

Ensayo: Kant y la clausura determinista. Despolitización y desprivatización de la vida contemporánea. Contraste con la reflexión de Cornelius Castoriadis

Miguel Ángel Aponte Reyes ¹

¹ Universidad Simón Bolívar

Caracas, Venezuela

E-mail: miguelaponte1@gmail.com

Resumen: Se sostiene que el extravío y pérdida de sentido de los estilos de vida contemporáneos es resultado combinado de la despolitización y desprivatización de la vida contemporánea, esto es, la degradación simultánea de lo público y lo privado. Se trata del absurdo al que condujo la exuberancia (ir)racional de pretender que la razón lo puede todo, una forma de disimular la manía humana de dominio ilimitado. Dominio que, a su vez, esconde miedo a la alteridad y, finalmente, a la libertad, miedo a admitir que la composición de sentido es, en realidad, creación de sentido y debe *ponerla* el ser humano. Sin embargo, no todo está perdido y aunque nada esté garantizado, la posibilidad de reconocer y admitir el enigma del mundo, la posibilidad de una utopía humana y con estas, la posibilidad de reencontrar el sentido sigue allí y constatamos que Kant representa una, relevante y actual. Con este propósito se procede por contraste con otro filósofo, éste del siglo XX, explícitamente no-kantiano, Cornelius Castoriadis, para someter categorías kantianas a conclusiones castoridianas y captar así las posibilidades de un trasvase de sentido, constatando que no solamente las categorías kantianas soportan el contenido de la reflexión contemporánea, sino que se muestran capaces de realimentar la comprensión y ampliar la discusión de las problemáticas planteadas.

Palabras clave: Cosa-en-sí, alteridad, determinidad, indeterminidad, sentido, libertad.

Abstract: It is argued that the loss of meaning in contemporary lifestyles is the combined result of the depoliticization and deprivatization of contemporary life, that is, the simultaneous degradation of the public and the private. This is the absurdity to which the (ir)rational exuberance of pretending that reason can do everything led a way of disguising the human mania for unlimited domination. Domination that, in turn, hides fear of otherness and, finally, of freedom, fear of admitting that the composition of meaning is, in reality, the creation of meaning and must be *set* by the human being. However, not all is lost and although nothing is guaranteed, the possibility of recognizing and admitting the enigma of the world, the possibility of a human utopia and with these, the possibility of rediscovering meaning is still there and we confirm that Kant represents a relevant and current one. With this purpose, we proceed by contrast with another philosopher, this one from the 20th century, explicitly non-Kantian, Cornelius Castoriadis, to subject Kantian categories to Castoridian conclusions and thus capture the possibilities of a transfer of meaning, verifying that not only Kantian categories support the content of contemporary reflection, but they show themselves capable of feeding back understanding and broadening the discussion of the problems raised.

Keywords: Thing-in-itself, otherness, determinity, indeterminity, meaning, freedom.

La libertad es aquella facultad que aumenta
la utilidad de todas las demás facultades

Immanuel Kant

Introducción

Nada humano escapa a la filosofía. Es origen y destino. Todo comienza con la constitución de la realidad. Así pues, las cuestiones de constitución, origen y destino son asunto humano. El proyecto humano mismo, si algo así pudiera postularse, puede verse como la tentativa siempre incompleta por constituirse y constituir la realidad, su realidad. Esta apelación estará siempre en el origen de su composición de sentido.

Ahora bien, de qué órganos, facultades o capacidades viene dotado este extraño ser para solventar el problema. La tradición asumió que bastaría con la razón para acceder a la realidad, la verdad; y así, todo, al modo del descubrimiento, cobraría sentido. La dilucidación de lo posible, lo imposible, lo común, lo extraño y el sentido que todo esto entraña, estaría garantizada. Pero, entonces, ¿por

qué no es así? ¿Cómo es que hemos llegado a las sociedades actuales y sus *estilos de vida*? ¿Por qué el sinsentido actual? Se propone cuestionar esas convicciones desde una perspectiva kantiana.

Kant encontró que la manera de encauzar la reflexión metafísica requería reconocer cómo en el núcleo de la razón pura, como órgano de comprensión y conocimiento de la realidad, se encuentran, paradójicamente y a la vez, la posibilidad de salvar la condición de lo humano y las razones de su extravío. Este ejercicio busca indagar cómo atender a Kant puede resultar pertinente para explicar la actualidad y, por qué no, para retornar a una senda con sentido. Se indagan las condiciones en que la tradición filosófica respondió y cómo esas respuestas han contribuido a perfilar el presente. La discusión remite sumariamente a Grecia antigua y a sus reflexiones nucleares. ¿Qué se dijo? ¿Cómo se discutió? ¿A qué condujo todo aquello y por qué? ¿Cómo evolucionó y cómo catapultó el modo de pensar y entender la realidad que nos trajo hasta aquí? Con este propósito se procede de la siguiente manera.

El apartado I, *La libertad en Kant*, indaga la noción de libertad tal como la argumentó Kant, en su enlace con la moral y cómo consideró la libertad como aquella facultad en donde reside lo humano. El apartado II, *Discusión*, en sus tres partes, pasea por algunas categorías kantianas confrontadas con la antigua y presente discusión sobre la determinidad, la problemática de la elección ontológica de sentido y el mundo contemporáneo. La *Conclusión*, finalmente, describe cómo y por qué la modernidad sella el destino fallido de las significaciones que condujeron al mundo al extravío contemporáneo y sus consecuencias y cómo nuestro filósofo, aun formando parte, se distingue por irrumpir e indagar salidas a problemas fundamentales que persisten. Se intenta reencontrar todo el planteamiento abriendo puntos de fuga que, a partir de Kant, aunque no siempre con él, pueden reconocerse. Planteemos pues el problema.

El proceso de homogeneización de las formas y estilos de vida contemporáneas es la expresión práctica de aquello que se percibe como un empobrecimiento experiencial y existencial progresivo, individual y colectivo. Nada nuevo, muchos lo han notado y advertido. Ahora bien, esto ocurre mientras, simultáneamente, el conocimiento científico fragmentario se acelera y se genera mayor riqueza de aquella que sería necesaria y quizá, incluso, pueda emplearse; y mientras, contradictoriamente, la pobreza y la desigualdad económicas se acentúan y la esclavitud nunca fue mayor. Además esto acaece, sin importar el sistema social y político que se considere, a nivel planetario. Este no es un detalle menor e involucra dramáticamente a las ideologías, liberalismo y marxismo, como actores que subyacen y minan la escena y todos sus desprendimientos.

