

particulares, concretas, empíricas [...], y, como una demanda ética [...], atender a los reclamos urgentes de sociedades sufrientes, como la colombiana, que se debaten entre las constantes de la exclusión y los avatares de las historias tristes" (14).

La autora aborda la problemática del caso U'wa sin alejarse de la rigurosidad, y con un manejo cuidadoso de las múltiples fuentes académicas, oficiales y tradicionales. Su lectura no sólo resulta ilustradora y agradable, sino, por sobre todo, logra el efecto de conmover al lector en torno a una posible inclusión del "otro-U'wa".

NICOLÁS VAUGHAN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
nivaca@gmail.com

Herrera, Wilson y De Gamboa, Camila (eds.). (2005). *Kant: Defensa y límites de la razón*. Bogotá: Universidad del Rosario. 493p.

Este libro es, como sus editores bien lo dicen en la introducción, un homenaje a Kant. En el 2004 se cumplieron 200 años de su muerte, y si bien ello implicó la aparición a finales del mismo año y durante todo el 2005 de numerosas publicaciones que procuraban recordar la vida y obra del filósofo, los editores admiten que este libro no se queda sólo en la memoria del pasado y que "no tiene un carácter totalmente apolo-gético" (22). Por supuesto, entre los diecisiete artículos que componen el libro hay varios cuyo propósito es reconstruir y explicar el pensamiento de Kant; pero a la vez hay varios que lo critican e incluso hay un par que, más que explicar su legado, lo utilizan como un punto de partida para nuevas investigaciones sobre temas actuales. La división temática del libro se puede resumir

de la siguiente manera: una primera parte se dedica al pensamiento teórico de Kant (los tres artículos escritos por Jorge Sierra, Magdalena Holguín y el primero de Melissa Zinkin); una segunda parte se centra sobre la ética kantiana (seis artículos: Camila de Gamboa, Wilson Herrera, Ángela Uribe, Lucy Carrillo, Claudia Card y Sebastián A. González); una tercera parte trata el pensamiento político del autor (los cuatro artículos de Francisco Cortés, Felipe Castañeda, Carolina Galindo y Mauricio Plazas); finalmente, se encuentran un artículo de Germán Vargas sobre la pedagogía; uno de Melissa Zinkin sobre estética, y dos artículos bibliográficos (Juan E. Constaín y Leonardo Tovar) sobre la recepción de Kant en Colombia.

Sin embargo, no es en este libro que muchos de los escritos ven por primera vez la luz; seis de ellos son reimpresiones de artículos previamente publicados, ya sea como capítulos de libros o como artículos en revistas. Por ejemplo, el escrito de Magdalena Holguín, "La interpretación heideggeriana del esquematismo en Kant", fue publicado por esta misma revista hace ya más de veinte años (cf. *Ideas y valores*, No. 62 de 1983). Sería de todas maneras injusto que el lector de esta reseña pensara que las demás reimpresiones datan de épocas similares. Todo lo contrario, de las cinco reimpresiones restantes, la más antigua data del año 2002. Como dato adicional, vale la pena resaltar que, si bien no he podido comparar todas las traducciones con sus versiones originales, brillan por su precisión y cuidado las traducciones que Rosario Casas ha hecho de los escritos de Melissa Zinkin.

Es difícil catalogar este libro dentro de una categoría pedagógica específica: ¿es una introducción al pensamiento kantiano? Ciertamente hay en él escritos muy esquemáticos e introductorios, en ocasiones

demasiado expositivos –como ocurre con el de Camila de Gamboa sobre la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* y el de Germán Vargas sobre la *Pedagogía*–, pero también hay muchos otros que requieren por parte del lector un conocimiento previo de la filosofía kantiana; tal es el caso, por dar un ejemplo, de los tres artículos que tratan de epistemología. Así pues, no es una simple introducción al pensamiento kantiano, pero tampoco es un libro para eruditos en el tema, ya que los escritos se caracterizan por su fácil lenguaje y argumentación. Basta entonces con que el lector conozca de manera muy general los lineamientos principales de las propuestas kantianas, para que pueda leer el libro sin mayores inconvenientes.

