la versión aligerada del reconocimiento mutuo, el cual opera dentro del reino del Espíritu hegeliano.

Sin embargo, al asumir, como se ha decidido aquí, que Hanna tiene razón al sostener que Kant es un no-conceptualista esencial y que Hegel es un superconceptualista, debemos concluir que dicha síntesis kantiano-hegeliana resulta inconsistente para defender el conceptualismo. Aun así, el hecho de que asumamos lo anterior, como sostiene la conclusión de nuestro argumento contra Hanna, no nos compromete con la resolución de que la falla de la síntesis kantiano-hegeliana implique que no puedan salvarse las mejores intuiciones conceptualistas del pensamiento de Brandom.

A diferencia del amplio tratamiento que Brandom realiza del pensamiento de Kant y Hegel, en su extensa obra encontramos sólo dos referencias explícitas a Fichte. La pri-

mera de ellas es en torno a la idea de la autoconciencia; Brandom afirma que “El privilegio explicativo de Kant en torno a la actividad de sintetizar la unidad de apercepción resonará a través del Idealismo Alemán y será retomado y desarrollado en particular por Fichte y por Hegel” (2009, 167). Mientras que, en la segunda, referente a la idea de reconocimiento mutuo, Brandom sostiene que “Tomar a alguien como responsable o autoritativo, atribuir un estatus normativo deóntico a alguien, es el tipo de actitud que Hegel [tomando el término de Fichte] llama reconocimiento (*Anerkennung*)” (2009, 70).

Es interesante el hecho de que ambas referencias a Fichte estén relacionadas con dos conceptos centrales del conceptualismo brandomiano: primero, la **autoconciencia** como el lugar privilegiado de los estatus normativos de responsabilidad, compromiso y autoridad, los cuales se expresan aplicando conceptos inferencialmente articulados; y, segundo, la comunidad de **reconocimiento mutuo**, en la cual los estatus normativos son conferidos y el contenido conceptual es determinado.

Recordemos que el propio Brandom reconoce que la autoconciencia entendida en estos términos es un aspecto desarrollado no sólo por Kant, sino también por Fichte. Esto nos autoriza a cuestionar si no estaríamos legitimados —siguiendo la exposición del conceptualismo fichteano del capítulo anterior— a sostener que la manera en que Brandom asume dicho concepto guarda más afinidad con Fichte que con Kant. Asimismo, respecto al reconocimiento mutuo, Brandom sostiene que Hegel toma dicho concepto de Fichte. Por lo tanto, también se puede cuestionar si resulta posible pensar que, con respecto a este asunto, Brandom puede reconocerse en Fichte sin necesidad de apelar a la síntesis entre Kant y Hegel, la cual como se ha mencionado, resulta inconsistente.

Siendo así, consideramos que estas dos citas textuales y estas dos preguntas, aunque cuantitativamente mínimas, son cualitativamente sustanciales para intentar pensar el conceptualismo brandomiano en términos, no de una síntesis kantiano-hegeliana, sino como un fichteanismo implícito, el cual se intentará hacer explícito.

Lo que veremos en el presente capítulo son tres cosas: primero, que el idealismo es conceptual. Segundo, que de dicho idealismo es compatible con la TIR y la TOC y, por tanto, es un **conceptualismo fichteano**. Y, finalmente, que estos elementos guardan relaciones sustanciales con respecto a la concepción brandomiana del lenguaje y la libertad.

9.1 BRANDOM, FICHTE E IDEALISMO REALISTA

El primer elemento que permite apreciar la armonía entre el idealismo de Fichte y el pragmatismo de Brandom es la manera en que este último autor reivindica el idealismo realista. Esto se aprecia cuando sostiene que: “La afirmación no es que si no hubiera actividad cognitiva —resolución de compromisos subjetivos incompatibles, uso de términos singulares, aserciones, razonamiento contrafáctico— entonces no habría una manera determinada en que el mundo es, no habría objetos, hechos o normas” (2002, 185).

Asimismo, Brandom sostiene que los idealistas alemanes sólo admiten un tipo de contenido, a saber, el conceptual, pues “[...] son racionalistas con respecto a normas, en el sentido de que las normas están plenas de contenido si son conceptuales” (2016, 13). No podemos negar que Brandom acierta en que el idealismo alemán defiende un racionalismo con respecto a normas, pero también es cierto que Brandom no distingue los matices que sus representantes trazan con respecto a dicho racionalismo normativo.

Sin duda alguna Kant es racionalista normativo, pero —como nos ha hecho ver Hanna— tan sólo en el contexto del entendimiento y de los juicios de experiencia. Kant puede aceptar que las normas de contenido son conceptuales, pero ello no implica que todo contenido tenga que ser conceptual y dependiente de normas, pues, fuera del contexto de los juicios de experiencia, Kant acepta contenido no-conceptual esencial vía intuiciones ciegas y OEE.

