



Casa abierta al tiempo

**Universidad Autónoma Metropolitana – UNIDAD IZTAPALAPA.
Posgrado en Humanidades.
Línea de Filosofía de las Ciencias y el Lenguaje.**

**¿Es posible un conceptualismo no-SuperConceptualista? Una defensa
fichteana del conceptualismo de Robert Brandom frente a las críticas del
no-conceptualismo kantiano de Robert Hanna.**

Tesis que presenta:

Gerardo Allende Hernández.

Para obtener grado de Doctor en Humanidades (Filosofía de las Ciencias y el Lenguaje)

Asesor: Silvio José Mota Pinto.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCIÓN.....	4
Capítulo 1: Hanna y No-Conceptualismo Kantiano.....	19
1.1 Hanna y el Idealismo Trascendental kantiano.....	21
1.2 Hanna, Idealismo Alemán y el destino del contenido no-conceptual..	29
Capítulo 2: Brandom y Conceptualismo Kantiano-Hegeliano.....	66
2.1 El conceptualismo pragmático y expresivista de Robert Brandom....	67
2.2 Brandom, conceptualismo y el Mito de lo Dado.....	71
2.3 Kant, autoridad y responsabilidad normativa.....	77
2.4 Hegel Idealismo, pragmatismo y reconocimiento mutuo.....	84
Capítulo 3: Consideraciones críticas de Hanna y Brandom.....	91
3.1 Hanna reconsiderado.....	91
3.1.1 Pippin vs. Hanna: crítica al imposicionismo kantiano.....	92
3.1.2 Bowman vs. Hanna.....	104
3.2 Brandom reconsiderado.....	111
3.2.1 Los problemas de una síntesis kantiano-hegeliana.....	112
3.3 Recapitulación.....	119
Capítulo 4: Hacia un conceptualismo no Super-Conceptualista: defensa fichteana del conceptualismo de Robert Brandom	121
4.1 Fichte e Idealismo Trascendental.....	124
4.2 Fichte y conceptualismo.....	133
4.2.1. Fichte y Tesis de la Inseparabilidad Radical.....	135
4.2.2.Fichte y la Tesis de la Operabilidad Conceptual.....	144
4.3. La armonía entre el conceptualismo de Fichte y el conceptualismo de Brandom.....	148
CONCLUSIÓN.....	165
BIBLIOGRAFÍA.....	169

AGRADECIMIENTOS

Con amor incondicional y agradecimiento infinito, dedico esta tesis a mi mamá Edith, a mis abuelos Aarón y Oly; y a mi hermana Jimena. Los pilares vitales fundamentales sin los cuales difícilmente podría soñar si quiera estar dónde y cómo me encuentro.

A Nino Cozzi por su invaluable y constante ejemplo de vida.

A mis hermanos Nino y Galia Cozzi Berrondo, que siguen recordándome que la vida hay que tomarla en serio, es decir, sin seriedad.

A Jorge Carreón y Pablo Jaime Nieto, por ser todo el tiempo sin necesidad de estar siempre. A todas las personas que (desde Coyoacán y Polanco, hasta Buenos Aires y Chicago pasando por Mérida) me han ayudado a no tomarme tan en serio y me recuerdan que la vida vale la pena vivirla siendo uno más, pero no uno menos.

A Triana Parera, Jimena Córdoba, Lisa Fournier, Zohar Ávila, Lorena Lara y Mercedes Tschechner, quienes me inyectaron de ánimo en los momentos difíciles del proceso final del presente trabajo.

A Cici Melis, Artemisa Machado y todas las personas que caen bajo el conjunto Melis-Machado-Aragón-Ambríz-Rendón, por su generosidad, hospitalidad, cariño y comprensión durante todos estos años.

A mi asesor Silvio José Mota Pinto, quien desde mis estudios de maestría ha acompañado paciente, generosa y críticamente mis incipientes esfuerzos por hacer un poco de filosofía.

A Hyldely Garduño por su invaluable amistad y desinteresado apoyo con todos los aspectos técnicos y administrativos del posgrado.

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

A Robert Pippin, por su hospitalidad y compromiso filosófico durante la estancia que realicé bajo su tutela en la Universidad de Chicago en la primavera del presente año. La *Harper Memorial Library*, la *Joe & Rika Manusetto Library* y el latente horizonte del Lago Michigan fueron espacios inmejorables para escribir y reescribir las líneas finales de la presente tesis. Con una estimación fraternal, a Bob Hanna (Z, Mr. Nemo) quien siempre ha estado dispuesto para leer y criticar, con su incomparable lúdico rigor, el argumento central de la presente tesis, motivándome a continuar con ella hasta sus últimas consecuencias y encaminarla, finalmente, hacia la **filosofía real del futuro**.

A todas las personas que tuve como alumnas en la Universidad del Claustro de Sor Juana.

INTRODUCCIÓN

La presente tesis se delimita a sí misma a partir de un problema filosófico y un contexto histórico-filosófico en el cual dicho problema se desarrolla.

El problema filosófico es el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo, mientras que el contexto histórico-filosófico es la filosofía postanalítica y su asimilación del Idealismo Alemán.

El debate entre conceptualismo y no-conceptualismo es aquel que se genera -a grandes rasgos- entre quienes sostienen que para que una cognición cuente plenamente con contenido requiere de conceptos y quienes, por contraste, defienden que es posible que una cognición cuente plenamente con contenido incluso si carece de aquellos conceptos que la especifican.

Si bien es cierto que, como nos hace ver Gunther (2003), dicho debate es bastante añejo, pues a lo largo de la historia podemos encontrar a prominentes no conceptualistas que, por ejemplo, desde la mística y la religión sostendrían, como Lao Tse, una sabiduría integral capaz de tener una participación directa en el universo sin necesidad de conceptos o actitudes mentales, o como Ockham y Bonaventura, lo cierto es que su origen podría rastrearse a partir de filósofos que irían desde Locke hasta Quine, pasando por Berkeley, Russell e incluso el primer Wittgenstein, comprendidos bajo el intento de poner las bases del conocimiento en algo que, de manera inmediata, infalible, no inferencial y no abstracta, sea previo a todo concepto, como podrían ser las sensaciones brutas, las intuiciones ciegas, los *sense data* o lo Dado.

Pero el debate propiamente ha cobrado relevancia a la luz de los argumentos no-conceptualistas que han surgido en la filosofía contemporánea, en los cuales nos detendremos más adelante, pero que, a modo de panorama general, son aquellos que apelan a aspectos como la fineza de grano y riqueza del detalle; la discriminación de formas y colores sin

necesidad de categorías; la ubicación en el espacio; la individuación de objetos al nivel subpersonal, el pensamiento indexical y demostrativo o las emociones. (Cf. Gunther 2003)

Bajo este panorama, podríamos seguir a Eva Schmidt (2015) en que dicho debate tendría tres preguntas fundamentales: la pregunta ontológica: ¿Qué son y cómo están constituidos los sujetos cognitivos de tal suerte que pueden tener experiencias conscientes conceptuales y/o no-conceptuales?; la pregunta fenomenológica: ¿Cómo suceden los eventos mentales de tal suerte que podemos ser conscientes de ellos de manera conceptual y/o no-conceptual? y la pregunta epistemológica: ¿Por qué nuestras experiencias tienen que ser conceptuales y/o no-conceptuales para poder justificar nuestras creencias y juicios como dando cuenta de que el mundo es de tal o cual manera?

Como veremos más adelante, dado el marco teórico en el cual se sitúa la presente investigación, la cuestión ontológica y epistemológica serán las que juegen un papel relevante en nuestra defensa del conceptualismo brandomiano.

Por su parte, el contexto histórico-filosófico en el cual se inserta el problema entre conceptualismo y no conceptualismo es, como hemos dicho ya, lo que se conoce como filosofía postanalítica.

La filosofía postanalítica puede entenderse como una confrontación frente al esfuerzo de filósofos como Dummett (1996) o Soames (2014) por encontrar un criterio metafilosófico fuerte para distinguir lo que sería la filosofía analítica de la filosofía continental y de esfuerzos como el de Quine por marcar una distinción tajante entre la filosofía y su propia historia (Cf. Reynolds 2010).

En este sentido, la filosofía postanalítica encontraría suelo, por ejemplo, en el trabajo metafilosófico de Rorty (1982), Williamson (2007) o Unger (2017), para quienes la distinción entre filosofía analítica y filosofía continental no es lo suficientemente precisa (ni

útil) como para marcar, a partir de ella, una polarización tajante en el quehacer filosófico contemporáneo.

Más aún, hay filósofos como Pippin (1989, 2008) o Dreyfus (Cf. Schear, 2013, p.2) que, no sólo metafilosóficamente, sino en el propio desarrollo y contenido de sus posturas filosóficas -y a pesar de moverse dentro del ámbito angloamericano ocupado por los <<analíticos>>- consideran que no sólo es posible, sino deseable que los problemas filosóficos se comprendan a la luz de las consecuencias históricas que éstos presentan. (Cf. Nuzzo 2010, p.2)

Ahora bien, en el entrecruzamiento entre el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo y el contexto de la filosofía postanalítica encontramos a los autores que desde el título motivan la presente investigación: por el lado del no-conceptualismo, Robert Hanna, mientras que, por el lado del conceptualismo, Robert Brandom.

La postura filosófica general que Robert Hanna asume es una postura postanalítica que se opone decidida y vigorosamente al *mainstream* de la filosofía analítica angloamericana, el cual se manifiesta principalmente en el naturalismo científico, en la metafísica analítica y en la filosofía experimental. (Cf. Hanna 2016, p.203)

Frente a éstas, Hanna propone un neokantismo radical que conduce a una antropología racional, desde la cual sostiene seis tesis principales:

- 1) No existe una diferencia profunda entre la filosofía y la historia de la filosofía.

- 2) Existe una diferencia fundamental entre trabajos de filosofía y teorías filosóficas, es decir, el dominio de los trabajos filosóficos es más amplio que el de las teorías filosóficas.

3) Las teorías de metafísica real son posibles a partir de comprender la realidad manifiesta a la luz de la autoevidencia fenomenológica acerca del hecho primitivo de la experiencia humana.

4) Las explicaciones de la metafísica real son una forma de abducción filosófica, i.e, explicación trascendental.

5) La principal motivación de la filosofía auténtica es “cambiar la propia vida” con la motivación final de cambiar el mundo a través de la acción libre, existencialmente auténtica y moralmente sustentada. Toda filosofía es liberacionista vía una Ilustración Radical.

6) el Idealismo Trascendental ofrece una explicación trascendental de la Ilustración Radical.

Para efectos de comprender el carácter postanalítico y no-conceptualista del pensamiento de Hanna resulta suficiente que nos enfoquemos en (1), (3) y (6).

Con respecto a (1) Hanna sostiene que el leer a Kant a la luz de la filosofía contemporánea y leer a la filosofía contemporánea a la luz de Kant, se aprecia que en realidad no existe una diferencia fundamental de contenido filosófico en la historia de la filosofía y en la filosofía contemporánea.

Para Hanna, si entendemos por filosofía auténtica “[...] un esfuerzo lógicamente guiado para decir algo comprensible, iluminador y necesariamente (o al menos universalmente)

verdadero acerca de la condición humana y acerca de nuestros valores más profundos, incluidas nuestras relaciones con otros y con el mundo natural y abstracto que nos rodea” (Hanna 2016, p.26) entonces resulta completamente irrelevante cuándo o dónde dicho trabajo fue realizado y cuándo y dónde ha sido interpretado.

En este sentido, Hanna sostiene que todo lo que pertenece a la historia de la filosofía le es propio y pertinente a la filosofía contemporánea; que todo lo que pertenece a la filosofía contemporánea pertenece también a la historia de la filosofía; y, finalmente, que Quine estaba completamente equivocado cuando dijo que había dos tipos de filósofos: los que se interesan por la historia de la filosofía y los que se interesan por la filosofía.

Para Hanna, en suma, sólo existe un tipo de filósofo real: aquel que se interesa seriamente en la historia de la filosofía.

Pasando ahora a (3) Hanna sostiene que, una vez asumido que no existe diferencia profunda entre la filosofía y la filosofía de la historia, la mejor manera de abordar el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo es a partir del contexto del Idealismo Alemán en general y de Kant en particular. Pero, como veremos a detalle más adelante, lo atractivo de la interpretación que Hanna realiza de Kant es que, a contracorriente de la manera casi apromática en que se ha asumido que el *slogan* kantiano da cuenta cabal de que Kant es un conceptualista, Hanna sostiene que, por el contrario, una lectura detenida del Idealismo Trascendental del filósofo de Königsberg, autoriza no sólo aspectos no-conceptualistas, sino la posibilidad de defender no-conceptualismo lo suficientemente fuerte como para derrotar cualquier postura conceptualista.

Con respecto a (6) y la relevancia del Idealismo Trascendental, en el siguiente capítulo dedicaremos un apartado entero a dicho asunto.

Lo que al presente trabajo le interesa, lo relevante del proyecto filosófico de Hanna consiste en que la pregunta fundamental de su filosofía trascendental es la siguiente: “¿Podemos y debemos algunas veces dar cuenta cognitivamente de las cosas de manera directa y pre-discursiva, o siempre tenemos que dar cuenta cognitivamente de las cosas dentro del marco de la racionalidad discursiva?” (Hanna 2011, p.326). Esta pregunta es, sin duda alguna, aquella que interpela directamente a los problemas que surgen en el debate entre el conceptualismo y el no-conceptualismo tal como lo hemos caracterizado en la introducción.

Lo interesante de la manera en que Hanna pretende enfrentarse a dicha cuestión es que - dadas a las características, condiciones y aspiraciones de su filosofía trascendental- si bien es cierto que Hanna parte de la manera en que dicho debate aparece en la filosofía de la mente dentro de la tradición analítica, lo cierto también es que su peculiar intervención se genera a partir de una sofisticada interpretación del Idealismo Alemán en general y del Idealismo Trascendental de Kant en particular.¹

Por otra parte, el autor conceptualista que motiva nuestra investigación es Robert Brandom, quien en el mismo tenor postanalítico de Hanna sostiene que entre filosofía e historia de la filosofía no existe una diferencia esencial. Esto puede apreciarse a la luz de la convicción de su maestro Sellars de que: “La historia de la filosofía es la *lingua franca* que hace posible la comunicación entre los filósofos. La filosofía sin historia de la filosofía es, si no vacía o ciega, al menos muda.” (Sellars, 1968, p.1)

Incluso en su trabajo de más altos vuelos analíticos, es decir, en *Between Saying and Doing* (2007), Brandom sostiene sin reparos que le resulta difícil “[...] realizar un punto filosófico

¹ Si bien la intervención de Hanna es, como hemos dicho, peculiar, no por ello resulta exclusiva, pues el enfoque kantiano para defender el no-conceptualismo lo podemos encontrar también en obras recientes como la de Lucy Allais (2009) o Clinton Tolley (2013, 2016), la cuales por cuestiones de tiempo no podremos considerar aquí.

sin comenzar con Kant y Hegel” (Brandom 2007, p.202), pero la veta postanalítica de su pensamiento se aprecia con mucha mayor decisión en *Tales of the Mighty Dead* (2002), donde Brandom pretende poner el inferencialismo que defiende en *Making it Explicit* bajo una interacción entre historia y filosofía, mostrando, en un solo movimiento, que es posible interpretar a filósofos como Spinoza, Leibniz, Kant o Hegel a la luz del inferencialismo, así como extraer consecuencias inferencialistas a partir de ellos.

A partir de esto, Brandom sostiene que: “[...] el compromiso con el credo analítico -fe en el razonamiento argumentado, esperanza en el acuerdo racional y claridad en la expresión racional (siendo la claridad la más importante de éstas)- no es incompatible con la comprensión filosófica al admitir y, de hecho, quizás exigir formas tanto históricas como sistemáticas.” (Brandom 2002, p.2)

En suma, en palabras de Brandom, el espíritu postanalítico consiste en “[...] poner en juego un tipo de comprensión histórica dentro de un espacio filosófico más amplio”. (*Idem.*)

Para apreciar el conceptualismo de Brandom a la luz de su postura postanalítica, podemos afirmar que éste también es una herencia sellarsiana, pues parte del marcado compromiso de Wilfrid Sellars por rechazar el Mito de lo Dado.

Como veremos a detalle más adelante, Brandom considera que para que un estado mental intencional cuente plenamente con contenido, éste debe -siguiendo su interpretación de Kant- encontrarse articulado inferencialmente bajo un juicio entendido como la unidad mínima de responsabilidad y autoridad tanto teórica o doxástica, como práctica. Y siendo que todo juicio requiere de conceptos para expresar un sentido y un significado, todo estado mental que cuente plenamente con contenido debe ser conceptual. (Cf. Brandom 2009)

Sumado a ello, Brandom considera que la responsabilidad y la autoridad que guía la normatividad del contenido conceptual debe comprenderse -siguiendo su interpretación de

Hegel- en un sentido eminentemente histórico y social: el contenido de los conceptos y sus criterios de corrección surgen, se desarrollan y modifican de acuerdo con las prácticas de dar y pedir razones instituidas dentro de una comunidad de reconocimiento mutuo. (Cf. Brandom 2009).

En suma, el compromiso postanalítico de Brandom lo conduce a fundar su conceptualismo a partir de lo que el mismo llama una reconstrucción racional que permite sintetizar el pensamiento kantiano dentro del pensamiento hegeliano.

Pues bien, a la luz de lo que hasta ahora hemos expuesto hemos apreciado que dentro del contexto de la filosofía postanalítica en general y en el pensamiento de Hanna y Brandom en particular, el destino y consecuencias del debate entre conceptualismo y no-conceptualismo se encuentra íntimamente ligado a la manera en que se interpreta y asimila el Idealismo Alemán.

Si bien Hanna y Brandom no son los únicos filósofos que se encontrarían dentro de este contexto y este debate (Cf. Pippin (2013), Brewer (1999), Tolley (2013), Allais (2007), Lazos (2015), Peláez (2013)), el hecho de que nos enfoquemos en ellos se debe a que la motivación fundamental del presente trabajo es el argumento con el cual Hanna pretende defender el no-conceptualismo a partir de Kant criticando directa y explícitamente el conceptualismo de Brandom sustentado en una síntesis kantiano-hegeliana.

El argumento de Hanna, al cual regresaremos insistentemente a lo largo del presente trabajo, es el siguiente:

- 1. Si quieres ser un Idealista Trascendental Kantiano consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte de No-Conceptualismo.***

2. *Si quieres ser un Conceptualista consistente entonces Hegel tiene toda la razón en que debes recorrer todo el camino hacia el Idealismo Absoluto y a lo que yo llamo SuperConceptualismo.*
3. *La versión más fuerte de No-Conceptualismo derrota cualquier versión suave de Conceptualismo.*
4. *Por tanto, no se puede separar consistentemente Conceptualismo de SuperConceptualismo.*
5. *Por tanto, el esfuerzo de neohegelianos como John McDowell y Robert Brandom por ofrecer un Conceptualismo no-SuperConceptualista fracasa.*
(Cf. Hanna 2013, p.1)

Lo que de entrada llama la atención en el argumento de Hanna es la introducción de ciertos aspectos y conceptos poco familiares, como lo son la idea de la versión más fuerte de no-conceptualismo y el concepto de SuperConceptualismo. Debido a que éstos juegan un papel central en el pensamiento de Hanna, así como en la manera en que nosotros pretenderemos confrontarlo, es preciso que -a reserva de que eventualmente nos las veamos con ellos a detalle- nos detengamos un momento en aclararlos desde ahora.

Aquello que Hanna entiende por la versión más fuerte de no-conceptualismo es el que da cuenta del tipo de contenido cognitivo que, no sólo sin necesidad de conceptos, sino escapando a cualquier tipo de determinación y participación conceptual, es capaz por sí mismo de tener un carácter rinformativo, individuante y normativo. Es decir, que por sí

mismo cuenta como un contenido cognitivo propiamente intencional y no simplemente como un contenido fenoménico subjetivo, sensorial o afectivo.

En este sentido para Hanna existirían dos tipos de no-conceptualismo: de estado y de contenido. Mientras que el primero sostiene que, aunque todo contenido es conceptual, es posible estar en un estado mental en el cual no se posee el concepto de dicho contenido. Es decir, la diferencia entre lo conceptual y lo no-conceptual no dependería del contenido mismo, sino de la posesión del mismo en determinado momento. Mientras que el segundo sostiene que el contenido conceptual y el contenido mental son de hecho totalmente distintos.

Debido a que, a final de cuentas, el no-conceptualismo de estado podría más bien entenderse como una forma débil de conceptualismo, Hanna considera que el debate interesante sólo puede generarse a la luz del no-conceptualismo de contenido, el cual también se dividiría en dos, a saber, en accidental y esencial. El contenido no-conceptual accidental, si bien sería distinto del conceptual, lo es sólo de manera contingente; mientras que el esencial, lo es, valga la redundancia, de manera esencial. Es decir, es un tipo de contenido que por ningún motivo podría identificarse o subsumirse bajo contenido conceptual.

Para Hanna el no-conceptualismo de contenido esencial es el único que es la versión más fuerte de no-conceptualismo y el único capaz de sostenerse frente al conceptualismo.

Como veremos, lo interesante será la manera en que Hanna argumenta que dicho contenido es defendible desde Kant.

Por otra parte, con respecto al concepto de SuperConceptualismo y el lugar que ocupa en el argumento que se encuentra en juego, Hanna afirma que es la única manera en que algún tipo de conceptualismo puede ser exitoso. El punto clave para sostener esto es el papel de la Deducción Trascendental de Kant: Hanna afirma que, si la Deducción es exitosa, entonces el conceptualismo es verdadero, es decir, se puede sostener que las categorías del

entendimiento son capaces de determinar cualquier cognición. Pero si la Deducción falla para dar cuenta de que las categorías son capaces de determinar toda cognición, entonces hay posibilidad para la existencia de por lo menos un tipo de contenido no-conceptual: el ya mencionado contenido no-conceptual esencial que escapa a toda determinación conceptual.

Como veremos en el siguiente capítulo, Hanna está de acuerdo con Hegel en que, efectivamente, la Deducción Trascendental es incapaz de demostrar que toda cognición puede quedar determinada por las categorías. Pero la diferencia entre Hegel y Hanna será la postura que adoptan para resolver dicha falla, a la cual Hanna llama la Laguna de la Deducción.

Mientras que Hegel pretenderá cerrar dicha laguna con el fin de defender el conceptualismo hasta sus últimas consecuencias, Hanna sostendrá que la vía más parsimoniosa es dejarla abierta y aceptar la existencia de contenido no-conceptual esencial.

Es así como la vía hegeliana, en su afán por salvar el conceptualismo a toda costa y cerrar la Laguna de la Decucción, debe hacer depender su idealismo absoluto de aquello que Hanna llama SuperConceptualismo el cual se caracteriza por subsumir todo tipo de contenido cognitivo bajo el contenido conceptual para lo cual es necesario que dicha cognición no sea la de una mente finita, sino la de una mente divina dependiente la identidad del mundo con una totalidad sistemática de conceptos apartir de la “aprehensión holísitica inmediata de la esencia sistemática del mundo.” (Hanna 2013, p.3)

Por ello Hanna sostiene que, si bien el SuperConceptualismo es exitoso y consistente para cerrar la Laguna y salvar el conceptualismo, los compromisos ontológicos, metafísicos y epistemológicos que implica la idea de una mente divina son considerablemente mayores a aquellos a los que conduce el mantener abierta la Laguna vía contenido no-conceptual esencial y a aquellos que conceptualistas contemporáneos como Brandom pudieran aceptar.

Una vez familiarizados con estos términos relevantes para nuestros propósitos y bajo el entendido de que la exposición detallada del contenido que justifica las premisas del argumento central que aquí nos ocupa es algo que haremos más adelante, por ahora lo que nos interesa hacer notar es que el argumento de Hanna ha provocado en nosotros las siguientes preguntas:

- 1) ¿Es el conceptualismo realmente inseparable del SuperConceptualismo?
- 2) ¿El conceptualismo de Brandom depende necesariamente, como Hanna sostiene, de una pretendida síntesis kantiano-hegeliana?

Planteadas de manera conjunta, estas dos preguntas conducen, a final de cuentas, a aquella que intitula el presente trabajo:

- 3) ¿Es posible un conceptualismo no-SuperConceptualista?

Lo que intentaremos mostrar a lo largo del presente trabajo es que, con respecto a la primera pregunta, Hanna acierta al hacer la distinción entre conceptualismo y SuperConceptualismo, pero se equivoca al sostener que estos no pueden separarse consistentemente. Es decir, defenderemos que, incluso asumiendo la interpretación no-conceptualista de Kant y la interpretación SuperConceptualista de Hegel que Hanna ofrece, el SuperConceptualismo y el Idealismo Absoluto no son, el único tipo de conceptualismo consistente que puede proyectarse -como Hanna y Brandom pretenden- desde el Idealismo Alemán.

Por su parte, con respecto a la segunda pregunta, le concederemos a Hanna el hecho de que toda pretendida síntesis kantiano-hegeliana es inconsistente, pero mostraremos que se equivoca al sostener que el conceptualismo de Robert Brandom necesita una síntesis tal para sostenerse.

Finalmente, con respecto a la pregunta que vincula las dos anteriores, mostraremos que el conceptualismo de Brandom es un conceptualismo no SuperConceptualista consistente y que, evidentemente esto da cuenta de que es posible, bajo las propias condiciones de Hanna, un conceptualismo no SuperConceptualista es posible.

¿Por qué decimos que es posible bajo las propias condiciones de Hanna?

Pues bien, si un conceptualismo consistente depende que se encuentre dentro del contexto del Idealismo Alemán, que no dependa de una síntesis kantiano-hegeliana y que no sea SuperConceptualista, entonces mostraremos que recurriendo a Fichte (a quien poco o nada se ha considerado para abordar el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo) es posible mantener el conceptualismo de Brandom dentro del contexto del Idealismo Alemán, es posible desproyectarlo de toda síntesis kantiano-hegeliana y también del SuperConceptualismo.

A partir de mostrar que Fichte es un idealista trascendental capaz de disolver el problema de la Laguna al mostrar que intuiciones y conceptos son inseparables, lo que nosotros llamaremos la Tesis de la inseparabilidad Radical en toda cognición y que toda autoconciencia implica y determina conceptualmente toda cognición, lo que llamaremos la Tesis de la Operabilidad Conceptual, mostraremos que es posible resolver o disolver el problema de la Laguna de la Deducción y reivindicar así el conceptualismo de Brandom como un conceptualismo no Superconceptualista consistente.

Para realizar lo anterior en lo que sigue procederemos de la siguiente manera: el primer y segundo capítulo serán netamente expositivos: en el primer capítulo expondremos el no-conceptualismo kantiano de Robert Hanna, mientras que en el segundo capítulo expondremos la postura conceptualista de Robert Brandom, poniendo énfasis en la manera en que defiende éste a partir de una síntesis kantiano-hegeliana.

Como le resultará evidente al lector, la exposición de Robert Hanna resulta no sólo más textual sino también más extensa que la de Brandom, lo cual se debe a que, a diferencia de la popularidad e interés que Brandom ha despertado en un gran número de contextos filosóficos, por contraste, la divulgación, traducción y análisis de Hanna es prácticamente nula en lengua hispana. Y considerando que éste es uno de los filósofos vivos más prolíficos, polémicos e interesantes, dicho capítulo puede servir también como una invitación y familiarización para con su pensamiento.

Una vez hecho esto, en el tercer capítulo llevaremos a cabo una evaluación crítica tanto del no-conceptualismo kantiano de Hanna como del conceptualismo kantiano-hegeliano de Brandom a la luz de las objeciones más interesantes que respectivamente se les han formulado, en especial las de Robert Pippin, Brady Bowman y Tom Rockmore. Lo que sostendremos es que, siguiendo estas críticas, existen buenas razones para concederle a Hanna, como ya hemos dicho, que la lectura no-conceptualista de Kant y la lectura SuperConceptualista de Hegel son plausibles y que, de igual manera, la crítica de Hanna a la síntesis kantiano-hegeliana de Brandom también es consistente. Pero, contra Hanna, sostendremos que esto no resulta suficiente para clausurar toda posibilidad de un conceptualismo no SuperConceptualista.

Siendo así, en el cuarto capítulo llevaremos a cabo propiamente la tarea de proponer que, incluso bajo las exigencias histórico-filosóficas del no-conceptualismo kantiano de Hanna,

es posible defender un conceptualismo de tal índole que, evitando todo compromiso con algo así como una síntesis kantiano-hegeliana y tomando, en todo caso, a Fichte como fundamento, consigue defender las mejores intuiciones conceptualistas de Brandom evitando el SuperConceptualismo hegeliano.

En este sentido, como ya hemos adelantado más arriba, lo que proponemos frente al no-conceptualismo kantiano de Hanna es una reivindicación de las mejores intuiciones conceptualistas de Brandom a la luz del conceptualismo fichteano y sin necesidad de apelar a una problemática síntesis kantiano-hegeliana.

Una vez expuesto tanto el problema, el contexto y la manera en que lo abordaremos es preciso aclarar que, a nuestro entender, toda investigación filosófica se compone, a grandes rasgos, de dos intenciones generales: una de *posicionamiento*, que básicamente consiste en situarse dentro de un contexto para mostrar la posibilidad de una postura frente a un problema filosófico; y otra de *resolución*, en la cual, por contraste, se pretende ofrecer razones necesarias y suficientes para argumentar que la posibilidad esbozada desde el *posicionamiento* es objetivamente verdadera.

La presente tesis -para bien o para mal- tendrá simplemente una intención de posicionamiento, pues como el propio título lo indica, nuestra intención no es mostrar que el conceptualismo es verdadero; nuestra intención es, como ya hemos dicho, simplemente mostrar que, bajo las propias exigencias histórico-filosóficas de Hanna, un conceptualismo no SuperConceptualista, es posible y consistente.

CAPITULO 1.

Hanna y el No-Conceptualismo Kantiano

Si bien es cierto que en la introducción hemos ofrecido algunos de los elementos generales sobre el programa filosófico de Robert Hanna y sus fundamentos, consideramos que detenernos un poco más en resaltar las bases que lo sostienen, puede contribuir a una mejor comprensión de la manera en que interviene en el asunto que aquí nos ocupa.

Lo que Robert Hanna propone es una filosofía trascendental, la cual, fue creada por Kant en el S. XVIII y recreada principalmente por Wittgenstein en el S. XX.

La filosofía trascendental es, como adelantamos en la introducción, una antropología racional que, de manera eminentemente normativa, da cuenta de cómo debe ser la imagen manifiesta natural del mundo, de tal suerte que se conforme a las estructuras innatamente específicas de nuestras capacidades cognitivas y prácticas. (Cf. Hanna 2006, p.viii)

La filosofía trascendental da cuenta, en primer lugar, de cómo deben elegir, actuar y tratar de vivir los animales humanos racionales de tal suerte que se conformen a las más altas normas, reglas y estándares que ellos mismos legislan; y, en segundo lugar, da cuenta de cómo no debe ser la filosofía, porque de otra manera caería inevitablemente en antinomias lógicas, escepticismo radical y en autoalienación cognitiva o práctica.

La filosofía trascendental es, afirma Hanna, la filosofía de la condición humana, pues además de ser metafísicamente robusta, cuenta también con una comprometida carga moral, así como con una reivindicación del carácter trágico de lo humano. (Cf. Hanna 2017)

En este sentido, la filosofía trascendental es, según Hanna, la mejor alternativa frente a las filosofías modernas clásicas como el racionalismo o el empirismo, así como frente a las

formas más radicales de idealismo y de antirealismo; y también la mejor y más seria frente a la filosofía analítica. (Cf. Hanna 2017)

Como adelantamos en la introducción, una de las características esenciales de la filosofía trascendental y que la distingue de la filosofía analítica, es la consideración de que: “[...] la historia de la filosofía es, pura y simplemente, un género filosófico. Es pura y simplemente el género en el cual las preguntas fundamentales de la filosofía son planteadas a través de la explicación y análisis crítico de los más grandes (por lo cual entiendo los más brillantes, innovadores y vanguardistas) libros viejos, y en los cuales las tesis, argumentos y teorías que podemos encontrar, están directamente relacionadas a los debates filosóficos contemporáneos.” (Hanna, 2006, p.7)

Siendo así, partiendo de la filosofía trascendental que permea el proyecto filosófico de Hanna y la manera en que, en lo particular, nos propone un no-conceptualismo robusto, en lo que sigue del presente capítulo veremos cómo Hanna argumenta en favor de éste.

Como sabemos, el argumento en el cual Hanna vincula el destino histórico-filosófico de la Filosofía Trascendental con el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo y que motiva la presente investigación, es el siguiente:

- 1. Si quieres ser un Idealista Trascendental Kantiano consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte de No-Conceptualismo.**
- 2. Si quieres ser un Conceptualista consistente entonces Hegel tiene toda la razón en que debes recorrer todo el camino hacia el idealismo absoluto y a lo que yo llamo SuperConceptualismo.**

- 3. La versión más fuerte de No-Conceptualismo derrota cualquier versión suave de Conceptualismo.**
- 4. Por tanto, no se puede separar consistentemente Conceptualismo de SuperConceptualismo.**
- 5. Por tanto, el esfuerzo (como el de McDowell y Brandom) por ofrecer un Conceptualismo no-SuperConceptualista fracasa.**

Partiendo de este argumento, en el presente capítulo expondremos el no-conceptualismo kantiano de Hanna a partir de la justificación y explicación de los elementos que soportan el argumento anterior.

1.1 Robert Hanna y el Idealismo Trascendental kantiano.

En el presente apartado nos enfocaremos en la primera premisa del argumento de Hanna y la manera en que vincula necesariamente el Idealismo Trascendental con el no-conceptualismo.

Comenzando por esclarecer la manera en que Hanna interpreta el Idealismo Trascendental de Kant, sostiene que existen al menos dos posibles interpretaciones de éste: o bien como un Idealismo Trascendental Fuerte (ITF), o bien como un Idealismo Trascendental Débil (ITD).

El ITF sostiene que:

- 1) Las cosas en sí (noúmenos, o cosas realmente reales, por ejemplo, cosas tal como podrían existir de manera aislada y completamente independiente de las mentes de los humanos racionales, por virtud de sus propiedades intrínsecas no

relacionales) realmente existen y causan nuestras percepciones, aunque los humanos sólo perciben fenómenos o fenómenos subjetivos.

- 2) Los humanos *actualmente* imponen las formas o estructuras no empíricas de sus capacidades cognitivas al mundo natural manifiesto. *Necesariamente*, todas las formas o estructuras inmanentes de los objetos de la cognición humana son, literalmente, tipo-idénticas a las formas y estructuras *a priori* generadas de manera no empírica por nuestras capacidades cognitivas.
- 3) Si todo ser humano racional dejara de existir, entonces *necesariamente* el mundo natural manifiesto dejaría de existir.