Es imposible hacer un comentario de cada uno de los artículos en la corta extensión de una reseña, razón por la cual me limitaré tan solo a comentar, en la medida de lo posible, uno de cada una de las secciones del libro.

I. El primer escrito de Melissa Zinkin, *La argumentación de Kant en la Anfibología*, tiene como objetivo principal presentar dos posibles visiones de la crítica que Kant le hace a Leibniz en el rara vez comentado apéndice a la Analítica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*. La idea de Zinkin es señalar que una primera lectura de la Anfibología muestra que la crítica kantiana a Leibniz no es de preocupación alguna para el último, pues es sólo si se asume una perspectiva trascendental del conocimiento –cosa que Leibniz no hace– que se presentan las ambigüedades y anfibologías señaladas por Kant. Nos dice Zinkin que la crítica de Kant es de carácter negativo, donde afirma que si no se reflexiona de manera trascendental, se es susceptible de caer en ambigüedades en el uso de los conceptos. Por supuesto, a medida que la

autora expone las debilidades de la crítica tal como es vista en una primera lectura, se va haciendo clara para el lector toda la argumentación de la Anfibología. La idea de Kant es mostrar que puede haber un doble uso de los conceptos; pero antes de ver su doble uso, es necesario aclarar de qué conceptos se está hablando. Se trata de cuatro conceptos en particular, los cuales son denominados por Kant *Conceptos de reflexión*: identidad y diferencia, concordancia y oposición, interior y exterior, y determinable y determinación. El uso inadecuado de estos conceptos puede desembocar en una ambigüedad:

“La ambigüedad se debe al hecho de que los conceptos de reflexión pueden utilizarse para comparar tanto representaciones intelectuales que se originan en el entendimiento como representaciones sensibles que se originan en la intuición sensible. A menos que se aclare qué tipo de representaciones se están comparando, habrá ambigüedad con respecto a lo que se quiere significar con estos conceptos y con los juicios que se emitan sobre ellos” (73).

La ambigüedad se soluciona acudiendo a la *Reflexión trascendental*, que se encarga de cavilar acerca de las representaciones ya dadas y determinar entonces con qué facultad (intelecto o sensibilidad) éstas han de ser comparadas. El problema, nos dice Zinkin, no es insignificante, pues en el fondo lo que está en juego es la posibilidad de determinar “si nuestros conceptos son puramente intelectuales o si tienen validez objetiva” (74). La crítica de Kant a Leibniz, pues, no es del todo ingenua. Kant sabe que Leibniz no se sentiría inclinado a aceptar el modo de reflexión trascendental, pues para este último no hay allí realmente un problema: “Pero esta advertencia no constituye un argumento capaz de convencer a un leibniziano de la necesidad de la reflexión trascendental, dado que, para éste, no

existe problema alguno ni nada que necesite aclararse con respecto a una ambigüedad en el pensamiento: simplemente asume que así es la sensibilidad. Tal como señala Kant, Leibniz considera la sensibilidad como "un tipo de representación confusa" y no como "una especial fuente de representaciones" (75).

Sin embargo, Kant considera que la filosofía de Leibniz sí cae en un problema serio que necesita ser solucionado. Tomemos uno de los conceptos de reflexión antes mencionados: identidad y diferencia. La perspectiva trascendental de Kant permite ver que hay dos posibles usos de estos conceptos, uno lógico y uno real. La diferencia es sencilla: en la identidad lógica dos conceptos son *idénticos* cuando el análisis de cada uno revela los mismos predicados; en la real la identidad sólo dice que dos objetos pueden ser pensados mediante el mismo concepto.

Ahora bien, es aquí donde Kant cree encontrar bases para su crítica; nos dice Zinkin: "Puesto que Leibniz no reconoce la posibilidad de la ambigüedad en aquello que podemos pensar mediante conceptos, no logra ver otro campo de conocimiento posible, el del mundo de la experiencia sensible. Por ejemplo, señala Kant, dado que Leibniz puede comparar dos gotas de agua sólo mediante el intelecto, debe decir que en realidad son una y la misma. En consecuencia, no ve la posibilidad de que haya dos gotas de agua que existen cada una en su propio lugar en el espacio" (76).

