



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 6.2, año 2021

Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México
juliamunoz@filos.unam.mx

Secretaria de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile
p.ordenes.azua@gmail.com

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires

Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Jesús Conill, Universitat de València

Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.

María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá

Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Obituario

- 130-132 Jacinto Rivera de Rosales Chacón, el filósofo valiente
Pedro Jesús Teruel; Óscar Cubo
DOI 10.7203/REK.6.2.21853

Artículos

- 133-160 Convencionalismo, revisionismo y constitutivismo. Análisis del debate interpretativo contemporáneo en torno a la noción kantiana de dignidad
Alejandro M. Berroterán
DOI 10.7203/REK.6.2.17663
- 161-183 Paul Natorp y las condiciones transcendentales de la *formación*. Sobre la agencia epistémica como problema de la filosofía trascendental
Nicolás Trujillo Osorio
DOI 10.7203/REK.6.2.16905
- 184-211 La publicidad como criterio de justicia. Un análisis del *principio trascendental del derecho público* en *Hacia la paz perpetua* de Immanuel Kant
Ileana Beade
DOI 10.7203/REK.6.2.19326
- 212-233 Perpetual Peace or Eternal Peace? Kant, Leibniz, and the Dutch Innkeeper's Sign
Marco Duichin
DOI 10.7203/REK.6.2.16655
- 234-246 Universalismo de la diferencia. Una Teoría histórico-natural de Kant sobre las razas humanas: No es un caso de racismo
Bernd Dörflinger
DOI 10.7203/REK.6.2.21852

Entrevista

- 247-264 Entrevista de Jacinto Páez a Christian Krijnen
Jacinto Páez; Christian Krijnen
DOI 10.7203/REK.6.2.21744

Recensiones

- 265-270 Thomas Sören Hoffmann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden, Marixverlag, 4ª ed. 2020, 543 pp. ISBN: 978-3-86539-290-9
Pedro Sepúlveda Zambrano
DOI 10.7203/REK.6.2.20252
- 271-275 Guyer, Paul; Wood, Allen: *Introducing Kant's Critique of Pure Reason*. United Kingdom. 2021, 65 pp. ISBN: 978-1-108-79529-6
Carlos Alberto Quiñones Leyva
DOI 10.7203/REK.6.2.21490
- 276-282 Macarena Marey: *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra. Una lectura de la filosofía política kantiana*. Avellaneda, La Cebra, 2021, 336 pp. ISBN: 978-987-3621-91-8
Johan Sebastián Mayorga Alberto
DOI 10.7203/REK.6.2.21701

Eventos

- 283-286 Coloquio The Era of Neo-Kantianism (2021). Instituto de Filosofía – Universidad Diego Portales (Chile)
Jacinto Páez
DOI 10.7203/REK.6.2.21745
- 287 Creación del *Centro Internacional "Kant-València"*
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.6.2.21679
- 288-289 Congreso Internacional: "Kant, entonces y ahora" (2024)
Pedro Jesús Teruel
DOI 10.7203/REK.6.2.21680

Normas para autores

- 290-297 Normas de edición
DOI 10.7203/REK.6.2.21823



Entrevista

Entrevista de Jacinto Páez a Christian Krijnen

JACINTO PÁEZ; CHRISTIAN KRIJNEN¹

Jacinto Páez: ¿Cómo valora el estado de los estudios neokantianos en la actualidad y la evolución de los mismos desde la época de sus primeros trabajos?

Christian Krijnen: Si me remonto a cuando empecé a estudiar la filosofía neokantiana a principios o mediados de los años noventa, puedo decir con seguridad que la investigación sobre el neokantismo se ha internacionalizado. Como sabes, soy el editor de *Neukantianismus-Forschung Aktuell*.² Cada año vemos un aumento creciente de la investigación realizada en Sudamérica. También en China, donde el año pasado se publicaron incluso dos traducciones diferentes del mismo libro de Cassirer. Por supuesto, siempre hay mucho interés en Rusia, pues el neokantismo forma parte de su propia tradición filosófica. También hay un interés continuo en Italia, Holanda, Francia. Al mismo tiempo, decrece el interés en Alemania. Cuando comencé mis investigaciones sobre el neokantismo, había en Alemania verdaderos especialistas en la filosofía neokantiana y había también otros profesores que, aunque se especializaran más en Hegel u otros temas, conocían bien al neokantismo. Era parte de su formación y del interés general. Mientras que hoy en día puedes encontrar gente que te diga “¿cómo se escribe eso?”. Nunca han escuchado hablar del neokantismo. Yo diría que eso es un cambio.

Si miro hacia atrás, a la conferencia que tuvimos en abril, me quedó muy claro que muchas de las contribuciones eran de carácter puramente histórico. Y cuando yo empecé había ante todo un interés sistemático. Este es otro cambio. Por supuesto, puedo nombrar, *in extremis*, a Werner Flach, quien trata el neokantismo de una forma muy sistemática. Pero también a Helmut

¹ Instituto de Filosofía Universidad Diego Portales. Contacto: jacinto.paez@mail.udp.cl. Esta entrevista es la continuación de una conferencia realizada en abril de 2021 y organizada por el Instituto de Filosofía (Universidad Diego Portales) - The Era of Neo-Kantianism.

² <https://sites.google.com/site/neukantianismusforschung/home> contiene información sobre nuevas publicaciones (monografías, actas de congresos, números especiales/temas de revistas), conferencias, coloquios, grandes proyectos de investigación, informes bibliográficos y similares en el ámbito del neokantismo.

Holzhey, que es uno de los padres fundadores del nuevo interés por el neokantismo. Ernst Wolfgang Orth trabajó sistemáticamente en las relaciones entre el neokantismo y la fenomenología. Yo mismo me orienté en una dirección más sistemática y no puramente anticuaria. Esta orientación sistemática ya no se expresa de la misma manera como en aquellos días.