Por otra parte, también es cierto que Hegel es un racionalista normativo, pero como Hanna nos ha hecho ver, dicho racionalismo sólo se sostiene si se acepta el superconceptualismo. En ese sentido, ni Kant ni Hegel son buenos candidatos para sostener un conceptualismo como el de Brandom, pues la exigencia de éste es que algo cuenta como contenido sólo si contribuye para el contenido de juicios. Esto no se sostiene en Kant, pues el contenido no-conceptual esencial cuenta plenamente como contenido y, contrario a lo que Brandom exige, dicho contenido no contribuye al contenido de los juicios en tanto su principal característica es, precisamente, que es categorialmente anárquico y esencialmente diferente al contenido conceptual. En otras palabras, dicho contenido no puede quedar estrictamente determinado por conceptos y, por lo tanto, no todo

contenido contribuye necesaria ni suficientemente al contenido de los juicios. En Hegel tampoco se sostiene, pues para él la función esencial del contenido conceptual no es contribuir al contenido de los juicios. Por el contrario, los juicios son tan sólo un momento del desarrollo del contenido conceptual que, más allá del juicio, posibilita el despliegue del Espíritu.

En ese sentido, se puede sostener que el idealismo realista de Fichte soporta un conceptualismo entendido en términos del racionalismo normativo del cual Brandom da cuenta. Gracias a la TIR y la TOC, se aprecia que el idealismo trascendental de Fichte, a pesar de ser también trascendental y débil, se aleja del kantiano debido a que no acepta NC-esencial y por tanto —a diferencia de Kant— también fuera del contexto de los juicios de experiencia y que, contrario a Hegel, Fichte mantiene la TIR y la TOC para sujetos racionales finitos en los intercambios libres de las prácticas sociales de reconocimiento mutuo. Como bien afirma Pippin: “Fichte está cambiando la cuestión del idealismo desde una dependencia ontológica de la mente hacia una dependencia de los juicios [...] El idealismo de Fichte afirma la autosuficiencia de la autonomía de, digamos, el dominio normativo en sí mismo, de aquello que Sellars llama el espacio de las razones” (2000, 156).³⁵

Más relevante aún es el hecho de que, tanto Fichte como Brandom, intentan responder la misma pregunta filosófica fundamental y no sólo eso, sino que tratan de dar respuesta del mismo modo; es decir, de manera trascendental. Para Fichte, la pregunta filosófica fundamental es “¿Por qué debo asumir que las cosas actuales existen más allá de mis representaciones?” (1998, 78: *GA*, IV/2, 4). La cual es análoga a la afirmación de Brandom de que

La investigación de la naturaleza y de los límites de la expresión explícita según el principio de averiguar qué está implícito en las prácticas discursivas lleva a un argumento *trascendental* vigoroso, que consiste en una respuesta *formal* a la pregunta: “**¿Por qué existen objetos?**”. Esta pregunta apunta a una relación profunda entre las

³⁵ Para apreciar otras relaciones entre Brandom y Fichte, véase la lectura inferencialista que Terry Pinkard (2002, 112) hace del primer principio fichteano.

capacidades expresivas necesarias para reflexionar críticamente sobre las conexiones inferenciales entre las afirmaciones y las estructuras gracias a las cuales estas afirmaciones se entienden concretamente como caracterizaciones de objetos que tienen propiedades y están relacionados entre ellos (1994, 29).

Hay que recordar que, para Fichte, es necesario deducir la existencia de objetos externos a partir del sistema de las leyes de la conciencia que hacen posible la existencia de representaciones necesarias. A nuestra consideración, Brandom afirma lo mismo, para poder comprender la manera en que nos referimos a los objetos y su existencia, es preciso dar cuenta de las capacidades expresivas como condición de posibilidad normativa.

En este sentido, para ambos la filosofía es, en palabras de Brandom: “una disciplina cuyo interés distintivo es cierto tipo de autoconciencia: conciencia de nosotros mismos como específicamente discursivos” (2009, 126). Aquí la semejanza también es notoria, pues la autoconciencia de Fichte es el fundamento del pensamiento y todo pensamiento es discursivo. Por lo tanto, ambos piensan la autoconciencia en términos específicamente discursivos. Si Fichte está en lo cierto en que “Yo sólo puedo pensar discursivamente” (1998, 300: *GA*, IV/1: 148), entonces podemos sostener con Brandom que “Uno debe tener ya conceptos en función de poder ser consciente de cualquier cosa” (2009, 65). Asimismo, el idealismo de Fichte reivindica el pragmatismo brandomiano entendido no como “[...] el privilegio explicativo de la actividad discursiva práctica sobre la actividad discursiva teórica”, sino como “[...] el privilegio explicativo del acto sobre el contenido tanto en lo práctico como en lo teórico” (40).