(Cf. Hanna 2015, p.515)

Por contraste, ITD sostiene que:

- a) Las cosas en sí son lógicamente *posibles*, pero también resulta incognoscible e indemostrable el hecho de si las cosas en sí existen o no. Por lo tanto, para el fin de legitimar una metafísica, una epistemología y una ética antropocéntrica o con rostro humano, las cosas en sí *pueden* ser ignoradas. (*Tesis del agnosticismo radical y eliminativismo metodológico con respecto a las cosas en sí.*)
- b) Todos los objetos de la cognición son isomórficos, es decir, tienen *necesariamente* las formas o estructuras no empíricas generadas por las

capacidades cognitivas. Pero a la vez, dichas formas o estructuras no son literalmente tipo-idénticas con las formas o estructuras *a priori*. (*Tesis del Isomorfismo sin tipo-identidad*)

- c) Para la existencia del mundo natural manifiesto es condición *necesaria* que, si un humano *existiera* en dicho mundo, entonces *podría* conocerlo (hasta cierto punto) verídicamente vía contenido no-conceptual esencial o contenido conceptual. (*Tesis de la Cognoscibilidad Contrafáctica*)
- d) El mundo natural manifiesto existió sin humanos que lo conocieran verídicamente y *podría* existir incluso si los humanos no existieran. *Pero*, de hecho, los humanos existen actualmente en dicho mundo. Yo (Robert Hanna) existo actualmente en el mundo real manifiesto y lo conozco (hasta cierto punto) verídicamente. (*Tesis Existencial*)
(Cf. Hanna 2015, p.516)

Frente al dilema entre ITF e ITD, Hanna considera que existen dos preguntas por responder: la primera, de carácter eminentemente histórico, sería cuál de estas dos versiones de Idealismo Trascendental fue la que, efectivamente, Kant sostuvo; mientras que la segunda, eminentemente filosófica y por ello más importante, es si ITF o ITD resultan objetivamente verdaderas.

Con respecto a la primera cuestión, Hanna sostiene que Kant osciló entre ITF e ITD, pues mientras que en apartados como la Estética Trascendental y la Analítica de los Conceptos de la *KrV* se reivindica ITF, por contraste, ITD encuentra fuerte apoyo en el realismo empírico

que Kant defendió, por ejemplo, en *La Refutación del Idealismo* y en *la Analítica de los Principios* (Postulados del Pensamiento Empírico).

Por su parte, con respecto a la segunda cuestión, Hanna defiende que ITF es obviamente falso y que ITD es objetivamente verdadero.

Para Hanna ITF es claramente falso, pues resulta insostenible que, si todas las mentes humanas dejaran de existir, entonces el mundo real manifiesto necesariamente debería dejar de existir.

En este sentido, asumiendo plenamente ITD, Hanna afirma que las tres características centrales del Idealismo Trascendental kantiano son, primero, la *Tesis de la Conformidad o el Giro Copernicano*; segundo, la *Tesis del Dualismo Cognitivo*; y, tercero, *La Tesis de la Inseparabilidad* (o el *slogan* kantiano).

La *Tesis de la Conformidad* sostiene que las formas o estructuras esenciales del mundo real manifiesto se conforman necesariamente a las formas o estructuras *a priori* de nuestras capacidades cognitivas. (Hanna 2016, p.45)

Por su parte, la *Tesis del Dualismo Cognitivo* (Cf. A52/B76) afirma que existe una tajante e irreductible diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento. La sensibilidad es, por medio de las intuiciones, receptiva frente a individuales dados espaciotemporalmente, ya sea por medio de la percepción sensorial del mundo externo (sentido externo) o por nuestra experiencia fenoménica subjetiva (sentido interno). Por su parte, el entendimiento es, por medio de conceptos, discursivo y espontáneamente responsivo a razones y juicios: “Pero, aparte de la intuición, no existe otro tipo de cognición más que a través de conceptos.” (B93) Finalmente, la *Tesis de la Inseparabilidad* consiste en la idea de que existe una ineludible complementariedad cognitiva e interdependencia semántica entre intuiciones y conceptos, la

cual se manifiesta en el multicitado *slogan* kantiano: “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.” (A52/B75)

Una vez aclarado lo anterior, Hanna sostiene también que el Idealismo Trascendental de Kant intenta responder a lo que llama el “problema semántico” (PS) a partir de una semántica cognitiva.

PS consiste, en pocas palabras, en el problema de la objetividad de las representaciones mentales en general. Dicho problema puede apreciarse en *KrV* A320/B376, pues a partir de ahí Hanna da cuenta de que, para Kant, cualquier tipo de representación mental de objetos es una cognición (*Erkenntnis*). (Cf. Hanna 2013, p.3)

En dicho pasaje, Kant sostiene que la representación en general es el género, mientras que la especie es la representación con conciencia a la cual llama percepción (*perceptio*). Las percepciones a su vez se dividen en subjetivas y objetivas. Las subjetivas son aquellas modificaciones en el estado del sujeto y caen bajo la sensación mientras que las percepciones objetivas pertenecen plenamente a la cognición. Asimismo, hay dos tipos de cogniciones: la intuición, que se refiere *inmediatamente* al objeto y el concepto que se refiere *mediatamente* al objeto.

En este sentido, sostiene Hanna, la cognición kantiana no es otra cosa que aquello que los fenomenólogos y los filósofos de la mente llaman intencionalidad.

Ahora bien, la manera en que la intencionalidad ocurre es por medio actos mentales que poseen contenido representacional y dicho contenido, para ser tal, debe contar con las siguientes condiciones: primero, con información proposicional, descriptiva, ilustrativa y/o referencial acerca de objetos; segundo, con capacidad de individuar los actos cognitivos; y tercero, capacidad de guiar normativamente los actos cognitivos ofreciendo condiciones de

verdad y corrección, condiciones ilustrativas o condiciones de precisión referencial. (Cf. Hanna 2013, p.12)

Es importante aclarar que para Hanna el contenido cognitivo que cuenta con estas características debe distinguirse lentamente del contenido fenoménico, pues este último es aquel que tan sólo cuenta con las características sensoriales o afectivas de la experiencia subjetiva que necesaria o contingentemente aparecen en los actos mentales en los que el contenido cognitivo se encuentra.

Siendo así, para Hanna, estos elementos permiten pensar, como ya hemos dicho, al Idealismo Trascendental en términos de una semántica cognitiva, pues lo que se pretende es responder, en un solo movimiento y de manera interdependiente, dos cuestiones: ¿Qué es una cognición? y ¿Cómo es posible el significado?

Siendo así, al comprender a Kant en términos de semántica cognitiva a partir de **PS**, obtenemos una interpretación de la *KrV* distinta de aquellas que predominan en la filosofía contemporánea, es decir, distinta de aquellas que consideran que lo que está fundamentalmente en juego en dicha obra es o bien una epistemología trascendental, o bien una metafísica trascendental.

Pensar que la *KrV* se ocupa esencialmente de una epistemología trascendental es privilegiar, según Hanna, la cuestión en torno a los límites del conocimiento humano, tomando como problema principal la manera en que nuestras creencias racionales y científicas resultan adecuadas.

Mientras que pensar la *KrV* como una metafísica trascendental termina por enfocarse en la cuestión en torno a la naturaleza, alcances y límites de la ontología, es decir, en un intento, por responder preguntas como ¿Qué tipos básicos de seres existen? o ¿Qué es lo real?

Si bien es cierto que para Hanna ninguna de estas aproximaciones es incorrecta, sostiene que su defecto consiste en que ofrecen una visión unilateral. Por contraste, comprender a la *KrV* a la luz de **PS** ofrece una visión de conjunto con un poder explicativo mayor, pues incluye en, un solo movimiento, la posibilidad de comprender a Kant como un teórico lógico-semántico y como un psicólogo filosófico.

Para justificar el pensar la *KrV* como una semántica cognitiva, Hanna recurre a la famosa carta de Kant dirigida a Hertz en 1772, la cual contiene la enumeración de los aspectos generales de lo que se convertiría en la *Crítica de la Razón Pura*. Lo interesante de dicha carta es que Kant explícitamente afirma que la clave de todo el proyecto radica en la pregunta sobre la posibilidad de las representaciones mentales sobre objetos:

[...] he notado que aún me falta algo esencial, algo en que, al igual que otros, he fallado en prestarle atención a lo largo de mis estudios metafísicos y que, de hecho, constituye la clave para todo el secreto que hasta ahora oscurece la metafísica. Me he preguntado: ¿cuál es el fundamento de la referencia de aquello que en nosotros llamamos representación del objeto? (Kant, 1999, Ak. X. 129-130)

Asimismo, Hanna da cuenta de las Lecciones de Lógica de 1770, en las cuales Kant sostiene que una representación es: “[...] algo en nosotros, que es referido a algo más, que es el objeto. Algunas cosas representan algo, pero nosotros representamos las cosas.” (Kant 1992, Ak. Xxiv, 40)

Para Hanna lo que se pone en juego a partir de lo anterior son cuatro elementos: primero, que toda representación es intrínsecamente referencial (dirigida a un objeto); segundo, que la representación está en nosotros, es decir, es inherentemente mental; que el sujeto

consciente representa, siempre en un modo psicológico específico, el elemento formal de la representación; tercero, que el contenido de una representación está constituido por los elementos que dentro de la representación pueden aislarse; y, cuarto que permanecen bajo cambios en los modos psicológicos. (Cf. A108, A197/B242)

A partir de estos elementos, el Idealismo Trascendental entendido en términos de semántica cognitiva se puede condensar en dos tesis: por un lado, el Representacionismo Trascendental (**RT**) y, por otro lado, la Tesis del Idealismo Cognitivo (**IC**), a los cuales Hanna define de la siguiente manera:

RT: Necesariamente, todas las *formas o estructuras* de la cognición racional humana son generadas *a priori* por nuestras facultades cognitivas.

IC: Necesariamente, todos los objetos propios de la cognición humana no son si no apariencias o fenómenos (objetos manifiestamente reales, dependientes de la mente, espacio-temporales, directamente percibidos) y nunca cosas en sí o noumenos. (Cf. A369)

De la unión de **RT** y **IC** Hanna sostiene, en suma, que “[...] los objetos de la cognición no son seres que trasciendan las condiciones y formas básicas bajo las cuales la experiencia sensorial humana es posible” (Hanna 2013, p.20)

Siendo así, como veremos a detalle en los subapartados siguientes, la semántica cognitiva que caracteriza al Idealismo Trascendental es el elemento central a partir del cual Hanna se insertará en el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo.

1.2. Hanna, Idealismo Trascendental y el destino del contenido no-conceptual.

Una vez aclarada la manera en que Hanna comprende el Idealismo Trascendental de Kant, en el presente apartado mostraremos la manera en que éste se relaciona con el no-conceptualismo.

1.2.1 El debate conceptualismo- no-conceptualismo.

Robert Hanna caracteriza al conceptualismo como aquella postura que sostiene que, para dar cuenta cognitivamente de las cosas, es necesario el uso de la racionalidad discursiva.

Asimismo, el conceptualismo defiende que “[...] todo el contenido cognitivo está estrictamente determinado por nuestras capacidades conceptuales y por tanto ningún animal no racional o no humano es capaz de tener cognición.” (Hanna 2013, p.4)

Por contraste, Hanna dice que el no-conceptualismo es la postura que defiende que es posible dar cuenta cognitivamente de las cosas de manera directa, es decir, apelando a capacidades prediscursivas.

Siendo así, el no-conceptualismo sostiene también que: “no todo el contenido cognitivo está *estrictamente determinado* por nuestras capacidades conceptuales, algunos de los contenidos cognitivos están plenamente *determinados* por nuestras capacidades no-conceptuales y por tanto todas las mentes humanas y no-humanas son capaces de *cognición*.” (Hanna 2013, p.4)

Es preciso aclarar que por determinación estricta Hanna entiende un tipo fuerte de superveniencia, es decir, un acto o estado, estado mental E está estrictamente determinado por un contenido C si y sólo si C superviene a E. E no puede cambiar sin un cambio correspondiente en C. (Cf. Hanna 2011, p.325)

Dicha aclaración es importante, pues Hanna no afirma que un contenido no-conceptual jamás pueda ser conceptualizado, sino simplemente que dicha conceptualización es contingente y, por tanto, no determina estrictamente dicho contenido. (CF. Hanna 2011, p.332)

En este sentido y de manera más esquemática, podríamos decir que la distinción entre conceptualismo y no-conceptualismo es la siguiente:

Conceptualismo: El acceso cognitivo a los objetos de la intencionalidad está siempre y necesariamente *mediado* por conceptos.

No-Conceptualismo: El acceso cognitivo a los objetos de la intencionalidad no está siempre ni necesariamente mediado por conceptos. Y más aún, *algunas veces* el acceso cognitivo es completamente *inmediato*, sin necesidad de conceptos. (Hanna 2011, p.326)

Una vez aclarado lo anterior y enfocándonos de manera más detallada en el no-conceptualismo, Hanna realiza las siguientes distinciones, que, como veremos más adelante, serán de vital importancia para la manera en que Hanna se posiciona a partir del pensamiento de Kant:

- a) No-conceptualismo de contenido: el contenido no-conceptual y el contenido conceptual son dos tipos diferentes de contenido cognitivo.

Asimismo, habría dos subtipos de no-conceptualismo de contenido:

a1) esencial: el contenido no-conceptual es esencialmente diferente al contenido conceptual.

a2) accidental (NC-contenido Accidental): el contenido conceptual es contingentemente diferente al contenido conceptual.

b) No-conceptualismo de estado: aunque todo contenido cognitivo es de hecho conceptual, también es posible tener o estar en un acto, estado o proceso mental que se relaciona con este contenido de tal manera que no se posee tal contenido, y dichos actos, estados o procesos son no-conceptuales en virtud de que carecen de las condiciones de posesión del contenido de dichos actos, estados o procesos. (Cf. Hanna 2013, p.5)

Una vez expuesta la caracterización general de los distintos tipos de no-conceptualismo, Hanna realizará una defensa de no-conceptualismo de contenido esencial.

La motivación fundamental que Hanna ofrece para inclinarse por este tipo de no-conceptualismo son, en primer lugar, que, si nuestro encuentro originario con el mundo es independiente de conceptos y si está basado en un tipo diferente de contenido que el conceptual, entonces la prospectiva para un realismo perceptual directo y un disyuntivismo robusto, tiene buen aspecto.²

² Lo interesante y complejo del asunto del realismo directo y del disyuntivismo ameritarían un tratamiento de tal extensión que rebasa los límites e intereses particulares de la presente, por lo cual simplemente esbozamos las motivaciones de Hanna para defenderlos. Por realismo perceptual directo debemos entender que: “Los

1.2.2 El Mito del Mito de lo Dado y el Agarre de lo Dado.

Uno de los aspectos interesantes de la manera en que, a contracorriente de la manera en que generalmente se aborda el debate conceptualismo y no-conceptualismo, Hanna sostiene que no-conceptualismo de contenido esencial no debe confundirse con aquello que Sellars y sus seguidores llaman el “Mito de lo Dado”. Para Hanna es imperativo alejarse de comprender este tipo de no-conceptualismo como si estuviera dando cuenta simplemente con un contenido entendido como entrada (*input*) dada, no estructurada y sensorialmente causal, de las facultades cognitivas que esperan pasivamente a ser activadas por conceptos, proposiciones y teorías dentro de “el espacio de las razones” (Hanna 2011, p.326)

Para Hanna esto sería mantenerse dentro de una comprensión meramente sensacionista o fenomenista de no-conceptualismo, la cual carece de una de las condiciones centrales para comprender a éste, a saber, de contenido representacional.

En este sentido, Hanna afirma que los conceptualismos más atractivos, como son el de Brewer, Brandom o McDowell sólo resultan efectivos frente al no-conceptualismo debido a que lo identifican de manera acrítica con lo dado. A este error de principio Hanna lo llama el “Mito del Mito de lo Dado.”³ (Hanna 2011, p.327)

animales con mente en general y los racionales en particular, se encuentran en relaciones cognitivas inmediatas, no mediadas con los objetos externos que son percibidos conscientemente por ellos. Los objetos reales constituyen parcialmente dichas percepciones verídicas.” (Hanna 2011, p.328) Mientras que el disyuntivismo sostiene que existe una diferencia esencial entre experiencias verídicas y no verídicas. (Hanna 2011, p.329) En este sentido, Hanna sostiene que, si nuestro encuentro directo y verídico con el mundo no está mediado por conceptos, entonces, no puede fallar por motivo de fallas de conceptualización (creencias, juicios). Y segundo, si el no-conceptualismo es verdadero y el disyuntivismo es verdadero, entonces la explicación abajo-arriba de la racionalidad resulta atractiva, pues a partir de ella, nuestras capacidades conceptuales y todo el rango de contenidos mentales se pueden explicar en términos de no-conceptualismo de contenido esencial, el cual compartimos con niños y otros animales no-humanos. (Hanna 2011, p. 328)

³ De manera condensada, los momentos históricos determinantes del Mito del Mito serían los siguientes: Hegel interpretó mal a Kant como un idealista subjetivo o fenomenalista; dicha interpretación se transmitió de los neohegelianos y neokantianos de Oxford a C. I. Lewis, quien se la transmitió a Sellars quien a su vez la transmitió en Pittsburgh a McDowell y Brandom. Finalmente, en *Mind and World* y *Having the World in View* de McDowell y en *Making it Explicit* y *Articulating Reasons* de Brandom, se pretende rechazar el contenido

Frente al Mito del Mito, Hanna sostendrá, por contraste, que el Mito de lo Dado no es un caso de no-conceptualismo, debido a que éste es propiamente una tesis sobre el contenido representacional, mientras que el primero lo es tan solo del contenido fenoménico.

La intención de Hanna es entonces ir más allá del Mito del Mito a través de lo que llama El Agarre de lo Dado (*The Grip of the Given*) y la aceptación de no-conceptualismo esencial de contenido.

Pero antes de ahondar más en torno al Agarre de lo Dado, es preciso mostrar la manera en que Hanna se desmarca de los argumentos no-conceptualistas contemporáneos que resultan inviábiles al plantear tan solo un no-conceptualismo de estado. (Cf. Hanna 2011, p.330)

Para dar cuenta de la insuficiencia de dichos argumentos, Hanna recurre a Jeff Speaks (2011), quien de manera efectiva ha mostrado que, si esos son los mejores argumentos para sostener el no-conceptualismo, entonces el conceptualismo no tiene ningún problema con ellos.

La importancia de la obra de Speaks para Hanna es tal que no sólo da por hecho que sus críticas son acertadas, si no que eleva estas al nivel del **reto principal** que todo no-conceptualismo debe superar para hacerle frente al conceptualismo.

Es por esto que consideramos apremiante detenernos un momento en apreciar la manera en que Speaks desarrolla sus críticas.

Para empezar, Speaks traza una distinción entre dos tipos de contenido no-conceptual: relativo y absoluto. Distinción que es análoga a la distinción que Hanna realiza entre contenido no-conceptual accidental y contenido no-conceptual esencial.

no-conceptual, pero al enfocarse en la tesis fenomenalista, lo que en realidad están rechazando es la mala interpretación hegeliana de la teoría de la cognición de Kant. (Cf. Hanna 2011, p.327)

En este sentido, para Speaks el contenido no-conceptual relativo es aquel que se encuentra en un estado mental, pero que no es aprehendido (*grasped*) por el agente que posee dicho estado mental. (Cf. Speaks, 2011, p.2). Mientras que el contenido no-conceptual absoluto es aquel que, dentro de un estado mental, cuenta como un tipo de contenido completamente diferente al contenido de creencias o pensamientos. (Cf. *Idem.*)

Bajo dicha distinción, Speaks considera que los siete argumentos no-conceptualistas más relevantes pretenden defender la existencia de contenido no-conceptual absoluto, pero tan sólo dan cuenta de la posibilidad de contenido no-conceptual relativo, lo cual, como veremos no representa problema para el conceptualismo.

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

- 1) Los contenidos de la percepción son más ricos/detallados/de grano fino que los contenidos conceptuales de creencias o pensamientos.
- 2) Las percepciones de algunos de los animales no humanos son no-conceptuales. Y, dado que los seres humanos y los animales no humanos tienen las mismas capacidades perceptuales, la percepción humana también es no-conceptual.
- 3) Los contenidos de la percepción, a diferencia de los contenidos conceptuales, son dependientes de la situación.
- 4) La manera en que la percepción provee información a la memoria muestra que el contenido perceptual es no-conceptual.

- 5) La única manera de probar que adquirimos conceptos es vía conceptos demostrativos y estos presuponen que el contenido de la percepción es no-conceptual.

- 6) El pensamiento conceptual requiere de la habilidad de concebir contenidos objetivamente. Las percepciones con contenido objetivo no requieren lo anterior. Por lo tanto, los contenidos de las percepciones son no-conceptuales.

- 7) Los contenidos conceptuales son individuados vía el criterio fregeano de diferencia de sentidos, pero los contenidos de la percepción no son individuados por el criterio fregeano. Por lo tanto, la percepción es no-conceptual.

(Cf. Speaks, 2011, p.4)

Con respecto a (1) Speaks sostiene que es incapaz de mostrar que existe contenido no-conceptual absoluto debido a que, incluso suponiendo el hecho de que la información ofrecida por la percepción sea más detallada, ello no implica que, como lo exige el contenido absoluto, sea un tipo totalmente diferente de contenido. La tesis más que cualitativa, es cuantitativa, sólo afirma que la percepción tiene más contenidos que las creencias o los pensamientos, pero no que estos sean de un tipo distinto: “Por lo tanto, no hay algo en la riqueza de la experiencia que cancele la idea de que los contenidos de la percepción son del mismo tipo que los contenidos de creencias.” (Speaks, 2011, p.7) En este sentido, bajo este argumento, el contenido no-conceptual sería meramente relativo, es decir, daría cuenta de casos en los que el agente cuenta con un contenido no aprehendido.

Por su parte, con respecto a (2) como argumenta Peacocke, si bien resulta difícil atribuirles conceptos a animales no-humanos⁴, lo cierto es que podemos afirmar que tanto humanos como animales no-humanos son capaces de representarse, por ejemplo, una superficie plana a cierta distancia. Por lo tanto, si los animales no-humanos no tienen conceptos, pero tienen percepciones idénticas a las de los humanos, entonces algunas representaciones perceptuales de los humanos son no-conceptuales. (Cf. Peacocke, 2001)

Pero para Speaks, dicho argumento contiene un *non sequitur*, pues sostiene que de afirmar que los animales tienen cierto tipo de contenido y que no poseen conceptos para dichos contenidos, no se sigue que dichos contenidos sean distintos a los de creencias y pensamientos en los humanos. Lo que se sigue, en todo caso, es que tanto animales no-humanos como humanos cuentan con contenido no-conceptual relativo, pues de lo que da cuenta el argumento de Peacocke es de la capacidad de poseer conceptos, no de la posesión de un tipo de contenido distinto.

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

Por otra parte, Speaks confronta con la manera en que Martin defiende el argumento (4), Martin pone el ejemplo en el cual Mary está jugando a los dados, utilizando uno de ocho lados y uno de doce dados, pero siendo incapaz de distinguir entre uno y otro. Para ella, todos

⁴ Una postura interesante que por cuestiones de tiempo no abordaremos aquí pero que es capaz de atribuirle conceptos a los animales y por tanto refutar este argumento no-conceptualista, es la semántica conceptual propuesta por Ray Jackendoff. (Cf. Jackendoff 1976)

los dados con más de seis lados son idénticos. En este sentido, Martin afirma que, durante el juego, Mary carece del concepto de dodecaedro. Más tarde, María es capaz de adquirir el concepto de dodecaedro y le viene a la memoria y cae en la cuenta de que uno de los dados con que jugó era, en efecto, un dodecaedro. Esto, concluye Martin, muestra que la experiencia de María durante el juego le presentaba ya el dado como un dodecaedro sin necesidad de contar con ese concepto. Por lo tanto, el contenido de su experiencia es no-conceptual.

Pero, nuevamente, lo que muestra el argumento es que María no poseía el concepto, no que el contenido del éste sea de otro tipo totalmente diferente al que ahora cuenta con el concepto de dodecaedro.

En (5) Speaks sostiene que, si seguimos la manera en que Heck lo defiende, presenta un *non sequitur*. El argumento de Heck sostiene que “si mi percepción fuera ya conceptual, entonces no podría explicar cómo es que llego a aprehender el concepto demostrativo relevante”. Pero dicho argumento sólo da cuenta de contenido no-conceptual relativo.

Pasando a (6), Peacocke afirma que, a diferencia del contenido conceptual, la experiencia subjetiva que compartimos con otros animales no necesita de la objetividad y, por lo tanto, no todo el contenido perceptual debe tratarse de la misma manera que el contenido conceptual.

Speaks le concede a Peacocke el hecho de que, en efecto, una cosa es contenido objetivo y otra cosa contenido objetivamente verdadero. Mientras que el primero simplemente es objetivo en tanto es acerca del mundo objetivo, el segundo implica condiciones semánticas que, para su cumplimiento, necesariamente requieren de conceptos. Pero, como es de esperarse, Speaks sostiene que esto no da cuenta de que dichos contenidos sean de un tipo distinto, pues no cancela la posibilidad de que al contenido objetivo se le puedan imponer las

condiciones semánticas del contenido objetivamente verdadero en posesión de conceptos, Por lo tanto, en dicho argumento tan sólo se da cuenta de contenido no-conceptual relativo.

Finalmente, (7) es el argumento que resulta más interesante para Speaks, pues considera que pensar que las percepciones cuentan con contenido no-conceptual debido a que, a diferencia de pensamientos o creencias, sus elementos constitutivos nos son individuados por medio del criterio de Frege, es la manera más promisoría para dar cuenta de contenido no-conceptual absoluto.

Speaks caracteriza el Criterio de Frege de la siguiente manera: “Dos enunciados E y E’ tienen diferentes sentidos si y sólo si es posible para alguien que entiende ambos, tomar uno como verdadero y el otro como falso (más en general, tomar diferentes actitudes hacia cada uno de ellos).” (Speaks 2011, p.11) Dicha formulación del criterio funciona para sentidos expresados en enunciados, pero para fines del contenido de percepciones debe ser reformulado para ver si, en realidad, algo como un sentido fregeano opera dentro de las percepciones. En ese sentido, el criterio sería: “F y G son distintos si alguien puede aprehender ambos y además juzgar que F no es igual a G.” (*Ídem.*)

Dicho criterio ha sido utilizado por Peacocke para defender la existencia de contenido no-conceptual a partir del siguiente argumento:

- (i) Los contenidos conceptuales de un pensamiento son sentidos fregeanos individuados por el Criterio de Frege. (ii) Supongamos (por *reductio*) que los contenidos de la experiencia también son conceptuales en este sentido. (iii) Imaginemos ahora la experiencia de una línea y una barra en el patrón de un tapiz, de tal suerte que la longitud de la línea es presentada en el mismo modo que la longitud de la barra. (iv) Dado (ii) y (iii) podríamos decir que esta

experiencia visual contiene dos sentidos idénticos. (v) Un sujeto teniendo esta experiencia es capaz de aprehender ambos sentidos. (vi) Y, de cualquier manera, dicho sujeto podría estar inseguro acerca de si la longitud de la línea es realmente la misma que la longitud de la barra. (vii) Pero, (iv) y (vi) en conjunto contradicen la formulación del Criterio de Frege; por lo tanto, los contenidos de las experiencias no son sentidos fregeanos y hay otro tipo de elemento además del contenido de los pensamientos.

Si bien, como ya hemos dicho, Speaks considera que este argumento es mucho más plausible que los seis anteriores, considera que se le puede objetar que la situación que presenta no parece ser coherente, pues si el sujeto que tiene dicha experiencia puede dudar si la longitud de la línea y de la barra es la misma, entonces la longitud de la barra y de la línea no se presentan exactamente de la misma manera en la experiencia del sujeto.

Asimismo, se le puede objetar que la manera en que Peacocke sostiene que el Criterio de Frege falla para el caso de percepciones, lo mismo se puede decir con respecto a la manera en que falla en pensamientos o creencias. El ejemplo que Speaks ofrece para ello es el de la palabra “cátup” y la palabra “kétchup”, a partir de las cuales se puede imaginar un sujeto que satisface las condiciones de entendimiento de ambas palabras, pero falla al saber que dichas palabras son sinónimos. Por tanto, al igual que el sujeto que duda si la longitud de la línea y de la barra es la misma, un sujeto puede dudar si efectivamente “cátup” y “kétchup” son sinónimos. (Cf. Speaks 2011, p.13)

En suma, una vez considerados los argumentos (1-7) Speaks concluye que:

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

A partir de dicha conclusión, Hanna sostiene que, efectivamente, los argumentos (1-7) en favor del no-conceptualismo no superan “El Reto de Speaks”, es decir: en primer lugar, no han mostrado que no puedan ajustarse a versiones refinadas de conceptualismo. Y, en segundo lugar, no han mostrado que los actos perceptuales tengan un contenido representacional de tal índole que su estructura semántica y su función psicológica sea distinta de la que el contenido conceptual ofrece.

Ahora bien, lo interesante aquí es que Hanna no sólo reconoce los aciertos de las críticas de Speaks, sino que además las radicaliza afirmando, en todo caso, lo siguiente: primero, que los argumentos (1-7) no sólo no han mostrado aun, sino que es imposible que muestren que no pueden acomodarse en versiones refinadas de conceptualismo. Es decir, para Hanna, dichos argumentos pueden, de hecho y necesariamente, acomodarse en el conceptualismo.

Y, segundo, que los argumentos (1-7) sólo no ha mostrado, sino que es imposible muestren que el contenido representacional del contenido no-conceptual tiene una estructura semántica y una función psicológica distinta a la del contenido conceptual.

En otras palabras, Hanna está plenamente de acuerdo con Speaks en que los argumentos (1-7) sólo dan cuenta de contenido no-conceptual relativo o de lo que Hanna llama contenido

no-conceptual accidental. Para Hanna, si el no-conceptualismo es lo que dichos argumentos sostienen, entonces es y será fácilmente derrotado por el conceptualismo.

Pero a pesar de que Hanna no sólo está de acuerdo con Speaks, sino que radicaliza las conclusiones de éste, se distancia decididamente de Speaks en cuanto al hecho de que dichos elementos sean suficientes para concluir definitivamente que el no-conceptualismo en general no representa problema alguno para el conceptualismo.

Por contraste, como veremos más adelante, para Hanna existe al menos un tipo de no-conceptualismo capaz de superar las condiciones del de Speaks, es decir, es capaz de reivindicar un no-conceptualismo absoluto (o lo que Hanna llama no-conceptualismo esencial) y, por tanto, capaz de derrotar a cualquier conceptualismo. Dicho no-conceptualismo es, como veremos, lo que Hanna llama el no-conceptualismo kantiano (NC-kantiano)

Siendo así, la cuestión interesante a resolver dentro del debate Conceptualismo-No-Conceptualismo es lo que el propio Speaks llama la “cuestión kantiana”, la cual interpela a la posibilidad de la participación de la facultad de la espontaneidad en la percepción: ¿Cómo es posible que nuestras capacidades conceptuales den cuenta del mundo externo a través de la percepción?

Para Hanna, la mejor (y única) manera de responder dicha cuestión cumpliendo con estas condiciones es, como ya hemos dicho, el no-conceptualismo de contenido esencial (el cual, como veremos más adelante encuentra su versión más robusta y acabada a partir de Kant).

La virtud de este tipo de no-conceptualismo es que ofrece, en primer lugar, su propio nivel bajo de espontaneidad; y, en segundo lugar, su propio nivel bajo de normatividad, basada en reglas intrínsecamente estructuradas espaciotemporalmente, que permiten la manipulación

de herramientas y del entorno próximo o distante; así como el control sensomotriz del cuerpo en las acciones intencionales básicas. (Hanna 2011, p.286)

Con respecto al nivel bajo de espontaneidad, Hanna plantea una *irreductibilidad espontanea* desde la cual el nivel bajo de espontaneidad no se reduce al nivel alto de espontaneidad (síntesis intelectual de capacidades conceptuales y autoconciencia). Asimismo, el nivel bajo de normatividad posibilita una *irreductibilidad normativa*, es decir, el hecho de que la normatividad de nivel bajo no es reducible a la normatividad de alto nivel basada en las reglas prácticas categóricas de la lógica y la moralidad.

En este sentido, tanto una como otra tendrían un principio de *fundamentación*, desde el cual la espontaneidad y la normatividad de nivel bajo, en la cual el contenido no-conceptual esencial funge como el fundamento necesario de la espontaneidad y la normatividad de nivel alto del contenido conceptual. Asimismo, tendría un principio de *complementariedad*, el cual, afirma Hanna, garantiza que el no-conceptualismo y el conceptualismo son complementarios en la constitución de juicios de experiencia, de juicios prácticos, de juicios matemáticos *a priori* y de la moralidad categórica.

Desde estos elementos y principios, el *Agarre de lo Dado* consiste, entonces, en que el NC-esencial ofrece a los animales humanos un agarre con las cosas del mundo externo que es: “[...] inherente, está situado espaciotemporalmente, centrado egocéntricamente, corporizado biológica y neurobiológicamente, conscientemente pre-reflexivo, practica y perceptualmente hábil”. (Hanna 2011, p.388)

A partir del *Agarre de lo Dado*, la función del contenido no-conceptual esencial es que, en primer lugar, nos relaciona tanto con las cosas del mundo como con las posiciones y disposiciones de otros animales con mente; y, en segundo lugar, nos posiciona para alcanzar referencias certeras, enunciados verdaderos, conocimientos, razonamiento lógico consistente

y valido, actos intencionales efectivos, fines, conductas y elecciones correctas, coherencia y consistencia práctica. Para Hanna, gracias al *Agarre de lo Dado*: “[...] estamos posicionados para alcanzar cualquier valor elevado de nuestras vidas cognitivas y prácticas.” (Hanna 2011, p.388)

En este sentido, el *Agarre de lo Dado* fundamenta y contribuye con las relaciones inferenciales que se generan a nivel de creencias, elecciones y acciones, operando como un elemento que resulta suficiente para ofrecer justificaciones de manera no inferencial y por tanto no-conceptual: “[...] este *Agarre* es el hecho primitivo que ofrece razones justificatorias suficientes y no-inferenciales para sostener creencias perceptuales básicas y desarrollar acciones intencionales básicas.” (Hanna 2011, p.389)

Una vez aclarada la función del *Agarre de lo Dado* para desestimar al Mito de lo Dado y el pretendido argumento en contra del no-conceptualismo que a partir de éste se genera, en lo que sigue desarrollaremos de manera detallada aquello que hemos mencionado de pasada, a saber, que el no-conceptualismo esencial que Hanna defiende, encuentra su forma más robusta y acabada a partir de una lectura no-conceptualista del Idealismo Trascendental de Kant.