La formación de esa generación nacida en torno a los años treinta (Flach, Holzhey, Orth, W. Marx, etc.) se llevó a cabo en otro contexto. Lo que ocurrió es que, debido a la situación especial de Alemania, el neokantismo dejó de estudiarse. Había que ser protagonista de la fenomenología, la hermenéutica, había que hacer filosofía de la ciencia en un sentido más analítico, o filosofía histórica (Historia de las Ideas - *Ideengeschichte*). Se dejó de trabajar en el sentido de una filosofía que quisiera actualizar de modo contemporáneo posiciones históricas de la filosofía alemana. Dejó de estar en boga. Esto también implicó que fuera difícil para los más jóvenes estudiar al neokantismo en Alemania. Ya no había espacios para ello. Una excepción a esto podría ser la reciente disertación de Nicolás Trujillo sobre la filosofía de Natorp. Él realmente trató de encontrar un argumento sistemático. Pero, nuevamente, su supervisor es un profesor sudamericano que trabajó en Argentina y en Chile. En todo caso, esta diferencia fue algo que me vino a la mente al comparar las contribuciones de esta conferencia con las contribuciones de los años noventa.

Jacinto Páez: Entonces, ¿cuál sería el papel asignado al estudio de la filosofía neokantiana en la actualidad?

Christian Krijnen: Diría que eso no ha cambiado tanto en comparación con cuando empecé a estudiar el neokantismo. En general, la idea es que el neokantismo forma parte de los orígenes de la filosofía contemporánea. Incluso aunque la filosofía contemporánea no se ocupe explícitamente del neokantismo, se apoya en su herencia intelectual.

Sin embargo, lo que me parece más interesante respecto a los neokantianos es que realmente fueron capaces de articular un concepto postmetafísico de normatividad. Ellos, por supuesto, tuvieron que desarrollar este concepto en discusiones propias de la situación filosófica de su tiempo. La necesidad de elaborar un concepto postmetafísico de la normatividad fue una de las principales razones para volver a Kant. Los neokantianos pensaban que, mediante la adopción de un punto de vista trascendental, podemos llegar a una especie de concepto objetivo de normatividad y, al mismo tiempo,

ajustar nuestro discurso a la situación de nuestro ser finito. Esa era, y yo diría que sigue siendo, la principal baza del neokantismo. Realmente creo que, en este sentido, son más interesantes que, por ejemplo, el positivismo, o todo tipo de constructivismo social posmoderno, el relativismo o las posiciones económicas neoliberales, que pueden referirse a un hecho normativo, pero que se centran tanto en la particularidad que la idea de una humanidad o de la universalidad tienden a desaparecer. Este es realmente el punto fuerte del neokantismo, pues es una filosofía de la humanidad. Además, el neokantismo también es interesante porque es una de las pocas tradiciones filosóficas que realmente se ocupó intensamente de las ciencias particulares (*Einzelwissenschaften*). Desarrollaron filosofías de esas ciencias que trascienden la mera descripción semántica, la explicación histórica o el enfoque sociológico. Articularon un enfoque desde el punto de vista de los principios del pensamiento de los objetos, es decir, de la pretensión cognoscitiva de estas ciencias. Este es realmente un punto fuerte que sigue siendo relevante hoy en día.

El estudio del neokantismo también es relevante en el contexto de toda la discusión de la filosofía de Kant. Por supuesto, Kant inició el giro trascendental, pero fue solo un primer intento. De este intento surgieron muchas cuestiones que hubo que tratar. Y creo que los neokantianos, a pesar de que no todo en sus teorías o en su interpretación de Kant es correcto, fueron realmente sensibles a los posibles problemas de la filosofía de Kant. Ellos intentaron encontrar formas de tratar estos problemas en lugar de reducir el estudio de Kant a una especie de ortodoxia. Y esto nos lleva inmediatamente a un problema contemporáneo. Cuando empecé a hacer filosofía, gente como Hans Wagner o Werner Flach conocían a Kant de principio a fin, pero también estaban muy familiarizados con la filosofía poskantiana en general. Y además también tenían sus propias ideas sistemáticas. Si miras sus filosofías, hay algunos rasgos de la filosofía kantiana clásica que no están para nada presentes. Y cuando miro hoy, hay muchos estudiosos que apenas trascienden la filosofía de Kant. Tienen la idea de que si algo se aparta de Kant es *eo ipso* incorrecto. Esta nunca fue la actitud de los neokantianos ni de los filósofos trascendentales posteriores a 1945. Y es extremadamente difícil, por no decir imposible, llegar a una especie de conclusión justificada respecto a la actualidad y relevancia de Kant si no se tiene una valoración correcta de los desarrollos poskantianos, una valoración que requiere un estudio exhaustivo.

Windelband o Cohen, por ejemplo, han seguido de forma más o menos estricta la arquitectónica kantiana de las facultades de la razón. Sin embargo, los neokantianos posteriores, como Rickert o Cassirer, se orientan completamente hacia los ámbitos de la cultura, convirtiendo la arquitectónica de la razón de Kant en un problema (Hegel, por cierto, superó también la división de Kant mediante una estructura omnicompreensiva). Buscaron otras estructuras y otros argumentos. Los neokantianos de Baden adoptaron inmediatamente el enfoque en torno a la cultura. Su epistemología, por ejemplo la de Rickert, constituye el fundamento de la metodología de las ciencias particulares, incluidas las culturales. La filosofía trascendental neokantiana no se articula en términos de una filosofía de la conciencia, de la apercepción trascendental o de cualquiera de este tipo de conceptos. Todos estos conceptos se reducen a conceptos de validez. Para los neokantianos, todo tiene que ser expresado en términos de una función de validez. Por supuesto, la filosofía de Kant trataba de la validez objetiva, pero los desarrollos posteriores trataron de ser más estrictos, de deshacerse de las descripciones cuasi mentalistas y de los residuos metafísicos que todavía podemos encontrar en la explicación de Kant de lo trascendental, ofreciendo una filosofía de la validez abarcadora, tanto en su profundidad como en su amplitud.