Para Fichte, el acto tiene privilegio explicativo sobre el contenido; esto se aprecia desde el primer principio del sistema fichteano, pues el Yo es expresado como pura actividad incondicionada tanto en su forma como en su contenido. Por tanto, si para Brandom el interés distintivo de la filosofía se centra en la autoconciencia y ésta se comprende desde un punto de vista pragmático, es decir, a partir del privilegio explicativo del acto sobre el contenido, entonces Brandom también entiende la autoconciencia como un acto, como aquello de lo que damos cuenta a partir de la pregunta acerca de qué es lo que hacemos cuando decimos que somos conscientes.

Así, no es casual que Fichte afirme que la *Doctrina de la Ciencia* es una “historia pragmática de la mente humana” (2021, 302: *GA I/2* 365; Cf. Breazeale 2013, 70-95). Es histórica en tanto pretende describir los actos de la mente y explicarlos genéticamente; esto es, como condicionados entre sí. Es pragmática porque privilegia los actos sobre el contenido y la explicación de la mente no responde a cómo está constituida, sino a lo que es capaz de hacer.

En Brandom, esta manera de comprender la filosofía en términos de una historia pragmática resuena plenamente cuando afirma que: “este análisis expresivo del lenguaje, de la mente y de la lógica es un análisis de quiénes somos. Pues se trata de un análisis de aquella clase de ente que se constituye a sí mismo como ser expresivo, como una creatura que hace explícito y que se hace explícita a sí misma [...] No sólo se trata de hacerlo explícito, sino que también nos **hacemos explícitos a nosotros mismos**” (1994, 909).

9.2 BRANDOM FICHTE Y AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD

Tal vez, el punto más fuerte de la armonía entre el conceptualismo de Fichte y Brandom es el papel primordial que la intersubjetividad desempeña como condición normativa de toda autoconciencia. La semejanza que se puede establecer entre la comprensión de la autoconciencia de Fichte y de Brandom parte del siguiente pasaje: “El que yo me aparezca a mí mismo determinado justamente de tal modo y no de otro, justamente como pensante, y, entre todos los pensamientos posibles justamente como pensante, debe depender, a mi juicio, de mi autodeterminación: yo he hecho de mí con libertad un objeto semejante” (1994b, 121: *GA I,4* 427). Esto es compatible con Brandom cuando afirma que “una creatura es autoconsciente si lo que es para sí misma, lo es en sí misma” (2009: 133). Es decir, aquello que hacemos con nosotros mismos es un hacer autónomo, responsable, y, por ende, de nuestra autoridad. La afinidad filosófica entre Fichte y Brandom se expresa en la concepción de autoconciencia en la cual “El ser racional debe producir él mismo todo lo que él será realmente” (Fichte 2005, 113: *GA I,5* 63). Tanto para Fichte como para Brandom, lo interesante de esta actividad de la autoconciencia consiste en que es una actividad eminentemente conceptual. Lo anterior puede comprobarse cuando Fichte

sostiene que existir es hacerlo a partir de la inteligencia con conceptos. Y no sólo eso, sino más interesante aún resulta el hecho de que en Fichte también encontramos la exigencia brandomiana de que dicha existencia conceptual del ser racional sea normativa: “tal determinación consiste en un pensar necesariamente la autonomía como una norma, según la cual ella se exige el determinarse a sí misma libremente” (2005, 117: *GA I,5* 67). Para ambos —en palabras de Fichte— la autoconciencia entendida a partir de los conceptos de autoridad y responsabilidad (en tanto normativa) es, a final de cuentas, una legislación por uno mismo.

Para apreciar la manera en que dicha autoconciencia sólo resulta inteligible a la luz de comunidades de reconocimiento mutuo, se puede afirmar que, al igual que Brandom, Fichte parte de un “reino de los seres racionales” que, en un solo movimiento, incluye a la razón teórica y a la práctica:

[...] ese mandato [el de saber algo de los seres racionales] para mi razón práctica es también el principio o el fundamento de nuestro conocimiento para pensar seres racionales fuera de mí; por medio de la conexión de ambas, de la razón práctica con la teórica, por este movimiento al actuar, la misma razón es precisamente también fundamento de conocimiento y principio de la aceptación teórica de seres racionales (1998, 130: *GA IV,2* 143).