1.3 Hanna, no-conceptualismo y la Laguna de la Deducción.

Sumado a la comprensión del Idealismo Trascendental entendido como una Semántica Cognitiva que hemos ofrecido más arriba, lo más interesante de la interpretación que Hanna realiza del filósofo de Königsberg es que -a contracorriente de la gran mayoría de las exegesis kantianas- Hanna sostiene que Kant no es, como lo interpreta gran parte de la tradición pragmático-analítica norteamericana, un conceptualista a secas. En todo caso, como ya hemos insinuado, Kant autorizaría un no-conceptualismo robusto desde el cual es posible

defender la existencia de lo que Hanna llama contenido no-conceptual esencial. En otras palabras, el no-conceptualismo kantiano (NC-kantiano) implica que el contenido no-conceptual es esencialmente diferente al contenido conceptual. O tal como Hanna lo ha planteado más recientemente, el NC-kantiano sostiene, primero, que no todo el contenido representacional objetivamente válido está determinado por las capacidades conceptuales; segundo, que al menos algunos contenidos representacionales son tanto autónomos e independientes del contenido conceptual, así como estrictamente determinados por las capacidades no-conceptuales por si solas: y, finalmente, que algunos (probablemente la mayoría) de los animales racionales humanos y no-humanos son capaces de representaciones objetivamente válidas. (Hanna 2016, p.49)

Asimismo, Hanna afirma que Kant acepta tres tipos de contenidos cognitivos: contenido conceptual, el cual ofrece información descriptiva a partir de conjuntos lógicamente ordenados de atributos descriptivos; contenido intuitivo, que ofrece información demostrativa de carácter directamente referencial, singular y dependiente de objetos; contenido imaginativo, que ofrece información esquemática, la cual al igual que la información demostrativa de las intuiciones, es directamente referencial y singular, pero a diferencia de éstas, no es dependiente del objeto. (Hanna 2016, p.47)

A partir de esta distinción de contenidos que Hanna adopta, es posible defender NC-kantiano siguiendo la argumentación en torno al estatuto que guarda efectivamente la “Deducción de las Categorías del Entendimiento” de la Edición A (*Deducción A*) de la *KrV* para mostrar que todo el contenido de nuestra cognición cae necesariamente bajo las Categorías.

Para Hanna, lo decisivo es que la *Deducción A* resulta insatisfactoria, pues presenta una *Laguna (Gap)* que cancela la posibilidad de pensar a Kant como un “conceptualista a secas”

y que, por el contrario, nos deja, en el mejor de los casos, frente a un Kant que sería un “conceptualista conflictuado”, es decir, un Kant que deja abierta la puerta para aceptar un no-conceptualismo de contenido esencial. (Cf. Hanna 2013, p.17)

Asimismo, Hanna pretende mostrar también que los intentos kantianos por solucionar dicha *Laguna*, los cuales encontramos tanto en la Deducción de la Edición *B* (*Deducción B*), como en el “Apéndice a la Dialéctica Trascendental”, titulado “Del uso regulativo de las Ideas” (Cf. A642/B670), resultan insatisfactorios.

Lo cual -como veremos más adelante- nos deja tan sólo ante dos opciones: insistir en defender el conceptualismo y cerrar la *Laguna*, para lo cual la única vía consistente sería el Idealismo Absoluto de Hegel y su compromiso con lo que Hanna llama el “SuperConceptualismo”; o bien, adoptar la vía que Hanna sostiene, que consiste en afirmar decididamente y sin reservas la *Laguna* como un elemento constitutivo del Idealismo Trascendental de Kant y por tanto, asumir el no-conceptualismo en su versión más fuerte, es decir, asumir el NC-kantiano.

Para comenzar a apreciar lo anterior, debemos recordar que para Hanna los elementos centrales del Idealismo Trascendental de Kant son la *Tesis de la Conformidad* o el Giro Copernicano, la *Tesis del Dualismo Cognitivo* y la *Tesis de la Inseparabilidad* o el slogan kantiano.

A partir de las dos últimas tesis, tal como las hemos caracterizado más arriba, podemos apreciar porqué Hanna considera que Kant es un conceptualista conflictuado, pues mientras que la *Tesis del Dualismo Cognitivo* autoriza la existencia de contenido que es esencialmente distinto al contenido conceptual al establecer que tanto la intuición pura como la intuición empírica son cognitivamente independientes de los conceptos puros o empíricos, por

contraste la *Tesis de la inseparabilidad* pareciera conducir indudablemente al conceptualismo.

En este sentido, comprometerse con ambas nos dejaría frente al *impasse* de que Kant es, a la vez, innegablemente no-conceptualista e innegablemente conceptualista. (Cf. Hanna 2016, p.46)

¿Es posible, entonces, como los conceptualistas desean, reconciliarlas? La respuesta de Hanna es decisivamente negativa, debido a que, en primer lugar, la *Tesis de la Inseparabilidad* sólo opera en función de la validez objetiva de los juicios de experiencia en el uso del entendimiento y, por tanto, queda abierta la posibilidad de que, fuera del contexto de los juicios de experiencia, pueda haber intuiciones ciegas objetivamente válidas. Es decir, fuera de este contexto la tajante distinción entre intuición y concepto se mantiene y, por ende, se confirma la existencia de NC-kantiano. Y, en segundo lugar, que la existencia de intuiciones ciegas objetivamente válidas abre paso también a la existencia de Objetos Elusivos Esenciales (OEE), los cuales también confirman el NC-kantiano.

Profundizando un poco más en esto, debemos mencionar que Hanna considera que el esfuerzo de aquellos que defienden el conceptualismo a la luz de la *Tesis de la Inseparabilidad* recurriendo también a la afirmación kantiana de que “[...] el entendimiento conoce todo sólo mediante conceptos; en consecuencia, por lejos que éste llegue en la división, [no conoce] nunca por mera intuición, sino siempre, cada vez, por conceptos inferiores” (A656/B684)

A partir de ello, pareciera que Kant sostiene que toda cognición es o puede ser conceptualizada, pero Hanna objeta que lo que en el pasaje anterior se afirma es simplemente que el entendimiento es necesariamente discursivo y que, por tanto, éste sólo conoce

mediante conceptos; lo cual no implica que no existan o no puedan existir otros tipos de cognición como la mera intuición.

Para apoyar esta posibilidad, Hanna ofrece evidencia textual en la cual se aprecia que Kant considera que la intuición es una cognición por sí misma. La primera evidencia de ello es el ya mencionado pasaje A320/B376, en donde Kant sostiene que: “El género es la representación en general (*raepresentatio*). Sobre ella se sostiene la representación con conciencia (*perceptio*). Una percepción que se refiere al sujeto según la modificación de sus estados es una sensación (*sensatio*); **una percepción objetiva es una cognición (*cognitio*)**. Esta última es o bien una intuición o bien un concepto (*intuitus vel conceptus*).”

Asimismo, como segunda evidencia, Hanna nos remite a A89/B122, donde Kant afirma que: “[...] pueden, por cierto, aparecérsenos objetos, sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento sin que este, por tanto, contenga *a priori* las condiciones de ellos.” Dicho pasaje, Hanna lo refuerza con la afirmación kantiana de que: “[...] No por ello los fenómenos dejarían de ofrecer objetos a nuestra intuición, pues la intuición no necesita en modo alguno de las funciones del pensar.” (A91/B123); y, finalmente, con B145: “[...] lo múltiple para la intuición debe ser dado ya antes de la síntesis del entendimiento, e independientemente de ella.”

Para Hanna, dichos pasajes son suficientes para poder sostener que existe una independencia cognitiva de las intuiciones (puras y empíricas) con respecto a los conceptos puros del entendimiento y con respecto a la conceptualización en general. Las intuiciones, siguiendo los pasajes citados, cuentan ya como cogniciones y, por tanto, como plenas de contenido, un contenido para el cual no son ni necesarios ni suficientes los conceptos.

Ahora bien, la consecuencia de aceptar un tipo de contenido que no depende de la conceptualización es, como ya hemos dicho, que la *Tesis de la Inseparabilidad* y, por tanto, la efectividad de la *Deducción A*, sólo opera dentro del contexto de los juicios de experiencia.

Recordemos que Kant, en la *Deducción A*, afirma que:

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

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

Para Hanna, el problema con la interpretación conceptualista de dicho pasaje es que presupone que el contexto de la experiencia posible es el único en el cual es posible obtener contenido con validez objetiva. Frente a ello, Hanna sostiene -por el contrario- que la *Deducción A* tan sólo “[...] muestra que todos los objetos de la intuición empírica deben estar sintéticamente determinados/conceptualizados y, por tanto, no muestra que todos los objetos de la intuición empírica deban caer bajo las Categorías y los objetos de la experiencia” (Hanna 2013, p.15)

Asimismo, el problema con la interpretación conceptualista es, a consideración de Hanna, que toma el sentido de cognición en un sentido **estrecho**, es decir en el sentido que Kant le otorga en la edición B de la *KrV*, en el cual cognición se identifica plenamente con juicios objetivamente válidos sobre objetos de la experiencia: “[...]de lo cual, por cierto, se sigue la limitación de todo conocimiento especulativo posible de la razón a meros objetos de la experiencia.” (B xxvi).

Pero si nos centramos en la Edición A, podemos encontrar un sentido **amplio** de cognición, entendida como representación consciente objetiva, la cual se sigue del ya citado pasaje A320/B376 (Cf. Hanna 2016, p.48) o cuando Kant afirma que “[...] el pensar es una cognición a través de conceptos” (A69), donde queda claro que no toda cognición es un pensamiento y, por tanto, deja abierta la puerta para cogniciones que no se dan a través de conceptos.

En este sentido, tomando la cognición en sentido amplio y apreciando que el conjunto de ésta es más amplio que el ámbito de la experiencia posible, queda, por tanto, abierta la puerta para la existencia de algunos objetos de la intuición empírica que no sólo no han sido determinados conceptualmente, sino que no pueden ser determinados de tal manera: “[...] en el caso del contenido intuitivo, los conceptos puros o empíricos no le son necesarios ni suficientes para ser empíricamente significativo” (Hanna 2016, p.47)

Dichos objetos serían aquellos que constituyen el NC-kantiano a saber: intuiciones ciegas objetivamente válidas, como Objetos Elusivos Esenciales (OEE).

En el caso de la posibilidad de las intuiciones ciegas objetivamente válidas, Hanna ofrece el siguiente argumento: Es un hecho que Kant entiende por fenómeno el objeto indeterminado de una intuición empírica (Cf. A20) Asimismo, determinación es, para Kant, especificación conceptual. (Cf. A69/B94) Por lo tanto, un objeto indeterminado es inespecífico y

aconceptual, es decir, no conceptualizado. En conclusión, los fenómenos son cogniciones aconceptuales con validez objetiva. (Cf. Hanna 2013, p.14)

Con respecto a los OEE, Hanna considera que, si se pretende salvar el conceptualismo, entonces debe haber un argumento distinto al de la Deducción A para mostrar la necesidad *a priori* y la validez objetiva de los conceptos puros que vaya más allá del contexto de los juicios de experiencia y que, por tanto, descarte efectivamente la posibilidad de intuiciones ciegas objetivamente válidas, es decir, de objetos aconceptuales que no caen dentro de las *Categorías*.

Dicho argumento, afirma Hanna, es el que Kant pretende ofrecer en la Deducción B, para poder afirmar que todos y sólo los objetos de la intuición sensorial humana presuponen y caen necesariamente bajo las *Categorías*.

Como ya hemos visto, Kant marca una distinción entre objetos aconceptuales (indeterminados) de la intuición empírica, es decir, fenómenos; y entre objetos empíricamente juzgados, es decir, conceptualizados (determinados).

Aquellos objetos que no están aún conceptualizados pero que podrían llegar a estarlo Hanna los llama objetos elusivos accidentales (OEA), mientras que aquellos que no pueden siquiera ser conceptualizados serían **Objetos Elusivos Esenciales (OEE)**.

En este sentido, Hanna considera que Kant debería mostrar, en primer lugar, que todos los OEA realmente caen bajo las *Categorías*; y, en segundo lugar, que no hay tales cosas como OEE.

El intento de Kant por llevar a cabo estos dos aspectos se da, como ya hemos dicho, tanto en la *Deducción B* como en el Apéndice sobre el uso regulativo de las ideas. Siguiendo a Hanna, en la *Deducción B* Kant hace lo siguiente:

- a) Ofrece una definición más *estrecha* de cognición (*Erkenntnis*) que le permita ahora dejar fuera la posibilidad de conceptos vacíos bajo la estipulación de que todas las cogniciones son juicios empíricos objetivamente válidos: “El traer esta síntesis [de la imaginación] a conceptos es una función que pertenece al entendimiento, y por motivo de ella se ofrece por primera vez **cognición en sentido propio**,” (B104) En esta cita, se aprecia que sólo cuando la síntesis de la imaginación es traída a conceptos, se puede hablar plenamente de cogniciones, lo cual se contrapone con la visión amplia de cognición, en la cual -recordemos- las intuiciones por sí mismas contaban como cogniciones.
- b) Robustece su concepción del Idealismo Trascendental al autorizar la **tesis de la identidad** para sostener que toda experiencia de objetos, bajo la forma de juicios de experiencia objetivamente válidos, son o necesariamente idénticos o necesariamente equivalentes con todos los objetos de experiencia: “[...] toda síntesis, por medio de la cual es posible la percepción misma, **está sometida a las categorías**; y puesto que la experiencia es un conocimiento por medio de percepciones conectadas, las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez a priori, también con respecto a todos los objetos de experiencia.” (KrV B161; Cf. Hanna 2013, p.16)
- c) Construye explícitamente la síntesis trascendental de la imaginación, es decir, la **imaginación productiva** entendida como el mero efecto del entendimiento sobre la sensibilidad. (KrV B151)

Hanna considera que (a) y (b) son insuficientes para cerrar la *Laguna* debido a que lo que implican es, por un lado, que las intuiciones ciegas no son cogniciones (*en el sentido estrecho de cognición*) y por el otro que los objetos de las intuiciones ciegas no son realmente objetos (*de la experiencia*). Pero dado que el sentido estrecho de cognición es tan sólo una estipulación, carece de argumentos para sostenerse frente a la concepción amplia de cognición que ofrecía anteriormente. Por lo tanto, sólo haciendo caso omiso de lo que se encuentra entre paréntesis se podría comprender a Kant como un conceptualista, aunque al costo de una interpretación superficial e incompleta.

Pero si nos tomamos en serio lo que se encuentra entre paréntesis, la *Laguna* no se cierra, pues aún queda abierta la posibilidad de la existencia de OEE.

Con respecto a (c) Hanna afirma que, con respecto a la imaginación productiva, Kant sólo sostiene que los objetos de la intuición empírica localizados en el espacio-tiempo, es decir, los objetos materiales de la ciencia natural en efecto caen bajo las categorías. Pero, como hemos visto, este tipo de objetos son meramente OEA y por tanto la síntesis de la imaginación resulta inmune frente a la posibilidad de la existencia de OEE y por tanto de contenido no-conceptual esencial.

Ahora bien, hasta ahora Hanna nos ha indicado que los OEA son los objetos de la ciencia natural, pero ¿Qué son entonces los OEE? Estos serían, sostiene Hanna, objetos de la intuición empírica, poseedores de *contenido no-conceptual esencial* y, por tanto, nomológicamente irregulares y categorialmente anárquicos, los cuales Kant autoriza explícitamente y que serían básicamente de cinco tipos:

- 1) *Contrapartes incongruentes*: objetos del sentido externo (intuición espacial) que no pueden ser singularmente individuados por medio de conceptos empíricos ni

esquemáticos por conceptos puros o juicios de experiencia. Si bien no viene a cuento detenernos a explicar detalladamente esta postura, lo ameritaría otra tesis por sí misma, la motivación de Hanna para pensar las contrapartes incongruentes en términos de OEE, se puede apreciar en afirmaciones kantianas como que: “[...] las diferencias que existen entre los cuerpos y que dependen exclusivamente de este fundamento, pueden ser inmediatamente percibidas.” (Kant 1992, p.369, 2:381) O en los Prolegómenos cuando sostiene que, con respecto a -por ejemplo- la imagen de mi mano en el espejo “no existen diferencias internas que algún entendimiento pueda meramente pensar” (Kant 2004 , p.37 4:286), y que estos objetos nos son representaciones “[...] que el puro entendimiento pudiera conocer.”, por el contrario son: “intuiciones sensibles de los cuales su posibilidad descansa en la relación de ciertas cosas con algo más, a saber: la sensibilidad.” Kant 2004, p.38, 4:286)

Lo que es lo mismo que decir que las contrapartes incongruentes se le escapan al pensamiento entendido como la facultad del juicio, se le escapan a la posibilidad de ser mediadas por las categorías.

Las contrapartes incongruentes, en suma, serían para Kant cosas “inteligibles a través de ningún concepto, sino sólo a través de la relación [...] que refiere inmediatamente a la intuición.” (*Idem.*)

2) *La distinción entre juicios de experiencia y entre juicios de percepción que involucran afectos y emociones.*

En *Prolegómenos* Kant sostiene que no es lo mismo un juicio empírico que un juicio de experiencia. Si bien todos los juicios de experiencia son juicios

empíricos en tanto tienen como base la percepción inmediata de los sentidos, por contraste, no todos los juicios empíricos son juicios de experiencia; el dominio de los juicios empíricos, como ya ha insinuado Hanna, es más amplio que el de los juicios de experiencia. En este sentido, habría juicios empíricos que tan sólo serían subjetivamente válidos, a saber: los juicios de percepción.

La razón por la cual Hanna sostiene que estos últimos serían un tipo de OEE es porque, mientras Kant sostiene que los juicios de experiencia “[...] siempre exigen, además de las representaciones de la intuición sensible, conceptos especiales originariamente generados en el entendimiento” (Kant 2004, p.50, 4:298); por contraste, los juicios de percepción, sostiene Kant, “[...] no requieren un concepto puro del entendimiento”. (*Ídem*)

3) *El hecho de que la afinidad empírica de las leyes de la naturaleza no se siga automáticamente de la afinidad trascendental de las leyes.*

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

- 4) *Eventos, procesos y objetos dinámicamente vitalistas o espontáneos como los objetos con propósitos naturales o autoorganizados de la intuición empírica (organismos vivos).*

El pasaje central que pareciera apoyar la idea de que dichos aspectos serían OEE es, por ejemplo: “Pero hay diversas formas de la naturaleza, tantas modificaciones de los conceptos universales y trascendentales de la naturaleza que quedan indeterminados por las leyes establecidas por el entendimiento puro *a priori*” (Kant 2007, p.15, 5:180; Cf. Kant 2007, p.107-8, 5:278)

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

En suma, si estos OEE son plausibles, entonces la *Deducción B* sólo consigue robustecer la argumentación en favor de que las categorías son condiciones necesarias *a priori* para -y sólo para- los objetos de la experiencia y la realización de juicios de experiencia; pues dada la existencia de OEE, dicha deducción no resulta ni efectiva ni suficiente para mostrar que las categorías deben aplicar para todos los objetos de los sentidos o de la intuición empírica.

Pasando ahora al intento kantiano por cerrar la *Laguna* en el Apéndice de las ideas Regulativas, Hanna considera que la existencia de este apéndice se debe al hecho de que Kant mismo estaba consciente de lo insuficiente que resultaba la *Deducción B*.

Siendo así, en éste, Kant argumenta que la investigación científica debe tomar a la naturaleza como si pudiéramos conocerla de acuerdo con los principios racionales puros de homogeneidad, especificación y continuidad de las formas. (Cf. A658/B686)

En este sentido, la unidad de la naturaleza se daría tan sólo en un uso meramente regulativo o hipotético de la razón, es decir, dicha unidad simplemente estaría proyectada. Pero a pesar de ello, dicha proyección sería una presuposición necesaria para el uso coherente del entendimiento y sin la cual ningún concepto empírico sería posible.

Con esto, Kant pareciera resolver el problema que surge con la antes mencionada existencia de OEE con respecto a la afinidad, pero siguiendo la *Crítica del Juicio*, Hanna nos hace ver que Kant sostiene que, incluso cuando es subjetivamente necesario el uso regulativo de la razón, deja abierta la posibilidad de OEE en el uso de juicios constitutivos.

Así, Hanna concluye que la *Laguna* permanece abierta, lo cual nos deja, como dijimos más arriba, ante dos posibilidades para resolver el carácter conflictuado del conceptualismo de Kant: o bien aceptar la afortunada manera en que Hegel cierra la *Laguna*, pero al costo de aceptar todas las consecuencias SuperConceptualistas de su Idealismo Absoluto; o bien afirmar la *Laguna* y aceptar, en todo caso, la existencia de NC-kantiano. En lo que sigue nos abocaremos en esclarecer estas dos opciones.

1.4.- Hegel, Idealismo Absoluto y superConceptualismo.

En el presente apartado mostraremos la manera en que Hanna justifica la segunda premisa de su argumento, a saber: *“Si quieres ser un conceptualista consistente, entonces Hegel tiene toda la razón en que debes recorrer todo el camino hacia el Idealismo Absoluto y a lo que yo llamo el SuperConceptualismo”*.

Hanna afirma que el Idealismo Absoluto de Hegel se sostiene en la idea de que “El mundo en sí mismo, o en su naturaleza sobresensible, está literalmente constituido o hecho de conceptos que ocurren esencialmente en el desarrollo dinámico inherente, lógico-dialéctico

y sinópticamente holístico de un sujeto pensante único, racional y autoconsciente: el Espíritu.” (Hanna 2013, p.6)

A partir de ello, a consideración de Hanna, el Idealismo Absoluto logra cerrar la *Laguna* al subsumir la razón, la apercepción, el entendimiento, el juicio, la imaginación trascendental y la intuición en una sola capacidad cognitiva, lo cual da como resultado que el pensamiento es idéntico al ser.

En este sentido, para averiguar si lo que Hanna sostiene es plausible comenzaremos por exponer las ideas principales que, con respecto a nuestro asunto, Hegel desarrolla en *Fe y Saber*, en la *Fenomenología del Espíritu* y en *La Ciencia de la Lógica*.

En *Fe y Saber*, Hegel se da a la tarea de criticar el estatus epistemológico de las cosas en sí a partir de la postura kantiana, la cual sostiene que “lo suprasensible no es adecuado para que lo conozca la razón; la Idea suprema no tiene a la vez realidad.” (Hegel 1992, p.14)

En este sentido, lo que Hegel le reprocha a Kant (y a Fichte) es que, si bien lograron elevarse hasta el concepto, fueron incapaces de elevarse hasta la Idea. Dicha incapacidad es lo que conduce a Hegel a caracterizar el idealismo de Kant como un idealismo subjetivo, en el cual: “[...] lo único en sí cierto es que hay un sujeto, una razón afectada de finitud, y toda la filosofía consiste en determinar el universo para **esa razón finita.**” (Hegel 1992, p.26)

La razón finita es una razón afectada de sensibilidad que no avanza hacia el conocimiento de Dios, sino solamente del hombre: “Ese hombre y la humanidad son su punto de partida absoluto, como una finitud fija e insuperable de la razón.” (Hegel 1992, p.27)

Mientras que el idealismo hegeliano apunta al momento en que “[...] lo finito y lo infinito son uno, y por ello desaparece la finitud como tal en cuanto pudiera tener verdad en y para sí” (p.29); es decir, Hegel apunta hacia la Idea, a Dios, y por tanto a lo que Hanna llama el

punto de vista divino, ese punto de vista que sólo se alcanza subsumiendo la totalidad en un superConcepto.

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

En ésta, Hegel se ocupa de manera crítica del saber de lo inmediato, de la primera relación entre sujeto y objeto que se manifiesta como un éste y un esto, es decir, a partir del yo y de la cosa.

Entre ellos existiría una relación inmediata, la cosa sería “lo inmediato que se nos muestra” y el yo sería puro intuir. En dicha relación pareciera no existir ninguna determinación, ninguna diferencia, por lo cual el ser de la cosa es para el yo puro ser, lo cual pareciera ofrecerse como algo esencial, como la verdad concreta más rica bajo la predicación de que “esto es”.

La inmediatez de la certeza sensible se manifiesta simplemente como puro presente a partir de indexicales espaciales y temporales: el “éste” como aquí y ahora.

Pero para Hegel dicha verdad inmediata es sólo aparente, pues jamás podemos dar cuenta de la cosa concreta como tal de manera inmediata. La certeza sensible da cuenta de su objeto a partir de una mediación, lo inmediato sólo es gracias a lo mediado: la posición del ser se niega a sí misma.

Con respecto al indexical espacial “aquí”, Hegel nos dice que cuando afirmamos que <<Aquí es el árbol>>, basta con darnos vuelta para que, al ver una casa, ese aquí se nos muestre como <<no árbol>>. Lo cual también sucede con respecto al indexical temporal, pues si afirmamos que “ahora es la noche” no es algo esencial ni permanente del ahora, pues dicho ahora será algo que no es noche cuando sea mediodía.

Así, el aquí y el ahora, es lo único que podemos expresar del ser, es algo que permanece, pero no como algo inmediato y concreto, sino como algo mediado y abstracto, es decir, como lo más universal. No es inmediato puesto que su permanencia está determinada por el hecho de que otro no es, es decir, su ser depende de la negación.

Asimismo, para Hegel, la cosa de la certeza sensible, el “esto” es inasequible al lenguaje, es inefable, pues se puede apuntar, pero no alcanzar como algo con contenido.

Así, siendo que para Hegel “el lenguaje es lo más verdadero” y por tanto renuncia a cualquier filosofía que conduzca a lo inefable, cualquier tipo de inmediatez resulta imposible.

El conocimiento inmediato, inefable, no puede dar cuenta de sí mismo más que renunciando a sí mismo, es decir, nunca es tal, pues no descubre la inmediatez -que es su esencia- si no que la mediación acabará penetrando por completo la certeza sensible.

¿En qué sentido es esto una manera de cerrar la laguna de la Deducción A?

Recordemos que, para Hanna, la *Laguna* consiste en la incapacidad para demostrar, primero, que todos los OEA de la intuición empírica pueden ser conceptualizados (por medio de las Categorías del entendimiento) y segundo, que los OEE no existen.

En este sentido, pareciera que el referido éxito que Hanna encuentra en Hegel para resolver la *Laguna* consiste en que, al sostener que el lenguaje es lo más verdadero y a partir de ahí mostrar la imposibilidad de expresar cualquier tipo de inmediatez cognitivamente relevante, Hegel consigue despachar, en un solo movimiento, tanto la existencia de OEE como la posibilidad de OEA sin mediación conceptual al englobar ambos bajo la idea de “lo dado” y su propia contradicción, la cual no se resuelve sino hasta llegar a la identidad entre pensamiento y ser, es decir, a partir del despliegue hacia la percepción, el entendimiento y los demás movimientos del propio Espíritu.

Finalmente, en la *Ciencia de la Lógica*, como ya hemos dicho, Hanna nos remite a una serie de citas principalmente de la introducción del Libro III, en donde resalta el hecho de que Hegel reconoce que el mérito de las *Categorías* de Kant consiste en que, gracias a ellas, lo múltiple de las representaciones queda determinado, es decir, conceptualmente especificado, y así la cosa no es pura determinación sensible o intuición [lo dado], sino un objeto, cuya unidad objetiva es la unidad del yo consigo mismo, la autoconciencia.

Desde ello pareciera que ya en Kant mismo podríamos encontrar que el objeto en el intuir y el representar es mera apariencia y sólo el pensar elimina su inmediatez. En este sentido, para que algo sea objeto, debe estar mediado conceptualmente y, por tanto, pareciera que los OEA caerían bajo las categorías y los OEE simplemente no existirían.

Sin embargo, el problema que Hegel encuentra en Kant para que esto sea efectivo consiste en que, si bien es cierto que “[...] el concepto ha sido declarado como lo objetivo del conocimiento y, por lo tanto, como la verdad.” también es cierto que “[...] este concepto es considerado como algo puramente subjetivo, de donde la realidad no puede ser extraída.” (Hegel 2011, p.518)

Hanna nos hace notar que Hegel reconoce también la laguna de la Deducción, debido a que en Kant el concepto es simplemente formal y hace abstracción del contenido, por lo cual tampoco contiene la verdad. En Kant habría entonces una nítida distinción entre una forma vacía y un contenido dado: “[...] en la filosofía trascendental de Kant, se admite esta relación en el sentido que la materia empírica, esto es, lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente, tendría existencia por sí, y que después el intelecto se acercaría a ella, le llevaría la unidad y la elevaría por medio de la abstracción a la forma de la universalidad.” (Hegel 2011, p.519)

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

La solución que Hegel ofrece para lo anterior es, en primer lugar, abandonar la concepción psicologista del concepto y ponerlo como lo primero. Siguiendo los pasos de lo expuesto en torno a la certeza sensible, en la *Lógica* Hegel reafirma que “Lo inmediato abstracto es, sin duda, un primero; pero, como tal abstracto, es más bien un mediado, del que, por ende, hay que buscar antes la base.” (Hegel 2011, p.511) En este sentido, lo inmediato que debe operar como base no es lo previo a la mediación, sino “la superación de la mediación.” Así, el concepto como base es lo primero en tanto en éste han perecido y están contenidos tanto el ser como la conciencia.

Y segundo lugar, dado que hemos aceptado el movimiento que pone al concepto como primero, entendiéndolo como inmediato en el sentido de que ha superado la mediación, también -si pretendemos ser consecuentes- es necesario aceptar que, bajo ese movimiento, como afirma Hegel: “[...] el concepto como tal todavía no está completo, sino que tiene que elevarse a la idea que, sola, es la unidad de concepto y realidad.” (Hegel 2011, p.519)

En suma, la “Idea” hegeliana es lo que Hanna llama el SuperConcepto que es el contenido último del Idealismo Absoluto.

1.5 La Afirmación de la Laguna y el argumento central en contra del conceptualismo moderado.

Como pudimos ver en el apartado anterior, Hanna considera que la manera en que Hegel cierra la *Laguna* es consistente y exitosa, pero el precio que hay que pagar por rechazar la

existencia de contenido no-conceptual y, en específico, de NC-kantiano vía OEE, es tener que asumir, con todas sus consecuencias, el Idealismo Absoluto y el SuperConceptualismo.

Por ello Hanna considera que lo más sensato es aceptar la *Laguna*, lo cual, a su vez, trae consigo los siguientes compromisos: en primer lugar, que existen más tipos de cosas en el mundo natural manifiesto que materia inerte y mecanismos; en segundo lugar, que los hechos físicos fundamentales no son todos los hechos que el mundo natural manifiesto contiene; en tercer lugar, que el mundo material manifiesto también contiene partes incongruentes, consciencia fenoménica, libertad trascendental, propósitos naturales de organismos vivos, mentes creativas, personas y agentes con racionalidad corporizada, los cuales son cognoscibles por nosotros vía el contenido de NC-kantiano.

Aceptar la *Laguna* y lo que ello implica, es entonces la única alternativa frente a la exitosa clausura hegeliana de la *Laguna*, pero que implica el mundo tal como es visto desde un punto divino bajo la idea hegeliana de que “[...] el **contenido** es la exposición de Dios tal cual es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de las mentes finitas.” (Hegel 2007, p.139)

Como hemos visto, la caracterización del debate entre conceptualismo y no-conceptualismo que Hanna pone en juego bajo la idea de que, para abordarlo de manera consistente, hay que tener en cuenta el hecho de que se encuentra ineluctablemente relacionado con la historia del Idealismo Alemán, el cual se comprende esencialmente bajo dos posturas: por un lado, el Idealismo Trascendental de Kant y, por el otro, el Idealismo Absoluto de Hegel.

Dado el alto costo del Idealismo Absoluto que hemos apreciado en apartado anterior, Hanna considera que: “Todos los caminos racionalmente aceptables, conducen finalmente a un NC-kantiano.” (Hanna 2013, p.333)

En suma, como ya hemos dicho, para Hanna, si quieres ser un idealista contemporáneo sólo habría dos opciones: o aceptas el NC-kantiano vía Idealismo Trascendental y afirmación de la Laguna, o aceptas el SuperConceptualismo vía Idealismo Absoluto cerrando la Laguna al costo de perder el rostro humano de la cognición en favor de un punto de vista divino.

1.6. El rechazo del conceptualismo moderado.

Hasta aquí hemos expuesto la manera en que Hanna justifica las dos primeras premisas de su argumento, es decir, el hecho de que el único no-conceptualismo capaz de hacerle frente al conceptualismo es el NC-kantiano vía Idealismo Trascendental Débil y que, el único conceptualismo capaz de hacerle frente a NC-kantiano es el SuperConceptualismo hegeliano vía Idealismo Absoluto.

Pero también ha quedado implícitamente justificada la tercera premisa, a saber, que *no es posible separar consistentemente el conceptualismo de SuperConceptualismo*, lo cual conduce a la conclusión de que cualquier esfuerzo por ofrecer un conceptualismo no-SuperConceptualista está condenado al fracaso frente a NC-kantiano.

Ahora bien, lo interesante de la manera en que Hanna afirma que todo conceptualismo moderado está condenado al fracaso frente a NC-kantiano es que en la conclusión de su argumento considera a Brandom y McDowell como casos paradigmáticos de conceptualismos moderados atractivos.

A nuestro parecer, el hecho de que Hanna los encuentra particularmente atractivos se debe a que, como ya hemos dicho en la introducción, tanto Brandom como McDowell comparten con el mismo Hanna el hecho de que el destino del debate entre conceptualismo y no-conceptualismo se encuentra fuertemente anclado en las consecuencias que pueda tener el Idealismo Alemán.

En este sentido, Hanna considera que el problema del conceptualismo que Brandom y McDowell defienden consiste en que resulta aparentemente plausible a partir de “[...] la constante evitación de una verdadera confrontación con la excitante y peligrosa metafísica y epistemología del Idealismo Absoluto de Hegel” (Hanna 2013, p.28) Para Hanna lo que hace parecer atractivo y consistente el conceptualismo moderado de Brandom y McDowell es que, por un lado, interpretan a Kant como si no fuera, en el mejor de los casos, un conceptualista conflictuado y, en el peor de los casos, un no-conceptualista; y por otro lado, interpretan a Hegel como si no fuera un SuperConceptualista, como si este último no mantuviera un “[...] excitantemente peligroso punto de vista divino” que compromete tanto su metafísica como su epistemología.

En este sentido, Hanna sostiene que Brandom y McDowell pretenden remplazar la metafísica hegeliana “[...] por el seguro y familiar punto de vista comunitario, socio-institucional del pragmatismo americano” (*Idem.*)

Lo que Brandom y McDowell propondrían es un conceptualismo sustentado en una síntesis kantiano-hegeliana aparentemente aproblemática. Pero, dado que Hanna considera que Kant es no solo un no-conceptualista, sino un no-conceptualista esencial y que Hegel es no sólo un conceptualista, sino un SuperConceptualista; y dado que un conceptualismo moderado como el de Brandom y McDowell depende de una inconsistente síntesis entre ambas, por lo tanto, es imposible defender el conceptualismo moderado.

Dado todo lo anterior y guiados por el propio título de la presente investigación, nosotros intentaremos ver hasta qué punto Hanna acierta en sostener que el NC-kantiano es capaz de derrotar todo conceptualismo moderado en general y el conceptualismo kantiano-hegeliano como el de Brandom y McDowell en particular.

Debido a que basta con que un solo caso de conceptualismo moderado que no sea derrotado por NC-kantiano para refutar a Hanna y para mostrar la posibilidad de un conceptualismo no SuperConceptualista, en lo que sigue, *discriminando sin denigrar*, nos enfocaremos tan sólo en el conceptualismo de Brandom, dejando a McDowell (por simples cuestiones de tiempo y espacio) para mejor ocasión.

Siendo así, antes de confrontar directamente la conclusión del argumento de Hanna, lo cual haremos propiamente en el tercer y cuarto capítulo, consideramos preciso ocupar el capítulo siguiente para exponer a detalle el conceptualismo de Brandom para comprobar posteriormente si efectivamente, como Hanna sostiene, se trata, en primer lugar, de un conceptualismo que depende de una síntesis kantiano-hegeliana y, en segundo lugar, si cuenta con los elementos suficientes para hacerle frente al NC-kantiano.