Jacinto Páez: Usted decía que uno de los principales conceptos a los que podemos referirnos es el de normatividad. En la actualidad existen extensos trabajos sobre el concepto de normatividad de Kant y su relación con la filosofía contemporánea. ¿Puede la filosofía neokantiana ser de ayuda en estas discusiones?

Christian Krijnen: Soy bastante escéptico ante estos enfoques porque, en general (*pars pro toto*), no tienden a integrar los desarrollos de las filosofías idealistas postkantianas. Saltan inmediatamente de Kant a la filosofía contemporánea. Por esta razón, pueden contribuir en lo que respecta a esta discusión en curso, pero desde un punto de vista objetivo (filosófico), corren el gran peligro de quedarse atrás en el estado del arte. Así, por ejemplo, argumentan en términos de la arquitectónica kantiana, en términos de un dualismo de naturaleza y libertad, o de razón teórica y práctica, sin tener en cuenta toda la crítica [a esa arquitectónica] que encontramos en el neokantianismo y en la filosofía postkantiana. Si se defiende la arquitectónica de la razón de Kant, hay que hacerlo de forma tal que se tengan en cuenta

estos contraargumentos y se los refute adecuadamente. Desde luego, no basta con tomar los argumentos de Kant. Más bien, desde un punto de vista sistemático, hay que dar cuenta también de estos argumentos post-kantianos (Kant, por supuesto, estaría totalmente de acuerdo con este requisito). Realmente, creo que si se quiere contribuir hoy en día a una discusión sistemática desde la perspectiva de la filosofía trascendental, debería conocerse a fondo las posiciones más importantes surgidas con posterioridad a Kant. Hay discusiones contemporáneas enteras en las que no se tienen en cuenta estos desarrollos del siglo XIX y principios del XX. Por esta razón, creo que, por ejemplo, el proyecto de Mario González Porta en Brasil es muy relevante. En la mencionada situación de desconocimiento se puede recurrir a los orígenes de la filosofía contemporánea. Sin embargo, el reverso de este enfoque es que, en cierto modo, se convierte en un servidor de la ignorancia. Y esto es algo que en mi desarrollo a menudo he tratado de evitar porque me impedía explorar los problemas que estaba tratando más profundamente. Aunque no lo veo como mi principal objetivo en la investigación, es por supuesto importante desde la perspectiva de la educación. Creo que los filósofos con una sólida aspiración sistemática deberían estudiar por sí mismos el material pertinente, hacer los deberes; luego podemos entrar en una discusión seria.

Jacinto Páez: Porque aunque su trabajo se relaciona con la historia de la filosofía, también tienes tus propios objetivos sistemáticos. Puede ser el caso que usted haya cambiado de posición respecto a la solución, pero sigue pensando que hay un problema transversal respecto a la comprensión del sentido en tanto tal.

Christian Krijnen: Cuando empecé a escribir mi tesis, solo me interesaba el problema básico de la filosofía. Intenté escribir un libro sobre los principios del mundo inteligible y empírico a través de estudios sobre el neokantismo, sobre Kant, sobre la fenomenología y sobre la filosofía trascendental de posguerra. El interés de fondo nunca fue un interés meramente histórico, sino puramente filosófico. Y lo que ocurrió es que, en un momento dado, me di cuenta de que, por depender demasiado de la actitud antihegeliana habitual en la filosofía trascendental, había subestimado a Hegel. A partir de ese momento, Hegel empezó a provocarme y a desafiarme de verdad, pero, como has dicho, me refiero continuamente a los mismos problemas que yo ya trataba en un comienzo.

Jacinto Páez: En este sentido, es justo preguntar cómo se relacionan sus investigaciones previas con el énfasis en la filosofía especulativa presente en sus trabajos posteriores. ¿Cómo concibe la relación entre la filosofía kantiana, la filosofía hegeliana y la filosofía neokantiana (teniendo en cuenta también tu énfasis en la escuela de Baden: Windelband, Rickert, Kroner)?

Christian Krijnen: En primer lugar, creo que esa es una descripción correcta de mi propia evolución. Desde mi disertación hasta mi tesis de habilitación, pasé de una filosofía de corte kantiano a una filosofía más hegeliana. En cierto modo, esta es también la evolución del propio neokantismo, al menos de la Escuela de Baden. Los miembros de esta escuela se movieron hacia lo que se llamó un neohegelianismo a principios del siglo XX. Ya has mencionado a Kroner, que fue asistente de Heinrich Rickert; también podríamos mencionar a Hermann Glockner, que incluso vivía en la casa de Rickert. Fue el propio Windelband quien abogó por una actualización, una renovación (*Erneuerung*) del hegelianismo. Y esto tiene que ver realmente con el interés filosófico de los neokantianos. Ellos se centraban en los problemas. Y uno de sus principales problemas era la unidad de la razón. Ellos buscaban una unidad general en lugar del dualismo kantiano entre la filosofía teórica y la práctica. En este sentido, intentaron dar sentido a la primacía de la razón práctica de Kant mediante una lectura fichteana: la razón resulta ser una especie de modo de actividad. Ellos perseguían este concepto de unidad, pero tal concepto omnicompreensivo era, por supuesto, también el gran interés de Hegel. Un segundo punto se refiere a la cuestión de cómo podemos tratar esa unidad desde un punto de vista metodológico. Y aquí se encuentra algo que fue decisivo desde Windelband y yo diría que hasta la filosofía trascendental contemporánea de Werner Flach, que más o menos utiliza la misma formulación: el llamado “método dialéctico” no puede ser el método de la filosofía. Para todos los neokantianos, hay que mantenerse fiel al método de la correlación. Esta es la diferencia esencial entre las posiciones de los neokantianos y el hegelianismo. En resumen, yo diría que esta evolución hacia una perspectiva más hegeliana es solo inherente a la búsqueda de la unidad por parte de los neokantianos. Y la diferencia proviene de lo que ellos llaman el método dialéctico (que, de modo más preciso, debería llamarse método especulativo).

