

## Del sujeto a la vida: una defensa práctico-topológica de la filosofía trascendental

BERNARDO AINBINDER\*

El objetivo fundamental de la tesis consiste en la defensa de un cierto modo de concebir la práctica filosófica como una disciplina a un tiempo autónoma y científica. Este es, sostengo, el sentido mismo del proyecto de la filosofía trascendental que puede retrotraerse hasta Kant y que se halla presente en los distintos defensores del enfoque trascendental a lo largo del siglo XIX y XX, más allá de los matices de sus propias posiciones filosóficas. Si tal proyecto parece ocupar hoy un lugar marginal en las discusiones filosóficas contemporáneas, ello se debe a que la filosofía hoy se halla dominada por dos posiciones en apariencia contrapuestas pero que, empero, comparten un presupuesto común, a saber, la imposibilidad de conferir a la filosofía una tarea con pretensiones epistémicas preservando al mismo tiempo su autonomía como disciplina. Así, mientras que el *naturalismo*, en sus diversas orientaciones, comparte la idea básica según la cual la filosofía –para ser capaz de proveer alguna clase de conocimiento– debe ajustarse a los criterios de justificación de las ciencias naturales, lo que puede llamarse *filosofía edificante*, reconoce tal identificación entre conocimiento y ciencia. y concluye, en contraposición al *naturalismo*, que la filosofía es una disciplina autónoma pero cuya tarea no es epistémica sino de otra clase: ética, política o existencial.

Mi investigación parte del reconocimiento de la necesidad de reevaluar el diagnóstico que la mayor parte de las posiciones más consolidadas en la filosofía contemporánea comparten acerca de los alcances y límites de la filosofía a partir de la asunción de una concepción trascendental de ella. Ello exige, sostengo, brindar una respuesta articulada a tres desafíos: el *desafío temático* –que concierne a la delimitación de un ámbito de incumbencia propio y diferenciado para la indagación filosófica–, el *desafío metodológico o el problema del acceso* –que remite a la posibilidad de fundar adecuadamente el modo en que tal campo de indagación se torna accesible partiendo

---

\* Directora: Dra. Mónica Cragnolini. Tesis defendida el 11 de marzo de 2011. Miembros del jurado: Dr. Roberto J. Walton; Dra. Claudia Jáuregui; Dr. Róbson Ramos dos Reis

de los modos habituales de relación con el mundo— y el *desafío metafilosófico o de la justificación* —que refiere al modo en que ha de comprenderse el carácter epistémico de los enunciados trascendentales, los juicios filosóficos mismos, habida cuenta de que estos no pueden ser verdaderos (y ni siquiera significativos) en el mismo sentido en que lo son los enunciados empíricos—.

He procurado mostrar que las dificultades para dar una respuesta satisfactoria a tales desafíos —y con ello brindar una defensa consistente del proyecto trascendental— se deben no a insuficiencias intrínsecas del mismo sino a cierto modo de concebirlo, que he denominado el *modelo clásico*<sup>1</sup>. Denomino así a cierto modo de concebir la tarea de la filosofía trascendental y de brindar una respuesta a los desafíos antes mencionados, que ha sido predominante entre algunos herederos e intérpretes de la filosofía trascendental del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Un examen atento de este modelo —que ocupa la primera y segunda parte de la tesis— reveló que el mismo, que se organiza a partir de la distinción entre lo lógico o categorial y lo empírico, la asunción de la reflexión como método y la irreflexividad a la hora de dar cuenta del estatuto epistémico de los propios enunciados trascendentales, adolece de una serie de dificultades esenciales para brindar una imagen consistente de la empresa trascendental como tal. El recorrido crítico de la segunda parte, orientado a mostrar las insuficiencias del modelo clásico, permitió reformular las condiciones que la filosofía trascendental debe satisfacer en los siguientes términos:

(a) la filosofía trascendental debe dar cuenta de la articulación entre lo empírico y lo trascendental de modo tal que se *exhiba* en lo empírico la diferencia entre ambos. Esto conduce a la par a la necesidad de *identificar* los fenómenos en que tal exhibición tiene lugar, lo que supone poner de relieve la *problematicidad* que motiva la pregunta por lo trascendental y la *necesidad de reconocimiento* de lo trascendental como estructura normativa que determina la experiencia como tal.