CAPÍTULO 2.

Brandom y el conceptualismo kantiano-hegeliano

En el capítulo anterior hemos expuesto la novedosa y robusta interpretación de Kant que Hanna lleva a cabo, desde la cual propone un NC-kantiano que -a consideración de Hanna- es el único no-conceptualismo que, en primer lugar, soluciona el problema de la *Laguna* de la Deducción Trascendental al afirmarla vía contenido no-conceptual esencial y que, segundo, se mantiene en pie frente al reto de Speaks, es decir, frente al hecho de que pareciera que todo estado o contenido no-conceptual tarde o temprano puede quedar estrictamente determinado por conceptos.

Otra característica central del NC-kantiano de Hanna es la distinción radical y mutuamente excluyente que marca entre el Idealismo Trascendental, el cual sería necesariamente no-conceptualista y entre el Idealismo Absoluto de Hegel, que sería la única alternativa consistente para que el conceptualismo no sea derrotado por el NC-kantiano, aunque -como hemos visto- al costo de ser necesariamente un SuperConceptualismo que implica compromisos epistémicos y metafísicos que muy pocos, sino es que ningún conceptualista contemporáneo, estaría dispuesto a aceptar.

Pero antes de comenzar a evaluar propiamente las consecuencias del argumento de Hanna, lo cual será la tarea a la cual nos avocaremos en el tercer y cuarto capítulo, es central para nosotros que, para que dicha evaluación cuente con elementos suficientes para realizarla, en el presente capítulo nos detengamos a exponer y caracterizar el conceptualismo moderado que Robert Brandom propone, así como los fundamentos kantiano-hegelianos en los cuales pretende fundamentarlo.

2.1 El conceptualismo pragmático y expresivista de Robert Brandom.

De manera por demás general podríamos afirmar que el proyecto filosófico de Robert Brandom pretende dar cuenta del ser humano haciéndole justicia a los tipos de conciencia y autoconciencia que nos hacen creaturas distintivamente culturales y no meramente naturales. (Cf. Brandom 2002, p.35)

Para ello, Brandom propone un tipo de racionalismo que se construye a partir de una pragmática normativa y de un inferencialismo semántico. A grandes rasgos, la primera pretende explicar el lenguaje y el pensamiento en función del tipo de participación que se genera en las prácticas sociales discursivas, teniendo como base lo que Brandom llama el conteo deóntico [*deontic scorekeeping*] el cual consiste en mostrar “cómo cambia el significado de un acto de habla según los compromisos que atribuimos y reconocemos.” (Brandom 2000, p. 81)

La segunda es una teoría semántica que pretende invertir el orden de explicación representacionista que privilegia a la referencia y a la verdad en favor de una concepción normativa de lo conceptual, capaz de dar cuenta de la inferencia materialmente válida y de la incompatibilidad de nuestros compromisos tanto teóricos como prácticos. Para Brandom: “[...] las prácticas inferenciales son el centro de la región de las prácticas lingüísticas. Las prácticas lingüísticas suburbanas se utilizan y dependen del contenido conceptual asentado en el juego de dar y pedir razones.” (Brandom 2002, p. 4)

El conceptualismo de Brandom subsume su aspecto pragmático e inferencialista en un expresivismo que pretende explicar el contenido en función del uso que hacemos de conceptos tanto en estados intencionales como en expresiones lingüísticas.

Para comprender el contenido intencional y discursivo Brandom sostiene que es preciso comenzar con “[...] una historia acerca de la práctica o actividad de aplicar conceptos y elaborar a partir de ella una comprensión del contenido conceptual.” (Brandom 2002, p.4)

A diferencia de Hanna, para quien el dominio de lo intencional es mucho más amplio que el dominio de lo conceptual (vía contenido no-conceptual esencial, intuiciones ciegas y OEE), para Brandom tanto el uso de expresiones lingüísticas y el rol funcional de los estados intencionales son los que confieren el contenido conceptual. Lo conceptual y lo intencional son plenamente convergentes, pues el contenido consiste en la proposición que expresan los estados intencionales, es decir, ser consciente de algo es equivalente a aplicarle un concepto, de tal suerte que ese *algo* puede funcionar como premisa o conclusión de una inferencia.

En este sentido, Brandom rechaza tanto el orden de explicación mentalista que iría de lo interno hacia lo externo, así como el orden de explicación lingüística de tipo dummettiano, en el cual se iría de lo externo hacia lo interno; por contraste, Brandom privilegia -siguiendo a Davidson- un orden de explicación relacional en el sentido de que los actos lingüísticos y los estados intencionales que los expresan son ambos elementos esenciales en la totalidad que resulta inteligible sólo en términos de dicha relación.

Los conceptos se aplican tanto por medio del uso público de enunciados y otras expresiones lingüísticas, como en el dominio de la mente por la adopción privada de una dependencia racional sobre las creencias y otros estados intencionales.

Asimismo, el expresivismo implica un holismo semántico, es decir, que uno no puede tener concepto alguno a menos que cuente ya con muchos conceptos, por lo tanto, como afirma Brandom: “Responder simplemente de manera diferencialmente fiable frente a cosas rojas no es todavía ser consciente de ellas como rojas.” (Brandom 2002, p.17) y, por tanto, las expresiones suboracionales (términos singulares y predicados) dependen del contenido de los

enunciados declarativos: “el mero nombrar no es hacer algo que te haga responsivo de cosa alguna.” (Brandom 2002, p.13)

Esto implica también que, para dar cuenta del contenido, Brandom considera necesario abandonar el paradigma representacionista como el que Hanna reivindica desde su interpretación de B376 de KrV, el cual -como hemos apreciado en el capítulo anterior- consiste en “[...] poner en juego una concepción de representación entendida como la forma más simple que exhiben los animales no-conceptuales y, sobre esa base, elaborar formas cada vez más complejas hasta alcanzar algo específicamente reconocible como representación conceptual.” (Brandom 2000, p.7)

Por contraste, desde el paradigma expresivista que Brandom propone, el género no es la representación, sino la expresión a partir de la cual la actividad conceptual sería una especie.

En este sentido, el contenido es aquello que se hace visible en el proceso de transformación de una expresión. La expresión es una articulación conceptual: “Expresar algo es conceptualizarlo.” (Brandom 2002, p.16), es decir, expresar algo es el proceso de aplicar conceptos y a su vez aplicar conceptos es creer o pensar y decir que algo es el caso, lo cual es asumir un tipo de compromiso inferencialmente articulado. (Cf. Brandom 2002, p.11)

Una vez caracterizados los elementos generales del conceptualismo de Brandom, no está de más hacer ver que, curiosamente, Brandom admite la existencia de contenidos no-conceptuales o aconceptuales, lo cual se puede apreciar cuando afirma que su proyecto filosófico privilegia “[...] el contenido conceptual en detrimento de otros tipos de contenidos.” (Brandom 2002, p.2) lo cual deja ver claramente que no sólo existe contenido conceptual. Asimismo, Brandom afirma que su interés se centra en “[...] distinguir lo conceptual de lo no-conceptual” (Brandom 2002, p.10)

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

Brandom acepta, por ejemplo, la existencia de organismos y artefactos que no utilizan conceptos (Cf. Brandom 2002, p.3) desde lo cual podría apelarse al argumento de los animales no humanos y sus capacidades sentientes para sostener que Brandom aceptaría cierto tipo de no-conceptualismo. Pero gracias a Speaks no debemos preocuparnos por ello, pues a pesar de que Brandom acepte la existencia de dichos organismo y artefactos, sabemos que no representan un problema para el conceptualismo, lo cual justifica el que Brandom pueda enfocarse en “las discontinuidades entre lo conceptual y lo no-conceptual o preconceptual.” (Brandom 2000, p.3)

En suma, el conceptualismo expresivista de Brandom sostiene que: el contenido se explica en términos del uso; la expresión, no la representación, es el género de lo conceptual; la aplicación de conceptos ocurre de manera convergente y relacional en estados intencionales y expresiones lingüísticas. Un estado intencional es un estado conceptual y, por lo tanto, ser consciente de algo es aplicar conceptos; el contenido de los conceptos depende de su articulación inferencial y los compromisos y consecuencias que ésta implica.

La concepción de los conceptos como inferencialmente articulados autoriza una imagen del pensamiento y del mundo como igualmente, y en casos favorables, idénticamente articulado conceptualmente. Para Brandom, las disposiciones no inferenciales no constituyen la interface entre aquello que está conceptualmente articulado y aquello que no; simplemente es una de las condiciones necesarias para la captación conceptualmente articulada de un mundo que consiste en todo aquello que es el caso, todos los hechos y los objetos de los que

trata. Y, finalmente que el conceptualismo no implica negar la existencia de estados o contenidos no-conceptuales, sino en que dichos estados y contenidos no son esenciales, es decir, son accidentales y, por tanto, para contar como contenido pleno, deben quedar estrictamente determinados por conceptos.

2.2 Brandom, conceptualismo y el Mito de lo Dado.

Para apreciar de manera más puntual como se desarrolla el tipo de conceptualismo que Brandom defiende podemos recurrir al fuerte compromiso que Brandom asume con el sellarsiano rechazo del Mito de lo Dado.

Si bien es cierto que la intención y consecuencias del Mito de lo Dado son principalmente epistemológicas, planteado en los términos del asunto que aquí nos atañe podríamos decir que el Mito de lo Dado se basa en la idea de que la conciencia empírica posee un contenido cognitivo que, de manera preconceptual, es capaz de ir más allá de la mera respuesta diferencial. En este sentido, la capacidad de ser consciente o de tener experiencias es previa e independiente a la capacidad de aplicar conceptos. (Cf. Brandom 2002, p.359)

Siendo así, el rechazo del Mito de lo Dado de Brandom asume, como ya hemos dicho, que toda conciencia es un asunto conceptual. Sólo se es consciente de algo, es decir, se cuenta con intencionalidad, si se aplican conceptos y, por tanto, para que un estado mental cuente plenamente con contenido, entendiendo éste como plena significatividad cognitiva, deben estar en juego conceptos.

En este sentido, rechazar el Mito de lo Dado implica asumir también que la experiencia sensible no puede ser la base para adquirir conceptos, debido a que ella presupone la capacidad para aplicar conceptos. (Cf. Brandom 2002, p.360)

El caso paradigmático del cual se parte para rechazar el Mito de lo Dado es la relación que existe entre hechos perceptuales y reportes observacionales o juicios de percepción que aparentemente carecen de relaciones y consecuencias inferenciales, pero a pesar de ello, son capaces de dar cuenta de la manera en que el mundo es.

Siguiendo a Sellars, la manera en que Brandom comprende dicho asunto evitando caer en el Mito de lo Dado consiste en sostener que existen dos tipos de habilidades: por un lado, capacidad para discriminar fiablemente entre distintos tipos de estímulos; y por el otro, capacidad de tomar una posición en el juego de dar y pedir razones.

La primera capacidad, a la cual Brandom llama “disposiciones fiables de respuestas diferenciales” (RDRD por sus iniciales en inglés), es la capacidad que comparten los conocedores genuinos con artefactos y criaturas sentientes. Así como un termostato responde fiablemente a los estímulos de la temperatura o un loro responde fiablemente articulando el sonido “Esto es rojo” ante la presencia de objetos rojos, de igual forma nosotros respondemos fiablemente ante los estímulos de nuestros órganos sensibles.

Mientras que la segunda, es aquella capacidad distintiva de los conocedores genuinos para clasificar los estímulos como cayendo dentro de conceptos, como contando con un tipo de articulación conceptual. (Cf. Brandom 2002, p.350)

La diferencia, por ejemplo, entre la RDRD del loro que articula el sonido “Esto es rojo” con el hecho de que un conocedor genuino lo haga, es que, a diferencia del primero, este último no sólo es responsivo del estímulo, sino responsable de las consecuencias inferenciales que dicha expresión guarda, con su articulación conceptual. Un conocedor genuino al afirmar que tal o cual cosa es roja, es capaz de comprometerse con el hecho de que tiene color y de que no es verde.

Estos dos elementos son, a consideración de Brandom, todo lo que se necesita para mantener una relación cognitivamente significativa con el mundo.

En este sentido, Brandom acepta lo que llama la tesis trivial del empirismo, es decir, el hecho de que el conocimiento del mundo empírico depende esencialmente de la capacidad de responder diferenciadamente a distintos estímulos ambientales.

Dicha tesis resulta trivial en tanto ningún racionalista ni ningún idealista la niega, pues se trata, sin duda, de una condición necesaria, pero no suficiente para el conocimiento empírico. Pero, a diferencia de empiristas y no-conceptualistas, para Brandom: “Tomar algo como algo no debe contar aún como materia cognitiva.” (Brandom 2002, p.349). Esto quiere decir que las respuestas ofrecidas por las RDRD por sí mismas “no **significan** nada”, es decir, carecen de contenido. (Brandom 2002, p.351)

Lo que Brandom sostiene es que las RDRD son necesarias en tanto proporcionan la materia, pero no son suficientes en tanto no cuentan como contenido, no son intencionales, no están dirigidas al mundo de un modo significativo al carecer de la articulación inferencial que nos coloque en una relación normativa de compromisos y consecuencias con respecto a ellas.

En suma, el conceptualismo de Brandom sostiene que: “La respuesta de un observador cuenta plenamente con contenido conceptual sólo hasta que ocupa un lugar en una red de relaciones inferenciales.” (Brandom 2002, p.351)

Dichas relaciones inferenciales solo se encuentran dentro del juego de dar y pedir razones, el cual consiste, como hemos dicho, en “Comprometerse con un contenido que puede funcionar como premisa o conclusión de una inferencia.” (Brandom 2002, p.351) Y, en este sentido, la aplicación de conceptos debe entenderse como hacer un movimiento o tomar una posición en el juego de dar o pedir razones a partir de un reporte o una creencia de que algo es el caso en función de la respuesta fiable de una percepción.

Ahora bien, para Brandom, las respuestas conceptuales inferencialmente articuladas, plenas de contenido, deben cumplir con dos condiciones: en primer lugar, deben tener cierto tipo de fuerza pragmática al expresar el respaldo de cierto contenido. En otras palabras, deben ser la adopción de una posición normativa, deben asumir un compromiso. Y, en segundo lugar, que el compromiso asumido debe ser un compromiso cognitivo, el respaldo de un contenido conceptual entendido en términos de su articulación inferencial.

Siendo así, Brandom afirma que: “[...] ninguna creencia, pensamiento, reporte o afirmación en general, ninguna aplicación de conceptos es no-inferencial en el sentido de que su contenido pueda entenderse fuera de su rol en el razonamiento como potenciales premisas y conclusiones de argumentos.” (Brandom 2002, p.352.)

Nuevamente, aquí queda de manifiesto que nada puede contar como contenido cognitivamente significativo si no es capaz de jugar un papel dentro de una inferencia.

Ahora bien, la cuestión que aquí nos asalta es la siguiente: ¿Si toda aplicación de conceptos es inferencial, por qué los juicios perceptuales pueden ser no-inferenciales y, en apariencia, contar con contenido, es decir, estar dando cuenta del mundo de manera significativa?

Como hemos visto en el capítulo anterior, la respuesta que Hanna ofrece a dicha pregunta es que -siguiendo a Kant- lo que hace significativos a los juicios de experiencia es que cuentan con contenido no-conceptual esencial, es decir, son un tipo de contenido que está no está estrictamente determinado por las capacidades conceptuales en general ni por las categorías del entendimiento en particular. Los juicios de percepción, para Hanna, serían la manifestación accidental de un contenido esencialmente no-conceptual que garantiza su significatividad a partir del Agarre de lo Dado.

Una de las alternativas más afamadas y atractivas para evitar el no-conceptualismo en general y el Mito de lo Dado en particular es la de John McDowell quien sostiene que para

evitarlos es condición necesaria suponer que la receptividad es incapaz de hacer una contribución separable de la colaboración de la espontaneidad.

A consideración de McDowell, no necesitamos de contenidos no-conceptuales para que el mundo externo sea informativo para el pensamiento a través de la sensibilidad y la percepción: “No podemos entender verdaderamente las relaciones en virtud de las cuales un pensamiento está justificado excepto si las consideramos como relaciones internas al espacio de los conceptos: relaciones tales como que una cosa implique otra, o que una cosa haga de otra algo más probable; relaciones, en suma, que son ejercicios potenciales de capacidades conceptuales.” (McDowell 1994, p.43)

Pero Brandom, a diferencia de McDowell, no considera que para evitar el Mito de lo Dado sea necesario postular un tipo de contenido conceptual pero no inferencial que perceptualmente operaría como intermediario entre la sensibilidad y la articulación inferencial de conceptos.

Por el contrario, Brandom defiende que es suficiente con conocimiento no-inferencial adquirido como respuesta a estímulos del entorno.

Esta es una postura que Brandom hereda de Quine, para quien el conocimiento observacional consiste en reportes observacionales que se encuentran fiablemente anclados a estímulos del entorno de tal suerte que estos son altamente compartidos dentro de una comunidad.

En este sentido, serían dos los elementos que se necesitan para ser capaz de realizar reportes observacionales, dos elementos que implican un tipo de saber-cómo. Brandom considera que, si resulta que puedo responder diferenciadamente a un cierto tipo de estado de cosas por medio de reportes no-inferenciales y que, si sé que soy fiable en ese sentido, entonces dichos reportes merecen ser considerados como conocimiento observacionalmente adquirido.

Bajo esta perspectiva, el único límite para marcar la distinción entre lo observable y lo no observable es el hecho de que, aquel que hace el reporte, sea entrenado bajo ciertas circunstancias fiables para diferenciar y aplicar conceptos a dichas disposiciones de respuesta.

Para Brandom estos elementos son suficientes también para cumplir con el principio racionalista y conceptualista de McDowell en torno a la conciencia, esto es, que ser consciente de algo implica aplicar un concepto y, por tanto, hacer un juicio o sostener un compromiso doxástico.

En palabras de Brandom, los juicios de percepción “Son no inferenciales en el sentido en que tanto los actos particulares o indicadores (lo que más arriba hemos llamado la materia) no son obtenidos inferencialmente. No son el producto de un proceso de inferencia, surgen en todo caso al aplicar conceptos al ejercicio de RDRD en estados perceptuales.” (Brandom 2002, p.352)

A diferencia de McDowell, quien radicaliza toda mediación conceptual al considerar la experiencia perceptual como el vínculo espontáneo y normativo entre la sensibilidad y las inferencias, Brandom acepta que algún tipo de conciencia merece ser llamada inmediata en caso de que no sea producto de una inferencia. Por tanto, las creencias que se adquieren de manera no inferencial y por medio de RDRD que responden al entorno incorporan una conciencia inmediata de los aspectos observados. Siendo así, Brandom concluye que “este es el único sentido en que necesitamos de la conciencia inmediata para comprender el conocimiento perceptual del mundo que nos rodea.” CITA

Desde esta perspectiva conceptualista, la distinción entre objetos teóricos y objetos observables sería metodológica y no ontológica, es decir los objetos teóricos y los objetos

observables no son de distinto tipo, solo difieren en la manera en que llegamos a conocerlos. (Cf. Brandom 2002, p.362)

Aquí podemos apreciar nuevamente que a pesar de que Brandom acepta cierto tipo de contenido no-conceptual, este no es lo que Hanna llama contenido esencial. Lo más que Brandom acepta, como ya hemos dicho, es un no-conceptualismo de estado o no-conceptualismo accidental, el cual, gracias a Speaks, sabemos que no representa problema alguno para el conceptualismo.

Lo cual a su vez nos permite apreciar que a pesar de que Hanna acierta al sostener que confundir todo contenido no-conceptual con lo Dado es un error de principio, se equivoca al sostener que dicho error se encuentra en Brandom, pues lo cierto es que rechaza tanto contenido no-conceptual en términos fenomenistas como en los términos intencionales y semánticos que podemos encontrar en los argumentos criticados por Speaks y en el contenido no-conceptual esencial que Hanna defiende.

En suma, el conceptualismo de Brandom parte de la idea de que: “Cualquier respuesta que no tenga, al menos potencialmente, una significativdad inferencial [...] es una nada cognitiva.” (Brandom 2002, p.352)

Una vez comprendidos los aspectos generales del conceptualismo de Brandom, en los apartados siguientes quisiéramos mostrar la manera en que Brandom encuentra los fundamentos del mismo en una síntesis entre Kant y Hegel, a partir de lo cual pretende mostrar todas las consecuencias socio-normativas que éste trae consigo

2.3 Kant, autoridad y responsabilidad normativa.

Un buen acceso para comenzar a apreciar la manera en que Brandom intenta fundamentar su conceptualismo apelando a Kant puede apreciarse cuando afirma que sigue una “estrategia

kantiana robusta”, la cual consiste en: “[...] insistir en la colaboración de las capacidades caracterizadas en términos de receptividad y espontaneidad. Es una versión pragmática en el sentido de que está asentada en términos de un saber cómo: habilidades prácticas para responder diferencialmente a estímulos no-lingüísticos y distinguir en la práctica que se sigue inferencialmente o sirve como razón de algo.” (Brandom 2002, p.352)

Para Brandom, desde esta caracterización de Kant es posible reivindicar la necesidad del ejercicio de algunas de nuestras capacidades conceptuales para contar como RDRD, pero insistiendo en que las RDRD en cuestión sólo alcanzan significatividad cognitiva o cuentan plenamente como contenido, cuando se realiza sobre ellas la aplicación de conceptos, es decir, sólo en virtud del papel que pueden llegar a ocupar en el razonamiento.

En este sentido, Brandom reformula el *slogan* kantiano sosteniendo que: “[...] los movimientos de entradas lingüísticas [RDRD] sin movimientos lenguaje-lenguaje [inferencias] son ciegos; los movimientos lenguaje-lenguaje sin movimientos de entradas lingüísticas son vacíos.” (Brandom 2002, p. 352.)

Asimismo, en la conclusión de *Making it Explicit*, Brandom lleva a cabo una interpretación de Kant que se opone a lo que llama la concepción estándar de los conceptos que surge de una lectura dualista y clasificatoria de Kant. Dicha concepción consiste en un tajante contraste entre lo conceptual y lo no-conceptual, que a su vez estaría subsumido bajo la diferencia kantiana entre intuición y concepto e identificado con los dualismos siguientes:

INTUICION - CONCEPTO

1) materia - forma

2) particular - general

Desde una interpretación dualista de Kant se considera que, en el caso de (1), la materia ofrece el contenido, mientras que la forma ofrece la norma o reglamentación; de manera similar, en (2) lo particular es lo clasificado por el concepto universal, que sería el clasificador.

Ante (1-2) Brandom le concede a la interpretación dualista que estas distinciones son genuinas, es decir, son distinciones que apoyan los contrastes que efectivamente Kant realiza.

Pero Brandom se opone a que se tomen estas como coincidentes e interdependientes. Por el contrario, para Brandom, lejos de coincidir, estas distinciones operan de manera independiente y, por tanto, ninguno de ellos debe entenderse en términos de una distinción entre lo conceptual y algún tipo de contenido no-conceptual en el juicio.

Así, lo que Brandom pretende defender frente a la interpretación dualista de Kant y, por ende, frente a la posibilidad de un no-conceptualismo kantiano (como el de Hanna) es que: “[...] lo que un juicio expresa o hace explícito, su contenido, es conceptual de arriba abajo” (Brandom 1994, p.616)

En este sentido, a contracorriente de posturas como las de Hanna que sostienen que el contenido no-conceptual es representacional, Brandom sostiene que, para que un contenido sea representacional, es necesario que sea conceptual, pues como hemos visto, para Brandom la inferencia, en cuanto significatividad cognitiva, es previa a la referencia.

Para defender lo anterior Brandom recurre nuevamente a Sellars, pues considera que gracias a él es posible evitar la comprensión dualista de Kant. Lo que Sellars nos ofrece es, primero, la posibilidad de pensar los conceptos a partir de su papel inferencial; segundo, que el contenido de un concepto es pensado como el contenido de un compromiso inferencial y, tercero, que incluso el contenido empírico que ciertos conceptos tienen en virtud de su conexión con circunstancias no inferenciales de aplicación en la percepción, y del contenido

práctico que ciertos conceptos tienen en virtud de su conexión no inferencial con la acción, pueden verse como estando ya inferencialmente articulados y entender que estas inferencias son eminentemente inferencias materiales.

Con estos elementos es como Brandom considera que se puede llevar a cabo la difuminación de los dualismos planteados en (1-2).

Con respecto a (1) y la superación de la distinción materia/forma, Brandom sostiene que, siguiendo a Sellars, el contenido conceptual articulado por inferencias materiales⁵ que determinan su papel en el dar y pedir razones no involucra un contraste entre conceptos como forma y algo más como materia y contenido: el papel inferencial, en tanto material, no es meramente formal; por el contrario, el propio contenido de las inferencias es ya conceptual: “El rol inferencial, que es el rol conceptual, es el contenido.” (Brandom 1994, p.618)

Por lo tanto, concluye Brandom, la distinción entre forma y materia no funciona para “distinguir una forma conceptual de un elemento no-conceptual en el juicio.” (Brandom 1994, p.619)

Por su parte, con respecto a (2), la superación de la distinción entre lo general y lo particular se posibilita afirmando que lo conceptual no se restringe a lo general. Esto implica extender el nivel subracional apelando a la noción de inferencias de substitución. Como afirma Brandom: “Los términos singulares y los predicados, los aspectos particulares y generales de un enunciado, están igual (aunque no idénticamente) inferencialmente articulados y, por tanto, igualmente plenos de contenido conceptual.” (Brandom, 1994, p.620)

⁵ Lo característico de las inferencias materiales es que sus condiciones de verdad no son meramente lógicas, sino que dependen de los criterios de corrección impuestos por el contenido mismo de los conceptos articulados en una inferencia. Siguiendo el ejemplo utilizado por Wilfrid Sellars, La verdad del argumento: Si llovió, entonces el piso está mojado; el suelo está mojado, Por lo tanto, llovió, no depende solamente de la validez lógica del modus ponens, así como está, no es una instancia de MP sino del contenido conceptual que involucran los conceptos utilizados.

A partir de ello, es posible sostener que la particularidad es un asunto tan conceptual como lo es la generalidad y, por lo tanto, este dualismo no tiene cabida en la visión inferencial del contenido conceptual.

Una vez difuminadas los dualismos (1-2) y, por tanto, la interpretación dualista de Kant, Brandom cuenta con los elementos suficientes para interpretar a Kant no sólo como un conceptualista, sino como un conceptualista pragmático y normativo que autoriza la idea de que los conceptos entendidos como papeles inferenciales no funcionan como intermediarios epistemológicos, puestos entre nosotros y aquello que conceptualizan. Esto no es porque no haya un orden causal constituido por particulares, es decir, interacción con la cual proveerse de material para pensar. Es, más bien, debido a que todos estos elementos son ellos mismos concebidos como totalmente conceptuales, no como contraste con lo conceptual.

En este sentido, el carácter normativo y pragmatista de Kant consiste en su idea de que el juicio es la unidad mínima de **responsabilidad**, la idea de que los juicios son “los elementos semánticos más pequeños sobre los cuales se pueden expresar compromisos.” (Brandom 2009, p.58)

Ahora bien, la responsabilidad que el juicio trae consigo, además de normativa, sería de carácter pragmático, en tanto juzgar implica *hacer algo*, implica una actividad con respecto a normas. A partir de ello, se sigue que somos lo que hacemos cuando aplicamos conceptos en juicios tanto teóricos como prácticos.

Para Brandom la responsabilidad que asumimos a partir del juicio tendría tres características: se trata, en primer lugar, de una responsabilidad *crítica*, la cual implica evitar la incompatibilidad entre inferencias, es decir, implica rechazar juicios que son incompatibles con aquellos con los que uno se compromete.

En este sentido, si dos compromisos son incompatibles, uno sirve como razón para declinar del otro. A modo de ejemplo, si yo afirmo (es decir, me comprometo), que Chiapas está al sureste del Distrito Federal y el Distrito Federal está al sur de Chihuahua, me veo obligado (soy responsable) a rechazar normativamente la afirmación de que Chiapas está al norte de Chihuahua.

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

Finalmente, la tercera característica de la responsabilidad es *justificatoria*. Estar preparado para ofrecer nuevas razones que apoyen los compromisos que hemos asumido y utilizar compromisos previos para respaldar nuevos compromisos. Si afirmo (me comprometo) con que hoy es martes, ampliativamente me comprometo con que mañana es miércoles y ayer fue lunes. Lo cual, a su vez, es inferencialmente justificatoria de mi primer compromiso bajo la afirmación de que, si ayer fue miércoles y ayer fue lunes, entonces hoy es martes.

Bajo estos tipos de responsabilidad, en los juicios teóricos tomamos algo como verdadero, mientras que, en el ámbito práctico, tomamos nuestras acciones como hacer algo según el contenido inferencialmente articulado que las soporta.

Cualquier agente racional que puede actuar intencionalmente debe comprender prácticamente la posibilidad de actuar por razones en el sentido de ser inteligible al responder

diferencialmente ante las bondades de razones prácticas para la acción que surgen de nuestras actitudes discursivas.

Las acciones son simplemente realizaciones para las que resulta apropiado dar razones; y dar una razón quiere decir hacer una aserción. Así que las acciones no son inteligibles como tales excepto en un contexto que incluye el dar razones de forma asertiva.

Ahora bien, lo interesante de este tipo de responsabilidad es que es una responsabilidad con uno mismo y sus compromisos, lo cual conduce a sostener también el estatus normativo de autoridad, la autoridad sobre uno mismo para hacerse responsable de los compromisos, consecuencias e incompatibilidades de sus juicios.

Comprendernos a la luz de los estatus normativos de responsabilidad y autoridad manifestada a través del juicio, es comprendernos como criaturas eminentemente racionales y discursivas, como seres que llegan a ser lo que son al participar activamente en el juego de dar y pedir razones. Como afirma Brandom, “todo lo que una criatura kantiana puede hacer es aplicar conceptos en la teoría y en la acción.” (Brandom 2009, p.78)

Con ello, sostiene Brandom, Kant reemplaza la distinción ontológica cartesiana entre lo físico y lo mental, por la distinción deontológica entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad, es decir, “la distinción entre cosas que simplemente actúan de manera regular y las cosas que están sujetas a un tipo de evaluación normativa.” (Brandom 2009, p.86)

Una criatura discursiva que aplica conceptos articulados en un juicio, así como los compromisos y estatus normativos que este implica, es lo que Brandom llama, siguiendo a Kant, *apercepción*: “La forma subjetiva del juicio es el “Yo pienso”, el cual puede acompañar todos mis juicios y, por tanto, en su formalidad pura, es la más vacía de todas las representaciones. Pensado en términos de la pragmática normativa del juicio, esto es la marca de quién es responsable del enjuiciamiento.” (Brandom 2009, p.34)

Juzgar, entonces, implica necesariamente estar acompañado del “Yo pienso” con el cual me comprometo a mí mismo con un juicio, es decir, soy autoconsciente de la responsabilidad y la autoridad de lo juzgado y sus consecuencias: “[...] en tanto usuarios de conceptos, somos seres que pueden hacer explícito cómo son las cosas y aquello que hacemos.” (Brandom 2009, p.25)

La actividad de juzgar asienta el cómo debe comprenderse el contenido juzgado y, por tanto, el asunto semántico del contenido se encuentra condicionado por el asunto pragmático de la fuerza. Esto es, para Brandom, el rasgo distintivo del pragmatismo metodológico que se puede encontrar en Kant: “[...] el pragmatismo no solo consiste en el privilegio explicativo de lo práctico sobre lo teórico, sino en el privilegio explicativo del acto sobre el contenido, tanto en el ámbito teórico como en el ámbito práctico.” (Brandom 2009, p.40)

Bajo todo lo anterior, el conceptualismo que Brandom deriva desde Kant implica que todo contenido está articulado con respecto a normas y las normas son conceptos que articulan juicios. Por lo tanto, todo contenido está articulado en juicios y es conceptual. El contenido está siempre sujeto a evaluación normativa en tanto involucra nuestras razones para pensar lo que pensamos y hacer lo que hacemos. ⁶

2.4 Hegel: Idealismo, pragmatismo y reconocimiento mutuo.

En el presente apartado haremos dos cosas: primero expondremos la manera en que Brandom sostiene que recurriendo a Hegel se puede apreciar plenamente la tesis de que “Idealismo y pragmatismo son conceptos equipotentes” (Brandom 2002, p.210); y segundo, que dicha

⁶ En este sentido, para Brandom las categorías son una especie de metaconcepto, un concepto que se aplica a conceptos que funcionan para “[...] hacer explícitos los elementos estructurales del único marco discursivo dentro del cual la descripción y la explicación son posibles.” (Brandom 2016, p.35) Las categorías no dan cuenta de cómo es el mundo, sino de cómo es posible dar cuenta de cómo es el mundo.

equipotencia se comprende a la luz de la manera en que Hegel asimila y radicaliza el pensamiento de Kant, desde lo cual Brandom formula lo que Hanna llama una síntesis kantiano-hegeliana.

Comenzando con lo primero, la equipotencia entre idealismo y pragmatismo se puede apreciar a partir de la manera en que se relacionan lo que llama la tesis pragmatista y la tesis idealista. La primera consiste, como ya hemos visto más arriba, en que el uso de conceptos determina su contenido: “Los conceptos no tienen otro contenido más que aquel que les confiere el uso de los mismos.” (Brandom 2002, p.210)

Por su parte, la segunda sostiene que “La estructura y unidad del concepto es idéntica a a estructura y unidad del Yo.” (*Idem.*)

De la tesis pragmatista y sus consecuencias conceptualistas ya nos hemos ocupado más arriba, pero de la tesis idealista requiere de un poco más de explicación.

El apoyo textual al que Brandom recurre para sostener que para Hegel la estructura y unidad del concepto es la misma que la del Yo, se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* cuando Hegel afirma que: “Uno de los aciertos más profundos y verdaderos que encontramos en la *Crítica de la Razón Práctica* es que la unidad que constituye la naturaleza del Concepto se reconoce en la unidad sintética de apercepción, como unidad del Yo pienso, o de la autoconsciencia.” (Cf. Brandom 2002, p.216) Seguida también de la afirmación hegeliana de que: “Por tanto estamos justificados por un principio cardinal de la filosofía kantiana, en apelar a la naturaleza del Yo para comprender que es el Concepto.” (*Idem.*)

¿Cuál es entonces la estructura y unidad del Yo? Siguiendo la interpretación que Brandom hace de Kant, se sigue que tomar algo como un Yo es tratarlo bajo una actitud normativa, es decir, como algo con la capacidad de asumir compromisos y responsabilidades. Un Yo es algo que se puede tratar como un *quién*, más que como un *qué*.

Ahora bien, la relación entre la tesis pragmatista y la tesis idealista consiste en que Hegel hace ver que la segunda es la que permite que la primera funcione, en el sentido de que da cuenta de la naturaleza y origen de los contenidos determinados de las normas que guían los conceptos empíricos, es decir, aquellos con los que damos cuenta de que el mundo es de tal o cual forma.