Se trata de la expansión incontenible del dominio de la razón en todos los ámbitos de la actividad humana. Otra vez, nada nuevo. Kant lo vivió. Lo vivimos hoy en día. El asunto hunde raíces en los

orígenes mismos de la filosofía. La renovada forma de esta vieja patología recorre la ciencia y la técnica en sus versiones contemporáneas y así estas han asumido el liderazgo intelectual y espiritual sobre el mundo, al modo de una nueva secta. Con la economía como soporte, todas, ciencia, técnica y la misma economía, apuntan como nunca al dominio y al control completo de la naturaleza, incluyendo allí, sin más, a los seres humanos biológica, social y psíquicamente considerados. La política, alguna vez territorio de creación de los asuntos humanos, es hoy sólo el instrumento de adecuación de fines a medios de todo este funcionalismo.

Por este camino los creyentes afirman que salud, juventud, vida, felicidad, todo será resuelto¹. Es –creen ciegamente– cuestión de tiempo y trabajo. Así, el optimismo se confunde con el sentido y esto independientemente de las pérdidas que deban registrarse, incluyendo vidas humanas y la misma Tierra. ¿Qué más da? Si el progreso y el horizonte de realización está asegurado, aunque sea asintóticamente, ¿no está todo más que justificado? Sin embargo, mientras se encantan con este gran futuro, la vida del planeta –incluidos ellos mismos, sus familiares e hijos, aunque no lo adviertan– se hunde cada vez más en el disparate. Ni la riqueza ni el poder se salvan, no queda dignidad en ningún estilo de vida. Shakespeare lo vio, “es calamidad de estos tiempos que los locos guíen a los ciegos” (Shakespeare, 1606/2003: 353). ¿Qué más añadir?

Pero, preguntemos, ¿sobre qué premisas se sostiene esta composición de sentido, si es que puede llamarse así? Los filósofos, afortunadamente, no dirigen al mundo como habría querido no solamente Platón. No lo dirigen, pero eso no excluye su parte de responsabilidad en este destino. ¿Hasta qué punto la situación actual no es también el resultado de la evolución y del estado de la reflexión filosófica y científica dominante? ¿Por qué estas significaciones y no otras? No es solamente que la filosofía debería decir algo, sino que aquello que haya dicho o callado en los siglos de vida que cuenta Occidente tendría también algo que ver con el estado de cosas. Es que la filosofía no puede pretender ser importante y a la vez no rendir cuenta, *logon didonai*, de sus propias realizaciones.

I. La libertad en Kant

La libertad. ¿Qué es? ¿Dónde está? ¿Qué clase de entidad tendría? ¿Existe libertad en el mundo? Para Kant,

¹ También este camino conduce a las obsesiones conspiranoicas hoy también de moda que pueden considerarse parte de los mismos delirios, su parte *negativa o pesimista*, efectos concomitantes del mismo problema. La exuberancia de la razón conduce en ambos casos, paradójicamente, al pensamiento mágico.

Tenemos dos expresiones: mundo y naturaleza, que a veces se confunden. La primera significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de la síntesis de ellos, tanto en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el progreso de ella por composición, como por división. Pero este mismo mundo se llama naturaleza, en la medida en que es considerado como un todo dinámico, y no se atiende a la agregación en el espacio o en el tiempo, para producirlo como una cantidad, sino a la unidad en la existencia de los fenómenos. (Kant, 1787/2009: B446-447)

Como sea, ese mundo o naturaleza, visto como totalidad absoluta, siempre se encontrará fuera del alcance del conocimiento del ser humano finito.

El punto es que para la filosofía –y para Kant– siempre será posible mostrar y demostrar que en el mundo exista una *causalidad por libertad*, como causa del mundo; pero también demostrar lo contrario, que no hay libertad alguna en el mundo, porque allí todo está fenoménicamente causado. En filosofía, pues, podemos siempre demostrar una tesis y también su antítesis. Se trata de enunciados que, en el territorio de la reflexión filosófica, pueden entrar en conflicto. ¿Por qué? Kant tiene la respuesta: confunden la cosa como fenómeno con la cosa-en-sí misma. Kant anota de esta forma que este conflicto no se encuentra en la realidad sino en la razón y su relación consigo misma (Kant, 1787/2009: BXIX).

Atención, porque, a la vez, esto jamás va a descalificar a la razón y no es esto lo que busca nuestro filósofo; no se trata de imperfección, sino de que cuando la razón intenta conocer, jamás obtiene sola sus conocimientos; para ello requiere la colaboración de la sensibilidad y de la experiencia concomitante. Ahora bien, este tipo de conocimiento no es todo lo que hace la razón. Pues también se plantea, como por un impulso ineludible (Kant, 1787/2009: B21), cosas que no puede y no podrá conocer jamás en sí y que se encuentran más allá de toda experiencia posible. Son, por cierto, las más importantes. Cuando esto ocurre la razón no está conociendo, pero, no obstante, está pensando. Para Kant, pensar es otra cosa que conocer.

Ahora bien, esta limitación e incapacidad de la razón para alcanzar conocimiento indisputable fuera del campo fenoménico automáticamente abre el campo en el cual ella reivindica una capacidad de comprensión de otro orden que, para Kant, corresponde al mundo moral, que influye en el mundo sensible y que en definitiva le abre al ser humano el horizonte de la razón práctica, cuyos objetos, a pesar de no conocerse, pueden y deben alcanzarse por la vía práctica y es aquí donde ubica la libertad. La libertad jamás podrá conocerse, pero siempre podrá pensarse, desearse, actuarse, transformar la realidad a partir de ella y su ejercicio; y todo esto sin contradicción.

Siempre el hombre podrá oponer la libertad de la voluntad al mecanismo universal que rige en la naturaleza.

Por lo tanto, Kant concibe solamente “dos especies de causalidad con respecto a lo que ocurre o bien (la causalidad) según la *naturaleza*, o bien por *libertad*” (Kant, 1787/2009: B560). La primera ocurre en la concatenación de causas y efectos propias del mundo sensible. La segunda, en cambio, es “libertad, en sentido cosmológico, la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo” (Kant, 1787/2009: B561). Así, la libertad es una idea trascendental pura que nada toma de la experiencia y que comienza por sí misma, sin causa previa, sin conexión causal: “La *libertad en sentido práctico* es la independencia del albedrío, respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad” (Kant, 1787/2009: B562). Se trata de una “facultad humana de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles” (Kant, 1787/2009: B562). Toda esta realización es posible porque nada nuevo puede nacer de un fenómeno y tampoco “se puede esperar de la conexión causal de los fenómenos” (Kant, 1787/2009: B572). La *novedad*, pues, tiene que ser incondicionada, incausada, o no será novedad.