Así, el tipo de acceso debe ser comprendido en continuidad con la experiencia del mundo y, en particular, como la radicalización del tipo de agen-

---

<sup>1</sup> La noción de *modelo* opera aquí en un sentido metodológico y formal que cumple al menos una doble función: por un lado, una función histórico-exegética y por otro una función metódico-programática. Desde el punto de vista histórico-exegético, un modelo brinda una matriz hermenéutica que organiza los problemas y conceptos de un modo peculiar, y permite echar luz sobre ciertos aspectos y relaciones; desde el metódico-programático, al delimitar ciertos problemas, esclarecer sus relaciones y presupuestos y poner de relieve sus zonas oscuras, abre un camino posible para su abordaje positivo. Un modelo no se limita, pues, ni se identifica con, posiciones históricamente definidas de autores particulares.

cia que caracteriza nuestra relación con este –sea esta teórica, pragmática o estética–. La pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia no es el resultado de una operación teórica de segundo orden sino del desarrollo mismo de esa agencia en el curso de la experiencia mundana. Es en este sentido que la filosofía trascendental debe concebirse en clave *práctica*.

(b) la filosofía trascendental debe elucidar lo trascendental en términos de una *totalidad* en lo dado. En efecto, es un rasgo de la experiencia mundana que esta tenga lugar sobre un trasfondo siempre ampliable de posibilidades en el que la experiencia se articula y, con ella, los juicios que sobre la misma pueden formularse. Cierta noción de totalidad –en el sentido de un ordenamiento previo que guía y permite evaluar nuestras acciones– se halla presupuesta en toda relación con el mundo y la misma no es sino otro modo de concebir lo que he llamado el ámbito trascendental.

(c) la filosofía trascendental debe caracterizar el pasaje de lo empírico a lo trascendental concebido como espacio de la experiencia a partir de un concepto ampliado de donación que permita elucidar un tipo específico de experiencia de lo *no-dado*. Este requisito se desprende de las consideraciones anteriores. En la medida en que el espacio trascendental no puede darse del mismo modo que lo que en él tiene lugar, él mismo parece caracterizarse por una forma específica de donación o, más bien, como aquello que, en toda donación, la excede como lo *no-dado*.

(d) la filosofía trascendental debe tematizar el tipo de vocabulario y los juicios que son capaces de ofrecer una elucidación del espacio trascendental, es decir, brindar una respuesta a la pregunta por el estatuto de los enunciados trascendentales, tanto epistémico como semántico. En este sentido, será menester elucidar la relación entre conocimiento trascendental y conocimiento empírico así como entre predicación trascendental y predicación empírica.

Sobre el trasfondo de estas preguntas, en la tercera parte me aboqué a desplegar una serie de indicaciones de lo que creo puede ser un modelo fructífero para hacer frente a tales dificultades, modelo que he denominado *práctico-topológico*. Al comienzo de esta parte, en el capítulo 7, procuré mostrar que la filosofía trascendental se revela no como una indagación especulativa que pudiera ser abandonada sino como el resultado de la interrogabilidad que surge de la actitud mundana misma.

Una vez establecida la legitimidad y necesidad de la pregunta propia del enfoque trascendental, en el capítulo 8 vuelvo sobre los desarrollos clásicos de la filosofía trascendental para poner de relieve, allí, indicaciones de un camino posible para hacer frente a las dificultades y desafíos que surgieran a partir de los análisis de las partes I y II. En este sentido, se revelaron especialmente fructíferos los análisis kantianos en la tercera *Crítica*, en particular

el análisis de la distinción entre juicios determinantes y juicios reflexionantes y la enigmática remisión a un *Gefühl des Lebens* como modo de experimentar la unidad de las facultades. El sentido de ambos, sostuvo, apunta a hacer frente a algunos de los problemas que KrV había dejado pendientes, entre ellos el problema metacrítico concerniente a la posibilidad de dar cuenta de la legitimidad de la indagación crítica misma. Es así que surge a la consideración la noción de *vida* como un concepto clave para repensar la filosofía trascendental. Aquello, que tal noción pone en juego, es cierta *enigmaticidad* que no la torna reducible a los análisis en los términos habituales en que el problema de la normatividad se ha tematizado, y obliga así a reformular y a ampliar la teoría del juicio, por un lado, y el modo de concebir la experiencia, por otro.

Los tres siguientes capítulos se ocupan de tres rasgos que la noción de vida, tomada como hilo conductor del análisis, pone en juego: su modo de ser como movilidad autorreferencial (lo que luego denominé *praxis*), la confluencia entre posibilidad y actualidad, y el peculiar modo de relación de la vida consigo misma en términos de autoafección.

En el capítulo 9, me aboqué a caracterizar el modo de ser de la *praxis*, al seguir algunas indicaciones de raigambre aristotélica, como el tipo de acción que entraña siempre una autorreferencia al sujeto como fuente normativa de los propios comportamientos. A partir de la comprensión de la vida como *praxis*, es posible entender, por un lado, de un modo más originario el problema de la verdad y, por otro, el problema de la motivación fenomenológica de la reducción, en términos de la exigencia de un dar cuenta justificatorio (en el sentido de una *Rechtfertigung*) de los propios comportamientos, exigencia enfatizada tanto por Husserl como por Heidegger en su tratamiento del *Gewissen*.