A diferencia de la interpretación mutuamente excluyente que Hanna realiza de Kant y Hegel, para Brandom, Hegel sólo le realizó dos críticas al modelo de la autoconciencia normativa de Kant: la primera crítica sería que la autoconciencia kantiana es meramente formal. Por su parte, la segunda crítica consiste en que -según Hegel- Kant fue acrítico con respecto al origen y naturaleza determinada de los conceptos que implican la responsabilidad y la autoridad con respecto a otros sujetos responsables y autoritativos.

Pero lejos de que esas críticas distancien a Hegel de Kant, Brandom considera que su resolución trae consigo una radicalización del proyecto kantiano.

En este sentido, la innovación relevante de Hegel consiste en que, para seguir consecuentemente la idea de Kant acerca del carácter normativo de la racionalidad, es preciso reconocer el carácter social o intersubjetivo de los estatus normativos de responsabilidad y autoridad, es decir, el carácter social de la autoconciencia a partir de su comprensión en términos de reconocimiento mutuo dentro de una comunidad.

En otras palabras, la intención de Brandom es mostrar cómo la racionalidad normativa que en Kant aparece en términos meramente formales y subjetivos, cómo ese “Yo pienso” y el tipo de autoconciencia que de él se deriva, puede operar dentro de una racionalidad histórico-social más amplia, es decir, dentro de: “[...] aquello que se hace posible por la emergencia de una peculiar constelación conceptualmente articulada de comportamientos que Hegel llama ‘Espíritu’”, en la cual “[...] los productos y actividades culturales devienen

explicitas en cuanto tales tan sólo por el uso de un vocabulario normativo que es, en principio, irreductible al vocabulario de las ciencias naturales.” (Brandom 2000, p.35)

De manera similar a lo que McDowell llama la radicalización hegeliana de Kant (Cf. McDowell, 2009), Brandom considera que es posible subsumir de manera parsimoniosa el sujeto autoconsciente kantiano que surge de la unidad sintética de apercepción, dentro de la racionalidad histórico-social hegeliana.

A partir de ello, los conceptos kantianos de autoridad y responsabilidad de nuestros compromisos teóricos y prácticos no existirían hasta que los humanos comienzan a tomarse y tratarse entre ellos como autoritativos, responsables y comprometidos, es decir, hasta que las actitudes y las prácticas sociales posibilitan dichos estatus normativos.

Este aspecto social es lo que Brandom -siguiendo a Hegel- llama “reconocimiento mutuo”, entendido como una práctica que sólo puede darse dentro de una comunidad en la cual se reconoce autoridad y responsabilidad entre sus miembros, es decir, entre criaturas autoconscientes.

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

Dentro del reconocimiento mutuo, la autonomía tendría un momento de independencia, en el cual, con autoridad, decido hacerme responsable de jugar el juego de dar y pedir razones.

Pero también tendría un momento de dependencia, pues al hacerme responsable de jugar el juego, le otorgo y reconozco autoridad en otros para reconocermé y marcar la corrección de mis movimientos dentro del juego: “Mi autoridad para comprometerme a utilizar palabras públicas es a la vez la autoridad de hacerme responsable y autorizar a otros para hacerme responsable de los contenidos conceptuales de determinados conceptos, de los cuales no soy autor.” (Brandom, 2009, p.102)

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

Un aspecto que hemos dejado de lado hasta ahora, pero que es la consecuencia más interesante de plantear el espacio normativo de las razones socialmente constituido a través del reconocimiento mutuo es que éste es idéntico al espacio de la libertad.

Bajo la síntesis kantiano-hegeliana que Brandom ofrece, se posibilita el hecho de que los sujetos que se reconocen como esencialmente autoconscientes (es decir, lo que son para sí mismos, la manera en que se comprenden a sí mismos) es lo que determina lo que sean en sí mismos. En este sentido, nuestro carácter de agentes libres: “[...] no nos viene impuesto por la manera en que son las cosas mismas. Pues lo que somos lo hacemos y también lo encontramos, lo decidimos y también lo descubrimos. La clase de cosa que somos depende en parte de lo que nosotros mismos tomamos por lo que somos.” (Brandom 2009, p.126)

Siguiendo lo anterior, lo que se tiene que hacer para ser libre a partir de ser autoconsciente es asumir la determinación socialmente normativa que resulta suficiente para comprendernos

y transformarnos de tal suerte que, al tomarnos como seres normativos, “lo que somos en sí es un asunto de estatus, compromiso, autoridad y responsabilidad.” (Brandom 2009, p.11)

Este tipo de libertad que Brandom plantea, se caracteriza por la integración de lo que él llama una libertad positiva (posibilitada por Kant) y una libertad expresiva (posibilitada por Hegel). Con respecto a la primera, debemos entender aquella libertad para poder hacer algo que se desarrolla a partir de una práctica distintiva: “La libertad positiva de Kant es la capacidad racional de adoptar un estatus normativo: la habilidad para comprometerse con uno mismo, la autoridad de hacerse uno mismo responsable.” (Brandom 2009, p.93)

Bajo esta libertad, la autonomía consiste en que estamos normativamente ligados de manera genuina sólo por “las reglas a las que nos atamos nosotros mismos, aquellas que adoptamos y reconocemos como obligatorias.” (Brandom 2009, p.95)

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

Por su parte, la libertad expresiva hegeliana surge como resultado de la capacidad racional y discursiva para sujetarnos a normas específicamente conceptuales, la libertad sería expresiva en tanto que: “[...] una justificación racional para sujetarse uno mismo a la obligación social es la posibilidad de hacer todo tipo de afirmaciones nuevas al constreñirse a las normas discursivas que las posibilitan, el ámbito creativo que se abre al hablar un lenguaje natural.” (Brandom 2009, p.106)

Este tipo de libertad se manifiesta entonces, en el papel discursivo primordial del lenguaje para la comunicación posibilitada a partir de la creación de vocabularios que constituyen la principal herramienta para transformarnos a nosotros mismos a partir de interpretarnos,

entendernos y constituirnos de manera fundamentalmente normativa, es decir, de manera conceptual dentro del juego de dar y pedir razones.

Así, la libertad expresiva consistiría en una vinculación a partir de normas conceptuales que -más allá de los límites causales- permite alcanzar un nuevo tipo de autoconciencia al hacer nuevas afirmaciones que describen y comprenden nuestras comunidades de reconocimiento mutuo de nuevas maneras.

En suma, las normas nos crean a nosotros mismos como creaturas eminentemente normativas en el momento en que nosotros las creamos a ellas, es decir, que a partir de llevar a cabo prácticas que involucran normas, a partir de jugar el juego de dar y pedir razones somos -en función de lo que hacemos- creaturas y creadores de un orden no causal y no misterioso.

Con ello, el pensamiento de Brandom no sólo reivindica dicha afirmación hegeliana, sino que la desarrolla de tal manera que ese ámbito propio de la libertad en el cual las creaturas sapientes pueden jugar el juego de dar y pedir razones no tiene por qué ser explicado de manera natural ni sobrenatural, pues se comprende a partir de las prácticas sociales en las que estamos inmersos, las cuales si bien ontológicamente pueden situarse en el reino de las causas, son realizadas en un ámbito de explicación autónomo y no reducible a éste.

CAPÍTULO 3.

Consideraciones críticas en torno a Hanna y Brandom

Como hemos dicho en la introducción, los dos capítulos anteriores han sido meramente expositivos, pero en el presente comenzaremos a sugerir el camino que conduce a la posibilidad de una defensa fichteana de un conceptualismo no SuperConceptualista. Para ello, antes de aventurarnos propiamente en nuestro esfuerzo por mostrar que esto es posible, consideramos necesario detenernos en reconsiderar tanto el NC-kantiano de Hanna, así como el conceptualismo kantiano-hegeliano de Brandom y contrastarlo con algunas de las objeciones más interesantes que recientemente se les han formulado.

Por su parte, en el tercer apartado, haremos lo propio con Brandom, centrándonos en el aspecto central que Hanna le reprocha al tipo de conceptualismo que éste defiende, a saber, el pretender fundarlo en una inconsistente síntesis kantiano-hegeliana. Para ello tomaremos como base a Markus Gabriel, nuevamente a Brady Bowman y a Tom Rockmore.

Una vez realizado o anterior, sostendremos dos cosas: primero, que las críticas al NC-kantiano de Hanna lo más que pueden conseguir es mostrar que Kant era un conceptualista conflictuado y, por tanto, no son suficientes para decidirse por una lectura concluyentemente conceptualista de Kant. Segundo, que existen buenas razones para pensar que, como Hanna sostiene, la síntesis kantiano-hegeliana que apoya el conceptualismo de Brandom es inconsistente.

3.1 Hanna reconsiderado.

A contracorriente del dilema que Hanna presenta al sostener que las únicas alternativas para resolver la *Laguna* son, o bien pretender cerrarla por medio del SuperConceptualismo

hegeliano, o bien afirmarla por medio de un NC-kantiano, hay quienes consideran que es posible o bien persistir en la idea de que una síntesis kantiano-hegeliana es posible y consistente y que, por lo tanto, esfuerzos conceptualistas como el de Brandom son plausibles; o bien quienes consideran que Kant es ya, por sí mismo, un conceptualista consistente sin necesidad de sintetizarlo con Hegel y, por tanto, la interpretación no-conceptualista de Hanna está equivocada.

La primera alternativa es adoptada por Robert Pippin, mientras que la segunda es adoptada por Brady Bowman.

En lo que sigue confrontaremos a Hanna con ambos para ver hasta qué punto sus posturas resultan suficientes para hacerle frente al NC-kantiano.

3.1.1 Pippin vs. Hanna: crítica al imposicionismo kantiano.

Como hemos visto, para Hanna, el Idealismo Trascendental de Kant se enfrenta a la dificultosa situación de pretender defender simultáneamente la *Tesis del Dualismo Cognitivo*, así como la *Tesis de la Inseparabilidad*. Para Hanna, el sobrecompromiso que implica sostener ambas tesis conduce inevitablemente a la *Laguna*, de la cual se sigue que Kant no es un conceptualista a secas, sino en todo caso un conceptualista conflictuado, debido a que se encuentra frente al sobrecompromiso de tener que aceptar la existencia de NC-kantiano vía intuiciones ciegas y OEE.

Asimismo, hemos visto que, a consideración de Hanna, la única manera consistente para resolver la *Laguna* es o bien afirmándola y aceptando NC-kantiano, o bien cerrar la *Laguna* de la manera en que Hegel lo hace, pero al costo de aceptar el SuperConceptualismo que el Idealismo Absoluto implica.

Pero frente al dilema de Hanna, es posible encontrar alternativas como la de Robert Pippin, quien (en el tenor de Brandom) es un convencido de que, con respecto al debate entre conceptualismo y no-conceptualismo “hay mucho por aprender del legado de esto en la clásica tradición del Idealismo Alemán”. (Pippin 2015, p.96)

A partir de ello, Pippin (2013) pretende confrontar con las interpretaciones de Kant que leen a este como un no-conceptualista. Para Pippin, este tipo de interpretaciones se sostienen a partir de una posición a la cual llama “imposicionismo”.

El imposicionismo consiste en el privilegio de aquellos pasajes en que Kant pareciera afirmar que las intuiciones son una especie de representación no-conceptual, las cuales serían capaces de operar independientemente de las capacidades conceptuales y judicativas. Las intuiciones, para este tipo de interpretación, serían independientes en tanto capaces de determinar el contenido del pensamiento. (Pippin 2013, p.28)

Para nuestros propósitos, lo relevante de este tipo de interpretación con la cual Pippin confronta es que -sin duda- hace resonar uno de los aspectos centrales del NC-kantiano de Hanna, pues, como hemos visto en el primer capítulo, siguiendo B376, Hanna no sólo sostiene que las intuiciones son una especie del género de la representación, una especie que sería, como la caracterización de Pippin indica, no-conceptual e independiente de las capacidades conceptuales en general y del juicio en particular.

Ahora bien, la lectura imposicionista de Kant que, como hemos dicho, le es *-prima facie-* propia a la postura no-conceptualista de Hanna, se caracteriza por marcar una distinción tajante y de principio entre lo que el filósofo de Königsberg llama forma y materia. (Cf. Pippin 2013, p.6-7) Dicha distinción tajante se manifestaría, en el ámbito teórico, bajo la idea de que el conocimiento depende de la noción de un intelecto activo (espontaneidad) que prescribe y legisla la unidad a la experiencia sin la cual todo contenido representacional sería imposible.

En otras palabras, el sujeto pondría la forma a la materia pasiva de los contenidos de la intuición para conformar la experiencia.

Pero Pippin sostiene que dicha lectura impositonista es poco afortunada, debido a que el propio Kant comprende la relación entre materia-forma como dos aspectos fuertemente inseparables.

Para ello, Pippin da cuenta de que, en la *KrV*, Kant afirma que: “Materia y Forma. Éstos son dos conceptos que se ponen por fundamento de toda otra reflexión; tan inseparablemente enlazados están con todo uso del entendimiento [*Verstande*].” (A266/B322; Cf. Pippin 20015, p.4)

En este sentido, lo que podríamos llamar el argumento maestro de Pippin contra el impositonismo, sostiene que, si la lectura no impositonista de Kant es la adecuada, entonces la *Tesis del Dualismo Cognitivo* es insostenible; y más aún, si éste no se sostiene, entonces no es posible defender la existencia de algo como el NC-kantiano, pues éste depende fuertemente del impositonismo.

Para Pippin, en pocas palabras, si no hay distinción tajante entre materia y forma, entonces no hay posibilidad alguna para cualquier tipo de contenido no-conceptual.

En este sentido, Pippin afirma que la afamada afirmación kantiana: “intuiciones sin concepto son ciegas”, no implica que, en un primer momento, estamos ante intuiciones ciegas de las cuales se podría decir que son intuiciones formadas o guiadas después de que los conceptos se les aplican. No hay intuiciones ciegas esperando a ser conceptualizadas. (Cf. Pippin 2013, p.18)

Para Pippin, entonces, una de las consecuencias de refutar el impositonismo es mostrar que la negación de que la distinción concepto/intuición sea equiparable con la distinción

conceptual/no-conceptual. (Pippin 2013, p.98) Es decir, para Pippin las intuiciones están ya conceptualmente informadas:

Kant asume constantemente que la forma de la sensibilidad es distinta de la forma del entendimiento. Esto no significa que las intuiciones sean no-conceptuales. Significa que la actualización de nuestros poderes conceptuales en la presencia inmediata de un particular es un tipo diferente de actualización que la del entendimiento en la formación de representaciones dentro de conceptos. (Pippin 2013, p.100)

Ahora bien, como ya hemos dicho, *prima facie* pareciera que la interpretación kantiana de Hanna reivindicaría algo cercano al imposicionismo que Pippin critica, esto debido a que considera que la *Tesis del Dualismo Cognitivo* no sólo es radical, sino que además debe ser afirmada frente al carácter parcial de la *Tesis de la Inseparabilidad*, la cual sólo aplica en el contexto de los juicios de experiencia y, por tanto, asumiendo un sentido estrecho de cognición.

Siendo así, si Pippin tiene razón en que toda lectura imposicionista de Kant es incorrecta, la lectura de Hanna también resultaría incorrecta y, por lo tanto, no habría posibilidad para afirmar la *Laguna* y defender la existencia de NC-kantiano.

Pero lo que intentaremos mostrar es que la objeción de Pippin no resulta ni afortunada ni suficiente para clausurar el NC-kantiano de Hanna, pues consideramos que, si bien es cierto que el recurso de Pippin a B322 para clausurar cualquier lectura imposicionista de Kant parece concluyente, lo cierto es que presenta por lo menos dos problemas: el primer problema consiste en que toda la crítica que Pippin realiza a la lectura imposicionista basándose en la inseparabilidad entre materia y forma, sólo funciona con respecto a una concepción estrecha

de cognición, en la cual esta se identifica con el uso del entendimiento en el contexto de los juicios de experiencia.

Esto se puede apreciar cuando Pippin sostiene que el Giro Copernicano (lo que Hanna llama la *Tesis de la Inseparabilidad*) propone que los objetos deben conformarse a nuestra cognición. Pero el hecho de que aquí se utiliza cognición en un sentido estrecho se confirma en la referencia textual de Kant con la que Pippin complementa su argumento, a saber, que “[...] el entendimiento en sí mismo ha sido definido como la facultad de traer representaciones en sí mismas o la espontaneidad de la cognición.” (A51/B75; Cf. Pippin 2015, p.3) Como podemos apreciar, Pippin pretende identificar la cognición con el entendimiento, pero siguiendo lo expuesto en el primer capítulo podemos sostener que Hanna no tendría problema alguno con aceptar la crítica al imposicionismo dentro del contexto del uso del entendimiento, pues objetaría que Pippin, al hacer caso omiso de lo que se afirma en B376, es decir del hecho de que el contexto del entendimiento y de los juicios de experiencia no abarca todo el contenido de la cognición, ignora el hecho de que, si entendemos cognición en sentido amplio, la intuición es también una cognición por derecho propio.

En suma, frente a Pippin, Hanna sostendría que lo interesante de la existencia de NC-kantiano es que, en tanto categorialmente anárquico, se encuentra, en efecto, fuera del contexto del entendimiento y de los juicios de experiencia.

Más aún, la inseparabilidad entre materia y forma a la que Pippin se refiere está lejos de ser congruente con la inseparabilidad entre intuición y concepto. Si seguimos el pasaje B323 en el cual Pippin se sustenta, podemos apreciar que el propio Kant sostiene que “[...] la forma de la intuición precede a toda materia.” Es decir, la intuición por sí misma cuenta con sus propias condiciones formales y materiales. Por lo tanto, la inseparabilidad entre forma y

materia en el entendimiento a la que Pippin apela no implica la inseparabilidad entre intuición y concepto para la cognición en sentido amplio.

En otras palabras, afirmar que materia y forma son inseparables en el entendimiento no sólo resulta inocuo frente al NC-kantiano en tanto concibe a la cognición en sentido estrecho, sino también debido a que el entrelazamiento de materia y forma en el entendimiento no da cuenta ni es equiparable al entrelazamiento entre intuición y concepto.

Por tanto, para que la crítica de Pippin al imposicionismo resultara efectiva frente al NC-kantiano de Hanna, ésta debería mostrar que, en primer lugar, el inseparable entrelazamiento entre materia y forma también opera fuera del contexto del uso del entendimiento y es, por tanto, efectiva para toda cognición; y, en segundo lugar, debería ofrecer una explicación de por qué considera que la distinción materia-forma es congruente con la distinción intuición-concepto.

Por su parte, el segundo problema es la negación tajante de Pippin de la existencia de intuiciones ciegas. Como pudimos apreciar arriba, Pippin concluye, recurriendo al slogan kantiano, que “no hay intuiciones ciegas esperando a ser conceptualizadas.” (Cf. Pippin 2015, p.18)

Dicha conclusión resulta confusa pues debemos distinguir entre:

a) que no existan intuiciones ciegas sin más.

y

b) no existen intuiciones ciegas esperando ser conceptualizadas.

Que (a) es insostenible se aprecia en el propio *slogan*, pues Kant no niega la existencia de éstas, sino en todo caso, negaría la posibilidad de que cuenten con validez objetiva sin la

contribución del concepto. Pero para sostener esto último habría que resolver la *Laguna*, cosa que Pippin, como hemos visto en el primer problema, es incapaz de hacer.

Ahora bien, consideramos que (b) podría sostenerse, pero ello tampoco representaría de alguna manera un problema para Hanna. Por el contrario, es justo lo que Hanna sostiene: para él las intuiciones ciegas son precisamente aquellas que no están esperando ser conceptualizadas y que, debido a que la *Laguna* no ha sido cerrada y siguiendo su argumentación, son intuiciones capaces de tener validez objetiva.

Ahora bien, otra de las consecuencias que Pippin resalta al criticar la lectura impositonista es que el Kant no-impositonista se parece menos al sabio de Königsberg y se parece más al suabo brillante de Stuttgart (Pippin 2015, p.31), es decir, que en una lectura no impositonista de Kant se insinúan ya muchas de las perspicacias conceptualistas de Hegel.

En otras palabras, al asumir que su crítica al impositonismo kantiano es efectiva, Pippin sostiene que el tránsito desde Kant hacia Hegel es de una continuidad mayor a la que comúnmente se suele aceptar.

En este sentido, a pesar de que Pippin reconoce que Hegel está más interesado en argumentar que la experiencia intencional, el juicio con soporte objetivo, no debe entenderse como un movimiento o transición de una toma perceptual hacia un estado judicativo con contenido conceptual (Cf. Pippin 2013, p.29), también sostiene que esto no resulta inconsistente con la afirmación de Kant de que: “Hacer de un concepto una cognición de un objeto vía una intuición, es, de hecho, el trabajo del juicio; pero la referencia de una intuición en general no lo es.” (Kant, *Correspondencia*, pp.310)

Esto pareciera tener también consecuencias frente al NC-kantiano de Hanna, pues sostener que entre Kant y Hegel existe una armónica continuidad es sostener, en un solo movimiento, que Kant es un conceptualista y que Hegel no es, como Hanna sostiene, un

SuperConceptualista. Y, si este fuera el caso, entonces una síntesis kantiano-hegeliana como la que Brandom realiza respectivamente podría ser consistente, lo cual a su vez implicaría que un conceptualismo moderado también sería posible.

Pero en lo que sigue quisiéramos mostrar que la alegada consistencia entre Kant y Hegel que Pippin sostiene resulta inocua frente al NC-kantiano de Hanna, pues consideramos que existen buenas razones para pensar que la lectura que Hanna hace de Hegel como un SuperConceptualista es acertada.

Para ello es preciso que nos detengamos un poco más en la manera en que Pippin pretende armonizar a Kant y a Hegel.

Para Pippin (al igual que para Hanna) el slogan kantiano y sus consecuencias tienen una forma inestable, pues defiende a la vez distinción y entrelazamiento necesario (para cualquier afirmación de conocimiento).

Como bien aclara Pippin, dicho aspecto dual puede leerse de distinta manera según la problemática en la cual se pone el énfasis. Dentro de dichas problemáticas se encontrarían la dimensión lógica que se preocupa por la relación entre universales y particulares o por aquello que la intuición podría aportar a la comprensión de términos singulares; habría también una dimensión epistemológica en torno a la posibilidad de conocimiento *a priori* en matemáticas, ciencia natural y filosofía; y, finalmente, la problemática que Pippin considera “más elevada”, que se ocupa de la relación entre mente y mundo.

La relevancia de esta última, que como hemos visto es resaltada por la lectura que Hanna y Brandom hacen de Kant (y Hegel), consiste en que, dada la relación que se trace entre sensibilidad y el entendimiento y entre intuiciones y conceptos, será el tipo de idealismo que debemos adjudicarle a Kant, así como sus consecuencias con respecto a su relación con el tipo de idealismo que Hegel sostiene.

En este sentido, según Pippin, lo que Hegel le critica a Kant no es la distinción misma, sino la manera en que éste considera la naturaleza de la unidad entre intuición y concepto en las afirmaciones de conocimiento. Lo que Hegel rechaza es el tipo mecánico de aplicación o la reflexión inductiva. Pippin sostiene que en *Fe y Saber* Hegel le atribuye a Kant una concepción mecánica de la imaginación productiva, la cual contrasta con la concepción dinámica que él sostiene. (Cf. Hanna 1986, p.319)

Asimismo, Hegel le objeta a Kant que, en la Deducción B, subestima su propia afirmación en torno a su rigidez con respecto a la separabilidad entre concepciones e intuiciones en la experiencia.

Por lo tanto, la apercepción se reconoce también como el principio de la síntesis figurativa: espacio y tiempo son concebidos como unidades sintéticas y la espontaneidad, la actividad sintética absoluta de la imaginación productiva es concebida como el principio de la mera sensibilidad que ha sido previamente caracterizada solo como receptividad.

Esta diferencia entre Kant y Hegel es, supuestamente, la que da cuenta de un idealismo que ve el entendimiento humano como limitado al contenido sensible que es ofrecido por el pensamiento de lo externo, restringido por una diversidad no conceptual intuida o por la forma de cualquier diversidad posible y, por contraste, un llamado Idealismo Absoluto en el cual de lo que se habla es de la autodeterminación del pensamiento, dándose a sí mismo su propio contenido.

Sin duda alguna, esta manera de pensar la relación entre Kant y Hegel es similar a la que Hanna realiza, es decir, a la concepción del Idealismo Trascendental como un no-conceptualismo y del Idealismo Absoluto necesariamente como un SuperConceptualismo.

Pero la diferencia entre Hanna y Pippin consiste en que este último afirma que no existe razón alguna para atribuirle a Hegel la afirmación de que el pensamiento humano puede

producir los objetos actuales acerca de los cuales realiza afirmaciones. Pippin sostiene que en Hegel se mantiene la distinción entre la actividad espontánea del pensar y aquello que es “otra cosa que pensamiento” o contenido material del éste, pues Hegel es capaz de explicar cómo estos encajan.

Para ello, Pippin da cuenta de la *Fenomenología* de la *Enciclopedia*, donde Hegel escribe que: “El Yo es ahora esta subjetividad, esta relación infinita consigo mismo, pero dentro de ella, de su subjetividad, reside la relación negativa consigo mismo, diferenciación, juicio. El Yo juzga y esto lo constituye como conciencia; repela de sí mismo desde sí mismo; esto es una determinación lógica.” (Cf. Pippin 2013, p.27)

Ahora bien, incluso si estuviéramos de acuerdo con Pippin en que siguiendo este pasaje Hegel mantiene la distinción entre pensamiento y objeto, consideramos que ello no resulta suficiente para mostrar que Hegel no sea un SuperConceptualista, pues como Hanna nos hace ver, el problema con el SuperConceptualismo hegeliano no es que no parta de dicha distinción, que no constituya un momento del despliegue de la conciencia, el problema es que, para evitar los problemas que el conceptualismo conflictuado de Kant presenta, es decir, para evitar la *Laguna*, el SuperConceptualismo hegeliano considera que es necesario que dicha distinción quede subsumida dentro del necesario tránsito hasta la Idea.

En este sentido, sostener, como lo hace Pippin, que el conceptualismo de Kant y de Hegel son compatibles porque mantienen la distinción entre pensamiento y objeto es una afirmación parcial, pues mientras que en Kant dicha distinción es necesaria e inteligible por sí misma, en Hegel es tan sólo un momento necesario del espíritu, pero que debe superarse. Para Hegel es necesario dar el salto de lo finito a lo infinito, lo cual implica que el pensar mismo se convierte en su propio objeto:

“[...] el salto que se da a lo suprasensible rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo; este tránsito es sólo pensar.

[...] Sólo Dios es el verdadero ser. Siendo esta elevación tránsito y mediación, es ella igualmente superación del tránsito y de la mediación.” (Hegel 2005, p.152)

Más aún, consideramos que la imposibilidad de una síntesis kantiano-hegeliana quedaría clausurada también, en palabras del propio Hegel, bajo la idea de que “[...] aquí [en la lógica objetiva, en el Concepto] tampoco debe considerarse el concepto como acto del intelecto consciente de sí, es decir, no debe considerarse el intelecto subjetivo, sino el concepto en sí y por sí, que constituye también un grado tanto de la naturaleza como del espíritu.” (Hegel, 2008, p.519)

Podríamos, por tanto, estar también de acuerdo con Pippin cuando afirma que “El hecho de que Hegel objete la manera en que Kant entiende la distinción entre intuición y concepto no significa que se comprometa con que no existe tal distinción.” (2013, 26) Pero, nuevamente, el hecho de que Hegel no niegue la existencia de dicha distinción tampoco implica que la mantenga intacta; tampoco implica que, frente a su existencia, no proponga una manera de resolver sus problemas.

Finalmente, podríamos estar de acuerdo con Pippin cuando afirma que Hegel “[...] está mucho más de acuerdo con Kant en torno a la necesaria cooperación de estos elementos en el conocimiento.” (Pippin 2013, p.28) Pero, nuevamente, esto no representa un problema para Hanna, pues el hecho de que Kant y Hegel estén de acuerdo en cuanto al conocimiento no implica que Kant sea necesariamente conceptualista ni que Hegel no sea SuperConceptualista. Como hemos dicho, para Hanna, lo característico del SuperConceptualismo hegeliano no es que niegue la distinción entre sensibilidad y

entendimiento, entre intuición y concepto, sino que dicha distinción y la colaboración que entre ellas existe quedan necesariamente subsumidas en la Idea o el SuperConcepto.

Como Hanna nos hace notar, la verdad de la separación entre pensamiento y objeto, así como la verdad de la inseparabilidad entre intuición y concepto sólo resulta efectiva en retrospectiva, sólo resulta razonable desde el punto de vista del desarrollo histórico de la Razón mientras que, por contraste, Pippin pretende pensar dichos elementos como momentos inteligibles y razonables por sí mismos. (Cf. Hanna 1986, p.310),

En suma, a la luz de los dos problemas que le hemos presentado a Pippin con respecto a la efectividad de la crítica al imposicionismo con respecto al NC-kantiano de Hanna, podemos pensar que, si no ha sido capaz de mostrar concluyentemente que la intuición no es un tipo de cognición por derecho propio y que, por tanto, exista la posibilidad de intuiciones ciegas y de OEE, entonces ha sido incapaz también de mostrar que Kant sea, en términos de Hanna, un conceptualista a secas, un conceptualista no conflictuado. Y si esto ya es por sí mismo problemático, más problemático aún resulta afirmar que el conceptualismo de Kant y el de Hegel son enteramente compatibles, pues Pippin debería aclarar si dicha cercanía se debe a que Kant es ya un Idealista Absoluto y por tanto un superConceptualista, cosa que Pippin no desea; o bien que Hegel no es –como Hanna pretende- un SuperConceptualista.

Pero en Pippin no encontramos elementos suficientes para sostener alguna de estas alternativas.

Por lo tanto, consideramos, que si bien es cierto que las críticas de Pippin al imposicionismo pueden resultar efectivas frente a no-conceptualismos moderados, consideramos que son insuficientes para refutar concluyentemente un NC-kantiano como el de Hanna.

Por lo tanto, a pesar de las críticas de Pippin, nos parece que siguen existiendo buenas razones para pensar a Kant como un no-conceptualista y a Hegel como un SuperConceptualista.

3.1.2 Brady Bowman vs. Hanna.

Mientras que las críticas de Robert Pippin apuntan tan solo de manera indirecta al tipo de lectura kantiana que Hanna realiza y de la cual nosotros hemos tenido que elaborar la dialéctica entre ellos, así como las conclusiones de ésta, por contraste, en “A conceptualist reply to Hanna’s Kantian non-conceptualism” (2011) -como el propio título lo indica- Brady Bowman ofrece una crítica directa, frontal y puntual del NC-kantiano de Hanna.

La crítica de Bowman consta de dos partes: la primera de ellas pretende mostrar que el NC-kantiano de Hanna resulta, en el mejor de los casos, ambiguo y por tanto carece de un carácter concluyente; y -en el peor de los casos- resulta completamente equivocado.

Por su parte, la segunda crítica pretende mostrar que, debido a la infructuosa interpretación kantiana que Hanna realiza, el realismo directo que motiva el NC-kantiano puede ser fácilmente reivindicado desde una perspectiva conceptualista.

Para nuestros propósitos, resulta suficiente que nos concentremos tan sólo en la primera de éstas, es decir, en las críticas de Bowman con respecto a la interpretación kantiana de Hanna.

Lo que intentaremos mostrar es que, si bien es cierto que las críticas de Bowman logran mostrar que existen buenas razones para pensar que la interpretación kantiana de Hanna no es concluyente, también es cierto que son insuficientes para mostrar que son completamente equivocadas. En otras palabras, intentaremos mostrar que las críticas de Bowman son insuficientes para refutar definitivamente una lectura no-conceptualista de Kant. Por el

contrario, Bowman es tan sólo capaz de mostrarnos que Kant es un conceptualista conflictuado, pero no que Kant sea un conceptualista no conflictuado.

Comenzando con la exposición de la crítica de Bowman, es preciso decir que para éste el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo se genera en el contexto de la filosofía de la percepción en general y en el resurgimiento del realismo ingenuo en particular.

El realismo ingenuo es un realismo perceptual directo desde el cual se sostiene que los objetos son aquello que aparece a nuestro encuentro con el mundo, es decir todos aquellos individuos macroscópicos (cosas, eventos) independientes de la mente y que tienen en realidad las propiedades y relaciones que percibimos en ellos.

Es pues, dentro de dicho contexto que surge la siguiente pregunta: ¿El contenido de la experiencia perceptual es completamente conceptual o algunos tipos de contenido o partes de éstos son no-conceptuales?

Dentro de este debate, Bowman considera que el NC-kantiano de Hanna goza de una relativa superioridad frente a otros no-conceptualismos gracias a la distinción que traza no sólo entre no-conceptualismo de estado y no-conceptualismo de contenido, sino entre no-conceptualismo de contenido accidental y no-conceptualismo de contenido esencial, afirmando que sólo éste último es capaz de hacerle frente al conceptualismo, pues supera el ya mencionado reto de Speaks.

Asimismo, Bowman está de acuerdo con Hanna en que un no-conceptualismo que se fie en la composición o en la materia composicional del contenido mental es altamente vulnerable frente al conceptualismo. En este sentido, para Bowman la única versión no-conceptualista interesante es el NC-kantiano de Hanna.

Como hemos visto, Hanna sostiene que el único contexto plausible para defender el no-conceptualismo es el Idealismo Alemán en general y el Idealismo Trascendental en

particular. Es decir, Hanna se compromete fuertemente con la condición de que, si el Idealismo Trascendental kantiano no es capaz de sostener el no-conceptualismo, entonces no existe ningún tipo de no-conceptualismo sostenible, pues cualquier versión más débil que la kantiana -como ya dijimos- fracasa frente al conceptualismo.

A partir del compromiso de subsumir este debate al contexto del Idealismo Alemán y de considerar que el no-conceptualismo sólo es plausiblemente defendible desde Kant, es donde Bowman se sitúa para poner en duda el proyecto de Hanna y sostener que, si la interpretación que Hanna realiza de Kant es correcta, entonces el no-conceptualismo triunfa, pero si sucede lo contrario, entonces todo no-conceptualismo se cae con su propia postura.

En este sentido, la estrategia crítica de Bowman consistirá en mostrar que el NC de Hanna es dudosamente kantiano.

Como bien nos hace ver Bowman, Hanna es capaz de reconocer los pasajes de la KrV que sin ambigüedades apoyan al conceptualismo, pero presta también atención a aquellos que, según Hanna, también sin ambigüedades muestran que los objetos nos pueden aparecer sin tener relación alguna con las funciones del entendimiento. En otras palabras, Bowman le reconoce a Hanna la prudencia de afirmar que Kant es, al menos, un conceptualista conflictuado. Pero lo que Bowman intentará objetarle es que de ese carácter conflictuado sea posible extraer las radicales consecuencias no-conceptualistas que plantea.

En este sentido lo que Bowman pretende argumentar frente a Hanna es que: “En un balance de la evidencia kantiana conceptualista y no-conceptualista, se muestra que Kant no está diciendo lo que Hanna dice que Kant dice y existe una manera natural y firme de leer a Kant como no diciendo eso.” (Bowman 2011, p.5)

La primera evidencia textual de Hanna que Bowman pone en cuestión es su interpretación de B132: “La representación que puede darse previo a todo pensamiento está autorizada en la intuición.”