Sin embargo, esta apreciación parte de una interpretación errónea de Hegel, como queda especialmente claro en la investigación contemporánea

sobre Hegel. Desde la perspectiva de los neokantianos, la filosofía de Hegel se caracteriza por ser una metafísica del espíritu que, a fin de cuentas, acaba siendo otro nombre para el dios que gobierna la historia. Como dice Cassirer, solo somos las marionetas del espíritu. Creo que esto es una interpretación completamente corrupta de la filosofía de Hegel, en general, y de su filosofía del espíritu, en particular. La consecuencia de esta lectura “metafísica” es que no se capta el perfil lógico de la filosofía de Hegel. Y este perfil lógico, al igual que para Kant, y luego para los neokantianos, está orientado justamente hacia el autoconocimiento de la razón (*Selbsterkenntnis der Vernunft*). El concepto de espíritu de Hegel no expresa una determinada convicción religiosa, sino que es un concepto lógico que expresa el autoconocimiento que tenemos los humanos como seres concretos. Lo que ocurre en el sistema de Hegel es que todo el sistema se expresa más o menos en función del autoconocimiento, en la terminología de Hegel, el autoconocimiento de la idea absoluta. Sin embargo, en Kant y en la filosofía neokantiana, la estructura del sistema no se desarrolla sistemáticamente en función del autoconocimiento, sino que se desarrolla en función de la autoformación (*Selbstgestaltung*). La consecuencia de esto es que la disciplina final del sistema, para Hegel, es la filosofía, mientras que en los sistemas neokantianos esta posición superior la encontramos en la mayoría de los casos en la esfera de la religión. Las esferas de la cultura no están ordenadas en función del autoconocimiento. Si tomas a esta concepción hegeliana en serio, entonces obtienes una nueva visión del llamado método dialéctico. El método especulativo es un método que trata de expresar un pensamiento y al mismo tiempo los presupuestos de ese pensamiento. Porque de esta manera ya no hay exterioridades en la determinación de ese pensamiento. Este método hegeliano representa la idea de una realización del concepto (*Realisierung des Begriffs*). Es un método que busca hacer explícito el significado implícito de un concepto. Los neokantianos subestimaron este llamado método dialéctico. Sin embargo, en el curso de mis investigaciones, llegué a una valoración más positiva del método hegeliano.

Durante mucho tiempo me preocupó la idea de correlación, tal como está en juego en la filosofía trascendental. Los conceptos utilizados para determinar esta correlación necesitan ellos mismos una determinación. Estos conceptos ya tienen un significado y tienen que ser deducidos en su validez objetiva. Esto también afecta a la(s) correlación(es) más básica(s). Por este motivo, no podemos comenzar por una correlación. Tenemos que empezar

con un proceso en el que el significado de al menos uno de los conceptos de la correlación inicial se desarrolla por sí mismo. Y esto es exactamente lo que hace Hegel en el comienzo de la *Lógica*. Los neokantianos como Rickert o los filósofos trascendentales contemporáneos como Flach o Wagner comienzan inmediatamente con distinciones como “forma” y “contenido”, “sujeto y objeto”, “necesidad y contingencia”, etc. Para entender su significado y la legitimidad de su empleo correcto tenemos que concebir el principio de una manera mucho más radical. Rickert, por ejemplo, abordó ampliamente el problema del comienzo de la filosofía (*Anfang der Philosophie*), pero inmediatamente transforma el comienzo en el origen del pensamiento (*Ursprung des Denkens*). Les falta un desarrollo adecuado del comienzo de la filosofía; para hablar con Hegel, fallan al nivel de la dimensión de una lógica del ser. La filosofía trascendental salta inmediatamente a una lógica de la esencia. Desde una perspectiva hegeliana, parten de una dimensión lógica que es de orden posterior.

Jacinto Páez: Esta *Erneuerung* de la filosofía de Hegel también estaba relacionada, en mi opinión, con una necesidad de hacer explícito lo que está implícito en nuestros conceptos. Windelband siempre postula valores generales, pero para dotarlos de un significado concreto hay que articularlos a través de su referencia a la historia. Por ello, Hegel es relevante. En el sentido de que presentó en la *Fenomenología del Espíritu* este proceso de autoconocimiento de la humanidad. Pero Hegel daría un paso en falso en su *Ciencia de la Lógica* cuando olvida esta mediación a través de la realidad.