Recapitulemos sumariamente la historia de esta noción. En nuestra tradición, la libertad, como manifestación factible y esencial de la condición humana nunca emergió con más nitidez en otro momento o lugar antes de Grecia antigua, entre los siglos VIII y V a.C.; fue un movimiento histórico concreto por la autonomía de aquellos pueblos fundadores de *polis* en el mundo griego; antes, diversas culturas habrían formado sociedades humanas pero ninguna con la idea de libertad por delante. Fueron instituidas a partir de un poder central omnímodo y total basado en la esclavitud y la servidumbre impuesta por un poderoso, en nombre propio o por delegación de algún poder superior: mesopotámicos (6000-5000 a.C.), asiáticos (3000 a.C.), americanos prehispánicos (1500 a.C.), fenicios (1200 a.C.), hebreos (616 a.C.); todos constituyeron sistemas sociales teocráticos basados en la heteronomía y no en la autodeterminación individual y colectiva. La apoteosis del proyecto por la libertad y la autonomía ocurrirá en la madurez de la democracia ateniense con Pericles, en el siglo V a.C. *La Oración Fúnebre* sería su carta fundacional en el año 430 a.C. Un documento institutivo no filosófico, sino político y existencial de declaración de principios éticos y concretamente del *ethos* griego.

Otro hito ocurre en el año 1215, cuando el rey Juan I de Inglaterra aceptó la *Magna Carta Libertatum* que le impuso limitar su poder a partir de leyes creadas y un parlamento; fue también, según vemos, el primer intento de separación de la Iglesia y el Estado. Vendrá posteriormente el humanismo cívico y el Renacimiento italiano y así hasta el siglo XVII, cuando efectivamente se inicia al amparo de la Ilustración la saga por la libertad en el mundo occidental. Podríamos decir

que la discusión teórico-política comienza aquí y es el resultado complejo de acontecimientos históricos, políticos, económicos, filosóficos y religiosos. Al Renacimiento seguirá el surgimiento del sistema capitalista, los estados nacionales, el final de las guerras religiosas y las revoluciones burguesas; todo esto al amparo de grandes reflexiones de los pensadores de la Ilustración: Kepler (1571), Descartes (1596), Spinoza (1632), Locke (1632), Newton (1643), Leibniz (1646), Voltaire (1694), Hume (1711), Kant (1724) y otros. Absolutamente todo este movimiento defiende diversas ideas de libertad, pero libertad al fin. Una discusión sin precedentes.

Hay que advertir que el otro giro característico de todo el periodo es el renovado movimiento hacia la razón. Se trata del doblete contradictorio entre libertad y *logos*. Este imaginario funda el espíritu de las revoluciones renacentista, capitalista, americana y francesa, que acabarán con los residuos medievales y en todo caso también buscan algún tipo de libertad; luego caracterizará así también el espíritu imperante en el siglo XIX. Las nociones de libertad y razón se complementan, pero también se oponen y en esta lucha la razón hechiza y busca imponerse. En la literatura y el arte, sin embargo, hubo espíritus que no se fascinaron con la moda del momento; en el campo religioso y teológico también hubo rechazo, no solamente por desear adherir a las heteronomías de siempre, sino seguramente también porque percibían el hundimiento en el sinsentido que un hiper dogmatismo racionalista implicaba. La filosofía aportará lo suyo.

Kant, por su parte y por ser el miembro más connotado de la modernidad, podría superficialmente considerarse como corresponsable de la confusión, pero no es simplemente así. Nuestro filósofo había dejado claro, al menos desde su periodo crítico, los linderos que jamás deberían confundirse para no perderse en un racionalismo vacío o en un intuicionismo ciego; había distinguido contundentemente entre fenómeno y cosa-en-sí, un *a priori* que partirá en dos la historia de la filosofía heredada. Kant buscó siempre tanto un conocimiento seguro como una ciencia segura y postuló tal convicción respecto a la naturaleza vista como fenómeno; pero, en cuanto a la necesidad y utilidad –negativa y positiva– de poner límites a la “pretensión de cogniciones exuberantes” (Kant, 1787/2009: BXXX) fue absolutamente claro. No es posible fenomenizar la cosa-en-sí sin caer en contradicción e incurrir en la *hybris* de la razón, lo cual impediría para siempre el desarrollo de la metafísica.

II. Discusión

A priori, fenómeno y cosa-en-sí

Para Kant, la libertad no es y no puede ser algo que simplemente se añade a la existencia del mundo o del ser humano. Al mundo, por definición, de ninguna manera, pues para la tradición dominante

y para Kant, en este más bien rechazar la libertad es indispensable para garantizar el orden y el sentido. Ahora bien, respecto al ser humano, ¿cómo entender la libertad? ¿Existe? ¿Se añade en forma natural? ¿Cómo funciona? Y, sobre todo, ¿cómo puede existir en un mundo completamente determinado?

Toda la tradición se ordenó a partir de la idea de una realidad como existente y completamente determinada que considera lógica, ontológica y cosmológicamente constituida: el mundo existe, es real, está determinado y es cognoscible. En este aspecto Kant no se distingue, antes bien se encuentra completamente en el proyecto moderno inaugurado desde el siglo XVII con Descartes y del cual nuestro filósofo es protagonista principalísimo. Pero Kant advirtió explícitamente y por primera vez, que la crisis de la metafísica y su incapacidad para asegurarse el camino seguro de la ciencia residía en no entender y no admitir, porque era imposible en su encuadre racionalista y determinista, que el hombre y tampoco la filosofía serían jamás capaces de conocer las cosas en sí mismas, eso que llamó el *noúmeno*. Este detalle que luce en principio como un mero cambio de perspectiva metodológica –y lo es– es mucho más, porque afirmado sin más obliga a reconocer el fracaso en bloque del proyecto cartesiano.

De modo que la crisis reside en la incapacidad de la metafísica para resolver las contradicciones en que cae al pensar, en un mundo determinado, algo precisamente como la libertad que, sin la menor duda –para Kant– es y tiene que ser algo indeterminado, incondicionado. Esta contradicción no tendrá solución nunca en el esquema metafísico de la tradición. Sin embargo, para Kant el mundo existe, es real y algo se puede conocer, pero, primero, ese mundo no nos habla desde sí mismo, esto es, desde los objetos y no lo hace porque desde la experiencia será siempre imposible alcanzar conocimiento verdadero y en esto reconoce el papel crítico de los empiristas que con Hume habrían hecho ver, comprender y cambiar el rol de la razón, la imaginación y la pasión en la construcción del conocimiento y el tratamiento de la realidad. Para Hume, en efecto, la razón no puede guiar y ella misma era una especie de pasión o imaginación tranquila. Segundo, para Kant, esos objetos pueden abordarse desde dos perspectivas: fenoménicamente en tanto objetos de conocimiento y nouménicamente en función de su incognoscibilidad. Este paso es extraño a la tradición y constituye una ruptura. En tercer lugar y por encima de todo, Kant propone el *a priori* con consecuencias no solo metodológicas sino de apertura metafísica en la medida de que a partir de Kant ya no buscamos las verdades en los objetos sino que mediante este *a priori* los *ponemos* allí.