Pero para Zinkin esta crítica no se aplica en realidad a Leibniz, ya que éste sí tiene cómo establecer la diferencia: "Leibniz le respondería a Kant que, aparte de todo lo demás, sólo si las dos gotas de agua fueran exactamente iguales en cuanto a sus predicados especiales y temporales, podríadecirse que tiene que ser una y la misma gota de agua" (76).

La distinción en Leibniz depende entonces de que la descripción del

concepto en cuestión involucre todos los predicados apropiados. Si hay diferencia entre ellos, se encontrará la diferencia entre las gotas de agua.

Lo mismo ocurre con las críticas de Kant que se basan en cualquiera de los otros tres conceptos de reflexión. Para todos ellos, Leibniz parecería tener una respuesta que no lo obligaría a asumir la reflexión trascendental. La conclusión parecería ser entonces que la crítica de Kant es vacía, y que no aplica sino a aquellos que ya han asumido una perspectiva trascendental; específicamente el caso de Leibniz, nos dirá la autora, "puesto que Leibniz no cree que exista 'el uso empírico de conceptos', resulta difícil ver cómo pueda afirmar Kant que la filosofía de Leibniz hace una posible 'perversión' de ese uso" (78).

Sin embargo, Zinkin considera que una lectura más profunda de la *Anfibilogía* permite salvar la crítica kantiana: "[s]i la crítica de Leibniz que hace Kant en la *Anfibilogía* ha de tener alguna validez, es preciso entenderla no como una crítica acerca de si Leibniz puede explicar los *juicios* acerca de los objetos sensibles, sino acerca de si puede explicar las sensaciones mismas" (78).

Aquí la autora retoma la idea kantiana según la cual el mundo está constituido por fuerzas de atracción y repulsión que nos hacen posible sentirlo que nos es dado sensiblement. Así, muestra capacidad de sentir -nos dice Zinkin- consiste en la capacidad de nuestra mente para recibir un objeto y encontrar placer o experimentar un rechazo hacia él. La lectura cuidadosa de la *Anfibilogía* revela entonces: "la manera en que la reflexión trascendental distingue las representaciones sensibles de las intelectuales, determinando si se refieren o no a un mundo constituido por fuerzas" (79).

Es aquí donde Leibniz sí tendría problemas: "[a]sí, según Kant, aunque Leibniz puede distinguir dos

cosas idénticas que se hallan en espacios diferentes simplemente pensando que tienen predicados espaciales diferentes, lo que no puede explicar es la propiedad no-intelectual de la resistencia de algo a que su espacio sea penetrado" (79).

Visto desde la perspectiva de un mundo compuesto por fuerzas, la diferencia entre las dos gotas de agua se podría explicar con base en nuestro sentimiento de repulsión frente al hecho de que el espacio de una sea ocupado por la otra. Pero ya que este sentimiento no es intelectualizable, sino que sólo puede ser sentido, Leibniz no puede dar cuenta de él. ¿Afecta esto realmente a Leibniz? En principio pareciera que no, pues éste, nos dice Zinkin, rechaza la experiencia sensible subjetiva; sin embargo, la autora muestra bien su posición al afirmar, al cierre de su escrito: "pero los seres humanos no somos meros intelectos, como cree Leibniz" (82).

II. Camila de Gamboa, en "El carácter empírico e inteligible de las acciones humanas", trata el problema presentado por Kant en la Tercera Antinomia de la *Crítica de la razón pura*. La anterior es la famosa antinomia que trata de la libertad humana. En líneas generales, se trata del problema que surge con la contraposición entre una visión científica y fenoménica del mundo, en donde prima la explicación causal de los eventos y donde, por supuesto, todo ocurre según leyes necesarias y no hay, por tanto, libertad; y una visión en donde la libertad puede ser pensada como perteneciente al mundo.