Christian Krijnen: Yo diría que esa es una descripción correcta desde el punto de vista neokantiano. También diría que la idea es correcta en sí misma, pero el problema es que si empiezas a articular estos valores a través de la historia o la cultura, si intentas hacer explícito lo que está implícito en estas afirmaciones, necesitas conceptos filosóficos. ¿Cómo se introducen y se justifican estos conceptos? Estos son los problemas para Hegel. Por eso la *Fenomenología* para Hegel es, en primer lugar, un billete de entrada, una forma de llegar a la estación de tren de la *Lógica*. En la *Lógica*, estos conceptos que empleamos en nuestra filosofía de los valores se hacen explícitos ellos mismos. Podemos simplemente aceptar el punto de vista de Windelband, es decir, la idea de cultura, el *Faktum* (*Bathos der Erfahrung* del que habla Kant) que tiene que ser determinado filosóficamente. En la *Enciclopedia* de Hegel, por ejemplo en la “Introducción”, encontramos que

la experiencia es el principio de la filosofía. En este punto no hay ninguna diferencia entre Hegel y el neokantianismo. Todo el problema es que hay que articular esa experiencia a través de conceptos filosóficos y entonces estos conceptos mismos deben ser justificados. Este es exactamente el proyecto de Hegel al desarrollar una lógica y creo que los neokantianos no tienen una lógica tal, que genere sus determinaciones al hacer explícito al pensamiento como pensamiento objetivo mediante un comienzo donde se piense al pensamiento mismo en su indeterminación inmediata.

En este sentido, creo que Kant es el punto de partida para ambos, para los neokantianos y para Hegel. En filosofía, ya no podemos pararnos detrás de Kant. Sin embargo, Hegel y los neokantianos llegan a conclusiones y consecuencias muy diferentes respecto a Kant. Ambos aceptan la idea de que Kant produce una revolución en el modo filosófico de pensar; tenemos que dar cuenta de su giro transcendental. Por ello, solo podemos progresar en filosofía a través de un trabajo sobre Kant, elevando el proyecto filosófico de Kant a un nivel superior. La diferencia es metodológica. Este aspecto metodológico es una consecuencia del giro copernicano. Hegel sostiene que los conceptos filosóficos solamente se pueden justificar mediante su propia generación, como resultado de pensar de modo radical el pensamiento objetivo. Si se procede de esta manera ya no quedan externalidades como forma y contenido, sujeto y objeto, etc. Son conceptos correctos, pero debemos preguntar en qué lugar exacto del sistema filosófico deben ser abordados en función de justificar su significado. Hegel se tomó muy en serio este problema. Eso deja completamente intacta la valoración neokantiana de Hegel por orientar la filosofía hacia la historia. Esta valoración es totalmente correcta, pero eso es solo el primer paso. El problema viene en el segundo paso.

Un texto esclarecedor para mí es “Sobre el comienzo de la filosofía” (1925) de Rickert. Hace dos años volví a estudiar este texto en detalle después de mucho tiempo y escribí un artículo sobre el tema (que será publicado en *Hegel-Studien*). La diferencia entre el enfoque de Hegel se pone de manifiesto si se considera este texto. Para Rickert está realmente claro que el comienzo es la correlación entre forma y contenido, y entre sujeto y objeto; esto es lo mismo que afirmar que el comienzo de la filosofía debe ser concebido para Rickert en términos de una heterología. El punto de vista hegeliano, sin embargo, es que hay que justificar por qué se comienza con estos conceptos.

En el caso de Rickert nos encontramos simplemente con estos conceptos ya introducidos. En cierta manera, estos conceptos hacen sentido, pero no se desarrollan a sí mismos a partir del proceso de pensar el pensamiento en el comienzo mismo. Por el contrario, Hegel dice que si empezamos por el comienzo tenemos que pensar el comienzo. El comienzo es indeterminado, así que empezamos con la indeterminación, pero ella ya es en sí misma una determinación, etc. Lo que se ve aquí es que, a partir del pensamiento del comienzo mismo, nos enfrentamos a una cierta determinación. Esto es lo que Hegel llamaría la realización del concepto (*Realisierung des Begriffs*). Se puede comprender por qué hay un contraste con la concepción correlativa del comienzo del pensar. En esta última concepción, la dinámica del autodesarrollo del significado no está en funcionamiento de la misma manera que en Hegel. Y si se vuelve a pensar en Rickert, él realmente intenta expresar la correlación a un nivel realmente fundamental. Y resulta que para él incluso el contenido es una forma. Y entonces el pensamiento solamente refiere a relaciones entre formas. Y también hay algo así como el contenido del contenido, que, afirma Rickert, solamente puede ser experimentado de forma alógica. Esto es una reformulación de la distinción kantiana entre intuición y concepto. Al final del día ‘lógico’, tienes de nuevo un dualismo entre lo dado y el concepto. Sin embargo, el punto de partida del neokantismo era el afán de una unidad que superara esta oposición.

Por lo tanto, llegué a una conclusión. En mis primeros trabajos, aproveché todas las oportunidades que tuve para demostrar que toda esta crítica al formalismo en la filosofía kantiana y neokantiana era completamente errónea. Las formas son principios, son condiciones de posibilidad de algo y, por ello, están intrínsecamente relacionadas con un contenido. Ahora, sin embargo, desde un punto de vista hegeliano, puedo decir “no”: la filosofía trascendental, efectivamente, se caracteriza por el formalismo. Sin embargo, es un formalismo de un nivel superior, una forma sublimada de formalismo. ¿Por qué? Porque no puede expresar adecuadamente el uso de sus propios términos. Es un formalismo metodológico y no el formalismo estándar. Con otras palabras, el formalismo surge de la ausencia de un método de “realización del concepto”.

Hace algunos años comencé a hablar de una tradición kantiana de la filosofía trascendental con la esperanza de escribir sobre Hegel como un filósofo trascendental. Ya no lo hago debido a este asunto concerniente al

formalismo. La idea de correlación es esencial para una filosofía en clave trascendental. Esta idea de correlación, más precisamente, ya fue superada por la idea hegeliana de la realización del concepto. Yo diría que es necesario dar el paso de la “correlación” a la “realización del concepto”. Si no se quiere dar ese paso, entonces se tiene la distinción estricta entre un tipo de filosofía kantiana y un tipo de filosofía hegeliana y no se puede ir más allá de esto. Yo diría que el límite metodológico es esta confrontación entre la idea de realización del concepto y la correlación.