Así pues, Kant ha descubierto la razón pura; ha descubierto que aunque todo conocimiento comienza por la experiencia, no solo proviene de la experiencia. Hay, es verdad, conocimiento *a posteriori* empírico y *a priori* empírico, pero también conocimiento *a priori* puro. Cuando la razón pone el *a priori* puro lo hace por encima e independientemente de cualquier experiencia y esta

propuesta es completamente kantiana. Ningún filósofo de la tradición lo vio antes y por eso no pudieron evitar la contradicción antes planteada al caer siempre en la exuberancia de no distinguir entre fenómeno y cosa-en-sí. Los fenómenos podrán conocerse, pero objetos suprasensibles de la metafísica, como Dios, la inmortalidad del alma, la libertad, no podrán conocerse aunque siempre podrán pensarse y, lo más importante, sin “las contradicciones de la razón consigo misma, que no pueden negarse y que en el proceder dogmático son además inevitables, [despojando] de todo su prestigio, hace ya mucho tiempo, a toda metafísica que haya existido hasta ahora” (Kant, 1787/2009: B24). La contradicción se presenta, pues, cuando no se distingue entre conocer y pensar. Lo primero siempre es posible mediante la combinación de la intuición sensible y el entendimiento al examinar los objetos del mundo como fenómenos; lo segundo, cuando se tratan como cosas en sí.

La ruptura kantiana con la tradición va a requerir un esfuerzo que comienza con la crítica de la razón pura, el instrumento que hará posible todo, para luego dar lugar a un sistema de la filosofía trascendental que resuelva los problemas de la razón teórica, la razón práctica y del juicio. Algo que excede con mucho el propósito de este ejercicio.

Sin embargo, con lo dicho, tenemos suficiente para dimensionar la revolución kantiana. También para sostener cómo la filosofía que funda no extravió el sentido de una razón a la vez pertinente y fértil, sin exuberancias y sin excesos, liberada de la *hybris* moderna, es decir, aquella que hasta hoy invade y domina las significaciones contemporáneas y que consiste en la creencia ciega en una razón abarcadora y totalizante capaz de expandir su pseudo dominio ilimitado sobre la naturaleza y la sociedad siendo causa del creciente sinsentido contemporáneo y sus consecuencias. Veamos esto con más de detalle. La libertad para Kant no existe en la realidad material pues es suprasensible, ideal, extranatural. Ser humano es ser moral y racional. Todo se apuntala en la idea de autonomía de la voluntad, esto es, la libertad moral, que termina funcionando como condición de apertura intersubjetiva particular y colectiva; y así hacia la política.

La emergencia de la política en esta composición es crucial para responder a críticas que acusan a Kant de subjetivismo abstracto y de mantenerse fuera de la comunidad de los hombres o de ser apolítico. Si nuestro filósofo lo fue o no, no es el punto y es irrelevante; pero que su filosofía crítica lo fuera, eso no. Es verdad que siguió siendo determinista y creyendo en que “el destino del género humano es un progresar ininterrumpido” (Kant, cit. en Arendt, 2012: 111), porque después de todo era un hombre de su época. Nunca creyó en un destino escatológico último, pero sí en esta especie de *progreso* garantizado y esto por no poder soportar la idea de indeterminidad; no pudo pues con todo. Esto, sin embargo, no puede disminuir la trascendencia de su aporte. Al contrario, aumenta la importancia de su ruptura.

El imperativo categórico kantiano, como noción, también se cuestiona usualmente recusándola de ingenua, abstracta, irreal, absurda o carente de sentido de la historia, porque *obliga* siendo obvio que una norma jamás podrá resolver todas las contingencias de la vida humana, esa norma *universal* jamás existirá. Pero se escapa a los críticos que la obligación es, en el planteamiento kantiano, posterior a la asunción crítica y, sobre todo, previa a la universalización del imperativo categórico, presunción esta que no es del orden del deber sino de aquello que lo fundamenta: el *nous* –“[mirar] firmemente a las cosas que, aunque lejos, están, sin embargo, presentes” (Parménides, cit. en Arendt, 2012: 145)²– y aquí el decisor se coloca ante el otro como par y ante sí mismo como fin en sí mismo y no como medio; ese *nous* descubre la verdad de quien asume el imperativo: no vemos aquí ingenuidad, absurdo o carencia de sentido de la historia.

En fin, nos parece que tal es el riesgo del imperativo categórico, como solía decir el propio Kant “en este caso el peligro no consiste en ser refutado, sino en no ser entendido” (Kant, 1787/2009: BXLIII). Kant dejó claro que jamás apoyaría la violencia y afirmó también no querer ver una causa justa defendida con medios injustos, pero no dijo, que sepamos, que ninguna de estas circunstancias fuera imposible y tampoco que no fuera necesaria. De hecho, su simpatía por la Revolución francesa expresa esta ambivalencia (Arendt, 2012: 86). Fue un *pacifista singular*, sostuvo que abolir las guerras es condición necesaria para extender al máximo una *mentalidad amplia*, pero no perdió de vista que en la paz subsiste algo problemático “el riesgo de que los hombres se conviertan en ovejas; hay algo de sublime en el sacrificio de la vida” (Arendt, 2012: 137).

Determinismo e indeterminismo

¿Es posible ser determinista para asumir la naturaleza y en cambio indeterminista para concebir la libertad? Sí. Sin ignorar a Hume, Kant fue el primero en hacerse muy consciente de este problema. Revisemos muy sumariamente la reflexión que suscitó este asunto y cómo ha decantado hasta hoy. Una perspectiva que, sin pretender sea taxativa, consideramos plausible y que dará asiento histórico y político a nuestro planteamiento.