En palabras de Brandom, ese ámbito es aquel en el cual “Dar y pedir razones para la acción es posible sólo en el contexto de las prácticas de dar y pedir razones en general, esto es, en las prácticas de hacer y defender afirmaciones y juicios” (1994, 23).

Esto se complementa con lo que Fichte señala en la introducción a los *FDN* donde sostiene que

El carácter de la racionalidad consiste en que el agente [*das Handelnde*] y lo actuado [*das Benhandelte*] son uno y lo mismo; y con esta descripción se ha agotado el ámbito de la razón como tal. El uso del lenguaje ha depositado en la palabra “Yo” este concepto sublime para aquellos que son capaces de él, para los que son capaces de la abstracción de su propio Yo. De ahí que la razón en general se haya caracterizado por

la Yoidad [*Ichheit*]. Lo que existe para un ser racional, existe en él (1994a, 103: *GA I,3* 314).

Siendo que el Yo es idéntico a la razón, el ser racional se deduce necesaria e inmediatamente de la intersubjetividad. En este sentido, si bien es cierto que iríamos demasiado lejos al pensar que el ser racional es la esfera misma de la razón, por lo menos se puede sostener que, sin dicha esfera, el Yo en tanto racional es imposible. Uno no llega a ser racional hasta que no trata como racional a otros dentro de dicha esfera.

Esto se comprende a partir de la necesidad que el concepto del derecho tiene en tanto condición necesaria para que la actividad del Yo sea autoconsciente, pues como afirma Fichte: “Respecto de este concepto [el concepto de derecho], el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de él, en la misma medida que se admite a sí mismo” (Fichte 1994a, 108: *GA I,3* 319). Para Fichte no existe distinción entre ser racional y ser libre, en consecuencia, el concepto de conforma la relación necesaria entre seres libres, los cuales constituyen la esfera de la libertad, en donde —acallando cualquier sospecha de subjetivismo radical— el Yo no se atribuye toda la libertad que el mismo pone, sino que parte de que esa libertad es limitada al adjudicarle un poco de ella a los otros seres que ha puesto. Esta limitación es análoga a lo que Brandom llama el momento de dependencia y el momento de independencia de la autonomía y la responsabilidad cuando se comprenden dentro del reconocimiento mutuo. Para Brandom la libertad también se encuentra limitada en función del reconocimiento de autoridad que le otorgo a otro para que me haga responsable de mis compromisos en tanto ser racional.

Siendo así, esta triple relación e identificación entre Yo, razón y libertad —que Fichte ofrece en términos de reconocimiento mutuo— es lo que nos permite conectarlo con Brandom. Como bien apunta Pippin, en este movimiento Fichte reivindica, al igual que Brandom, el “carácter absoluto e incondicionado del espacio de las razones” (2000, 156). Lo interesante de todo esto es que en la intersubjetividad normativa se reivindica la TIR y se muestra su carácter discursivo en el hecho de que, a final de cuentas, es un juego que descansa en la práctica de dar y pedir razones, pues como afirma Fichte el reconocimiento

mutuo es “[...] aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos” (1994a, 42: GA I,3, 45).

Asimismo, cuando Fichte afirma que “Yo y el reino de los seres racionales que me rodean constituyen el primer objeto de mi conciencia y el resto de los objetos de nuestra cognición [contenidos] se sigue ahora sin dificultad [...] la conciencia en su totalidad puede y debe ser derivada de estos conceptos puros” (2012, 304: GA IV,2 151), se puede apreciar la semejanza con la idea brandomiana de que intencionalidad sólo es inteligible de manera relacional y recíproca, es decir, que no puede comprenderse fuera de comunidades de reconocimiento mutuo.

Así, tanto para Fichte como para Brandom, las prácticas que instituyen los estatus normativos característicos de estados intencionales deben ser esencialmente sociales. Sólo las comunidades, y no los individuos aislados, pueden interpretarse como dotados de una intencionalidad original. Es dentro de una comunidad, como sostiene Brandom, que el contenido es conferido tanto para la acción como para la teoría de manera conceptual.

Hay una posible objeción respecto a la armonía que se ha planteado entre Fichte y Brandom; ésta sería que, en todo lo anterior, no se ha prestado atención al papel central que juega lenguaje en la concepción brandomiana de la autoconciencia y del reconocimiento mutuo. En este sentido la objeción podría plantearse de la siguiente manera: ¿es posible encontrar en Fichte un lugar tan privilegiado para el lenguaje al punto de pensar que éste se encuentre, como en Brandom, íntimamente relacionado con su conceptualismo a la luz de la autoconciencia y del reconocimiento mutuo?