Jacinto Páez: Usted ha explicado el problema del neokantismo, pero quiero preguntarle también si puede abordar las supuestas deficiencias de la filosofía de Hegel desde el lado de los neokantianos. Una de las principales líneas de crítica se refiere al carácter cerrado del sistema filosófico de Hegel.

Christian Krijnen: Si observamos a Rickert, nuevamente, vemos que para él la filosofía es un sistema y la historia de la filosofía es una historia de los sistemas, no de los problemas. La idea de la historia de los problemas se convirtió básicamente en el patrón de esta tradición filosófica. Windelband en su *Lehrbuch* emplea esta idea, también en su *Einleitung*. Nicolai Hartmann también escribió mucho sobre *Problemgeschichte*. Pero Rickert expresa una crítica a la *Problemgeschichte*. Los problemas son siempre problemas dentro de un concepto de filosofía. Por lo tanto, son problemas dentro de un sistema de filosofía. Por esta razón, llegó a la idea de que la historia de la filosofía es la historia de los sistemas. Esta también es la idea de Hegel. Si miramos el *Lehrbuch* de Windelband, se ve que todo este libro contiene posiciones que alternan entre un enfoque en la subjetividad y un enfoque en la objetividad. Finalmente, llegamos a Kant, y tenemos una especie de equilibrio. Describir la historia desde esta perspectiva es, por supuesto, una decisión filosófica, una decisión motivada por la filosofía kantiana. Lo mismo ocurre en el enfoque de Cassirer. Solo se puede escribir la historia de la filosofía desde el punto de vista de la propia filosofía (o de una decisión por una filosofía). Hegel incluso subraya esta presuposición de una filosofía en la historia de la filosofía. Esta concepción que también está presente en los neokantianos. La diferencia es que Hegel lo dice explícitamente, mientras que, para los neokantianos, Kant, al final, aparece como el héroe de toda la historia de la filosofía. Pero toda la historia de la filosofía ya estaba conceptualizada de manera tal que Kant tenía que aparecer como el héroe que ellos pretendían que fuera.

Jacinto Páez: Yo pensaba que uno de los puntos fuertes de comenzar por la historia de la filosofía antes que por la filosofía sistemática es que el carácter empírico de la historia de la filosofía sería una garantía frente al dogmatismo. ¿Usted está diciendo que, de todas formas, es imposible realizar investigaciones históricas sin un concepto sistemático presupuesto?

Christian Krijnen: Acabo de escribir un artículo sobre esto: “What, if anything, has not been called philosophy or philosophizing?” (2020). Si empiezas a escribir historia de la filosofía, en un sentido implícito, ya tienes un concepto de la filosofía. De otra manera, no sería posible etiquetar ciertos fenómenos empíricos como filosofía. Los neokantianos también reconocen esto y la pregunta es, entonces, de dónde se obtiene ese concepto de filosofía y cómo se justifica.

Jacinto Páez: Lo que usted dice, entonces, es que no es que la filosofía hegeliana requiera una apertura. En realidad, habría que reconocer que los neokantianos presentan también sistemas cerrados.

Christian Krijnen: Creo que las diferencias en lo que concierne a este punto no son tan grandes. Mira a Kant: él escribe un capítulo corto sobre la historia de la filosofía. Distingue entre el período metafísico-dogmático (Wolff), el período escéptico (Hume) y el período crítico. Y afirma allí: “der kritische Weg ist allein noch offen” - “allein!”; no hay otro camino. Y si miras el prefacio de la *Metafísica de las costumbres*, allí Kant se refiere a una crítica según la cual él poseería todos los principios de la razón en su sistema. Para Kant esto es un sin sentido; todo filósofo hace lo mismo, porque la razón es una, es decir, solamente hay una razón humana. Desde la perspectiva del filósofo, esto implica que el sistema filosófico siempre sea cerrado. No hay otra posibilidad. Otras posibilidades son las posibilidades de los otros. Lo mismo vale para Hegel. El sistema de la filosofía está cerrado en tanto el autoconocimiento de la razón ha sido alcanzado. En este sentido, la historia está cerrada ‘por ahora’, del mismo modo en que, para Kant, solamente el camino crítico es posible. El problema es que, si tomamos la filosofía de Hegel en serio, no es tan fácil ver cómo podemos trascender a Hegel de un modo fundamental y alcanzar así otra filosofía. Si se toma en serio la historia de la filosofía, en un sentido objetivo (“estado del arte”), todos seguimos siendo hegelianos.

Como he mencionado, cuando empecé a trabajar en Kant, Hegel y el neokantismo, toda mi idea era llegar a una síntesis de la filosofía kantiana y

hegeliana. Buscaba crear una nueva posición. Por supuesto, hay todo tipo de detalles técnicos. Conseguir una interpretación coherente de Hegel es una tarea en sí misma bastante ardua. Estaba claro que había que abordar ciertas cuestiones: toda la idea de la actualización de la razón; la división del sistema en lógica, naturaleza y espíritu; la idea de autodeterminación; de realización del concepto; la división de la lógica en una lógica del ser, una lógica de la esencia y una lógica del concepto. Estas cuestiones siguen determinando la agenda de una filosofía que intenta dar cuenta de sí misma también en el aspecto histórico. Pues esto solo significa que el horizonte filosófico aún está determinado por el punto de vista hegeliano. Y, por supuesto, me alegraría si hubiera sido capaz de llegar a esa síntesis. Sin embargo, después de 30 años, en lo que respecta a los principios, no he podido encontrarla realmente y me conformo con llegar a una posición sistemática que sustancialmente no se encuentra detrás de ese horizonte y que al mismo tiempo aborda problemas contemporáneos.