Desde los mismos orígenes de la filosofía se notó que lo determinado debe provenir de lo indeterminado, por esto no extraña que para Hesíodo el caos³ constituya el origen primordial y lo que precede al cosmos, al orden (Castoriadis, 2004: 311); y así, la oscuridad a la luz, el silencio al sonido, lo inmóvil a lo móvil, lo inanimado a lo animado; y no es que estas precedencias sean

² En el contexto arendtiano, el *nous* funge aquí como referente del noúmeno, de las cosas en sí incognoscibles para el sujeto cognoscente: *la ley moral dentro de mí*, su fundamentación *lejana... sin embargo, presente*. (N. de la E.).

³ “Caos es también la ausencia de significación desde el punto de vista del ser humano” (Castoriadis, 2004: 311).

diacrónicas, secuenciales, evolutivas o históricas o con-tiempo, que es lo de menos, sino que son sincrónicas, contemporáneas, ontológicas y lógicas o sin-tiempo. Se trata, pues, de elecciones ontológicas y de aperccepción o actitud, se trata del *nous*. Si partimos de lo indeterminado o lo incondicionado podremos siempre determinar o condicionar; al contrario, partir de lo determinado no llevará nunca a lo indeterminado, a menos que se fracture y reconozca sus fisuras, grietas, aberturas y, por tanto, el hecho de que todo determinado, antes, es indeterminado; esto es, que el *ápeiron* precede todo.

Así pues, la polémica profunda entre posturas deterministas e indeterministas no es un asunto de la modernidad ni mucho menos; se trata de un núcleo argumental que se dispara desde el mismo comienzo de la reflexión filosófica y que engarza con aspectos que van más allá de esta. Hay una diferencia fundamental en el imaginario griego antiguo entre ambas categorías y es que, mientras, por un lado, la iniciativa por las posturas deterministas fue marcadamente filosófica o, si se quiere, intelectual, expresa la búsqueda intencionada en el *Ser*, en lo que *Es*, en lo que está ahí; en cambio, la constatación de lo indeterminado trasciende la filosofía y se ve de hecho en otras manifestaciones humanas como la poesía trágica, la historia y la educación griega de aquellos pueblos. Los primeros textos de Occidente, *La Ilíada* y *La Odisea*, aunque profundamente reflexivos y con fondo filosófico, no fueron filosofía: fueron textos institutivos, eran *Paideia*. En Roma, con *La Eneida*, ocurrió igualmente. Ese carácter trascendente y que va más allá de la razón lo constituía el mito, esa curiosa forma de captar la más profunda realidad humana.

Es que según se asuma la respuesta a la pregunta primera por el ser, ¿qué es?, esto es, de acuerdo con la elección ontológica que realicemos –imputación de sentido que dispara, entre otras, la capacidad de pensar–, se abrirán horizontes de respuesta positiva –potencialmente diversos– con consecuencias lógicas, ontológicas e históricas, propias y configuradas. Este es el punto.

Elección ontológica y mundo contemporáneo

Los griegos antiguos crearon y tuvieron sus propios mitos, fuentes de sentido profundo, pero –y esto es muy importante– en su cultura no concibieron nada parecido a libros sagrados, dioses creadores o leyes históricos o sociales que sostuvieran la determinidad de nada. No tuvieron profetas y sus tradiciones no pretendían un sentido último o primero que no fuera modificable o no pudiera someterse a reflexión. Para nosotros esto significa no solamente que una cultura no determinista es posible sino que la actitud y la decisión ontológica está siempre disponible y la pone el ser humano; no es parte de la realidad sino que la hace realidad el ser humano. De hecho, hasta Platón y en el propio Platón pervive la polémica determinismo–indeterminismo. Con Sócrates (469 a.C.), Platón (427 a.C.) y Aristóteles (384 a.C.) termina catapultándose el proyecto basado

en un *Ser* que *es* y es determinado y que consistirá en la búsqueda y asiento de verdades y certezas absolutas. El determinismo se impuso, triunfó sobre el indeterminismo, podríamos decir, y ha dominado hasta hoy; pero con él se implica que el conocimiento de la realidad es factible y seguro y es esto precisamente lo que debe ponerse a la luz de otra crítica.

A este respecto, es obligante reiterar que el giro característico de la génesis moderna es el doblete entre razón y libertad (Castoriadis, 2008: 19-21); y, así, paralelamente al discurso por la libertad, se dio el movimiento hacia la razón y al hombre mismo como centro responsable de sus propias construcciones; es el giro cartesiano al *Yo* que terminaría condensando el gran proyecto moderno. La razón como sustituta de la fe⁴. Esto importa y es crucial porque a partir de la idea de una razón totalizante y totalizadora, única rectora, emerge el imaginario racionalizante que domina la contemporaneidad y que queremos cuestionar.

Ahora bien, sobre las decepciones racionalistas occidentales todavía tenemos que aprender y reflexionar si de verdad deseamos retornar a la posibilidad de una vida autónoma con sentido y valor. La captación correspondiente –no podía ser de otro modo– no es solamente racional. La mejor exposición de la escalada de fracturas que ha tenido que sufrir la *hybris* humana es la historia misma. Si la historia no es designio divino de algún dios y tampoco resultado de leyes inmanentes ni naturales ni mucho menos sociales, entonces la historia es, ella misma, territorio de creación y en ese territorio solo la actividad humana instituye. En forma consciente o inconsciente, en forma explícita y autónoma o de manera velada y heterónoma, no importa, instituye.

A este respecto, poco importa que dios exista o no, más allá de que lo deseáramos. No importa y esta afirmación no es atea. La ética no puede ser psicología ni antropología y tampoco religión y, por si parece poco, “el mismo santo del evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral antes de que le reconozcamos como lo que es” (Kant, 1785/2005: A29).

⁴ Para Aristóteles, así como para la mente griega, una fe primordial así como la configuró el cristianismo habría sido incomprensible. Para Castoriadis la fe de Aristóteles es fe “en el sentido de la certeza sensible” (Castoriadis, 2004: 355). A lo que se da fe es al *principio de identidad*, por ejemplo, porque, tal como comenta Castoriadis a propósito de Aristóteles, este decía: “no puedo ni ‘demostrarlo’ ni refutarlo ni dar un paso sin presuponerlo” (Castoriadis, 2004: 355). Pero Castoriadis aclara que a esta confianza los griegos no la llamaban *fe*, sino *áisthesis* o *noésis*. Primeros y últimos términos, supuestos últimos, que no proceden por demostración, por *logos*, sino por pensamiento: por *nous*. *Nous* se usa para designar los supuestos últimos, presupuestos últimos indispensables en toda demostración.

Se trata de responsabilidad. Sólo el hombre individual y socialmente instituye. Es todo. Si esto es así, entonces el ser humano crea su historia. Imperfecta y trágicamente, es así. Entonces, ¿cómo no deducir esto desde la perspectiva kantiana? ¿Por qué no?