Para responder a esta objeción, hay que recurrir al ensayo *Sobre el origen de la capacidad lingüística y el origen del lenguaje* (1975),³⁶ para mostrar que para Fichte el lenguaje ocupa un lugar igual de privilegiado que en el caso de Brandom. Y no sólo eso, sino que sus concepciones del lenguaje son plenamente armonizables. A partir de ello, se puede sostener que tanto para Fichte como para Brandom la relación entre seres libres es un víncu-

³⁶ Para la traducción de esta obra se registró la edición y paginación a cargo de Rita Radl Philipp en la edición de Tecnos (1996). En las referencias colocamos la paginación de ésta, seguida de la correspondiente a la citación canónica de la *Gesamtausgabe* (GA I,3, 97-127). También se ha cotejado la traducción al inglés de Jere Paul Surber en *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy* (1996).

lo racional articulada de manera eminentemente discursiva y expresiva. Es decir, es una relación en la cual el lenguaje juega un papel fundamental para la comprensión de la intersubjetividad.

Lo que Fichte desarrolla respecto al lenguaje es “una historia de la lengua *a priori*”, lo cual significa encontrar las condiciones necesarias a partir de las cuales la lengua debió ser inventada por el ser humano para que éste sea lo que efectivamente es.

Tanto para Fichte como para Brandom, no podríamos ser quienes somos a partir de lo que hacemos si no fuera porque el lenguaje desempeña un papel fundamental en esta actividad, porque podemos hacer explícito nuestro compromiso y responsabilidad con los contenidos intencionales y discursivos inferencialmente articulados, pero para ambos, el lenguaje es fundamental porque nosotros mismos lo hemos creado. En palabras de Brandom: “[...] en tanto seres discursivos no sólo somos creaturas de las normas, sino también las normas, son en cierto sentido, creaciones nuestras” (1994, 642). Lo que significa que al crear el lenguaje, también damos cuenta de su origen, de su naturaleza eminentemente histórica, la cual implica génesis y actividad.

Siendo así, Fichte piensa, al igual que Brandom, que el lenguaje nos distingue como seres racionales frente a los seres naturales. Fichte afirma que el origen de la lengua se fundamenta en el intento del hombre por dominar la fuerza de la naturaleza, lo cual no tenemos por qué interpretar *avant la lettre*, sino simplemente —siguiendo a Brandom— como el ir más allá de nuestra vida material y biológica para asumir la determinación normativa que resulta de comprendernos y transformarnos, de tal suerte que, al tomarnos como seres normativos, “[...] lo que somos en sí es un asunto de estatus, compromiso, autoridad y responsabilidad” (Brandom 2009, 132).

Así es como se comprende que Fichte —en contraste con la relación entre los seres humanos y la naturaleza— considere que la relación de los hombres con los hombres es completamente distinta: “La razón de este fenómeno tiene que estar en el ser humano mismo; en su original forma de ser tiene que poder mostrarse un principio que le determina de tal forma que se comporta con sus semejantes de otra forma que con la naturaleza” (1996, 17: *GA I/3*, 103). Se puede apreciar que, para ambos, en palabras de Brandom: “[...] El mundo natural no se presenta conteniendo fijaciones y autorizaciones; éstas son producto de la actividad humana” (Brandom 1994, 18). Es decir: gracias al lenguaje, las

creaturas humanas encuentran plenamente su razón y su origen en lo que Brandom llama *el espacio de las razones* y que Fichte nombra *la esfera de la razón* como idéntico a la esfera de la libertad, pues es ahí donde se determina su posición frente a la naturaleza y a otros seres racionales.

Ahora bien, respecto al espacio de las razones que tiene como condición la necesidad de encontrar otra persona, de encontrar racionalidad fuera de sí, lo cual sólo es posible a través de la comunicación lingüística, hay que resaltar que “[...] es el instinto de concordancia con uno mismo el que lleva al ser humano a buscar racionalidad fuera de él. Justamente este instinto tenía que engendrar en el ser humano el deseo, después de haber entrado realmente en una interrelación con seres de su especie, de comunicar sus pensamientos de una forma determinada al otro, con el que se había relacionado, y con el fin de recibir del otro una comunicación clara de sus pensamientos” (Fichte 1996, 21: *GA I/3*, 109). Así, el lenguaje es una condición necesaria para alcanzar la deseada armonía que recorre todo el sistema fichteano y sólo a partir de éste y del reconocimiento de otro ser racional es posible cumplir con la exigencia fichteana de ser coherentes con uno mismo en todo momento y, por tanto, de estar de acuerdo consigo mismo. Armonía que, así planteada, hace explícito el papel eminentemente pragmático del lenguaje al hacer resonar los conceptos normativos de autoridad y responsabilidad.