Ahora bien, la remisión a la *praxis* obliga a repensar el rol que el concepto de posibilidad juega en un análisis de la experiencia e impone la necesidad de elucidar en profundidad el modo en que se articulan posibilidad y totalidad, y su relación con la autorreferencia propia de la *praxis*. Este es el tema del capítulo 10. Allí, relevé y tematicé diversos conceptos de posibilidad. Si la adopción de un modelo *práctico* me condujo a poner de relieve el origen de la reducción y su motivación en el comportamiento mundano del sujeto sin que ello requiera una mediación reflexiva; si, lo que es más, la forma de autorreferencia que es la *praxis* puso de relieve la insuficiencia de las determinaciones mundanas para fundar la normatividad que oficia de criterio de evaluación de las propias acciones, tal autorreferencia –concluyo en el capítulo 10– asume la forma de una apertura del ser del sujeto como *posibilidad*, en el sentido específico de poner de relieve una potencia de actuar que como

tal constituye el fundamento de toda *praxis*. El examen de tal concepto de posibilidad sacó a la luz el carácter *topológico* de la filosofía trascendental.

La cuestión del modo en que lo trascendental se da en la experiencia pudo plantearse, a partir de la adopción de un abordaje práctico-topológico, como la pregunta por el modo en que el sujeto se da a sí mismo a partir de la autorreferencia involucrada en sus operaciones concebidas como comportamientos prácticos. Si, he sugerido, el modo en que el sujeto se exhibe en tal autorreferencia es como totalidad, la pregunta puede entonces plantearse como la pregunta por el modo en que el sujeto como totalidad de posibilidades puede darse a sí mismo. Puede entenderse en estos términos, sostuve en el capítulo 11, tanto el sentido de la caracterización kantiana de la autoafección como autoposición en el *Opus Postumum* como la cooriginariedad sugerida por Heidegger entre *Befindlichkeit* y *Verstehen*: se trata de la idea según la cual todo actuar supone un afectarse, es decir, un darse fáctico del sujeto como principio de la acción que afecta al sujeto mismo en tanto actuante. Ello supone un manifestarse y una tarea, la de reconocer en aquello que me afecta un ordenamiento que cuenta para mí como el espacio de las razones —el mundo— en el que como agente racional me oriento. Eso justifica la caracterización kantiana de la filosofía trascendental como *sistema de la autonomía*.

La autoafección es, entonces, la afección del sujeto como actuante que asume la forma de la carga justificatoria de dar cuenta de aquello que nosotros mismos somos y hacemos. La filosofía trascendental no es sino la asunción de que habitamos el espacio de las razones.

En ese sentido puede volverse sobre el problema de cómo es posible la filosofía trascendental como *discurso*. Si la actitud trascendental no es sino la radicalización de la tendencia propia de la actitud natural a dar razones de nuestros comportamiento, ¿cuál es el sentido y la función de la filosofía trascendental? Contra las estrategias tropológicas que sostienen que en el pasaje de la actitud natural a la trascendental tiene lugar un *desplazamiento en el significado*, defendí en el capítulo 12 que el significado de los conceptos trascendentales es el mismo que el de los conceptos en la actitud natural y que aquello que varía es su función. Los conceptos trascendentales, i.e. filosóficos, no son descriptivos sino *indicativo-formales* y ponen de relieve el modo en que han de comprenderse los fenómenos sin describirlos.

Correlativamente, los enunciados trascendentales no pueden tener un afán descriptivo. Más bien, estos pueden iluminarse a partir del modelo kantiano del juicio reflexionante, que expresa un deber objetivo para el sujeto en relación con el objeto al que se refieren. Los enunciados trascendentales pueden entonces comprenderse como la *expresión de demandas racionales a las*

*que el yo debe atenerse para comprender el sentido de la experiencia posible.* Así, la verdad de un enunciado trascendental depende de su capacidad para expresar una demanda racional para el sujeto. El reconocimiento de lo expresado en el enunciado trascendental como una demanda racional corresponde al pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, es decir, al reconocimiento expreso de la norma como tal y a la adopción subjetiva de la norma como un deber para el sujeto en tanto racional.

El recorrido trazado en este trabajo ha pretendido mostrar que mediante una comprensión del programa trascendental en términos de un modelo práctico-topológico puede defenderse, consistentemente, la pretensión de la filosofía de constituir una elucidación del espacio de las razones y de nuestro modo de habitarlo. En este sentido, la filosofía trascendental no es sino el desarrollo consistente de una tendencia presente en el movimiento mismo de la vida fáctica: la tendencia a la justificación del examen racional de nuestras acciones que entraña a un tiempo una comprensión del mundo y de nosotros mismos como sujetos a normas cuya validez descansa sobre nuestro reconocimiento de las mismas. Allí radica la irrenunciabilidad del proyecto trascendental.