Pero ocurre que no es esto lo que está detrás de los presupuestos básicos de las cosmovisiones con las cuales se mira al mundo contemporáneo. Pregunte a quien quiera si el mundo puede ser organizado de otra manera que no sea el comunismo totalitario de mercado o el turbo capitalismo de casino y anote las respuestas: verá que abrumadoramente se piensa que no es posible otra cosa, hasta el punto de admitir como válida la fusión cínica de ambos; fusión, de paso, sin solución de las contradicciones tanto de cada uno, comunismo y capitalismo, considerado separadamente, como de las contradicciones propias de la fusión resultante y que, por tanto, es ella misma exabrupto y sinsentido ampliado. Así pues, parafraseando a nuestro filósofo, ¿acaso no es esto “convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia”? (Kant, 1787/2009: B XXXVII).

Pero las cosas pueden ser aún peores pues resulta que en aquella única cosa en que ambos, comunismo y capitalismo, hoy coinciden, es en la liquidación de la democracia y la libertad, esto es, los valores institutivos de Occidente y que sostienen lo humano y, por tanto, a ambos haría mucho bien una dosis de crítica de la razón pura. ¿Acaso no es esto también conformismo? Así pues, cabe la pregunta: ¿qué está detrás de este conformismo? ¿Por qué parece que el presente tiene el privilegio de ser para siempre? El ser humano no se recupera de las decepciones postmodernas, que no hay dios ni ley heterónoma que se ocupe de los asuntos humanos. De los asuntos humanos deben ocuparse los seres humanos. Este es el sentido que afirmamos al decir que solo la actividad humana instituye. El problema es que esa capacidad institutiva es trágica, no está garantizada, puede resultar o no y, peor aún, puede perderse a sí misma puntualmente y sin falta e incluso definitivamente.

Conclusión

Alteridad, enigma, utopía y sentido

Todas las palabras son polisémicas o llegarán a serlo. Enigma y utopía menos que cualesquiera otras escapan a este carácter que, por lo demás, no es un defecto sino simple reflejo de la multiplicidad de sentidos de la vida humana, su inabarcable complejidad. Enigma y utopía pueden expresar, de hecho, la más vil alienación, como también la condición de necesidad de la libertad. Siempre, claro, una vez deslastradas de determinismo. Que la vida y la naturaleza serán siempre un enigma y que un sentido de futuro que favorezca al bien, esto es, una utopía, es indispensable, ¿cómo negarlo? Reivindicamos estos términos insertados en la cadena alteridad–enigma–utopía–sentido. Es que la

alteridad que subyace toda realidad no invalida el sentido, siempre que se capte que ninguna razón, por profunda que sea y precisamente por ser profunda, al modo socrático, enseñará otra cosa distinta al hecho puro, duro y paradójico de que la realidad es indiscernible, aunque no sea inabordable: el misterio existirá siempre y siempre igualmente podremos colocar el sentido, ponerlo en el más estricto sentido kantiano y más, podremos y tendremos que crearlo.

¿Cómo, entonces, se llegó al extravío actual? ¿Cómo polemizar con la situación contemporánea? Hemos querido sostener, sin pretender originalidad, que la degradación simultánea de lo público y lo privado carga con parte importante de la cuenta que ha conducido al extravío y la pérdida de sentido actual. Es otra manera de decir que el extravío resultó de una falsa racionalidad; incompreensión y perversión simultánea de ambas esferas, pública y privada, como elementos constitutivos de la vida humana. Vivimos la paradoja doblemente malévola de no tener vida privada y simultáneamente tampoco vida pública. Paradoja, porque cabría esperar que disminuya o aumente la sujeción de una por la otra. Pero si ambas degeneran simultáneamente, ¿qué significa? La paradoja se amplía, además, porque hay que añadir que *funciona*, aunque esté enferma y en su perversión degrade todo. Intentamos ilustrar estas conexiones. Se trata del absurdo al que condujo la exuberancia (ir)racional denunciada y parcialmente superada por Kant.

Las conexiones entre las nociones de lo público y lo privado, la libertad, la política y la democracia no son casuales. La democracia presupone una cierta racionalidad, una tal que permita el *ethos* de la libertad. Pues bien, detrás encontramos nuevamente las elecciones ontológicas decidiendo el curso de los asuntos, porque si, como pretendió la modernidad, la razón cubre y determina todo, ¿dónde queda la libertad? Así pues, el determinismo ontológico, guste o no, cancelará siempre ambas, libertad y democracia, por innecesarias. En efecto, los ámbitos privado/privado-público/público corresponden a categorías y espacios institucionales de origen griego antiguo, *Oikos/Ágora/Eklesia*, propios de aquella democracia y que apenas existen hoy en día ofreciendo una prueba adicional de las verdaderas víctimas de la modernidad. Kant jamás vivió espacios semejantes. Constituyen una rareza propia de la democracia.

Desde la Introducción advertimos que todo comienza con el problema de la constitución de la realidad para dejar así asentado que todo el asunto es estrictamente filosófico. Entonces bien, ¿qué es la realidad? Y, ¿qué es nuestra realidad? Acaso ¿son lo mismo? Y si coincidieran, ¿lo advierte la razón? Son viejas nobles preguntas. Si las respuestas que damos a las dos últimas fueran sí y sí, nos colocamos en un *a priori* concreto y seremos llevados a una estrategia ontológica concreta: el determinismo. Pues bien, consagrar el determinismo tiene sus ventajas y plantea sus problemas, de los cuales, *el más conspicuo es el de la libertad* (Sarmiento, 2019: 206). Si respondemos en cualquier otra combinación, entonces nos llevarán a otro *a priori* y a otro destino con otras incomodidades: el

indeterminismo. Se trata de elecciones ontológicas. Decir que el camino es único y no existen elecciones, no es una opción.

A partir de Kant debemos admitir que la realidad es atribuida y que el hombre *constituye* su realidad; en esto innovó indagando las condiciones de posibilidad del sujeto puro. Ahora bien, no respondió cómo sería ese sujeto; se limitó a inferirlo regresivamente: si piensa es porque está constituido de la manera que hace posible ese pensamiento. Bien, pero ¿cómo es ese sujeto? Mostrar no es demostrar. Un siguiente paso fue sugerido por Edmund Husserl con su fenomenología trascendental que cambia radicalmente la perspectiva de la tradición al plantear el ego trascendental de *todo ser objetivo*. Se movió desde el sujeto empírico hacia la noción de sujeto o ego trascendental como fundamento cognoscitivo, no porque cause, preceda sincrónicamente u origine al *Yo* y desde aquí a todo lo demás, sino porque luego de la reducción fenomenológica ese ego trascendentalizado se *constituye* fundamento diacrónico de todo conocimiento objetivo, incluido el *Yo* objetivo, habitual y concreto (Husserl, 1931/1986: 39-42).