Lo anterior también permite comprender que el aspecto discursivo es aquello que otorga unidad a los seres racionales (unidad que se asemeja más a aquello que Brandom pretendía reconocer en Kant a partir de la idea del juicio como unidad mínima de responsabilidad), pues al igual que para Brandom, para Fichte no existe razón concebible sin lenguaje y más aún, para ambos, la razón se identifica con la libertad. Por tanto, el papel primordial que el lenguaje desempeña y su potencia relacional-discursiva ocupa tanto en Fichte como en Brandom. En este contexto, se aprecia en que la libertad, entendida como reconocimiento mutuo, consiste pensar y hablar entre personas. En palabras de Brandom: “La diferencia entre creaturas discursivas y creaturas no discursivas se entiende en términos del tipo de libertad positiva y normativa que exhiben los usuarios de conceptos” (Brandom 2009, 59).

En resumen, la libertad autoconsciente y la libertad expresiva que plantea Brandom, la cual se posibilita tan sólo al hablar un lenguaje natural, descansa plenamente, reivindican-

do el expresivismo, en la idea fichteana de que el fin último del lenguaje es la “EXPRESIÓN de nuestros pensamientos” (Fichte 1996, 22: *GA I/3*, 110).

Por tanto, todo aquello que Brandom sostiene desde una pretendida síntesis kantiano-hegeliana, puede encontrarse plenamente en Fichte y su idea de que la comunicación como relación intersubjetiva es, a final de cuentas, un “intercambio entre libertad y racionalidad con respecto a fines” (1996, 20: *GA I/3*, 108)

Gracias a lo anterior, se ha podido mostrar, finalmente, lo plausible de la conclusión de nuestro argumento frente a Hanna, pues dado que se puede armonizar a Fichte y a Brandom en función de la TIR y la TOC, es plausible defender un conceptualismo no-superconceptualista.

CONCLUSIÓN

Al dar respuesta puntual a la pregunta fundamental que la presente investigación se ha formulado, se ha mostrado que, frente a Hanna y sus propias exigencias, un conceptualismo posanalítico no-superconceptualista es posible. Hay que recordar la dialéctica con Hanna y para ello hemos establecido la siguiente comparativa:

| | |
|---|---|
| Hanna 1: Si quieres ser un idealista trascendental consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte posible de no-conceptualismo (NC-Kantiano). | Allende 1: Si quieres ser kantiano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que defender el NC-kantiano, pero ser kantiano no es la única manera de ser un buen Idealista Trascendental. |
| Hanna 2: Si quieres ser un conceptualista consistente, entonces Hegel tiene absolutamente la razón en que tienes que transitar todo el camino hacia el idealismo absoluto y el superconceptualismo. | Allende 2: Si quieres ser hegeliano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que aceptar el idealismo absoluto y el superconceptualismo, pero ser hegeliano no es la única manera de ser un conceptualista consistente. |
| Hanna 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo (NC-kantiano) desplaza cualquier versión débil de conceptualismo (conceptualismos moderados). | Allende 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo (NCK de Hanna) no desplaza cualquier versión de conceptualismo que no sea superconceptualista. |
| Hanna 4: Por lo tanto, no se puede separar consistentemente al conceptualismo del superconceptualismo de la manera en que los neohegelianos contemporáneos, como Brandom y McDowell, lo intentan hacer. | Allende 4: Por lo tanto, es posible separar el conceptualismo del superconceptualismo refrendando algunas de las mejores intuiciones que Brandom sostiene y sin necesidad de apelar a una síntesis kantiano-hegeliana. |

Fuente: elaboración propia.

La primera de las premisas ha quedado justificada al mostrar que ser kantiano y no-conceptualista no es la única manera de defender las atractivas tesis de lo que Hanna llama el

idealismo trascendental débil (ITD), pues éstas también son defendidas por Fichte sin necesidad de comprometerse con un no-conceptualismo esencial de contenido.

La segunda premisa ha sido justificada al mostrar que, dado que Fichte es un ITD y un conceptualista, por tanto, la única manera de ser conceptualista no es siendo un idealista absoluto y un superconceptualista.

Se ha argumentado que en Fichte se sostienen las dos tesis necesarias y suficientes tanto para evitar el compromiso con NCK, como el compromiso con el superconceptualismo hegeliano; dichas tesis son la TIR y la TOC, las cuales, respectivamente, garantizan que, para que algo cuente como contenido, intuición y concepto son inseparables incluso, previo a la realización de juicios de experiencia y que, dado que la autoconciencia —entendida como el fundamento de toda cognición— es eminentemente conceptual y acompaña todas nuestras cogniciones. Por lo tanto, toda cognición es, al menos operativamente, conceptual. Gracias a ello, se tuvo los elementos suficientes para justificar la tercera premisa, es decir: que la versión más fuerte de no-conceptualismo (el NCK) no desplaza el conceptualismo fichteano, pues éste (vía la TIR y la TOC) muestra la preeminencia de la *tesis de la inseparabilidad* sobre la *tesis del aspecto dual*.