En dicha cita, Hanna cree encontrar sustento para la existencia de OEE, que como hemos visto son la base del NC-kantiano. Pero Bowman le objeta a Hanna el hecho de que ignora por completo el enunciado que inmediatamente le sigue a ese mismo pasaje, a saber: “Toda multiplicidad de la intuición tiene, por tanto, una relación necesaria con el “Yo pienso” del mismo sujeto en el cual se encuentra la multiplicidad.”

Y, argumenta Bowman, dado que tanto el “Yo pienso” resultado de la Deducción de las Categorías, así como la multiplicidad en la que Hanna pretende situar los OEE, guardan una relación necesaria con éste y su eminente carácter conceptual, Bowman considera que la evidencia textual de Hanna está lejos de ser un apoyo claro y ausente de ambigüedad en favor del no-conceptualismo.

La segunda evidencia textual kantiana de Hanna que Bowman pone en duda es B145:

Pero de un elemento, sin embargo, no puede hacer abstracción en la prueba anterior; a saber, no puede hacer abstracción de que lo múltiple para la intuición debe ser dado ya antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella. Cómo empero queda aquí indeterminado. Pues si quisiera representarme en el pensamiento un entendimiento que intuyese él mismo (como por ejemplo un entendimiento divino, que no se representase objetos dados, sino por cuya representación los objetos mismos fuesen, a la vez, dados o producidos) las categorías no tendrían significado alguno con respecto a un conocimiento tal. Ellas son sólo reglas para un entendimiento cuya entera facultad consiste en pensar, es decir, en la acción de llevar

a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple que la ha sido dado de otra parte, en la intuición; entendimiento que por sí mismo, entonces, nada conoce, sino que sólo enlaza y ordena la materia para el conocimiento, la intuición, que debe serle dada a él por el objeto.

Según Bowman, Hanna interpreta dicho pasaje como si Kant estuviera postulando una concepción no representacionalista de la representación, es decir, como si las intuiciones fueran representaciones conscientes previa e independiente a la síntesis del entendimiento y por tanto plenas de contenido (determinadas) sin necesidad de conceptos.

Pero Bowman considera que Kant no está hablando de las intuiciones como representaciones previas a la síntesis del entendimiento; lo que es previo es lo múltiple o lo diverso para la intuición. En este sentido, Bowman resalta que en ese mismo pasaje Kant deja claro que dicha multiplicidad para la intuición queda completamente indeterminada, es decir, no es contenido representacional para la consciencia.

Asimismo, Bowman termina por precisar que el principal interés de Kant en dicha cita no es el que Hanna pretende, sino el contraste entre la receptividad del entendimiento humano finito y la espontaneidad pura de un entendimiento intuitivo divino. (Bowman, 2014, p.9)

Por lo tanto, Bowman concluye que la evidencia textual de Hanna con respecto a B145 es menos que decisiva para mostrar que Kant sostiene una postura no-conceptualista de la representación.

Finalmente, Bowman se enfoca en el pasaje favorito de Hanna, a saber, B122-123:

[...] los objetos pueden aparecérsenos sin estar necesariamente relacionados con las funciones del entendimiento.

[...]Los objetos de la intuición sensible deben conformarse a las condiciones formales de la sensibilidad que residen a priori en la mente, porque si no, no serían objetos para nosotros.

[...]Pero siendo que la intuición descansa sin necesidad de cualquiera de las funciones del pensamiento, las apariencias podrían de cualquier forma ser objetos presentes en la intuición.”

Para Bowman, la interpretación que Hanna realiza de dicho pasaje como si Kant afirmara que los objetos fenoménicos OEE son posibles está totalmente equivocada, pues lo que Kant plantea no es que así sea de hecho, sino que dado que es una posibilidad lógica que esto suceda, hace aún más necesaria la tarea de una deducción trascendental que muestre que, de hecho, es realmente imposible que intuición y concepto estén separados, pues ello implicaría la destrucción de la unidad de la conciencia. En pocas palabras, Bowman sostiene que Kant rechaza justamente lo que Hanna pretende defender.

Pero lo que Hanna argumenta es que Kant es incapaz de llevar a cabo dicha deducción con éxito, por lo cual la Laguna que autoriza dicha posibilidad queda abierta. Por tanto, se abren dos opciones: cerrar la laguna vía Hegel, o dejarla abierta y asumir el no-conceptualismo. En otras palabras, Kant no rechaza lo que Hanna defiende; en todo caso, Kant es incapaz de defenderlo y por ello autoriza la lectura de Hanna.

Por otra parte, Bowman confronta también la tesis central de Hanna en torno a la laguna de la Deducción, desde la cual sostiene que el principal argumento para sostener que Kant acepta el no-conceptualismo es la existencia de OEE.

Pero para Bowman la existencia de objetos que no muestran conformidad estricta con las categorías no da cuenta del no-conceptualismo, sino del hecho de que la ciencia no solo es incompleta, sino tal vez incompletable.

Para Kant -sostiene Bowman- tiene que ser formalmente posible dar una explicación completamente adecuada, causalmente determinada y mecánica de los objetos aparentemente elusivos, a pesar de la posibilidad real de alcanzar a hacerlo.

Como bien apunta Bowman, el NC-kantiano de Hanna no afirma que la experiencia en general no se conforme a las Categorías, sino simplemente que algunos objetos especiales dentro de la experiencia carecen necesariamente de dicha conformidad. Pero Bowman considera que Kant no podría aceptar algo así, pues la universalidad estricta de las Categorías implica la ausencia de excepciones. En todo caso, lo que Kant podría aceptar es que la universalidad de las Categorías es compatible con el hecho de que existan algunos objetos que no exhiben la estricta conformidad a las Categorías. (Bowman 2011, p.11)

Si bien es cierto que las críticas de Bowman a Hanna parecen refutar el NC-kantiano, a nuestra consideración se quedan cortas, pues lo único que consiguen es mostrar que Kant es un conceptualista conflictuado, pero en absoluto que Kant es un conceptualista que haya conseguido resolver los problemas de la *Laguna*.

En conclusión, una vez reconsiderado el NC-kantiano de Hanna, podemos sostener que las críticas más promisorias que se le podrían presentar, como lo son la de Pippin y la de Bowman respectivamente, son incapaces de refutar concluyentemente el NC-kantiano, aunque ciertamente consiguen colocarnos nuevamente ante lo que Hanna llama el “conceptualismo conflictuado”. Y a partir de este, estamos a tan sólo un paso de poder, como lo hace Hanna, afirmar plenamente la *Laguna*.

3.2 Brandom reconsiderado.

Lo que quisiéramos hacer en este apartado es reconsiderar a Brandom a la luz de las implicaciones que trae consigo la conclusión del argumento de Hanna con el que aquí nos ocupamos. Como ya sabemos, la conclusión de dicho argumento es que, dado que NC-kantiano es capaz de derrotar cualquier conceptualismo moderado, no es posible separar consistentemente el conceptualismo del SuperConceptualismo y, por tanto, el esfuerzo por ofrecer un conceptualismo no-SuperConceptualista fracasa.

Ahora bien, para Hanna el problema central del conceptualismo moderado de Brandom es que está fundado en una inconsistente síntesis kantiano-hegeliana. Por lo tanto, el argumento de Hanna implica que, si el contexto del Idealismo Alemán es necesario para abordar sustancialmente el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo y la única manera para intentar defender un conceptualismo moderado desde dicho contexto es una síntesis kantiano-hegeliana, entonces un conceptualismo moderado es imposible, pues cualquier síntesis kantiano-hegeliana es inconsistente debido a que Kant es no-conceptualista de contenido esencial y Hegel es SuperConceptualista.

En pocas palabras, para Hanna, el destino de todo conceptualismo moderado se cae o se sostiene a la luz de la posibilidad de realizar una consistente síntesis kantiano-hegeliana. Por ello, el elemento interesante a reconsiderar en Brandom es dicha síntesis kantiano-hegeliana.

Lo que mostraremos aquí, a la luz de algunas objeciones que se han presentado frente a Brandom es que Hanna tiene toda la razón en que toda pretendida síntesis kantiano-hegeliana resulta inconsistente. Aunque, a diferencia de Hanna y como veremos a detalle en el siguiente capítulo, sostendremos que incluso manteniendo la exigencia de situar el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo dentro del contexto del Idealismo Alemán, la imposibilidad de una síntesis kantiano-hegeliana no es suficiente para clausurar la posibilidad

de un conceptualismo moderado en el cual se sostengan las mejores intuiciones conceptualistas de Brandom.

En otras palabras y adelantándonos a lo que desarrollaremos más adelante, sostenemos que el problema con Brandom no son las razones que ofrece para sostener que el contenido es conceptual de pies a cabeza, el problema no es que sostenga que un conceptualismo moderado es posible. En todo caso, el problema es que, al considerar al igual que Hanna que el contexto del Idealismo Alemán es el adecuado para plantear el debate entre conceptualismo y no-conceptualismo, piensa que Kant es un apoyo necesario e incuestionable para dicha tesis y, peor aún, que considere que de dicha interpretación de Kant se sigue una línea aporética hasta Hegel en la que ésta culminaría.

Siendo así, como ya hemos dicho, lo que haremos aquí es una reconsideración crítica de Brandom para comprobar que su síntesis kantiano-hegeliana es inconsistente y que, por lo tanto, si queremos salvar sus mejores intuiciones conceptualistas, es preciso encontrar otro fundamento histórico-filosófico que las soporte.

3.2.1 Los problemas de una síntesis kantiano-hegeliana.

Como hemos visto en el capítulo anterior, Brandom funda su conceptualismo en una síntesis kantiano-hegeliana. El núcleo que aparentemente autoriza dicha síntesis consiste en algunos aspectos del pensamiento de ambos que parecen apoyar un pragmatismo normativo. Mientras que Kant, efectivamente, permite pensar al juicio como la unidad mínima en términos de responsabilidad y autoridad en donde un contenido conceptual se expresa para dar cuenta de la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo tanto en el ámbito teórico como en el práctico, Hegel, por su parte, permitiría mostrar que la manera en que se determina el contenido conceptual de los pensamientos de dicho sujeto seguidor de normas es a partir de

las prácticas histórico-comunitarias manifestadas esencialmente en el juego de dar y pedir razones y el reconocimiento mutuo de autoridad entre seres autoconscientes.

Si bien es cierto que en la confrontación entre Hanna y Pippin que hemos desarrollado en el apartado anterior hemos insinuado ya algunos aspectos que dan cuenta de la imposibilidad de una síntesis kantiano-hegeliana, en el presente apartado quisiéramos mostrar cómo dicha imposibilidad queda puesta de manifiesto en función directa de la manera en que Brandom pretende llevarla a cabo.

En lo general, el por qué dicha síntesis resulta inconsistente podría comprenderse a partir la siguiente explicación: es plausible sostener que Hegel rechaza la línea de pensamiento común a Kant y a los empiristas, la cual consiste en que la sensibilidad es una condición subjetiva y mental fundamental de toda experiencia y cognición de objetos y por tanto, los objetos de los que tenemos experiencia y conocimiento deben también ser fundamentalmente subjetivos y mentales. (Cf. Hegel 2005, p.144)

Para Hegel, la inferencia que va desde la naturaleza de la sensibilidad hacia el idealismo es inconsistente, pues la subjetividad de la sensibilidad es por sí misma un hecho objetivo acerca de los organismos naturales.

Asimismo, Hegel rechaza la idea kantiana de que la forma del juicio es meramente una forma subjetiva de la espontaneidad, incluso cuando la forma conceptual o judicativa es ideal e involucra a la mente. Hegel, a diferencia de Kant, es un idealista radical, un idealista formal y absoluto, que si bien es cierto que desarrolla la noción kantiana de que el mundo de la experiencia tiene un tipo de estructura lógica, su idealismo está enteramente motivado por su análisis de la naturaleza de los conceptos y su relación con el mundo.

El idealismo hegeliano está basado en su convicción de que la estructura de la subjetividad es la estructura fundamental que es duplicada, bajo distintas claves, tanto en conceptos

mismos como en los objetos que actualizan dichos conceptos. El idealismo hegeliano es la tesis de que las entidades son autosubsistentes y autosustentantes, y, por tanto, el mundo como totalidad debe ser él mismo algo como una mente. El idealismo de Hegel es como el de Leibniz en el sentido de que tiene su raíz en el análisis del ser y la existencia, no en el proceso de la cognición.

A pesar de que Kant sostiene que todo lo que se encuentra lógicamente estructurado debe ser finalmente ideal, ya sea una mente o algo dependiente de ésta, su mundo fenoménico está lógicamente o categorialmente estructurado y, por lo tanto, Kant es tan solo un idealista trascendental porque no cree que el mundo tal como es en sí deba estar lógicamente o categorialmente estructurado. El mundo tal como es en sí debe estar estructurado, pero bajo la lógica, pues está es un artefacto de la mente juzgante.

Por contraste, Hegel piensa que el mundo está lógicamente estructurado. No hay un tipo de estructura que sea completamente ajena a la estructura lógicamente. Estructura y lógica están entrelazadas la una con la otra. Por ello, la estructura de las cosas tal como son en sí mismas es, en sí misma, una estructura lógicamente. Por ello, es un idealismo absoluto.

Adaptando la noción kantiana de estructura lógicamente o categorial, Hegel la extendió y, en cierta manera, la mejoró. Hegel introduce la sociedad, la intersubjetividad, la historia y el desarrollo dentro de las categorías, enriqueciéndolas y llevándolas mucho más lejos que las austeras categorías newtonianas que encontramos en Kant.

Pero Hegel preserva la autonomía de la razón y la primacía explicativa de lo mental al espiritualizar la naturaleza y valorando la explicación teleológica sobre la explicación causal.

La naturaleza es, bajo su mirada, simplemente la auto-externalización del espíritu. La primacía del espíritu está asegurada en Hegel porque el último fundamento de todas las explicaciones es la auto-realización del Absoluto, del “concepto pensante” (Hegel 2005,

p.592) que exige la “[...] necesidad del contenido de la representación absoluta” (p.592) y en el cual “Lo lógico deviene naturaleza y la naturaleza espíritu.” (p.603).

Hegel no lleva a cabo una naturalización del espíritu, sino una espiritualización de la naturaleza. El de Hegel no es, como Pippin lo piensa, un compatibilismo, sino un asimilacionismo en el cual la naturaleza no es compatible con el espíritu, sino que el espíritu asimila la naturaleza como un momento que no se detiene sino hasta “la idea eterna que está-siendo en y para sí, que se actúa eternamente como espíritu absoluto, se engendra y se goza.” (Hegel 2005, p.604)

Ahora bien, el hecho de que, bajo esta narrativa, la síntesis de Brandom queda refutada se debe a que él, al igual que Pippin, gusta de citar hasta el cansancio el pasaje de la *Lógica* en el cual Hegel reconoce el valor de la unidad de la apercepción, como si este fuera suficiente para mostrar la compatibilidad entre Kant y Hegel. Pero Brandom presta poca atención a lo que le sigue a dicho pasaje, en donde Hegel sostiene que: “De todas maneras, hay que reconocer que el concepto como tal no está todavía completo, sino que tiene que elevarse a la idea, que, sola, es la unidad del concepto y la realidad, como se demostrará por sí mismo.” (Hegel 2011, p.519)

Sin duda alguna, lo que hasta aquí hemos expresado insinúa que una síntesis kantiano-hegeliana es inconsistente debido a que la lectura SuperConceptualista de Hanna es plausible.

Pero para robustecer nuestra intención de mostrar que dicha síntesis es imposible, lo que quisiéramos mostrar es que incluso sin presuponer una lectura tan radical de Hegel, una síntesis tal resulta poco prometedora. Esto se puede apreciar apelando a filósofos como Brady Bowman y Tom Rockmore.

Comenzando con Bowman, si bien en el apartado anterior hemos confrontado a éste con Hanna en lo que respecta a la interpretación de Kant, lo cierto es que, en lo que respecta a

Hegel, ambos comparten que entre Kant y Hegel existen diferencias lo suficientemente sustanciales como para sostener cualquier tipo de compatibilidad entre ambos. Dicho de otra manera, si bien es cierto que Bowman considera que Kant es por sí mismo un conceptualista, a diferencia de Pippin y Brandom, no considera que el tipo de conceptualismo que Kant defiende implique los mismos compromisos que el conceptualismo que Hegel defiende. Y, por ello, para Bowman una síntesis kantiano-hegeliana es insostenible.

En este sentido, Bowman considera que uno de los aspectos más controversiales dentro del contexto de la filosofía norteamericana contemporánea es el pretender que es posible leer a Hegel como si su pensamiento estuviera libre de todo aspecto metafísico.

Dentro de estos filósofos, Bowman considera a Brandom como uno de los que con mayor firmeza e influencia ha intentado mostrar que Hegel puede ser interpretado consistentemente sin necesidad de exponer tesis metafísica alguna. Para Brandom -sostiene Bowman- dado que Hegel es un pensador postkantiano, por lo tanto, mantiene la tesis crítica de Kant de evitar cualquier incursión trascendente dentro del reino nouménico.

Pero como bien afirma Bowman, reconocer a Hegel como un pensador postkantiano no implica necesariamente que se encuentre comprometido en un proyecto que pueda describirse como una continuación o como una radicalización del proyecto que Kant comenzó. (p.3)

Como elocuentemente plantea Bowman, ser postkantiano es una cuestión cronológica de la cual no se puede inferir que necesariamente haya que ser pro-kantiano.

En este sentido, la imposibilidad de una síntesis kantiano-hegeliana se debe a que, si bien es cierto que Kant y Hegel comparten la tesis idealista de que ser y ser inteligible son sinónimos, para el primero dicha tesis sólo está constreñida a la validez de las Categorías; mientras que, por contraste, Hegel rechaza que dicha tesis tenga que constreñirse a ellas. Para Bowman, Hegel rechaza que las Categorías:

a) sean exclusivas y se reduzcan a las formas de la cognición objetiva.

b) sean las formas básicas de la realidad en sí. (Bowman 2011, p.6)

Kant acepta (a) y rechaza (b), lo cual, para Hegel, resulta suficiente para considerar a Kant un metafísico en sentido tradicional.

En consonancia con lo que hemos sostenido más arriba en contra de Pippin y que reivindica plenamente la lectura de Hegel como un SC, Bowman también considera que para Hegel la validez y necesidad de las categorías tradicionales se encuentra dentro de unos límites muy bien delimitados (Bowman 2011, p.6)

Por su parte, lo interesante de la crítica de Tom Rockmore a Brandom es que, a diferencia de Hanna y en cierta medida de Bowman, no parte en absoluto de una lectura SuperConceptualista de Hegel.

Lo que Rockmore (2005) pretende es desmontar críticamente la autocomprensión que Brandom tiene de sí mismo como neohegeliano. En este sentido más que atacar directamente la síntesis kantiano-hegeliana que lleva a cabo, Rockmore pretende mostrar que la aparente posibilidad de ésta se deba a la equivocada lectura de Hegel que Brandom realiza.

Más allá de la trivial y malintencionada afirmación de Rockmore de que uno de los grandes problemas de Brandom es que “[...] nunca, o casi nunca, lee a Hegel directamente.” (Rockmore 2005, p.112), tiene razón en que su comprensión de Hegel está, sin duda alguna, permeada por temas y problemas de la tradición analítica y que sostiene que se encuentran también en Hegel, lo cual puede llegar a oscurecer los propios intereses y posturas que Hegel mismo sostiene.

Ahora bien, el principal argumento de Rockmore contra Brandom consiste en afirmar que es un error de principio pretender que es posible ignorar el idealismo de Hegel y leerlo plenamente como si fuera un pragmatista.

Siguiendo a Rockmore, la estrategia brandomiana para leer a Hegel como un pragmatista es, en primer lugar, el recurso al holismo a partir del cual Brandom pretende generar una línea común entre Quine y Hegel. Y, en segundo lugar, el recurso a la filosofía del lenguaje de Sellars, desde la cual Brandom pretende encontrar una tesis inferencialista común en ambos.

Comenzando por el holismo, como nos hace ver Rockmore, el hegeliano y el quineano son lo suficientemente diferentes como para que puedan en realidad resultar compatibles: mientras que el holismo de Quine apela a la estructura de las teorías científicas y es indiferente a los aspectos sociales e históricos, el holismo hegeliano apela a la constitución epistemológica y ética del individuo como dependiente e inmerso en el contexto necesariamente histórico y social.

Si bien es cierto que Rockmore lee a Hegel como un constructivista, dejando así también de lado todas las consecuencias metafísicas de su pensamiento, para nosotros, siguiendo lo que hemos dicho más arriba, otro aspecto crucial de la diferencia entre el holismo de Quine y Hegel es que, mientras que el primero se ocupa de la manera en que las teorías científicas se mantienen o se desechan comprendidas como un todo, el interés holista de Hegel reside en comprender la verdad como un todo en función de la coincidencia absoluta entre sujeto y objeto como fin último del proceso cognitivo del espíritu. Mientras que Quine trata a las teorías científicas como un todo, el todo hegeliano se manifiesta tan sólo en el pensar filosófico como el momento de “concluir del espíritu consigo mismo” (Hegel 2005, p.591) Para Hegel solo “la verdad es el objeto de la filosofía” (Hegel 2005, p.591). En pocas

palabras, el holismo quineano es lógico y epistemológico, mientras que el holismo hegeliano, en su necesaria comprensión de la lógica como metafísica, es eminentemente ontológico.

Pasando ahora al intento de Brandom por asimilar a Hegel con Sellars a través de la filosofía del lenguaje, Rockmore sostiene que lo insatisfactorio que resulta pretender empatar la postura de Sellars con la de Hegel se debe a la ya mencionada preferencia de este último por la filosofía como la forma más elevada de cognición, lo cual se encuentra en las antípodas de la preferencia del primero por las ciencias naturales como la fuente principal e incluso final de las afirmaciones de conocimiento, lo cual se aprecia en su afamada *scientia mensura*, la cual el propio Brandom (2016) considera una de las malas ideas de Sellars.

3.3 Recapitulación.

Una vez reconsiderado el pensamiento de Hanna y Brandom, en el presente apartado podemos concluir dos cosas:

- a) Las críticas conceptualistas de Pippin y Bowman al NC-kantiano de Hanna no son suficientes para refutarlo, pues no muestran que Kant sea un conceptualista, sino en el mejor de los casos -como el propio Hanna acepta- que Kant es un “conceptualista conflictuado”.
- b) Que la interpretación de Hegel que Hanna realiza presentándolo como un SuperConceptualista parece la más consistente. Pero incluso a partir de lecturas menos radicales como la de Bowman, la síntesis-kantiano hegeliana de Brandom resulta inconsistente.

Siguiendo (a) podemos afirmar que, debido a que tanto la lectura no-conceptualista como la conceptualista de Kant no resultan enteramente satisfactorias y por tanto su definición bajo estos términos permanece indecible o, por decirlo de manera más cercana a Hanna, conflictiva o conflictuada, podemos suponer –a modo de estrategia heurística- que la interpretación kantiana de Hanna es correcta y concederle que existen buenas razones y la suficiente evidencia textual para pensar que Kant es un no-conceptualista de contenido esencial y que este es el único no-conceptualismo que puede sostenerse frente al conceptualismo.

Mientras que con respecto a (b) pareciera que los autores a partir de los cuales hemos reconsiderado a Hanna y Brandom comparten la afirmación de Rockmore de que la postura filosófica de Brandom: “[...] se sostiene o se cae partir de su uso (o abuso) de Hegel” (Rockmore 2005, p.105)

También podemos concederle a Hanna que cualquier esfuerzo por sintetizar a Kant con Hegel resulta inconsistente dado el carácter superConceptualista del Idealismo Absoluto de Hegel.

¿Es la disyunción de Hanna suficiente para decidirse –en función del Idealismo Alemán- a favor del NC-kantiano o del SuperConceptualismo hegeliano? ¿Es la supuesta síntesis kantiano-hegeliana la mejor manera de comprender el proyecto filosófico en general y el conceptualismo en particular que Brandom propone? La respuesta a estas preguntas son las que guiarán lo que expondremos en el siguiente capítulo.

CAPITULO 4.

El Conceptualismo de Fichte: Hacia un Conceptualismo no SuperConceptualista

En el capítulo anterior hemos mostrado dos cosas: primero, que existen buenas razones para estar de acuerdo con Hanna en que cualquier síntesis kantiano-hegeliana en general, así como la que lleva a cabo Brandom en particular, resulta inconsistente y por lo tanto es incapaz de soportar su conceptualismo moderado; y segundo, que incluso las objeciones conceptualistas más atractivas frente al NC-kantiano de Hanna y la interpretación de Kant y Hegel que lo acompaña, no resultan definitivas, pues, con respecto a Kant, lo más que consiguen es mostrar que Kant es un conceptualista conflictuado; y , con respecto a Hegel, son insuficientes para demostrar que Hegel no sea un SuperConceptualista.

Siguiendo estos dos elementos, nosotros podríamos o bien sumar a la lista una ingeniosa exégesis más para intentar defender un conceptualismo kantiano, o bien para mostrar que, contrario a lo que Hanna sostiene, Hegel no es un SuperConceptualista. Pero no olvidemos que la pregunta que la presente investigación pretende responder no interpela al hecho de si Kant efectivamente es un conceptualista o un no-conceptualista o si Hegel es efectivamente un SuperConceptualista. Nuestra pregunta busca, en todo caso, una respuesta, contra Hanna, frente a la cuestión en torno a la posibilidad de un conceptualismo moderado, no-SuperConceptualista, independientemente del estatus y situación en que Kant y Hegel queden posicionados dentro de ella.

Por ello, en lo que sigue nos colocaremos al lado del camino de la disputa kantiano-hegeliana y haremos lo siguiente:

a) Evitaremos, como ya hemos dicho, la dialéctica crítico-exegética en torno a Kant y Hegel, lo cual implica aceptar, de manera heurística, que la lectura no-conceptualista de Kant que Hanna realiza es si no correcta, al menos suficientemente plausible; y que, siguiendo también al propio Hanna la interpretación superConceptualista de Hegel es también lo suficientemente plausible. En pocas palabras, le concedemos plenamente a Hanna que Kant es un no-conceptualista de contenido esencial y que Hegel es un superConceptualista.

b) Intentaremos mostrar que -más allá de la exegesis kantiana y hegeliana- es posible encontrar, dentro del propio contexto del Idealismo Alemán (desde el cual se posicionan tanto Hanna como Brandom) una postura que reivindique los aspectos más atractivos del Idealismo Trascendental sin necesidad de tener que comprometerse con el Idealismo Absoluto y el superConceptualismo que le es propio.

En pocas palabras, intentaremos mostrar que es posible un conceptualismo no SuperConceptualista incluso aceptando y jugando bajo las condiciones y exigencias que el propio Hanna impone para ello, es decir, un conceptualismo que:

- i) se encuentra dentro del contexto del Idealismo Alemán.
- ii) se encuentra dentro de los límites del Idealismo Trascendental Débil y, por tanto, no implica o depende de algo como el Idealismo Absoluto.
- iii) debido a (ii) no es SuperConceptualista.

Para apreciar con mayor claridad lo que implica la realización de (a-b) y (i-iii), ésta será la dialéctica que mantendremos frente al argumento central de Hanna que aquí nos atañe:

Hanna 1: Si quieres ser un Idealista Trascendental consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte posible de no-conceptualismo (NC-Kantiano).

Allende 1: Si quieres ser kantiano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que defender el NC-kantiano, pero ser kantiano no es la única manera de ser un buen Idealista Trascendental.

-Hanna 2: Si quieres ser un conceptualista consistente, entonces Hegel tiene absolutamente la razón en que tienes que transitar todo el camino hacia el Idealismo Absoluto y el SuperConceptualismo.

-Allende 2: Si quieres ser hegeliano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que aceptar el Idealismo Absoluto y el SuperConceptualismo. Pero ser hegeliano no es la única manera de ser un conceptualista consistente.

-Hanna 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo (NC-kantiano) desplaza cualquier versión más débil de conceptualismo (conceptualismos moderados).

-Allende 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo no desplaza cualquier versión de conceptualismo que no sea SuperConceptualista.

-Hanna 4: Por tanto, no se puede separar consistentemente al conceptualismo del SuperConceptualismo de la manera en que los neo-hegelianos contemporáneos como Brandom y McDowell lo intentan hacer.

-Allende 4: Por lo tanto, es posible separar al conceptualismo del SuperConceptualismo refrendando algunas de las mejores intuiciones que Brandom sostiene, pero sin necesidad de apelar a una síntesis kantiano-hegeliana.

En este sentido, en lo que sigue sostendremos que un conceptualismo capaz de explicar y justificar nuestro argumento, así como de cumplir con las exigencias de Hanna, encuentra sustento en el Idealismo Trascendental de Fichte.

Asimismo, mostraremos que dicho conceptualismo fichteano es capaz, si no de identificarse plenamente, por lo menos de armonizar con los aspectos más atractivos del conceptualismo de Brandom. Por tanto, a pesar de que podemos concederle sin empacho alguno a Hanna que una síntesis kantiano-hegeliana es totalmente implausible e incluso a pesar de lo que Brandom desea, su conceptualismo no es, a final de cuentas, kantiano-hegeliano, sino que puede entenderse como un fichteanismo implícito.

4.1 Fichte y el Idealismo Trascendental.

En el presente apartado intentaremos dar cuenta cabal de la manera en que Fichte satisface la primera premisa de nuestro argumento y por consecuencia la exigencia (i), (ii) y (iii) de Hanna, pues del hecho de que Fichte sea, como mostraremos, un idealista trascendental débil

se sigue que no sea un Idealista Absoluto; y, a la vez, del hecho de que no sea un Idealista Absoluto se sigue que no es un superConceptualista.

Para mostrar que Fichte es un Idealista Trascendental debemos recordar que en el segundo capítulo ofrecimos una caracterización general de lo que Hanna entiende por idealismo trascendental. Para Hanna el idealismo trascendental autoriza dos interpretaciones: una fuerte y una débil. El Idealismo Trascendental Fuerte (ITF) sostiene que:

- 1) Las cosas en sí (noúmenos, o cosas realmente reales, por ejemplo, cosas tal como podrían existir de manera solitaria y completamente independiente de las mentes de los humanos racionales, por virtud de sus propiedades intrínsecas no relacionales) realmente existen y causan nuestras percepciones, aunque los humanos sólo perciben fenómenos.
- 2) Los humanos actualmente imponen las formas o estructuras no empíricas de sus capacidades cognitivas al mundo natural manifiesto. Necesariamente, todas las formas o estructuras inmanentes de los objetos de la cognición humana son, literalmente, tipo-idénticas a las formas y estructuras *a priori* generadas de manera no empírica por nuestras capacidades cognitivas.
- 3) Si todo ser humano racional dejara de existir, entonces necesariamente el mundo natural manifiesto dejaría de existir.

Por contraste, hemos visto también que Hanna sostiene que el Idealismo Trascendental Débil (ITD) consiste en:

a) Las cosas en sí son lógicamente posibles, pero también resulta incognoscible e indemostrable el hecho de si las cosas en sí existen o no. Por lo tanto, para el fin de legitimar una metafísica, una epistemología y una ética antropocéntrica o con rostro humano, las cosas en sí pueden ser ignoradas. (agnosticismo radical y eliminativismo metodológico de las cosas en sí.)

b) Todos los objetos de la cognición son isomórficos, es decir, tienen necesariamente las formas o estructuras no empíricas generadas por las capacidades cognitivas. Pero a la vez, dichas formas o estructuras no son literalmente tipo-identicas con las formas o estructuras a priori. (Isomorfismo sin tipo-identidad)

c) Para la existencia del mundo natural manifiesto es condición necesaria que, si un humano existiera en dicho mundo, entonces podría conocerlo (hasta cierto punto) verídicamente vía contenido no-conceptual esencial o contenido conceptual. (Tesis de la Cognoscibilidad Contrafáctica)

d) El mundo natural manifiesto existió sin humanos que lo conocieran verídicamente y podría existir incluso si los humanos no existieran. Pero, de hecho, los humanos existen actualmente en dicho mundo. Yo (Robert Hanna) existo actualmente en el mundo real manifiesto y lo conozco (hasta cierto punto) verídicamente. (Tesis Existencial)

Asumiendo que Hanna tiene razón en que ITF es falso y que ITD es probablemente verdadero, ahora mostraremos que el idealismo de Fichte no sólo cumple con las condiciones suficientes de ITD, sino que también se opone explícitamente a las condiciones de ITF.

Para ello, podemos comenzar recurriendo a las Introducciones de la *Doctrina de la Ciencia* (WL) y de la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo* (WLnm), en donde Fichte da cuenta de lo que entiende por idealismo.

Lo primero que mostraremos es que Fichte se opone a (1) de ITF y, por tanto, reivindica (a) de ITD, es decir: Fichte acepta la *Tesis del Eliminativismo* con respecto a las cosas en sí.

Uno de los motivos por los cuales se podría pensar (equivocadamente) que Fichte es un ITF es su recurso al concepto de intuición intelectual, pues como sabemos dicho concepto es criticado por Kant en tanto implica una conciencia inmediata de una cosa en sí por medio del mero pensar. En palabras de Fichte, la intuición intelectual que Kant critica es la “creación de la cosa en sí por medio del concepto.” (Fichte 1994, p.55, GA I,4: 224).

En este sentido, parecería legítimo sospechar que Fichte, al aceptar la posibilidad de una intuición intelectual, aceptaría también la existencia de cosas en sí.

Pero, a diferencia de Kant, para Fichte aceptar algún tipo de intuición intelectual no implica necesariamente aceptar o comprometerse con la existencia de cosas en sí; de hecho, la manera en que Fichte comprende la intuición intelectual se aleja bastante de la manera en que Kant lo hace. Para Fichte, la intuición intelectual como actividad autoreversiva del Yo no se dirige ni da cuenta de un ser, sino de un actuar: “[...] lo que él intuye, lo intuye en sí mismo; pero en él no hay nada que intuir sino su actuar, y el Yo no es nada más que un actuar sobre sí mismo.” (Fichte 2000, p.3: GA I/3: 2) El Yo que se intuye a sí mismo como mera actividad no es, entonces, una cosa sino algo que debe ser producido. Por tanto, a diferencia de la

intuición intelectual a la que Kant se opone, la intuición intelectual fichteana no apela a la existencia de la cosa en sí.