Para Husserl, en efecto, toda metafísica que se proponga operar con base o a la vista de (absurdas) cosas-en-sí, es ingenua (Husserl, 1931/1986: 202). Lo que postula Husserl es, pues, puro idealismo trascendental puro, si cabe la reiteración. Por eso, es posible para él postular que

es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí, de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. (Husserl, 1931/1986: 111)

Husserl va pues a exceder a Kant al mostrar que el aserto kantiano de que la realidad es atribuida atormenta, hasta hoy, a la filosofía, pues si resulta que esta realidad *no tiene nunca otra significación que la que es atribuida* (Castoriadis, 2010: 482)⁵, ¿para qué insistir en los proyectos filosóficos sustancialistas? Pero hay más. Porque resulta que detrás del *a priori* kantiano lo que se encuentra en juego es el determinismo, no como argumento, porque resulta obvio que algún determinismo siempre habrá y no se trata de su eliminación en ningún sentido; no es eso. Se trata de que, tanto diacrónica como sincrónicamente, lo determinado está subordinado a lo indeterminado y allí las nociones de orden y sentido deben, están obligadas, a asumir su patrón último: lo incondicionado, así como también asumir que eso incondicionado se encuentra también en la naturaleza. Así pues, podemos añadir que este *a priori* es capaz de salvarnos de todo determinismo, ¿por qué no formular esta conjetura? A este respecto, entusiasmo saber que Oriente también indagó ancestralmente este

⁵ Castoriadis hace notar: “el recién nacido impone a eso que constituye poco a poco como mundo esquemas de significación y de valor que extrae de sí mismo” (Castoriadis, 2004: 196).

problema y en su imaginario reconoció incluso antes que Occidente que el vacío, la nada, lo indeterminado, mandan⁶.

Para nuestro filósofo, sin embargo, continuó siendo válido el determinismo absoluto aplicado a la naturaleza, al mundo de las cosas cuando se les ve fenoménicamente. Kant jamás propuso la necesidad y, menos aún, la conveniencia de superar en bloque el determinismo, pues para él esto habría sido el descalabro total, un sinsentido. La tradición viene desde la postura determinista reencontrándose con el indeterminismo gradualmente desde antiguo y fue Kant el primero de la tradición dominante que acusó recibo de su carácter ineludible, pero sólo hasta la mitad del trayecto, para dar cabida a la libertad como incondicionada, no así hasta la naturaleza.

Así que, insistimos, ¿por qué sería necesariamente así? ¿Por qué el determinismo iba a gobernar todo y ni siquiera la mitad natural de la realidad? Como lo vemos, siempre cabrá dar un paso más y preguntar, ¿y si el determinismo, aunque alguno exista y logre mucho, tampoco garantiza nada en la naturaleza? El asunto es que la cosa-en-sí y el *a priori* kantiano parten en dos la historia de la filosofía heredada no solamente por lo que Kant propuso, sino también porque en su idea inicial se encuentra subordinada otra, la posibilidad de cuestionar el determinismo natural en bloque; y esto a partir de la reflexión kantiana. Decir que la libertad es incondicionada o no es, transita, se quiera o no, una indeterminidad ampliada, no por nada se llamó a nuestro filósofo el “destructor de todo” (Mendelssohn, cit. en Arendt, 2012: 69). Este es nuestro punto.

Kant, a pesar incluso de él mismo, es, pues, un filósofo que sólo superficialmente podríamos considerar como corresponsable de la confusión. Imputarlo sin más es equivocarse. Nuestro filósofo advirtió, por el contrario, los linderos claros que jamás deberían confundirse para no perderse en un racionalismo vacío y tampoco en un intuicionismo ciego. Debemos repetirnos: ya en su periodo crítico había distinguido contundentemente entre fenómeno y cosa-en-sí, una intuición que partió en dos la historia de la filosofía heredada, dando salidas que aún no se recorren completamente y cuyo extravío nos ha traído al descalabro actual de sentido y de vida.

⁶ “A nosotros, los japoneses, no nos extraña dejar en lo indeterminado lo que uno tiene propiamente por propósito; más aún, el volver a cobijarlo en lo indeterminable” (Heidegger, 1959/1990: 91). “El vacío para la cultura china es una noción activa y tiene realidad” (Cheng, 2006/2008: 77). En esto, la perspectiva oriental no solamente supera a la metafísica occidental, sino que representa la oportunidad de hacer avanzar la metafísica, siempre que se admita que el ser es ser indeterminado, con todas sus implicaciones.

Pero regresemos a la idea de esa *indeterminidad ampliada*, ¿qué significa? No es que la libertad exista para el ser humano y además conviva con la determinidad de la naturaleza, como propone Kant. Es que,

Precisamente creación quiere decir *posición de nuevas determinaciones* —surgimiento de nuevas formas, *eidé*, y por ende *ipso facto* de nuevas leyes: las pertenecientes a esos modos de ser. En un nivel más general, la idea de creación *sólo implica* indeterminación en este sentido: la totalidad de lo que no está nunca tan total y exhaustivamente “determinado” como para excluir (hacer imposible) el surgimiento de nuevas *determinaciones*. (Castoriadis, 1998: 32)

Es que “el para sí, en general, y lo viviente en particular, [existe] y (no [puede] existir más que) creando su mundo propio” (Castoriadis, 1998: 27). Así que, tendríamos no solamente la indeterminación sino la creación de sentido como manifestación o modo de ser de todo ser. Esta ruptura final no es kantiana, obviamente, corresponde a Castoriadis, pero ¿no forma acaso parte del mismo trayecto de reconstrucción de la filosofía que también ocupó a Kant? Así pues, cabe proponer tanto una reelaboración de la ontología como también de una nueva lógica:

Que el para sí como tal, y en particular el viviente, se cree cada vez un mundo propio, es sólo una parte del tema. El viviente tiene existencia efectiva, lo cual implica cierta relación entre su mundo propio y el mundo a secas. Llamamos a esa relación correspondencia en el sentido más vago del término. Es un hecho, un mero hecho, un hecho en bruto (y que condiciona infinidad de otros, por ej. la existencia de los filósofos) que tal correspondencia existe. Hecho que no es ni una casualidad ni una no-casualidad. Hasta cierto punto es una tautología como la tautología darwiniana: lo viviente vive, y por lo tanto es apto para la vida. Pero en otro aspecto, mucho más profundo, no se trata de ninguna tautología, sino de un ser-así del mundo, de un estrato dado del mundo que conocemos. Nada nos dice que el para sí debería poder existir en todo mundo posible. (Castoriadis, 1998: 28)