Finalmente, contando con el robusto apoyo del conceptualismo fichteano frente a las exigencias de NC-kantiano, ha quedado justificada la conclusión de nuestro argumento, pues se ha mostrado no sólo que resulta posible separar consistentemente el conceptualismo del superconceptualismo, sino que, además, Hanna se equivoca al sostener que el conceptualismo de Brandom resulta inconsistente debido a la síntesis kantiano-hegeliana en la que aparentemente está fundamentado. Como se ha puesto de manifiesto, lo que Brandom defiende es, incluso contra él mismo, un fichteanismo implícito, pues su conceptualismo pragmático y expresivista es plenamente armonizable con el ITD de Fichte. La concepción normativa de la autoconciencia de Brandom, vía la TIR y la TOC es plenamente armonizable con la manera en que Fichte desarrolla su filosofía en términos de una historia pragmática de la mente; su concepción de comunidades de reconocimiento mutuo en las cuales el contenido conceptual sería conferido mediante prácticas racionales inferencialmente articuladas, puede sustentarse en Fichte y sin necesidad de apelar a una dudosa lectura metafísicamente deflacionista de Hegel, y, finalmente, en ambos, subyace una concepción del lenguaje fundamental para articular y expresar el conte-

nido intencional y discursivo que consiente, como diría Brandom, no sólo hacer explícito nuestros compromisos normativos, sino hacernos explícitos a nosotros mismos (Brandon 1994, 909).

Ahora bien, no olvidemos que la intención de esta obra ha sido mostrar que el conceptualismo fichteano y la manera en que éste soporta las mejores intuiciones conceptualistas de Brandom es posible y plausible y eso constituye una objeción al argumento central de Hanna en favor de NC-kantiano, dado que las opciones conceptualistas que considera imposibles, no lo son en realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Allais**, Lucy. *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. Reino Unido: Oxford University Press, 2015.
- Bowman**, Brady. "A Conceptualist Reply to Hanna's Kantian Non-Conceptualism". *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, núm. 3, 2011, pp. 417-446. *Taylor & Francis Online*, doi: 10.1080/09672559.2011.595191
- . *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2013.
- Brandom**, Robert B. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- . *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- . *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- . "The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution". *Philosophy and Social Criticism*, vol. 33, núm. 1, 2007, pp. 127-150. *Sage Journals*, doi: 10.1177/0191453707071389
- . *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- . *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- . *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's "Phenomenology"*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2019.
- Dummett**, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

- Estes**, Yolada y Curtis **Bowman**. *J. G. Fichte and The Atheism Dispute (1798-1800)*. Londres: Ashgate Publishing, 2010.
- Fichte**, Johann Gottlieb. *Reseña de "Enesidemo"*. Prólogo, traducción y notas de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, edición bilingüe, Madrid: Hiperión, 1982.
- . *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Traducción de José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina Coves, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.
- . *Introductions to the "Wissenschaftslehre" and Other Writings*. Traducción y edición de Daniel Breazeale, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994.
- . *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*. Edición de Jacinto Rivera de Rosales, Madrid: Akal, 2005.
- . *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo 1796/99*. Traducción y edición de Daniel Breazeale, Ítaca, Nueva York: Cornell University Press, 2012.
- . *Foundation of the Entire "Wissenschaftslehre" and Related Writings (1794-95)*. Traducción y edición de Daniel Breazeale, Reino Unido: Oxford University Press, 2021.
- Ginsborg**, Hannah. "Was Kant a nonconceptualist?" *Philosophical Studies*, vol. 137, 2008, pp. 65-77. *Springer Link*, doi: 10.1007/s11098-007-9163-3
- Gunther**, York (ed.). *Essays on Nonconceptual Content*. Massachusetts: The MIT Press, 2003. doi: 10.7551/mitpress/2827.001.0001
- Hanna**, Robert. "Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content". *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, núm. 3, 2011, pp. 323-398. *Taylor & Francis Online*, doi: 10.1080/09672559.2011.595187
- . "Kant, Hegel, and the Fate of Non-Conceptual Content". *Hegel Bulletin*, vol. 34, núm. 1, 2013, pp. 1-32. *Cambridge Core*, doi: 10.1017/hgl.2012.1