En este sentido, el tener a la actividad como el fundamento del cual la intuición intelectual da cuenta es la manera en que Fichte distingue su idealismo del dogmatismo. Como afirma Fichte, lo característico del filósofo es que puede hacer abstracción de lo que se encuentra unido en la experiencia (entendida como el conjunto de representaciones necesarias en y para la conciencia), a saber: la cosa conocida y la inteligencia que la conoce. De la manera en que se lleve a cabo este acto de abstracción dependerá el tipo de filosofía que se adopte: si se hace abstracción de la cosa se es un idealista, mientras que, si se hace abstracción de la inteligencia, se es un dogmático. El primero, al hacer abstracción de la cosa, obtiene una inteligencia en sí y considera que las explicaciones de las condiciones de nuestras representaciones dependen de una explicación de ésta. Mientras que el segundo, el dogmático, al hacer abstracción de la inteligencia, considera que nuestras representaciones son producto de la cosa en sí. En palabras de Fichte: “La discusión entre el idealista y el dogmático es ésta: si debe ser sacrificada a la independencia del yo la independencia de la cosa, o a la inversa, la independencia de la cosa la independencia del yo.” (Fichte 2012, p.124, GA, IV/2: K37)

Más aún, en la intuición intelectual fichteana todo acontece en la conciencia misma, o sea, dentro de un ámbito no afectado por cosas en sí. El idealismo de Fichte es ITD en tanto rechaza cualquier necesidad de la cosa en sí. Para Fichte “El objeto de este sistema se presenta como algo real y realmente en la conciencia; no como una cosa en sí [...] La cosa en sí es una invención y no tiene ninguna realidad.” (Fichte 1994, p.86, GA I,4: 254)

Una vez mostrado que Fichte reivindica (a) de ITD, que es un eliminativista con respecto a la cosa en sí, mostraremos ahora que, de igual manera, Fichte reivindica (b) de ITD.

Como ya hemos dicho, (b) da cuenta de aquello que Hanna llama la *Tesis de la Conformidad*, la cual reivindica el giro copernicano. Ahora bien, la certeza del mundo externo, si es que debe ser consecuente con ITD, se debe encontrar dentro de los límites de la *Tesis de la Conformidad*, es decir, dicha certeza debe conformarse a nuestra cognición. Por ello Fichte sostiene que: “Para apoyar esta asunción [que las cosas existen fuera de uno mismo] uno apela a su propio estado interno. Es desde dentro de uno mismo que se obtiene esta convicción: uno es consciente de un estado interno desde el cual se infiere la existencia de objetos fuera de uno mismo.” (Fichte 2012, p.78, GA, IV/2: K4)

La *Tesis de la Conformidad* no implica que el mundo externo sea creado por la conciencia, sino simplemente que necesariamente es y se ajusta a dicha conciencia. Lo que es, es para el Yo. En este sentido, lo que completa la conformidad es que lo que debe ser, es por el Yo.

En otras palabras, lo que la conciencia agrega en este deber ser, son las normas que guían las representaciones necesarias como condiciones de posibilidad para pensar y actuar sobre aquello que es para el yo pero que no existe por él.

Para Fichte, al igual que para Kant, todas las representaciones están necesariamente acompañadas por el Yo Pienso, por lo cual sostiene “[...] nunca puede **darse** nada independientemente de nosotros, sino que todo se refiere *necesariamente* a nuestro pensar.” (Fichte 2012, p.80, GA 248) La conciencia solo tiene que ver con lo que se puede encontrar dentro de la conciencia, es decir, con representaciones. Por tanto, el criterio de toda realidad es el sentimiento de tener que presentar algo así como es presentado. Como afirma Fichte: “una filosofía real pone al mismo tiempo el concepto y el objeto y nunca trata al uno sin el otro”. (Fichte 2000, p.3 GA I/3: 3).

Pasando ahora a la manera en que Fichte reivindica (c) de ITD debemos decir que, para los propósitos de la presente investigación este es uno de los puntos clave, pues es precisamente

donde se puede apreciar el distanciamiento del Idealismo Trascendental de Fichte del Idealismo Trascendental de Kant. Dicho distanciamiento se da precisamente en torno al abismo entre conceptualismo y no-conceptualismo. Esto puede apreciarse en la afirmación fichteana de que “El Yo es tanto un concepto como una intuición. Este es precisamente el punto que distingue este sistema de otros –incluyendo el sistema kantiano.” (Fichte 2012, p.130, GA, IV/2: K41)

Dicha afirmación interpela directamente a (c) de ITD, pues recordemos que ahí se afirma que es condición necesaria para la existencia del mundo natural manifiesto que, si un humano existe en este mundo, entonces podría conocer directamente ese mundo vía contenido no-conceptual. Para nosotros, Fichte estaría de acuerdo en que, si un humano existe, entonces puede conocer ese mundo. Pero no estaría de acuerdo en que el conocimiento de ese mundo se tenga que dar directamente vía contenido no-conceptual. Pero siendo que esta disputa ocupa gran parte de la presente tesis, de esto nos ocuparemos a detalle en apartados siguientes.

Siendo así, podemos pasar, finalmente a mostrar que Fichte se opone a (3) de ITF y que, por tanto, reivindica (c) y (d) de ITD.

Contrariamente al idealismo subjetivo quasiberkeleyano que suele adjudicársele a Fichte y desde el cual se le considera un idealista que pierde el mundo, el autor de la WL sostiene decididamente que “[...] el realismo que se nos impone a todos, incluso al más decidido idealista, cuando se trata de actuar, es decir, el admitir que existen fuera de nosotros objetos totalmente independientes de nosotros, reside en el propio idealismo y se explica y deduce de él; y la deducción de una verdad objetiva, tanto en el mundo de los fenómenos, cuanto en el mundo inteligible, es la única finalidad de toda filosofía.” (Fichte, 2012, p.138)

El idealismo es el punto de vista del filósofo, no de la conciencia misma del individuo. Es el filósofo quien sostiene que todo lo que es para el Yo es por el Yo, pero el Yo mismo, posicionado en la vida, sostiene que “tan cierto como que soy y vivo, existe fuera de mí algo que no existe por mí.” (Fichte, 2012, p.138) El filósofo sostiene que todo lo que es para el Yo es por el Yo no para negar la realidad del punto de vista común, sino para ofrecerle un fundamento. Como afirma Rockmore: “De acuerdo con Fichte la conciencia contiene toda la realidad; esto es, en tanto que la realidad no es atribuida al objeto, sujeto y objeto son puestos dentro del sujeto.” (Rockmore 2016, p.72)

Para Fichte, el realismo “[...] se nos impone necesariamente por obra de nuestra propia naturaleza” (Fichte 1994, p.46, GA 216), lo cual reivindica que el mundo natural manifiesto existe sin necesidad de humanos racionales que lo conozcan, pero, dado que existen, los humanos pueden conocerlo y el filósofo añade las condiciones a partir de las cuales dicho conocimiento es posible. Más aún, Fichte sostiene que:

[...] el pensamiento de una mera representación es tan sólo un pensamiento a medias, un fragmento partido de un pensamiento. Debemos pensar también en algo más, es decir, en algo que corresponda a la representación y exista independientemente del acto de representar. En otras palabras, una representación no puede subsistir simple y puramente en sí misma. Una representación es algo sólo en conjunción con algo más; por sí misma, no es nada. (Fichte 1994, p.17, GA I,4: 193)

En este sentido, para Fichte los objetos del mundo externo gozan de independencia, si quiere, ontológica, pero no epistemológica ni práctica. El Yo no crea el mundo, pero si construye, a partir de las leyes de la conciencia, la manera en que se relaciona tanto teórica como

prácticamente con éste: “[...] esto último [el objeto] ha de subsistir sin intervención de lo subjetivo e independientemente de él [...] lo primero [lo subjetivo] debe ser dependiente de lo último y recibir sólo de ahí su determinación material. El ser es por sí mismo, el saber, sin embargo, depende del ser; así se nos han de aparecer ambos tan pronto como algo en general se nos aparece, tan cierto como que tenemos conciencia.” (Fichte 1994, p.34, GA I,4: 207); Cf. Rockmore 2016, p.73)

En este sentido, la filosofía trascendental de Fichte no critica la afirmación del sentido común de la existencia independiente al mundo y la suposición de que el mundo existiría siempre, aunque los humanos no existieran; la filosofía trascendental critica dicha suposición de manera dogmática, acrítica. El filósofo trascendental muestra que de su afirmación se sigue la del entendimiento común: “La filosofía tiene que deducir nuestra convicción de la existencia de un mundo fuera de nosotros.” (Fichte 1994, p.18, GA I,4: 194)

Podemos seguir a Pippin, quien, reivindicando implícitamente la diferencia entre ITD e ITF, afirma que el idealismo de Fichte debe entenderse bajo la afirmación afín a ITD de que: “No hay un papel explicativo para lo que no es pensamiento más que como pensamiento” y no bajo la afirmación afín a ITF de que: “[...] no es posible el pensamiento de lo que no es pensamiento” (Pippin 2000, p.153)

En conclusión, aquí hemos mostrado lo plausible de la primera premisa de nuestro argumento, es decir: hemos mostrado que ser kantiano no es la única manera de ser un buen Idealista Trascendental, pues Fichte cumple también con lo necesario para ser tal en el sentido débil que Hanna plantea, con la diferencia de que -como hemos insinuado ya y como mostraremos más adelante- lo característico del idealismo de Fichte es que no es un no-conceptualista.

Ahora bien, si Fichte es un ITD, entonces podemos sostener que no es un Idealista Absoluto y, por consecuencia, podemos sostener también que no es un SuperConceptualista, lo cual parece ser un buen comienzo para apreciar lo plausible de la segunda premisa de nuestro argumento, a saber, que ser hegeliano no es la única manera de ser un conceptualista consistente.

Lo que mostraremos ahora son aquellos aspectos del conceptualismo de Fichte que le permiten hacerle frente a las exigencias del NC-kantiano de Hanna.

4.2.- Fichte y conceptualismo.

Como hemos visto, uno de los grandes problemas que genera la *Laguna* es que conduce al conflicto que se genera entre la *Tesis de la Inseparabilidad* y la *Tesis del Dualismo Cognitivo*.

En este sentido, la única manera de disolver la *Laguna* sin tener que apelar al SuperConceptualismo es, primero, radicalizando la *Tesis de la Inseparabilidad* de tal suerte que, a diferencia de lo que ocurre en Kant, no opere tan sólo en el contexto del entendimiento y de los juicios de experiencia; y, segundo mostrar que la capacidad conceptual opera en todo acto y estado cognitivo de tal suerte que, frente a la *Tesis del Dualismo Cognitivo*, no haya posibilidad para intuiciones ciegas ni de OEE.

Al primer elemento lo llamaremos la **Tesis de la Inseparabilidad Radical (TIR)**, mientras que al segundo la **Tesis de la Operabilidad Conceptual (TOC)** y, lo que defenderemos en el presente apartado es que dichas tesis encuentran su posibilidad en el Idealismo Trascendental de Fichte.

Pero antes de entrar directamente a dicha tarea quisiéramos hacer notar, de manera general, que la manera en que Fichte disuelve el problema de la *Laguna* es, no apelando directamente a la deducción trascendental que las Categorías aplican a todo objeto de la cognición, sino a

una deducción de la representación. Esto por sí mismo marca ya una distinción sustancial con respecto a Kant, pues recordemos que para Kant la representación es el género de toda cognición.

Para Fichte, el tomar la representación como primitiva, como principio fundante, es algo que -como también ocurre en Reihnold- falla para explicar cómo y por qué la relación del yo con el mundo es del modo en que efectivamente es. La conciencia es un hecho empírico y, como todo hecho empírico, es derivado de otro hecho. Toda conciencia empírica (sujeto) implica una relación con hechos empíricos del mundo (objetos) y, por tanto, el fundamento del hecho empírico de la conciencia no puede ser un hecho que implica la relación con hechos empíricos del mundo como lo es la representación. Por lo tanto, tal fundamento, en tanto condición de posibilidad de la conciencia debe ser *a priori*.

Para Fichte, como veremos en los apartados siguientes, la relación consciente con el mundo se encuentra fundamentada en la actividad preconsciente que se origina a partir de los elementos *a priori* de la experiencia.

En este sentido, lo que Fichte lleva a cabo es a una “Historia Pragmática de la Mente”, la cual consiste en dar cuenta de las operaciones de la compleja actividad proto-discursiva que se da en la diversidad de trabajos de la constitución actual de la conciencia y los estados representacionales y discursivos de los sujetos empíricos ordinarios.

Se trata de una historia pragmática porque pretende explicar la actividad de los estados mentales ordinarios y dar cuenta de cómo es que son posibles estos estados no apelando a propiedades sino a la actividad misma. La tarea de la historia pragmática de la mente sería, adelantándonos un poco desde ahora a la armonía entre Fichte y Brandom, hacer explícito aquello que se encuentra implícito en el ejercicio de la conciencia. Su pregunta fundamental

sería, apelando al acto y no al contenido, ¿Qué es lo que hacemos cuando decimos que somos conscientes?

Una vez asentado esto, en lo que sigue desarrollaremos propiamente la manera en que Fichte defiende tanto TIR como TOC.

4.2.1. Fichte y Tesis de la Inseparabilidad Radical.

Recordemos que Hanna sostiene que la mejor alternativa para acabar con los problemas del conceptualismo conflictuado de Kant es afirmar y mantener abierta la *Laguna* sosteniendo que la *Tesis de la Inseparabilidad* es parcial, pues sólo aplica al contexto de los juicios de experiencia y radicaliza la *Tesis del Aspecto Cognitivo Dual* al sostener no solo que las intuiciones son por sí mismas cogniciones, sino que estas pueden tener validez objetiva por sí mismas. Por otra parte, sostiene que el SuperConceptualismo hegeliano es la única manera consistente de evitar el NC-kantiano y que todo conceptualismo moderado fracasa frente a este último.

En este sentido, para mostrar que, independientemente del NC-kantiano, es posible un conceptualismo no SuperConceptualista, es necesario defender lo que llamaremos la **Tesis de la Inseparabilidad Radical (TIR)** entre intuición y concepto. El aspecto radical de dicha tesis consiste en que dicha inseparabilidad no se reduce al contexto de los juicios de experiencia y que, a la vez, no necesita de un punto de vista divino, es decir, de un concepto de conceptos, de un SuperConcepto, para sostenerse. Por tanto, es posible refrendarla desde el punto de vista de los seres humanos finitos.

TIR se expresa, entonces, de la siguiente manera:

TIR: Para que algo cuente como contenido, intuición y concepto deben ser inseparables. Si en el estado E intuición y concepto están separados, entonces E es tan sólo un estado no-conceptual, pero E carece de contenido pleno hasta que sea conceptualizado.

Que TIR puede ser refrendada a partir de Fichte es algo que se aprecia desde la *Doctrina de la Ciencia* (WL) de 1974⁷ cuando sostiene que, con respecto a la actividad originaria del Yo, “[...] este su volver sobre sí mismo no es un concepto. Éste [el concepto] sólo surge mediante la oposición de un No-Yo y la determinación del Yo en esta oposición. Por consiguiente, es una mera intuición.” (Fichte 1994, p.42, GA I,4: 213)

Como sabemos Yo y No-Yo son, respectivamente, los dos primeros principios de la WL, los cuales se ponen en juego a partir de la distinción entre intuición y concepto como los modos particulares en que estos se efectúan en tanto la actividad que posibilita toda conciencia.

Toda posición del Yo, entendido como el primer principio de la WL, implica necesariamente la oposición de un No-Yo, del segundo principio: “[...] el espíritu humano nunca es capaz de pensar simplemente “Yo Soy”, sin pensar al mismo tiempo que algo cualquiera “no es Yo.” (Fichte 1994 p.104, GA I: 104)

Es así que -siguiendo la WL- aquello que cuenta plenamente como contenido no es la mera intuición del primer principio ni el concepto del No-Yo por sí mismo, sino la necesaria

⁷ A lo largo del presente trabajo nos centraremos en lo que se conoce como el periodo de Jena, que va de 1793 y la publicación de la *Resolución de Anesidemo* hasta el episodio histórico de la Disputa del Ateísmo que provocó la forzada salida de Fichte de la Universidad de Jena. (Cf. Estes 2010). El periodo de Jena incluye obras como *El Fundamento de la Doctrina de la Ciencia* de 1794 (WL), *Los Fundamentos del Derecho Natural* de 1795 (FDN), *El Sistema de la Ética* (SistEt) de 1798 y la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo* (WLnm) de 1799. Para la referencia textual de dichas obras colocaremos el año de la edición traducida al inglés o al español utilizada, acompañada de la referencia de la GA.

relación de ambos, su síntesis, entendida como el proceso de ir más allá de la intuición y conectarla con conceptos.

La manera en la cual intuición y concepto devienen inseparables se comprende en Fichte de modo genético y sintético: genético porque el primero nos conduce al segundo y el segundo al tercero, pero sintético porque el tercero, la relación misma entre el primero y el segundo, determina a los dos anteriores. Como afirma Fichte “Todos los opuestos dados en un concepto cualquiera, que expresa su fundamento de distinción, coinciden en un concepto superior que se llama concepto genérico: es decir, se supone una síntesis en el cual los dos términos están contenidos.” (Fichte 1994, p.116, GA I:118)

Por lo tanto, solo podemos hablar de contenido pleno para la conciencia cuando el tercer principio se hace efectivo a partir de sintetizar los dos primeros. Dicho tercer principio es el límite. Como Fichte sostiene:

Solamente ahora puede decirse del Yo y del No-Yo, gracias al concepto que ha sido establecido, que ambos **son algo**. El Yo absoluto del primer principio no es algo (no tiene predicado alguno, ni puede tenerlo) Es absolutamente lo que es y esto no admite ulterior explicación. Ahora gracias a este concepto, toda la realidad está en la conciencia. (Fichte 1994, p.109, GA I: 109)

Esto da cuenta de que, desde los fundamentos mismos de toda conciencia, la intuición y el concepto son inseparables. En este sentido, si el Yo -en tanto “mera intuición”- no es plenamente *algo* para la conciencia, entonces, siguiendo TIR, no es contenido.

Como Hanna afirma, uno de los aspectos característicos de NC-kantiano es que algunas veces podemos dar cuenta cognitivamente de las cosas de manera inmediata, por lo cual

pareciera que dicha intuición originaria —la posición del Yo— sería un contenido no-conceptual esencial. Pero dicha conclusión sería bastante apresurada, pues como Fichte sostiene, eso no es más que un pensamiento vacío: la conciencia inmediata del Yo, para contar como contenido y como estado mental, siguiendo TIR, un estado no-conceptual tendría que relacionarse con el No-Yo.

Y, como ya hemos dicho, el No-Yo es concepto. Por lo tanto, el Yo, en tanto conciencia inmediata e intuición, necesita necesariamente de concepto para contar plenamente como contenido.

En este sentido, incluso asumiendo que la del Yo fuera una conciencia inmediata y que, por tanto, fuera no-conceptual, no sería en absoluto un contenido no-conceptual esencial, pues, a diferencia de éste, necesita de la determinación estricta de conceptos; a lo más, sería un contenido no-conceptual accidental, el cual, como bien nos ha hecho ver Hanna siguiendo a Speaks, tarde o temprano puede ser conceptualizado.

Siendo así, como bien se aprecia en la definición que hemos ofrecido de TIR, para fines del conceptualismo no es necesario que la intuición sea conceptual, sino que, para contar como contenido intuición y concepto no estén separados y, más aún, que el contenido pleno se genere a partir de la necesaria relación entre ambos o de su estricta determinación.

Sin duda, alguna hasta aquí se podría objetar que el dar cuenta de TIR a nivel de la actividad preconsciente que fundamenta toda conciencia empírica no resulta suficiente para mostrar que TIR aplica para casos de conciencia empírica. Pero en consonancia con lo anterior, en WLnm, Fichte reivindica TIR al afirmar que “Mi habilidad para ser consciente de cualquier cosa tiene su fundamento dentro de mí y no dentro de las cosas. Yo soy consciente de algo.” (Fichte 2012, p.223) Y como hemos apreciado más arriba, para que algo cuente como contenido de la conciencia, este debe aparecerle a partir de la contribución de intuición y

concepto, por lo cual “**ninguna intuición**, ni siquiera la intuición intelectual, es posible separada de un concepto.” (Fichte 2012, p.129, GA, IV/2: K40)

Esto, sin duda alguna, da una muestra clara de que TIR se sostiene en cualquier tipo de cognición, confrontando directamente con el NC-kantiano de Hanna, sobre todo cuando Fichte afirma que: “El concepto surge en un solo y mismo momento con la intuición y no puede ser separado de ésta” (Fichte 2012, p.117, GA, IV/2: K33), agregando además que “El Yo es tanto un concepto como una intuición. Este es precisamente el punto que distingue este sistema de otros –incluyendo el sistema kantiano.” (Fichte 2012, p.130, GA, IV/2: K41)

En este sentido, para Fichte, el Yo no está completamente desarrollado en Kant, debido a que fue incapaz de ir más allá de la afirmación de que el Yo es aquello que acompaña todas mis representaciones; y dicha incapacidad se debe a que fue incapaz también de sostener la inseparabilidad radical de intuición y concepto.

A partir de esto, podemos apreciar que el aspecto más atractivo del conceptualismo fichteano se debe, en primer lugar, al hecho de que desde el primer principio de las condiciones de posibilidad de la conciencia, desde el Yo, contamos necesariamente con la relación de intuición y concepto, que, como ya hemos dicho, no es lo mismo que afirmar que intuición y concepto sean una y la misma cosa, sino que el Yo no es tal, no es contenido, sino hasta que ambos elementos contribuyen el uno con el otro.

Asimismo, este carácter inseparable entre intuición y concepto es aquello que de manera esencial caracteriza el proyecto filosófico de Fichte, teniendo como contraste explícito el sistema kantiano. Lo interesante de esto último radica en que, si la relación que guardan intuición y concepto es el punto de distinción entre Fichte y Kant, entonces podemos afirmar que Fichte mismo entendía que TIR no se sostenía (como Pippin o el propio Brandom desean) en Kant. En otras palabras, en Fichte mismo encontramos, con respecto a este punto, una

crítica directa a Kant, en la cual considera que Kant es no-conceptualista, esto debido a que le reprocha que el Yo kantiano o la apercepción no garantiza que toda intuición tiene que estar necesariamente o estrictamente determinada por un concepto.

En este sentido, podemos afirmar que la comprensión fichteana de Kant es afín a la de Hanna, pues para ambos Kant autoriza por lo menos un ámbito en el cual la intuición puede contar plenamente como contenido sin necesidad de conceptos, ambos consideran que en Kant la *Tesis de la Inseparabilidad* no es radical y que, por lo tanto, intuiciones y conceptos pueden operar por separado.

Pero la diferencia crucial entre Fichte y Hanna consiste en que, mientras el primero considera lo anterior como un defecto, para el segundo el NC-kantiano es su mayor virtud.

En suma, lo que distingue el Idealismo Trascendental de Fichte del Idealismo Trascendental de Kant es el conceptualismo no conflictuado del primero.

La relevancia de esto consiste en que nos asegura que nuestra estrategia de suponer que la lectura no-conceptualista de Kant es un acierto para continuar por la vía que nos hemos trazado. Pero, para robustecer dicho acierto, debemos ir más lejos y profundizar un poco más con respecto a lo que el propio Fichte afirma en torno a la inseparable relación entre intuición y concepto.

Otro elemento que apoya fuertemente el conceptualismo fichteano a partir de su reivindicación de TIR es el hecho de que la autoactividad originaria entendida como autoconciencia que opera como condición de posibilidad de toda conciencia, descansa, en última instancia, en la capacidad para generar conceptos: “No hay conciencia sin autoconsciencia; No hay autoconsciencia sin actuar; no hay actuar libre sin construcción del concepto de fin. No hay concepto de fin sin una capacidad general para conceptos en general” (Fichte 2012, p. 223, GA, IV/2: K101)

Es por ello que Fichte sostiene que “Uno debe inferir la intuición desde el concepto y el concepto desde la intuición. Ambos deben presentarse juntos [...] Los dos ocurren simultáneamente en el acto libre de la actividad autoreversiva.” (Fichte 2012, p.119, K33),

El hecho de que la capacidad conceptual tenga un papel primordial para la autoconciencia se reafirma cuando Fichte sostiene que: “Ni la coincidencia de sujeto y objeto, ni la manera en la cual una intuición es transformada en concepto puede ser intuida; esto es algo que puede aprehenderse solamente por medio del pensamiento.” (Fichte 2012, p.117, GA, IV/2: K33).

Ahora bien, hasta aquí hemos dado cuenta del carácter conceptualista de la autoconciencia al ceñirse plenamente a los requisitos de TIR. Pero lo interesante es apreciar cómo dicha autoconciencia, en tanto condición de toda conciencia, se manifiesta en el mundo sensible.

La manera en que entro en contacto con cuerpos en el mundo sensible es por medio del concepto de fuerza. En relación con nuestro pensamiento, la energía sensible o fuerza es, siguiendo a Fichte, un concepto de tal índole que, reivindicando TIR, no es ni puramente sensible ni puramente inteligible, si no parcialmente sensible e inteligible: su contenido es inteligible, la forma sensible.

El concepto de fuerza es un concepto mediador entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Por medio de este concepto, el yo se presenta a sí mismo como un objeto y conecta su conciencia con el mundo objetivo.

De esta manera, el Yo se convierte en un objeto para sí mismo, un objeto de percepción y un mundo sensible es conectado a él a través del objeto en el que él mismo se convierte.

Para Fichte, por tanto, “toda visión del mundo comienza con una visión de mí mismo como objeto, [...] toda percepción sensible comienza con la percepción de mi cuerpo.” (Fichte 2012, p.252, GA, IV/2: K118)

En este sentido, como veremos más adelante, el paso de la autoconciencia al contenido sensible de la conciencia a través de la percepción es conceptual en tanto cumple con los requisitos de TIR, y no sólo eso, sino que también, como veremos más adelante, garantiza la operabilidad de lo conceptual en toda cognición, sea esta sensible o inteligible.

Para robustecer aún más la defensa fichteana de TIR podemos recurrir también a sus *Fundamentos del Derecho Natural (FDN)*, en donde TIR no se sostiene sólo para fines de la autoconciencia en términos de actividad originaria, sino en la deducción misma del individuo y su “eficacia” dentro del mundo sensible y social.

En FDN se aprecia la necesidad del concepto para la autoconciencia: “Que hay un cierto concepto determinado obtenido originariamente por la razón, y en ella contenido, no puede querer decir, como consecuencia de lo anterior, sino que el ser racional, en cuanto tal, actúa necesariamente de cierto modo.” (Fichte 2005, p.5, GA I/3)

Dicho concepto originario que posibilita el actuar, sostiene Fichte, es una condición de la autoconciencia, es decir: aquí nuevamente Fichte reafirma que sin concepto no hay autoconciencia y que, siendo esta condición de toda conciencia, por tanto, toda conciencia cuenta ya con contenido conceptual.

El concepto que se encuentra originariamente en la razón es el concepto de derecho. En tanto concepto originario, Fichte entiende por derecho no otra cosa más que “la relación necesaria de unos seres libres con otros.” y, por ende, su objeto es una comunidad entre seres libres como tales. (Fichte 2005, p.109, GA I/3) La libertad que caracteriza las relaciones dentro de estas comunidades debe entenderse como la “facultad de proyectar con la espontaneidad absoluta conceptos de nuestra posible actividad causal” (Fichte 2005, p.108, GA I/3)

En este sentido, FDN nos permite acabar con las comunes y ya mencionadas sospechas de que el de Fichte no es más que un idealismo subjetivo. Lo que podemos apreciar aquí es que la intersubjetividad no sólo juega un papel dentro del sistema fichteano, sino que juega un papel esencial, pues la comunidad es el correlato práctico de lo que hasta ahora se venía planteando en términos del No-Yo. Si el No-yo daba paso a la limitación del Yo en tanto lo objetivamente dado, el concepto de derecho entendido en estos términos, es decir, entendido como la necesaria relación con otros seres libres, es la limitación del Yo en función de su libertad: “el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de sí, en la misma medida en que se admite a sí mismo”. (Fichte 2005, p.108, GA I/3)

Pero más aún, siendo que el Yo no es otra cosa que su actividad, el ser mismo a quien el Yo se opone es un hacer, así el No-Yo como algo dado queda subsumido a la comunidad como el reconocimiento mutuo.

En este sentido, podemos afirmar que, no sólo en la relación del Yo con el No-yo en términos de un mundo objetual que lo confronta, sino en un ámbito práctico a partir de la oposición de otros seres iguales. Y toda la relación entre el Yo y el No-Yo que se genera en la autoactividad de la autoconciencia presupone la relación entre intuición y concepto, la cual hemos visto que reivindica TIR y -por ende- el conceptualismo.

En suma, la relación práctica, intersubjetiva y libre del Yo (entendido como persona) con la comunidad es conceptual.

En la *Ética* podemos comenzar a dilucidar la manera en que TIR se sostiene cuando Fichte afirma que “hay una absoluta independencia y autonomía del mero concepto como consecuencia de la causalidad de lo subjetivo sobre lo objetivo; de igual modo debe haber un ser absoluto puesto por sí mismo (el del contenido material) como consecuencia de la

causalidad de lo objetivo sobre lo subjetivo; y de este modo hemos ligado el uno al otro los dos extremos de todo el mundo racional.” (Fichte 2005, p.76, GA, I/5: 28)

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

En suma, hemos comprendido TIR en función de la necesaria inseparabilidad de intuición y concepto en términos de la relación entre forma y contenido.

Gracias a lo anteriormente expresado, hemos dado ya con el primer elemento que constituye el conceptualismo fichteano, el cual, muestra que no aceptar la inseparabilidad radical entre intuición y concepto tal como sucede en la exegesis de Kant que aquí le hemos concedido a Hanna conduce inevitablemente al no-conceptualismo, es decir: a aceptar que algunos de los contenidos de nuestra conciencia sean no-conceptuales. Por lo tanto, si Fichte se distancia de Kant al considerar que, desde la actividad originaria del Yo, es decir, de la autoconciencia como condición de posibilidad de toda conciencia se da la inseparabilidad radical entre intuición y concepto, entonces ello nos conduce inevitablemente al conceptualismo.

4.2.2.-Fichte y la Tesis de la Operabilidad Conceptual.

En el subapartado anterior nos hemos ocupado de la relación entre intuición y concepto, así como de la inseparabilidad radical que debe acompañarlos tanto en la autoactividad del Yo como en la manera en que esta da paso a un sujeto real inmerso en una comunidad a partir de relaciones de reconocimiento mutuo.

Hemos apreciado que TIR no se sostiene tan sólo desde el punto de vista idealista en general, sino también desde el punto de vista real: “Dentro de la vida diaria esto comúnmente

ocurre sólo tácitamente [...] nada de lo que ocurre en la conciencia de la vida diaria ocurriría si no estuviera ocurriendo lo que ocurre en la autoactividad.” (Fichte 2012, p.123, GA, IV/2: K36)

Como afirma Fichte, el punto de vista ideal y el punto de vista real no se contradicen entre sí. ¿Por qué? Porque el idealista, desde su punto de vista, no hace otra cosa que mostrar la necesidad del punto de vista del sujeto individual: “El punto de vista práctico se sitúa bajo el punto de vista idealista.” (Fichte 2012, p.106, GA, IV/2: K25) Para Fichte el Yo entendido como la síntesis entre intuición de la pura actividad y oposición de un No-Yo, constituye el primer contenido de la conciencia y, por tanto, es la identidad entre lo que es ideal y lo que es real.

Como dirá Fichte en la *Ética*: “[...] el ser temporal empírico debe llegar a ser una copia exacta del Yo originario [...] algo no está en él sino en la medida en que es puesto conscientemente por un acto libre de su propia actividad espontánea.” (Fichte 2005, p.113, GA, I/5: 63) La actividad ideal y real es un acto de la libertad, un acto objetivo de una conciencia actual. Por lo tanto, si el contenido de dicha conciencia actual está determinado y condicionado por la actividad ideal, es decir, por el concepto del yo, entonces **todo contenido de la conciencia está mediado conceptualmente.**

Ahora bien, para que TIR sea completamente efectivo frente a las exigencias de Hanna, debe además complementarse con el hecho de que el Yo autoconsciente y su capacidad conceptual opere y acompañe toda cognición v, por consecuencia, que las capacidades de esta última le sean heredadas a las capacidades de la primera.

Estos elementos conducen a sostener lo que llamaremos la **Tesis de la Operabilidad Conceptual** (TOC), que fundado en la afirmación fichteana de que “toda conciencia es autoconciencia” (Fichte 2012, p.197, GA, IV/2: K83) se comprende de la siguiente manera:

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

La primera muestra de que TOC se sostiene en Fichte es su afirmación de que todos los sujetos racionales “Tienen dentro de sí el concepto; solo que no saben que lo tienen.” (Fichte 2012, p.172, GA, IV/2: K66) Esto nos deja ver que, para Fichte, la capacidad conceptual a la que nos hemos referido más arriba no necesita estar actualizada para encontrarse operando en toda cognición, sino que basta con que esta acompañe implícitamente todo pensamiento para que sea lo que determine el contenido de éstos.

Por su parte, la segunda muestra es la tesis de Fichte de que “Los seres humanos, junto con las demás creaturas finitas y racionales, son seres sensibles y temporales. La intuición intelectual [...] es aquello que es determinable en todo acto del pensar, y ella debe pensarse como el fundamento de todo pensamiento.” (Fichte 2012, p.281, GA, IV/2: K137)

Si a ello sumamos que para Fichte “Yo puedo pensar solo discursivamente. Esta es la ley fundamental del pensamiento, la condición de posibilidad del mismo.” (Fichte 2012, p.300, GA, IV/2: K148) el argumento a favor de TOC sería el siguiente: Si todo pensamiento es discursivo y toda discursividad implica conceptos, entonces todo pensamiento es conceptual. Si el pensamiento es condición necesaria y última de la autoconciencia, entonces la autoconciencia es necesaria y primordialmente conceptual.

Lo cual, como veremos más adelante, cobra relevancia debido a que, para Fichte, la autoconciencia es condición de posibilidad de toda conciencia; la autoconciencia es

“fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible” (Fichte 2005, p.9,) y, en consecuencia, toda conciencia es de carácter conceptual.

Dicho argumento encuentra su apoyo textual en la WLnM, debido a que ahí Fichte sostiene que, una vez comprendida la autoconciencia como fundamento y como imposible de ser abstraída de todo acto de conciencia, “Una conciencia actual llega a ser, y de ahora en adelante todo lo que sea un objeto de la conciencia [un contenido], DEBE estar conectado a este punto de partida.” (Fichte 2012, p.67-68, GA, IV/2) En consonancia con ello, Fichte reafirma que “todo lo que ocurre en la conciencia puede ser **estrictamente derivado** de aquí [del primer principio]” (Fichte 2012, p.96, GA, IV/2: K18)

Bajo este panorama, lo que TOC viene a reafirmar es, en palabras de Fichte, que “Nada puede uno pensar sin pensar además su Yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia.” (Fichte 1994, p.105, GA I: 105)

En consecuencia, si no es posible hacer abstracción de la autoconciencia, entonces ésta funciona y determina toda conciencia. Y si toda autoconciencia es conceptual, entonces toda conciencia opera a partir de nuestra capacidad para generar conceptos.

A partir de ello, Fichte concluye que “[...] nuestro Yo o «sujeto representante» o «conciencia» son una y la misma cosa. Nuestro Yo no es más que la conciencia misma.” (Fichte 2012, p.96, GA, IV/2: K18)

Es decir, la distinción entre conciencia ideal y conciencia real sólo es tal para el filósofo, pero no para aquel que se encuentra inmerso en el uso activo de la misma.