El artículo es meramente expositivo; desglosa cuidadosamente tanto la tesis como la antítesis de la antinomia y explica que: "Para Kant el origen de las antinomias se encuentra en un conflicto entre la razón y el entendimiento. En Kant el entendimiento es la facultad para conocer el mundo de la experiencia, y en el que todos los objetos nos están dados

como fenómenos. Es por eso que el entendimiento es la facultad que permite explicar los fenómenos. La razón, en cambio, es la facultad que permite pensar los noúmenos, y en la que se hallan las ideas trascendentales, como la libertad trascendental. En el caso de la tercera antinomia, la antítesis representaría las pretensiones del entendimiento, mientras que la tesis representaría las pretensiones de la razón" (90).

La autora pretende defender la visión compatibilista de Kant, para lo cual se dedica a exponer cómo el Idealismo trascendental es una herramienta necesaria para entender de manera correcta la explicación kantiana de la libertad humana: "En la solución de la tercera antinomia, Kant no afirma que la tesis y la antítesis sean correctas. Sólo intenta probar, basado en su propia distinción entre fenómenos y noúmenos (condiciones sensibles y no sensibles), que la libertad trascendental es compatible con las leyes naturales. De esta forma, Kant defiende una tesis compatibilista" (92).

De Gamboa expone como salida a la antinomia la explicación que de ella da Henry E. Allison en su libro *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*.

Así, nos dice la autora: "Allison afirma que la clave para resolver el problema de esta aparente paradoja es considerar la distinción entre fenómenos y noúmenos como una distinción epistémica y no como una distinción ontológica. Si asumimos que la distinción entre fenómenos y noúmenos es ontológica, también estaríamos afirmando que hay dos mundos diferentes y reales. En consecuencia, las acciones humanas pertenecerían a estos dos mundos. En este sentido, la distinción ontológica es muy problemática [...] Si interpretamos la distinción trascendental de Kant en un sentido epistémico, no tenemos "dos mundos", sino dos perspectivas diversas con respecto al mismo acto humano" (95).

La propuesta de Allison permite mostrar cómo puede ser Kant un compatibilista, a la vez que explica la solución a la Tercera antinomia de la razón pura. De Gamboa termina su escrito haciendo una aclaración acerca de lo que Kant pretendía hacer en su antinomia: “Kant intenta mostrar que el carácter fenoménico y nouménico de las acciones humanas tiene dos funciones diferentes: la primera, explicar la acción, y la última, imputar responsabilidad por la acción. Por una parte, cuando consideramos a los seres humanos como fenómenos, el entendimiento permite explicar cómo las acciones ocurren en el mundo de los sentidos. Por otra parte, cuando consideramos las acciones humanas en su carácter nouménico, la razón tiene la función de pensar si las acciones siguen sus propias leyes. En este caso nos hallamos con el problema de la imputación” (97-8).

En definitiva el artículo reproduce la interpretación más conocida de la Tercera antinomia y no ofrece al lector que ya la conoce ningún elemento nuevo. Ver, a la vez, el Idealismo trascendental como una tesis epistemológica, más que ontológica, es también lo usual en la mayoría de los lectores de Kant, quienes tienen esto claro ya desde el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

III. En “El pensamiento político de Kant: *La Metafísica de las costumbres*” Francisco Cortés se propone hacer una exposición de la filosofía política kantiana que, contraria a algunas interpretaciones clásicas, muestre la estrecha relación entre moral y política en el entramado filosófico de Kant. Para Cortés “el prejuicio existente sobre la aparente distancia de Kant de la política tiene que ver con la prioridad que el mismo Kant le dio a la moralidad y al derecho sobre la política [...] Esta aparente distancia es el resultado de

una equivocada comprensión de la teoría de la política en Kant” (211). La solución a esta malinterpretación es una exposición cuidadosa en la que se vea cómo la moral y el derecho se relacionan con la política. Para Cortés la relación es tan estrecha que se puede decir sin reparos que “la política [está] subordinada a la moral a través del derecho” (212); esta subordinación es necesaria si la política quiere alcanzar su cometido, pues sólo así le es posible crear las condiciones que hacen viable tanto la felicidad como la libertad. De manera esquemática, el proceso de interrelación de las tres materias es resumido por el autor al decir que:

“El objetivo de la moral consiste en determinar el conjunto de obligaciones que los individuos tienen entre sí para lograr un orden en el que primen el respeto a la libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre, y los valores de autonomía, igualdad, dignidad humana, independencia y justicia; la moral es, en este sentido, la doctrina que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo debemos llegar a ser dignos de felicidad [...] A través del derecho, la moral puede, además de exigirle al hombre que limite sus aspiraciones de felicidad de acuerdo con las exigencias del deber, obligarlo, mediante la facultad de coacción –el Estado–, a someter el uso de su libertad a la posibilidad de existencia de una legislación universal. Finalmente, la política, entendida como aplicación de la doctrina del derecho, tiene como fin crear las condiciones para que todos los hombres puedan obtener su propio bienestar. El problema propio de la política es, según Kant, “conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte” (212).

La subordinación del derecho a la moral es malentendida, dice Cortés, cuando se establece como fin del Estado la eliminación del egoísmo.

No se trata, en la política kantiana, de que el individuo abandone sus deseos, sus inclinaciones y su búsqueda de la felicidad; se trata en realidad de que pueda mantenerlos mediante una regulación racional del arbitrio, de manera que el objeto del querer de su arbitrio sea conciliable, según leyes universales, con el objeto del querer del arbitrio del otro. De esta manera, y en contra de lo que creen pensadores como Hobbes y Schopenhauer, el concepto de *derecho* no se puede fundamentar solamente en la coacción externa.

Dice el autor: "La interpretación que quiero defender aquí es que el concepto de derecho formulado por Kant no puede entenderse correctamente si se reduce al elemento que comprende la coacción exterior. Para Kant, actuar en concordancia con el derecho de forma racional significa que se sigue el derecho no solamente por el elemento coactivo implícito en él, sino porque está en el interés de todos los hombres respetar la libertad de los otros" (215).

Lo que Cortés pretende mostrar es que Kant articula mediante el concepto de derecho dos elementos: "la aspiración individual a la felicidad determinada por el egoísmo y la aceptación racional de algún grado de coacción que permita hacer coincidentes las aspiraciones de felicidad de cada uno con las de los demás" (229). Es precisamente el elemento de la aceptación racional de la coacción el que permite hacer el vínculo con la ética que tanto interesa al autor. Aceptar racionalmente esa coacción es, a la vez, aceptar los derechos, la libertad y la dignidad de los demás. Restringirse a la visión según la cual es sólo la coacción externa la que influye en el hombre para el respeto y acatamiento de las normas, termina dejando como resultado el que las normas se sigan por puro temor. Pero en la visión que está ligada a la ética y a la aceptación racional de la coacción,

"la coacción supuesta por el derecho no reside en el motivo del temor o la violencia, sino, más bien, en la comprensión de que respetando el derecho podrá cada hombre disfrutar de su libertad y realizar las satisfacciones que constituyen su felicidad" (230).

Esta visión mostraría mejor que la otra interpretación, según la cual la política sólo pretende la superación del egoísmo y lo hace sólo mediante la coacción externa, es errada e insuficiente para comprender cómo se da realmente la obediencia de las leyes por parte de los ciudadanos. A la vez, es esta interpretación errada la que permite la tradicional escisión entre política y moral en Kant, que es precisamente la escisión que el autor se ha propuesto desacreditar al considerarla injusta y errada.