Jacinto Páez: Entonces, ¿cómo concibes el “neo” en expresiones como neokantismo o neohegelianismo? ¿Se puede hablar de neohegelianismo?

Christian Krijnen: Esta idea de creatividad y apertura se aplica a ambos tipos de filosofía, pero, como he mencionado, el problema es que para nosotros es mucho más difícil ver cómo podemos ir más allá de Hegel que de Kant. Sobrepasar a Hegel en la manera en que lo hicieron los neokantianos, o la filosofía trascendental en general, implica tomar como trasfondo la interpretación metafísico-espiritual de Hegel. Pero esta interpretación es básicamente falsa. En ese sentido siempre se puede trascender a Hegel. Sin embargo, si realmente se busca dar sentido a los propios argumentos, resultan ser muy problemáticos.

Yo diría que, si uno está realmente interesando en los verdaderos problemas de la filosofía, aún se puede afrontar los desafíos hegelianos a la filosofía trascendental. Con respecto al carácter cerrado/abierto del sistema, el problema no es la filosofía en sí misma. Todos los grandes filósofos argumentan desde el punto de vista de un sistema cerrado, incluso Kant. ¿Qué otra cosa sería un sistema si no está caracterizado como cerrado? El problema para nosotros es que no podemos ver realmente cómo trascender a Hegel para poder alcanzar así un tipo de filosofía verdaderamente nuevo. Y, al menos para mí, es un problema, y lo digo como alguien que ha realmente intentado argumentar, durante diez años o más, que la filosofía trascendental kantiana

es la mejor filosofía que hay. No suelo abandonar las posiciones de las que estoy convencido, sino que intento defenderlas todo lo que sea sensatamente posible.

Jacinto Páez: Tal vez lo que quiere decir es que la esperanza de una filosofía neohegeliana está ligada a nuestro intento de ver más allá de estos desafíos.

Christian Krijnen: Y al mismo tiempo de integrar a Hegel. La última filosofía tiene que ser siempre la síntesis de todas las filosofías del pasado. En este sentido, ninguna filosofía es rechazada. Todas son integradas. La última filosofía es la más rica. Esta es la misma idea de la historia de la filosofía, desde un punto de vista filosófico. De la concepción kantiana con sus tres fases, de la concepción neokantiana y también de la de Hegel, pero es difícil llegar a esa nueva posición dados los logros de estos héroes del pasado. Lo que se consigue son posiciones que ponen el énfasis en algún aspecto específico, por ejemplo, en el carácter situado de la acción: desde el punto de vista hegeliano, se puede decir “sí, pero en la filosofía del espíritu ya tengo eso con un tema”. La ventaja de tomar este asunto seriamente es que esta temática viene encuadrada en un sistema más amplio. Por este motivo, yo diría que Hegel es muy atractivo. No en el sentido de que todo esté escrito allí o que todo sea válido tal y como está, pero Hegel presenta una especie de descripción funcional de la razón de la que no podemos desprendernos, aunque el propio Hegel hubiera esperado y deseado que fuésemos capaces de superarlo. Creo que este reto es la razón más profunda por la que algunos enfatizan tanto el carácter cerrado del sistema hegeliano; lo hace fácil para ellos.

Jacinto Páez: El punto es si hay que superarlo fácticamente. No se trata de quejarse de que su filosofía es cerrada, se trata de aportar algo nuevo.

Christian Krijnen: Sí, y este es efectivamente el problema. Creo que se podría empezar por tomar en serio estos desafíos. Porque entonces estaríamos trabajando realmente en problemas de un orden superior. Si no lo haces, no estarías entrando realmente en estos problemas y así no encontrarán respuesta. Solo se perpetuarán.

Como mencioné, uno de estos problemas es la arquitectónica de la razón de Kant (su división entre razón teórica y práctica). Frente a esta discusión, incluso un kantiano más ortodoxo admitirá que no hay deducción de los conceptos de razón teórica y práctica, pero el propio Kant admite que

cada concepto filosófico básico requiere de una deducción trascendental a fin de asegurar su realidad objetiva. Como solución, puede referir a una posición histórica, es decir, que esta división proviene de la *deutsche Schulphilosophie*, de Wolff y de Baumgarten. Y, sin embargo, para Kant, la genesis de una representación no alcanza para asegurar su validez. Esta explicación fisiológica, según su propia terminología, es una deducción empírica propia del empirismo.

Jacinto Páez: Dieter Henrich afirma en uno de sus libros (*Between Kant and Hegel*) que Kant no era propenso a profundizar en el origen de su sistemática. Frente a la pregunta por el origen de las divisiones entre las facultades, por ejemplo, afirma que es un tema en el cual no es posible profundizar. El idealismo alemán demostró que estas cuestiones eran abordables. Probablemente, Kant estaba preocupado por la pregunta por la metafísica. Mientras que los otros filósofos se preguntaron cómo podíamos tener esta arquitectónica de la razón.

Christian Krijnen: Exactamente, y esto concierne a conceptos que son fundamentales. Kant dio origen a la revolución trascendental. En el curso del desarrollo del idealismo trascendental aparecieron ciertos problemas. En ese sentido, podemos decir que, para él, su filosofía proporciona una solución para los problemas de la metafísica. Sin embargo, para el idealismo postkantiano esto no es suficiente. Como ellos reconocen, necesitamos una crítica de la crítica, mientras que la respuesta estándar de los filósofos trascendentales es decir que tal crítica ya está contenida en la concepción de la crítica del propio Kant. El verdadero problema con esto es que la metodología filosófica de Kant se queda corta, a pesar de su alto valor con respecto a la metafísica y el empirismo.