- _____. “Life-changing Metaphysics: Rational Anthropology and its Kantian Methodology”. *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Edición de Giuseppina D’Oro y Søren Overgaard, Reino Unido: Cambridge University Press, 2017, pp. 187-210. doi: 10.1017/9781316344118
- _____. “Idealismo realista: diez tesis sobre la dependencia mental”. *Reflexiones Marginales*, núm. 54, 1 de diciembre de 2019, traducción de Gerardo Allende, <https://reflexionesmarginales.com/blog/2019/12/01/idealismo-realista-diez-tesis-sobre-la-dependencia-mental/>. Consultado el 17 de octubre de 2024.
- Hegel**, Georg W. F. *Creer y saber*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1994.
- _____. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 2002.
- _____. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. *Ciencia de la lógica I*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- _____. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Kant**, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Edición de Gary Hatfield, Reino Unido: Cambridge University Press, 2003.
- _____. *Theoretical Philosophy (1755-1770)*. Edición de David Walford y Ralf Meerbote, Reino Unido: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Critique of Judgement*. Edición de Nicholas Walker, Reino Unido: Oxford University Press, 2007.
- _____. *Crítica de la razón práctica*. México: FCE/UNAM/UAM, 2013.
- _____. *Crítica de la razón pura*. México: FCE/UNAM/UAM, 2014.
- Lazos**, Efraín. *Disonancias de la “Crítica”: Variaciones sobre cuatro temas kantianos*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 2014.
- McDowell**, John. *Mind and World*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

- . *Having the World in View*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- Nuzzo**, Angelica (ed.). *Hegel and the Analytic Tradition*. Nueva York: Continuum, 2010.
- Peacocke**, Christopher. “Phenomenology and Nonconceptual Content”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, núm. 3, 2011, pp. 609-615. *JSTOR*, doi: <https://doi.org/10.2307/2653539>
- Peláez Cedrés**, Álvaro. “Espacio, movimiento y contenido no conceptual en la filosofía de la experiencia de Kant”. *Signos Filosóficos*, vol. 15, núm. 30, julio-diciembre, 2013, pp. 45-69.
- Pinkard**, Terry. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2002. doi: 10.1017/CBO9780511801846
- Pippin**, Robert B. “Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”. *The Reception of Kant’s Philosophy*. Edición de Sally Sedgwick, Reino Unido: Cambridge University Press, 2000, pp. 147-170. doi: 10.1017/CBO9780511527265
- . “Concept and Intuition: On Indistinguishability and Separability”. *Hegel-Studien*, vol.39/40, 2004/2005, pp. 25-40. *JSTOR*, <https://www.jstor.org/stable/26589845>.
- . “Reason’s Form”. *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought*. Edición de Karl Ameriks, vol. 1 Philosophy and Natural Sciences, Reino Unido: Cambridge University Press, 2013, pp. 373-394.
- . *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- Rockmore**, Tom. *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2005.
- . *German Idealism as Constructivism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

- Rorty**, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1982.
- Scheur**, Joseph K. *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. Londres: Routledge, 2013.
- Schmitt**, Eva. *Modest Nonconceptualism: Epistemology, Phenomenology, and Content*. Berlín: Springer, 2015.
- Sellars**, Wilfrid. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Londres: Routledge/Kegan Paul, 1968.
- . *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, 1971.
- . *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Soames**, Scott. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. [2 vols.] Nueva Jersey: Princeton University Press, 2003.
- Speaks**, Jeff. “Is There a Problem about Nonconceptual Content?” *The Philosophical Review*, vol. 114, núm. 3, julio, 2005, pp. 359-398. *Duke University Press*, doi: 10.1215/00318108-114-3-359
- Surber**, Jere Paul. *Language and German Idealism: Fichte’s Linguistic Philosophy*. Nueva Jersey: Humanities Press, 1996.
- Tolley**, Clinton. “Kant on the Content of Cognition”. *European Journal of Philosophy*, vol. 22, núm. 2, 2014, pp. 200-228. *Wiley Online Library*, doi: 10.1111/j.1468-0378.2011.00483.x
- . “The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions: A New Approach”. *Kantian Review*, vol. 18, núm. 1, 2013, pp. 107-136. *Cambridge Core*, doi: 10.1017/S1369415412000313
- Unger**, Peter. *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*. Reino Unido: Oxford University Press, 2017.
- Williamson**, Timothy. *The Philosophy of Philosophy*. Londres: Blackwell, 2007.

Idealismo, filosofía posanalítica y no-conceptualismo
se terminó de editar en formato eBook en diciembre de 2024;
para su formación se eligió la familia tipográfica Arno pro display
diseñada por Robert Slimbach.