Por lo tanto, sostiene Fichte que “Toda conciencia está **mediada** por la autoposición del Yo y todo lo que ocurre en la conciencia es un producto de la actividad del Yo. Por lo tanto, donde quiera que se halle un producto determinado [contenido], este debe ser producto de una actividad determinada del Yo.” (Fichte 2012, p.122, GA, IV/2: K36)

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

4.3. Hacia una defensa fichteana del conceptualismo de Brandom.

Lo que veremos en el presentado apartado es que el conceptualismo fichteano, a partir de TIR y TOC, resulta suficiente para defender el conceptualismo de Brandom de las críticas no conceptualistas de Hanna debido a que reivindica la autoconciencia inferencial y normativamente articulada a partir de la responsabilidad y la autoridad que Brandom pretende fundar en Kant, así como el carácter eminentemente social de dicha autoconciencia tal cual Brandom pretende encontrarlo en Hegel. En pocas palabras, sostenemos que el reconocimiento fichteano comprendido a la luz de la concepción fichteana del lenguaje, es el fundamento idóneo para sostener el conceptualismo de Brandom dentro de las condiciones y exigencias de Hanna.

En este sentido, mostraremos que el conceptualismo fichteano es una alternativa consistente al NC-kantiano puesto que consigue evitar el Superconceptualismo y que, a la luz de esta alternativa, Hanna se equivoca no sólo al sostener que el conceptualismo de Brandom, en tanto moderado, es insostenible, sino también se equivoca al sostener que dicha insostenibilidad se debe al hecho de que dicho conceptualismo moderado *depende* de una síntesis kantiano-hegeliana.

Como hemos expuesto en el segundo capítulo, Brandom realiza una interpretación no dualista de Kant con el fin de sostener que en su pensamiento el contenido es conceptual de pies a cabeza. El conceptualismo kantiano sostendría, siguiendo a Brandom, que “[...] algo

cuenta como contenido sólo en tanto contribuye para el contenido de juicios.” (Brandom, 2000, p.160) A partir de dicha interpretación Brandom sostiene que lo esencial de una creatura kantiana es utilizar conceptos, entendiendo a la vez que la unidad mínima de sentido en la que estos operan es el juicio, pues sólo a partir de este se sostienen los conceptos normativos de autoridad y responsabilidad en los cuales Brandom hace descansar la apercepción.

Para Brandom, recordemos, el Yo pienso implica un tipo de autoconciencia normativa que permite asumir las consecuencias y circunstancias de mis compromisos teóricos y prácticos expresados en juicios.

Asimismo, hemos visto que Brandom le concede a Hegel que la apercepción kantiana es meramente formal y por tanto incapaz de dar cuenta de la naturaleza y el origen del contenido de nuestros conceptos.

A partir de ello, Brandom subsume la apercepción kantiana dentro de la práctica social del juego de dar y pedir razones, la cual Brandom empata con el Espíritu hegeliano y el reconocimiento mutuo que en este se genera.

Pero asumiendo, como aquí hemos decidido hacerlo, que Hanna no se equivoca al sostener que Kant es un no-conceptualista de contenido esencial y que Hegel es un SuperConceptualista, debemos sostener -siguiendo lo que hemos expuesto en el tercer capítulo- que dicha síntesis kantiano-hegeliana resulta inconsistente e inefectiva para defender el conceptualismo.

Ahora bien, el hecho de que asumamos con Hanna lo anterior, como sostiene la conclusión de nuestro argumento, no nos compromete con su conclusión de que la falla de la síntesis kantiano-hegeliana implique que no puedan salvarse las mejores intuiciones conceptualistas

del pensamiento de Brandom si intentamos pensarlo desde otros fundamentos histórico-filosóficos.

Más que una reconstrucción no dualista de Kant subsumida bajo el reconocimiento mutuo de las prácticas sociales de Hegel (más que una síntesis kantiano-hegeliana), el conceptualismo brandomiano armoniza mejor con el conceptualismo de Fichte tal cual lo hemos expuesto en los apartados anteriores.

Para comenzar con esta tarea, debemos primero notar que, en contraste con el amplio tratamiento que Brandom realiza del pensamiento de Kant y Hegel, en su extensa obra encontramos tan sólo dos referencias explícitas a Fichte.

En la primera de ellas, que gira en torno a la idea de la autoconciencia, Brandom afirma que “El privilegio explicativo de Kant en torno a la actividad de sintetizar la unidad de apercepción resonará a través del Idealismo Alemán y será retomado y desarrollado en particular por **Fichte** y por Hegel.”

Mientras que, en la segunda, referente a la idea de reconocimiento mutuo, Brandom sostiene que: “Tomar a alguien como responsable o como autoritativo, atribuir un estatus normativo deóntico a alguien, es el tipo de actitud que Hegel (tomando el término de Fichte) llama reconocimiento (*Anerkennung*)”

Es interesante el hecho de que ambas referencias a Fichte tienen que ver con dos conceptos centrales del conceptualismo brandomiano. Recordemos que para Brandom la autoconciencia es el lugar privilegiado de los estatus normativos de responsabilidad, compromiso y autoridad, los cuales se expresan aplicando conceptos inferencialmente articulados; y, además, que dicha autoconciencia normativa no puede ser inteligible más que a la luz de una comunidad de reconocimiento mutuo en la cual los estatus normativos son conferidos y el contenido conceptual es determinado.

En este sentido, si con respecto a la autoconciencia, Brandom afirma que es un aspecto desarrollado no sólo por Kant, sino también por Fichte, ¿no estaríamos plenamente legitimados, siguiendo la exposición del conceptualismo fichteano, a sospechar que la manera en que Brandom asume dicho concepto, guarda más afinidad con la manera en que Fichte lo desarrolla?

Asimismo, si con respecto al reconocimiento mutuo Brandom sostiene que Hegel toma dicho concepto de Fichte, ¿no estaríamos también legitimados a pensar que la manera en que Brandom lo plantea puede fundarse enteramente en Fichte sin necesidad de fundamentarlo en una síntesis de Kant y Hegel, la cual como hemos visto en el capítulo anterior, resulta inconsistente?

Siendo así, consideramos que estas dos citas textuales y estas dos preguntas -si bien cuantitativamente mínimas- son cualitativamente suficientes para intentar pensar, a diferencia de Hanna y de Brandom mismo, el conceptualismo brandomiano en términos, no de una síntesis kantiano-hegeliana, sino en todo caso como un *fichteísmo implícito*, el cual nos corresponde a nosotros hacer explícito.

El primer elemento que nos permite apreciar la armonía entre el idealismo de Fichte y el pragmatismo de Brandom es la manera en que Brandom reivindica ITD. A pesar de que Brandom pretende comprender el idealismo a la luz de Hegel, lo cierto es que, como aquí asumimos, el idealismo de Hegel es absoluto y SuperConceptualista, lo que Brandom implícitamente reivindica se acerca más a la defensa que hemos hecho de Fichte como un ITD. Esto se aprecia cuando Brandom sostiene que: “La afirmación no es que si no hubiera actividad cognitiva -resolución de compromisos subjetivos incompatibles, uso de términos singulares, aserciones, razonamiento contrafáctico- entonces no habría una manera

determinada en que el mundo es, no habría objetos, hechos o normas.” (Brandom 2002, p.185)

Asimismo, Brandom sostiene que los idealistas alemanes solo admiten un tipo de contenido, a saber, contenido conceptual. Para Brandom los idealistas alemanes “[...] son racionalistas con respecto a normas, en el sentido de que las normas están plenas de contenido si son conceptuales.” (Brandom 2016, p.13)

No podemos negar que Brandom acierta en que el Idealismo Alemán (o por lo menos Kant, Fichte y Hegel) defienden un racionalismo con respecto a normas, pero también es cierto que Brandom es incapaz de distinguir los matices de la manera en que sus representantes asumen dicho racionalismo normativo.

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

Por otra parte, también es cierto que Hegel es un racionalista normativo, pero también como Hanna nos ha hecho ver, dicho racionalismo sólo se sostiene si se acepta el SuperConceptualismo.

En ese sentido, ni Kant ni Hegel son buenos candidatos para sostener un conceptualismo como el de Brandom, pues como hemos visto, la exigencia de éste es que algo cuenta como contenido sólo si contribuye para el contenido de juicios.

Esto no se sostiene en Kant, pues el contenido no-conceptual esencial cuenta plenamente como contenido y, contrario a lo que Brandom exige, dicho contenido no contribuye al contenido de los juicios en tanto su principal característica es, precisamente, que es

categorialmente anárquico y esencialmente diferente al contenido conceptual. En otras palabras, dicho contenido no puede quedar estrictamente determinado por conceptos y, por lo tanto, no todo contenido contribuye necesaria ni suficientemente al contenido de los juicios.

Asimismo, no se sostiene en Hegel pues para éste la función esencial del contenido conceptual no es contribuir al contenido de los juicios. Por el contrario, los juicios son tan sólo un momento del desarrollo del contenido conceptual que, más allá del juicio, posibilita el despliegue del Espíritu.

Para Kant, la contribución del contenido cognitivo es previo e independiente de los juicios; mientras que para Hegel la contribución y relevancia del contenido cognitivo supera y se encuentra más allá del juicio.

Esto puede sostenerse a partir de lo que en el capítulo anterior hemos expuesto a partir de Brady Bowman. Recordemos que Hegel, contra Kant, rechaza que las categorías sean, por un lado, exclusivas y se reduzcan a las formas de la cognición objetiva; y que, por el otro sean las formas básicas de la realidad en sí. (Bowman 2011, p.6)

En ese sentido, el único idealismo que le hace justicia tanto a la caracterización de Idealismo Alemán como un racionalismo normativo y a la concepción conceptualista de Brandom es Fichte. Esto debido a que, gracias a TIR y TOC, hemos apreciado que Fichte no acepta NC-esencial y por tanto su conceptualismo se sostiene -a diferencia de Kant- también fuera del contexto de los juicios de experiencia y que, a diferencia de Hegel, Fichte mantiene TIR y TOC para sujetos racionales finitos en los intercambios libres de las prácticas sociales de reconocimiento mutuo. Como bien afirma Pippin: “[...] Fichte está cambiando la cuestión del idealismo desde una dependencia ontológica de la mente, hacia una dependencia de los juicios [...] El idealismo de Fichte afirma la autosuficiencia de la autonomía de, digamos, el

dominio normativo en sí mismo, aquello que Sellars llama el espacio de las razones.” (Pippin 2000, p.156)⁸

Por otra parte, tanto Fichte como Brandom, intentan responder la misma pregunta filosófica fundamental y no sólo eso, sino que tratan de responderla de la misma manera, es decir, de manera trascendental.

Para Fichte, la pregunta filosófica fundamental es “¿Por qué debo asumir que las cosas actuales existen más allá de mis representaciones?” (Fichte 2012, p.78, GA, IV/2) La cual es fuertemente análoga a la afirmación de Brandom de que:

La investigación de la naturaleza y de los límites de la expresión explícita según el principio de averiguar qué está implícito en las prácticas discursivas lleva a un argumento *trascendental* vigoroso, que consiste en una respuesta formal a la pregunta: “**¿por qué existen objetos?** Esta pregunta apunta a una relación profunda entre las capacidades expresivas necesarias para reflexionar críticamente sobre las conexiones inferenciales entre las afirmaciones y las estructuras gracias a las cuales estas afirmaciones se entienden concretamente como caracterizaciones de objetos que tienen propiedades y están relacionados entre ellos. (Brandom 1994, p.29)

Recordemos que para Fichte es necesario deducir la existencia de objetos externos a partir del sistema de leyes de la conciencia que hacen posible la existencia de representaciones necesarias: “Lo que el filósofo ha encontrado delante de sí es un actuante según leyes” (Fichte 2012, p.168, GA, IV/2: K64) A nuestra consideración, lo que Brandom afirma en la cita

⁸ Para apreciar otra manera de comprender una posible conexión entre Brandom y Fichte, véase la lectura inferencialista que Terry Pinkard (2002, p.112) hace del primer principio fichteano.

anterior es exactamente lo mismo, esto es, que para poder comprender la manera en que nos referimos a objetos y a la existencia de éstos, es preciso dar cuenta de las capacidades expresivas como condición de posibilidad normativa que posibilitan lo anterior.

En este sentido, para ambos la filosofía es, en palabras de Brandom: “una disciplina cuyo interés distintivo es cierto tipo de autoconciencia: conciencia de nosotros mismos como específicamente discursivos” (Brandom, 2009, p.126) Aquí la semejanza también es notoria, pues, como hemos visto más arriba, para Fichte la autoconciencia es el fundamento de nuestro pensamiento y todo pensamiento es discursivo y, por lo tanto, ambos piensan la autoconciencia en términos específicamente discursivos. Si, como afirma Fichte, “la razón finita únicamente puede pensar de manera discursiva y por mediación” (Fichte 2005, p.138 GA, I/5: 86), entonces podemos sostener con Brandom que “Uno debe tener ya conceptos en función de poder ser consciente de cualquier cosa.” (Brandom, 2009, p.65)

Asimismo, el idealismo de Fichte reivindica el pragmatismo brandomiano entendido no como “[...] el privilegio explicativo de la actividad discursiva práctica sobre la actividad discursiva teórica” sino como “[...] el privilegio explicativo del acto sobre el contenido tanto en lo práctico como en lo teórico.” (Brandom 2009, p.40)

Que para Fichte el acto tiene privilegio explicativo sobre el contenido es algo que hemos apreciado desde el primer principio del sistema fichteano, en el cual el Yo es pura actividad incondicionada tanto en su forma como en su contenido. En el mismo sentido, si para Brandom el interés distintivo de la filosofía se centra en la autoconciencia y esta se comprende desde un punto de vista pragmático, es decir, desde el privilegio explicativo del acto sobre el contenido, entonces Brandom también entiende la autoconciencia como un acto, como aquello de lo que damos cuenta a partir de la pregunta sobre qué es lo que hacemos cuando decimos que somos conscientes.

No es casual que, en este tenor, Fichte sostenga que su filosofía debe entenderse como una historia pragmática de la mente sosteniendo que los filósofos son: “historiadores de la mente humana -no, periodistas, sino escritores de una historia pragmática”. Es histórica en tanto no sólo pretende describir los actos de la mente, sino explicarlos genéticamente, es decir, como condicionados entre sí. Es pragmática porque privilegia, precisamente, los actos sobre el contenido, porque la explicación de la mente no responde a qué o cómo está constituida, sino a lo que es capaz de hacer.

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

Tal vez el punto más fuerte de la armonía entre el conceptualismo de Fichte y Brandom es el papel primordial que la intersubjetividad juega como condición normativa de toda autoconciencia.

La semejanza que podemos establecer entre la comprensión de la autoconciencia de Fichte y de Brandom, parte del siguiente pasaje: “El que yo me aparezca a mí mismo determinado justamente de tal modo y no de otro, justamente como pensante, y, entre todos los pensamientos posibles justamente como pensante, debe depender, a mi juicio, de mi autodeterminación: **yo he hecho de mí con libertad un objeto semejante.**” (Fichte 1994, p. 121, GA, I,4:427).

Esto es compatible con Brandom cuando afirma que “una creatura es autoconsciente si lo que es para sí misma, lo es en sí misma” (Brandom 2009: 133), es decir, que lo que hacemos

con nosotros mismos es un hacer autónomo, un hacer responsable y, por tanto, de nuestra propia autoridad.

Algo semejante lo podemos apreciar nuevamente en Fichte cuando en la *Ética* afirma: “Entonces ¿Quién soy yo? Continuamos en lo mismo: aquel que yo me hago de mí.” (Fichte 2005, p.113, GA, I/5: 62)

En este sentido, la primera afinidad filosófica entre Fichte y Brandom reside en que la manera por la cual se articula la autoconciencia implica que “El ser racional debe producir él mismo todo lo que él será realmente.” (Fichte 2005, p.113, GA, I/5: 63)

Ahora bien, lo interesante de esta actividad de la autoconciencia consiste en que, tanto para Fichte como para Brandom es una actividad eminentemente conceptual, lo cual puede comprobarse cuando Fichte cuando sostiene que: “Este modo de existir no puede ser otro que el de existir como inteligencia en y con conceptos.” (Fichte 2005 p.113, GA, I/5: 63) Y no sólo eso, sino más interesante aún resulta el hecho de que en Fichte encontramos también la exigencia brandomiana de que dicha existencia conceptual del ser racional sea normativa: “tal determinación consiste en un pensar necesariamente la autonomía como una norma, según la cual ella se exige el determinarse a sí misma libremente.” (Fichte 2005, p. 117, GA, I/5: 67) Para ambos -en palabras de Fichte- la autoconciencia entendida bajo los conceptos de autoridad y responsabilidad (en tanto normativa) es, a final de cuentas, una “legislación por uno mismo.” (Fichte 2012, p. 130, GA, IV/2, 143.)

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

“[...] ese mandato [el de saber algo de los seres racionales] para mi razón práctica es también el principio o el fundamento de nuestro conocimiento para pensar seres racionales fuera de mí; por medio de la conexión de ambas, de la razón práctica con la teórica, por este movimiento al actuar, la misma razón es precisamente también fundamento de conocimiento y principio de la aceptación teórica de seres racionales.”
(Fichte 2012, p. 130, GA, IV/2, 143)

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

Esto se complementa con la introducción a los FDN cuando Fichte sostiene que:

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

(Fichte 2000, p.3, GA I/3: 1)

Siendo que el Yo es idéntico a la razón, el ser racional se deduce necesaria e inmediatamente de la intersubjetividad. En este sentido, si bien es cierto que iríamos demasiado lejos al pensar que el ser racional es la esfera misma de la razón, por lo menos podemos sostener que, sin

dicha esfera, el Yo en tanto racional es imposible. Uno no llega a ser racional hasta que no trata como racional a otros dentro de dicha esfera.

Esto se comprende a partir de la necesidad que el concepto del derecho tiene en tanto condición necesaria para que la actividad del Yo sea autoconsciente, pues como afirma Fichte: “Respecto de este concepto [el concepto de derecho], el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia, sin ponerse como individuo, como uno entre muchos seres racionales que él admite fuera de él, en la misma medida que se admite a sí mismo.” (Fichte 2000, p.19 GA I/3: 19)

Para Fichte, como hemos dicho, no existe distinción alguna entre ser racional y ser libre, por tanto, el concepto de derecho constituye la relación necesaria entre seres libres, los cuales constituyen la esfera de la libertad, en la cual -acallando cualquier sospecha de subjetivismo radical- el Yo no se adjudica toda la libertad que el mismo pone, sino que parte de que esa libertad es limitada al adjudicarle un poco de ella a los otros seres que ha puesto. Esta limitación es análoga a lo que Brandom llama el momento de dependencia y el momento de independencia de la autonomía y la responsabilidad cuando se comprenden dentro del reconocimiento mutuo, pues como hemos visto en el segundo capítulo, para Brandom la libertad también se encuentra limitada en función del reconocimiento de autoridad que le otorgo a otro para que me haga responsable de mis compromisos en tanto ser racional.

Siendo así, esta triple relación e identificación entre Yo, razón y libertad que Fichte ofrece en términos de reconocimiento mutuo, es lo que nos permite conectarlo con Brandom, pues como bien apunta Pippin, en este movimiento Fichte reivindica, al igual que Brandom, el “carácter absoluto e incondicionado del espacio de las razones.” (Pippin 2000, p.156)

Lo interesante de todo esto es que en la propia intersubjetividad normativa se reivindica TIR y se muestra en toda su plenitud su carácter discursivo, el hecho de que a final de cuentas

es un juego que descansa en la práctica de dar y pedir razones, pues como afirma Fichte el reconocimiento mutuo es “[...] aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos.” (Fichte 1994, p.42, GA I/3:45)

Asimismo, cuando Fichte afirma que “Yo y el reino de los seres racionales que me rodean constituyen el primer objeto de mi conciencia y el resto de los objetos de nuestra cognición [contenidos] se sigue ahora sin dificultad. [...] la conciencia en su totalidad puede y debe ser derivada de estos conceptos puros” (Fichte 2012, p.304, GA, IV/2: K151), se puede apreciar la semejanza con la idea brandomiana de que intencionalidad sólo es inteligible de manera relacional y recíproca, es decir, no puede comprenderse fuera de comunidades de reconocimiento mutuo.

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

Ahora bien, no podemos dejar pasar una objeción posible con respecto a la armonía que hemos planteado entre Fichte y Brandom. Dicha objeción sería que en todo lo anterior no hemos prestado atención al papel central que el lenguaje juega en la concepción brandomiana de la autoconciencia y del reconocimiento mutuo. Desde este punto, la objeción consistiría en la siguiente pregunta: ¿Es posible encontrar en Fichte un lugar tan privilegiado para el lenguaje al punto de pensar que éste se encuentre, como en Brandom, íntimamente relacionado con su conceptualismo a la luz de los conceptos de autoconciencia y de reconocimiento mutuo?

Haciendo frente a dicha objeción, recurriremos a los trabajos de Fichte en torno a la capacidad lingüística y el origen del lenguaje de 1795 para mostrar que para Fichte el lenguaje ocupa un lugar igual de privilegiado que en el caso de Brandom. Y no sólo eso, sino que sus concepciones del lenguaje son plenamente armonizables.

A partir de ello, sostendremos también que tanto para Fichte como para Brandom la relación entre seres libres es una relación racional articulada de manera eminentemente discursiva y expresiva, es decir: es una relación en la cual el lenguaje juega un papel fundamental para comprender la intersubjetividad.

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

Tanto para Fichte como para Brandom, no podríamos ser lo que somos a partir de lo que hacemos si no fuera porque el lenguaje juega un papel fundamental en dicha actividad, porque podemos hacer explícito nuestro compromiso y nuestra responsabilidad con los contenidos intencionales y discursivos inferencialmente articulados; pero para ambos, el lenguaje es fundamental porque nosotros mismos lo hemos creado.

En palabras de Brandom: “[...] en tanto seres discursivos no sólo somos creaturas de las normas sino también las normas, son en cierto sentido, creaciones nuestras” (Brandom 1994, p.642), lo cual significa que al caer en la cuenta de que, al crear el lenguaje, damos cuenta también de su origen, de su naturaleza eminentemente histórica, la cual implica génesis y actividad.

Siendo así, Fichte considera, al igual que Brandom, que el lenguaje nos distingue como seres racionales frente a los seres naturales. Como afirma Fichte, el origen de la lengua se fundamenta en el intento del hombre por dominar la fuerza de la naturaleza, lo cual no

tenemos por qué interpretar *avant la lettre*, sino simplemente -siguiendo a Brandom- como el ir más allá de nuestra vida material y biológica para asumir la determinación normativa que resulta de comprendernos y transformarnos de tal suerte que, al tomarnos como seres normativos, “[...] lo que somos en sí es un asunto de estatus, compromiso, autoridad y responsabilidad.” (Brandom 2009, p.132)

Así es como se comprende el hecho de que Fichte, en contraste con la relación del hombre con la naturaleza, considere que la relación de los hombres con los hombres es completamente distinta: “La razón de este fenómeno tiene que estar en el ser humano mismo; en su original forma de ser tiene que poder mostrarse un principio que le determina de tal forma que se comporta con sus semejantes de otra forma que con la naturaleza.” (Fichte, 1996, p.17, GA II/4)

Desde aquí podemos apreciar que, para ambos, en palabras de Brandom: “[...] El mundo natural no se presenta conteniendo fijaciones y autorizaciones; estas son producto de la actividad humana.” (Brandom 1994, p.18) Es decir: gracias al lenguaje, el hombre encuentra plenamente su razón y su origen en lo que Brandom llama el espacio de las razones y lo que Fichte llama la esfera de la razón como idéntico a la esfera de la libertad, pues es ahí donde se determina tanto su posición frente a la naturaleza como su posición frente a otros seres racionales.

Ahora bien, hay que resaltar con respecto al espacio de las razones que tiene como condición la necesidad de encontrar otro ser humano, de encontrar racionalidad fuera de sí, lo cual sólo es posible a través de la comunicación lingüística: “[...] es el instinto de concordancia con uno mismo el que lleva al ser humano a buscar racionalidad fuera de él.

Justamente este instinto tenía que engendrar en el ser humano el deseo, después de haber entrado realmente en una interrelación con seres de su especie, de comunicar sus

pensamientos de una forma determinada al otro, con el que se había relacionado, y con el fin de recibir del otro una comunicación clara de sus pensamientos.” (Fichte 1996, p.21, GA II/4)

Así, el lenguaje es una condición necesaria para alcanzar la deseada armonía que recorre todo el sistema fichteano; sólo a partir del lenguaje y el reconocimiento de otro ser racional es posible cumplir con la exigencia fichteana de ser coherentes con uno mismo en todo momento y, por tanto, de estar “de acuerdo consigo mismo.” (Fichte 1996, p.18, GA II/4) Armonía que así planteada, hace explícito el papel eminentemente pragmático del lenguaje al hacer resonar los conceptos normativos de autoridad y responsabilidad.

Lo anterior nos permite también comprender que el aspecto discursivo es aquello que otorga unidad a los seres racionales (unidad que se asemeja más a aquello que Brandom pretendía reconocer en Kant a partir de la idea del juicio como unidad mínima de responsabilidad) pues al igual que para Brandom, para Fichte no existe razón concebible sin lenguaje y más aún -como hemos visto- para ambos, la razón se identifica con la libertad.

Por tanto, el papel primordial que el lenguaje y su potencia relacional-discursiva ocupa tanto en Fichte como en Brandom se aprecia en que la libertad entendida en términos de reconocimiento mutuo es pensar y hablar los unos con los otros. En palabras de Brandom: “La diferencia entre creaturas discursivas y creaturas no discursivas se entiende en términos del tipo de libertad positiva y normativa que exhiben los usuarios de conceptos.” (Brandom 2009, p.59)

En suma, la libertad autoconsciente y la libertad expresiva que Brandom plantea, la cual se posibilita tan sólo al hablar un lenguaje natural descansa plenamente, reivindicando el expresivismo brandomiano, en la idea fichteana de que el fin último del lenguaje es la “EXPRESIÓN de nuestros pensamientos.” (Fichte 1996, p.22, GA II/4)

Por tanto, todo aquello que Brandom sostiene desde una pretendida síntesis kantiano-hegeliana, puede encontrarse plenamente en Fichte y su idea de que la comunicación como relación intersubjetiva es, a final de cuentas, un “intercambio entre libertad y racionalidad.” (Fichte, 1996, p.20, GA II/4)

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

CONCLUSIÓN

Con lo argumentado y expresado anteriormente hemos dado respuesta puntual a la pregunta fundamental que la presente investigación se ha formulado, es decir, hemos mostrado que, frente a Hanna y sus propias exigencias, un conceptualismo no-SuperConceptualista es posible.

Recordemos que la dialéctica con Hanna que para ello hemos establecido ha sido la siguiente:

Hanna 1: Si quieres ser un Idealista Trascendental consistente, entonces tienes que defender la versión más fuerte posible de no-conceptualismo (NC-Kantiano).

Allende 1: Si quieres ser kantiano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que defender NC-kantiano, pero ser kantiano no es la única manera de ser un buen Idealista Trascendental.

-Hanna 2: Si quieres ser un conceptualista consistente, entonces Hegel tiene la razón en que tienes que transitar todo el camino hacia el Idealismo Absoluto y el SuperConceptualismo.

-Allende 2: Si quieres ser hegeliano, entonces Hanna tiene razón en que tienes que aceptar el Idealismo Absoluto y el SuperConceptualismo. Pero ser hegeliano no es la única manera de ser un conceptualista consistente.

-Hanna 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo (NC-kantiano) desplaza cualquier versión más débil de conceptualismo (conceptualismos moderados).

-Allende 3: La versión más fuerte de no-conceptualismo no desplaza cualquier versión de conceptualismo que no sea SuperConceptualista.

-Hanna 4: Por tanto, no se puede separar consistentemente al conceptualismo del SuperConceptualismo de la manera en que los neo-hegelianos contemporáneos como Brandom y McDowell lo intentan hacer.

-Allende 4: Por lo tanto, es posible separar al conceptualismo del SuperConceptualismo refrendando algunas de las mejores intuiciones que Brandom sostiene, pero sin necesidad de apelar a una síntesis kantiano-hegeliana.

La primera de nuestras premisas ha quedado justificada al mostrar que ser kantiano y no-conceptualista no es la única manera de defender las atractivas tesis de lo que Hanna llama el Idealismo Trascendental Débil (ITD), pues estas también son defendidas por Fichte sin necesidad de comprometerse con un no-conceptualismo esencial de contenido.

Por su parte, la segunda premisa ha sido justificada al mostrar que, dado que Fichte es un ITD y un conceptualista, por tanto, la única manera de ser conceptualista no es siendo un Idealista Absoluto y un superConceptualista.

Hemos argumentado que en Fichte se sostienen las dos tesis necesarias y suficientes tanto para evitar el compromiso con NC-kantiano, como para evitar el compromiso con el SuperConceptualismo hegeliano; dichas tesis son TIR y TOC, las cuales respectivamente garantizan que, para que algo cuente como contenido, intuición y concepto son inseparables incluso previo a la realización de juicios de experiencia y que, dado que la autoconciencia entendida como el fundamento de toda cognición es eminentemente conceptual y acompaña todas nuestras cogniciones, por tanto, toda cognición es, al menos operativamente, conceptual.

Gracias a ello, tuvimos los elementos suficientes para justificar nuestra tercera premisa, es decir: que la versión más fuerte de no-conceptualismo (el NC-Kantiano) no desplaza el

conceptualismo fichteano, pues este (vía TIR y TOC) muestra la preeminencia de la *Tesis de la Inseparabilidad* sobre la *Tesis del Dualismo Cognitivo*.

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

Ahora bien, no olvidemos que -como hemos dicho desde la introducción- nuestra intención ha sido mostrar que el conceptualismo fichteano y la manera en que este soporta las mejores intuiciones conceptualistas de Brandom es posible y plausible, lo cual constituye una objeción parcial al argumento central de Hanna en favor de NC-kantiano: objetarlo no

mostrando su falsedad, sino el hecho de que las opciones conceptualistas que considera imposibles, no lo son en realidad.

El hecho de que este conceptualismo fichteano -a la luz de la recepción que reciba el presente trabajo y las discusiones ulteriores que pueda generar- sea objetivamente verdadero es algo que queda no como promesa, sino como un firme compromiso filosófico de quien suscribe la presente investigación.

BIBLIOGRAFÍA

-**Allais, L.**, (2015) *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, London.

-**Bowman, B.**, (2011) "A Conceptualist Replay to Hanna's Kantian Non-Conceptualism", *International Journal of Philosophical Studies*, pp.1-41

(2013) *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, London.

-**Brandon, R.**, (1994) *Making it Explicit: Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, Harvard University Press, Massachusetts.

(2000) *Articulating Reasons: Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge.

(2002) *Tales of Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge.

(2007) "The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution", *Philosophy and Social Criticism*, 33 (1): 127-150.

(2009) *Reason in Philosophy*, Harvard University Press, Massachusetts.

(2014) *Spirit of Trust*. En: www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust.html

(2016) *From Empiricism to Expressivism*, Harvard University Press, Massachusetts.

Dummett, M. (1993) *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Massachusetts.

-**Estes, Y. & Bowman, C.** (2010) *J.G. Fichte and The Atheism Dispute (1798-1800)*, Ashgate Publishing, Cornwall.

-**Fichte, J.G.** (1991) *The Science of Knowledge*, Trad. Peter Heat & John Lachs, Cambridge University Press, London.

(1994) *Introductions to the Wissenschaftslehre*, Trad. Daniel Breazeale, Hackett, Cambridge.

(2000) *Foundations of Natural Right*, Trad. Frederick Neuhouser, Cambridge University Press, London.

(2005) *Ética o El Sistema de la Doctrina de las Costumbres según los Principios de la Doctrina de la Ciencia*, Trad. Jacinto Rivera González, Akal, Madrid.

(2012) *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre nova methodo 1796/99)*, Trad. Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca.

-**Gunther, Y.** (2003) *Essays on Nonconceptual Content*, The MIT Press, Massachusetts.

-**Hanna, R.** (2011) "Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content, *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (3): pp. 323-398

(2013) "Kant, Hegel, and the Fate of Non-Conceptual Content.", *Hegel Bulletin*, 34/1: pp.1-32.

(2016) "Life Changing Metaphysics: Rational Anthropology and its Kantian Methodology." En D'Oro, G. & Overgaard, S., *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge university Press, London, pp.187-210.

-**Hegel, G.F.W.** (2000) *Fe y Saber*, Biblioteca Nueva, Madrid.

(2004) *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México.

(2008) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid.

-**Kant, I.** (2004) *Theoretical Philosophy*, Cambridge University Press, London.

(2007) *Critique of Judgement*, Trad. Nicholas Walker, Oxford University Press, London.

(2013) *Crítica de la Razón Práctica*, FCE-UNAM-UAM, México.

(2014) *Crítica de la Razón Pura*, FCE-UNAM-UAM, México.

-**Lazos, E.** (2014) *Disonancias de la Crítica: Variaciones sobre Cuatro Temas Kantianos*, UNAM, México.

-**McDowell, J.** (1994) *Mind and World*, Harvard University Press, Massachusetts.

(2009) *Having the World in View*, Harvard University Press, Massachusetts.

-**Nuzzo, A.** (2010) *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, New York.

-**Peláez**, A. (2013) “Espacio, movimiento y contenido no conceptual en la filosofía de la experiencia de Kant”, *Signos Filosóficos*, 15 (30): pp.45-69.

-**Pinkard**, T. (2002) *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, London.

-**Pippin**, R. (2000) “Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism” En Sedwick, S., *The Reception of Kant’s Philosophy*, Cambridge University Press, London, pp.147-70.

(2005) “Concept and Intuition: on indistinguishability and separability”, *Hegel Studien* 40, pp.25-39

(2013) “Reason’s Form” En Americs, K., *The Impact of Idealism*, Cambridge University Press, pp.373-94.

(2015) *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago.

-**Rockmore**, T. (2005) *Hegel, Idealism & Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Heaven.

(2016) *German Idealism as Constructivism*, The University of Chicago Press, Chicago.

-**Rorty**, R. (1982) *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minnesota.

-**Scheer**, J. (2013) *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, Routledge, New York.

-**Schmitt**, E. (2015) *Modest Nonconceptualism: Epistemology, Phenomenology and Content*, Springer, Switzerland.

-**Sellars**, W. (1968) *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, New York.

(1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Massachusetts.

-**Soames, S.** (2003) *Philosophical Analysis in the Twentieth Century* (2 Vol.), Princeton University Press, New York.

-**Speaks, J.** (2005) “Is there a problem about nonconceptual content?”, *Philosophical Review*, 114 (3): pp. 359-98.

-**Tolley, C.** (2013) “The non-conceptuality of the content of intuitions: a new approach”, *Kantian Review*, 18 (1): pp.107-136

-**Unger, P.** (2017) *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, London.

-**Williamson, T.,** (2007) *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, London.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00221

Matrícula: 2123802060

¿Es posible un conceptualismo no-SuperConceptualista? Una defensa fichteana del conceptualismo de Robert Brandom frente a las críticas del no-conceptualismo kantiano de Robert Hanna.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 18:00 horas del día 24 del mes de enero del año 2019 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ
- DR. EFRAIN LAZOS OCHOA
- DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: GERARDO ALLENDE HERNANDEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



GERARDO ALLENDE HERNANDEZ
ALUMNO

REVISÓ

MTRA. ROSALVA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

VOCAL

DR. EFRAIN LAZOS OCHOA

SECRETARIO

DR. SILVIO JOSE MOTA PINTO