En este sentido, el neokantismo no pretende volver a Kant, sino renovar a Kant. Algo interesante para notar es que Hegel se opone a toda forma de ‘neo-’, porque solo estarías recalentando otra filosofía. Lo que pretendes es una nueva filosofía. El neokantismo es la filosofía de los neokantianos. No es la filosofía de Kant. Esto es muy importante porque lo que observas aquí es que tienes que justificar tu propio concepto de filosofía y los conceptos que forman parte de ella. Cuando tomas los conceptos básicos de Kant como ya asegurados en su significado y validez solo estás recalentando la filosofía de Kant, pero no la estás renovando.

Tú conoces, por supuesto, que todos los principales neokantianos, Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert o Bauch enfatizan este aspecto de renovar y no solo repetir a Kant. Wilhelm Windelband afirma: “para entender a Kant, tenemos que superar a Kant”. Lo mismo Cohen: “desde un principio solo se trataba para mí avanzar aún más en el desarrollo del sistema de Kant”. Rickert: “Los neokantianos son solo filósofos que aportaron algo nuevo de manera tal que volviendo a Kant se lograra un progreso en la filosofía”. Natorp: “no podemos ceñirnos a tal o cual posición de Kant, siempre tenemos que tener en cuenta que utilizamos su crítica del conocimiento para profundizar en los problemas con los que trabajamos”. Yo diría que, si realmente tratamos de comprender a estos neokantianos, entonces, el foco tiene que estar en su apropiación sistemática de las ideas básicas de Kant con el fin de llegar a una nueva forma de filosofía, no en si repitieron ellos mismos posiciones propias de Kant. La idea de los neokantianos es que la filosofía de Kant se ocupa fundamentalmente de la validez (*Geltung*), y si nos ocupamos de la validez nos ocupamos de los principios de validez. Si tenemos en cuenta estas dos características, entonces, llegamos a un concepto del neokantismo en un sentido histórico, y así podemos distinguir entre fases tempranas y posteriores, etc. Podemos evaluar cómo se desarrolló esta idea de volver a Kant en el sentido de elaborar una nueva filosofía de la validez en términos de los principios de validez. Desde luego, desde un punto de vista histórico, estas etiquetan como neo-X son solo pragmáticas. Sin embargo, si miramos al neokantismo, creo que, desde la perspectiva de un estudio más ortodoxo de la obra de Kant, nos encontramos con una imagen muy simplificada del neokantismo. En muchos casos, el modelo es Cohen. Su interpretación se presenta como un agregado de incomprendiones típicas. Su filosofía crítica del derecho toma como punto de partida la ciencia del derecho y es constantemente reprochada por hacer esto. Entonces, esta es la conclusión, la tradición neokantiana entera es una porquería. Si esta es tu actitud, nunca se podrá comprender, por ejemplo, que este punto al que acabo de referir, el de tomar a la ciencia como punto de partida, no es un posición compartida por todos los neokantianos, ni siquiera por los miembros de la escuela de Marburgo. Hay numerosos estudios que tratan el neokantismo de esta manera, mencionándolo en dos o tres párrafos y dejándolo de lado. De este modo, nunca se llega a tener ni siquiera una idea de los problemas a los que se enfrentan los neokantianos. Tal simplicidad no nos ayuda a dar un solo paso más.

También pienso que, desde un punto de vista filosófico, los académicos mejorarán su comprensión de la filosofía estudiando a Kant y, a continuación, estudiando los problemas de la filosofía postkantiana en su relación con la filosofía de Kant.

Jacinto Páez: Su nuevo libro toca estos temas.

Christian Krijnen: *Kant y Hegel sobre la libertad (Kant und Hegel über Freiheit)*, sí (2021). En algún momento entre 2014 y 2015, comprendí el valor y las implicaciones del problema del formalismo. Esto cambió por completo mi forma de abordar el idealismo alemán. Pude articular de manera más precisa este problema. Entonces escribí un largo artículo sobre la actualización de la libertad. La primera versión se publicó en una revista de Polonia (2018). Al mismo tiempo, tenía un intenso debate con Werner Flach, con quien vengo discutiendo desde 1994, cuando comencé mi investigación doctoral sobre el neokantismo. Él me sugirió escribir un libro juntos que contuviera nuestras interpretaciones de la libertad en Kant y en Hegel. Y a mí me pareció una buena idea enriquecer este libro con las reacciones de otros, ya que la evaluación que hace Flach de la filosofía trascendental y la mía ya venían tomando distancia desde hacía algunos años. Ahora estoy muy ansioso por ver cómo se valorará este libro. En este momento estoy escribiendo un largo ensayo sobre el absoluto; su tema es el sistema de la filosofía. Hace 5-6 años estaba deprimido pensando que ya no sería posible escribir algo sobre el sistema de la filosofía, pues el discurso se ha vuelto muy fragmentado y no poseemos un canon común. Hace uno o dos años tuve una idea de cómo podría escribir algo sobre todo. Ya terminé la primera versión de este ensayo. El año que viene intentaré escribir una segunda versión.

Bibliografía

Krijnen, C. (2018). Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants, *Folia Philosophica*, 39, 37-144.

Krijnen, C. (2020). ‘What, if anything, has not been called philosophy or philosophizing?’ On the Relevance of Hegel’s Conception of a Philosophical History of Philosophy, *Problemi International*, 58, 119-141.

Krijnen, C. y Flach, W. (Eds.). (2021). *Kant und Hegel über Freiheit. Mit Diskussionsbeiträgen von Martin Bunte, Jakub Kloc-Konkołowicz, Hernán Pringe, Jacco Verburgt, Kenneth R. Westphal und Manfred Wetzel*. Brill.

Rickert, H. (1925). Vom Anfang der Philosophie, *Logos*, 14, 121-162.