Pero regresemos a lo que nos ocupa, el problema del sentido y el presente y su institución a partir de Kant. Siendo Kant el filósofo que reivindica la intuición y plantea la cosa-en-sí para dar cabida simultánea a la posibilidad coherente de admitir que el *Ser* es incognoscible y, sin embargo, el conocimiento es posible mientras, de paso, se garantiza el espacio para la metafísica trascendental, cómo imputarle una filosofía conformista y que desoye los aspectos más importantes del ser humano. La misma distinción entre conocer y pensar, ¿no es acaso la llave que permitirá para siempre asentar una ciencia mientras a la vez no se olviden los temas más trascendentes: Dios, el alma, la libertad? Kant, en sus propios términos, advierte y reconoce que sin libertad incondicionada, no puede hablarse de libertad, que sin esta libertad no es posible hablar del ser humano y que sin seres humanos el terreno de la razón práctica y la moral se reduce a nada. Otro

filósofo, Cornelius Castoriadis, no-kantiano en absoluto y fuera de toda sincronía temporal con nuestro autor, por caminos completamente distintos, llama alteridad a la apertura indeterminada de la realidad y asigna allí a la vez la imposibilidad de detener al *Ser* y santificar su presencia. Para él, la realidad no es solamente lo que está sino lo que el ser humano pone allí. Si el ser humano pone allí también los ingredientes de su realidad es porque fabrica esquemas de significación (Castoriadis, 2010: 573) con los cuales da lugar a un mundo común de sentido instituyendo –apuntalado en la naturaleza– todo lo que importa y hace humano al mundo humano: lo verdadero y lo falso, lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, lo posible y también lo imposible.

La alteridad es la advertencia que reclama Castoriadis, cuya *inagotable provisión* a la vez reivindica para siempre el enigma del mundo y obliga a reconocer su presencia en cualquier composición de sentido de una vida humana que valga llamar tal y que valga la pena ser vivida. Contribuir al esfuerzo creador de nuevas realidades sociales supone comprender que cosa-en-sí y alteridad, para decirlo en clave kantiana, son indisolubles y constituyen la garantía de la libertad y realización humanas. Son condiciones de posibilidad de lo humano y, ahora sí, nuestra única opción. Así pues, la realidad presente, sus agobios y graves peligros, sus perversiones y enfermedades son muy reales, pero no son una fatalidad. Esto porque, en el fondo, la alteridad de lo indeterminado subyace todo y porque aunque alguna determinidad sea posible, nunca podrá recubrir el sentido de todo y en sus fisuras se mantendrá siempre el *ápeiron*, lo indeterminado, el caos que, paradójicamente, garantiza para siempre la pervivencia del misterio del mundo y con éste la posibilidad siempre viva de novedad y futuro. Todo lo cual también puede contraprobarse diciendo que éste será siempre el mejor de los mundos posibles, siempre, eso sí, que se reivindique el carácter incondicionado de la libertad como fuente continua de creación individual y colectiva.

En lo que antecede hemos cruzado intencionalmente en nuestra argumentación las perspectivas de dos filósofos radicalmente diferentes, no sólo por el tiempo en que vivieron y trabajaron, sino porque son sustancialmente distintos, Kant y Castoriadis. Los contrastamos como miembros prominentes de las dos opciones ontológicas examinadas en este ensayo: determinismo e indeterminismo. Constituyen importantes pensamientos diferentes, derivas diferentes, conclusiones diferentes. Intentamos mostrar cómo, sin embargo, diálogo y coincidencias profundas también existen. Ambos prueban la pertinencia y necesidad ineludible de la filosofía. Prueban la fortaleza de una tradición inmemorable y que debemos reiterar cada vez que sea necesario reencontrar el sentido que tanto extrañamos y que ni las ideologías, ni la ciencia, ni la técnica ni las religiones proporcionarán jamás. Pero, atención, tampoco una razón mal entendida lo hará. Si es inmemorable, si de su comienzo no hay memoria, es porque es consustancial a lo humano que sólo con libertad, otro inmemorable, será siempre posible. Son estas dos categorías, humanidad y libertad, lo que no debemos olvidar. Sabemos, comprobamos y afirmamos sin la menor duda estas

nociones y esto, aunque nunca las podamos conocer; y es así, porque, por otro lado, las podremos siempre pensar, estamos obligados a pensarlas, no podremos nunca no pensarlas; y, todo esto, por si fuera poco, sin contradicción. **P**

Bibliografía

ARENDDT, Hannah (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Corral, Carmen (Trad.). Paidós.

CASTORIADIS, Cornelius (1998). “Hecho y por hacer. Pensar la imaginación”. En *Encrucijadas del laberinto V*. Lambert, Laura (Trad.). Editorial Universitaria de Buenos Aires, Eudeba.

CASTORIADIS, Cornelius (2004). “Sujeto y verdad en el mundo histórico-social”. En *Seminarios 1986 – 1987. La creación humana*. Garzonio, Sandra (Trad.). FCE. Vol. 1.

CASTORIADIS, Cornelius (2008). “La época del conformismo generalizado”. En *El mundo fragmentado*. Páez, Roxana (Trad.). Terramar Ediciones.

CASTORIADIS, Cornelius (2010). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vicens, Antoni y Galmarini, Marco Aurelio (Trads.). Tusquets.

CHENG, Francois (2008). *Vacío y plenitud: El lenguaje de la pintura china*. Hernández, Amelia y Delmont, Juan Luis (Trads.). Siruela.

HEIDEGGER, Martin 1959 (1990). *De camino al habla*. Zimmermann, Ives (Trad.). Ediciones del Serbal-Guitard.

HUSSERL, Edmund 1931 (1986). *Meditaciones cartesianas*. Presas, Mario (Trad.). Tecnos.

KANT, Immanuel 1785 (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. García Trevijano, Carmen y García Morente, Manuel (Trads.). Tecnos.

KANT, Immanuel 1787 (2009). *Crítica de la razón pura*. Caimi, Mario (Trad.). FCE-UNAM-UAM.

SARMIENTO, Gustavo (2019). *Sobre los fundamentos filosóficos de la ciencia de la naturaleza en la modernidad*. Volumen II. Publicación independiente.

SHAKESPEARE, William 1606 (2003). "El rey Lear". En *Obras Completas*. Aguilar.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>