IV. Al leer el segundo artículo de Melissa Zinkin, titulado "El cine y la Imaginación Trascendental: Kant y *The Lady Vanishes* de Hitchcock", uno no puede sino recordar la afirmación que hace John McDowell en su libro *Mente y mundo* sobre la interpretación que hace Strawson de la filosofía kantiana: "No estoy seguro de si el Kant de Strawson es ciertamente Kant, pero estoy convencido de que el Kant de Strawson está cerca de conseguir lo que Kant quería conseguir". Parafraseando a McDowell, he de decir que no estoy seguro de que el Kant de Zinkin sea realmente Kant, y ciertamente estoy seguro de que lo que Zinkin hace a partir de la teoría kantiana no estaba dentro de los objetivos del mismo Kant. Este artículo, como se afirmó anteriormente, pertenece a aquellos que parten de la propuesta kantiana para ir más allá de ella, en este caso específico, con respecto al tema de la estética. El objetivo principal de Zinkin es utilizar la teoría kantiana de la imaginación trascendental como una alternativa para las teorías sobre el cine; así,

pretende poder explicar ciertas experiencias significativas del cine "como aquello que se hace posible a raíz de formas temporales específicas" (352).

Es aquí donde la interpretación original de Zinkin de la teoría de Kant toma forma, pues cree que, si bien en la *Crítica de la razón pura* la imaginación está guiada por las categorías, en el caso del cine y su experiencia estética la imaginación se halla guiada por reglas diferentes. Lo que hace posible esta afirmación, para la autora, es la teoría estética kantiana según la cual la relación estética con un objeto se da cuando la imaginación está libre de reglas. Para Zinkin el hecho de que Kant diga "libre de reglas" pero que a la vez no diga nunca que la imaginación actúa de manera arbitraria o irregular es lo que le permite pensar que ese "libre de reglas" se refiere solamente a las categorías, como reglas para el conocimiento empírico, pero que no cierra la puerta a que la imaginación esté sujeta a otras reglas no cognoscitivas, en este caso, estéticas.

"En efecto, en la tercera *Crítica*, Kant no afirma nunca que la imaginación actúe de manera irregular o arbitraria cuando se halla involuntariamente en la producción de un juicio de gusto. Dice solamente que la imaginación no está sujeta a las reglas particulares del entendimiento, como sí lo está en la primera *Crítica*, donde las categorías determinan cómo la imaginación debe esquematizar el tiempo [...] vale la pena preguntar qué esquemas de tiempo crearía la imaginación en su libertad de las leyes del entendimiento. Sugiero que la respuesta a esta pregunta sería una teoría kantiana del cine; una teoría de las formas temporales creadas por la imaginación en conformidad con leyes diferentes de aquellas articuladas en la teoría del conocimiento de Kant" (356).

Así, en su artículo, Zinkin procura encontrar algunos *esquemas*

temporales (parecidos a los expuestos en el Esquematismo trascendental de la primera *Crítica*, pero donde lo que condicione a la imaginación no sea una categoría) que se apliquen específicamente al caso del cine. Dos son sus intereses particulares: los juicios interrogativos y los juicios metafóricos. La experiencia del *suspense* tomaría la forma de los primeros y el recurso de la metáfora fílmica asumiría la forma de los segundos.

El desarrollo de esta osada teoría se vale de una conocida película de Hitchcock, *The Lady Vanishes*, cuya trama se centra en la inexplicable desaparición de Miss Froy en medio de un tren y los constantes alegatos inútiles de la única persona que parece haberla visto abordo, Iris, a quien, por supuesto, los demás pasajeros acusan de haberse imaginado las conversaciones con Miss Froy. A lo largo de la película hay ciertas pistas que podrían corroborar que Miss Froy realmente abordó el tren, y es allí donde el *suspense* se hace más evidente, pues éstas aparecen en lugares y situaciones en donde Iris parece no poder verlas (pero el público en el cine sí las ve con claridad). Un ejemplo concreto se puede encontrar en la escena en la que aparece en el vapor de la ventana el nombre que la misma Miss Froy escribió para Iris. El público está expectante ante la posibilidad de que Iris voltee hacia la ventana y vea el nombre en el vapor, antes de que desaparezca, y es entonces donde el juicio interrogativo futuro hace su aparición: ¿Verá lo escrito?, ¿lo verá a tiempo? Esta experiencia estética del cine, la del *suspense* compartido por los espectadores, es la que Zinkin pretende explicar mediante alguna forma temporal a partir de la imaginación trascendental kantiana: "El *suspense* es lo que sucede cuando la imaginación trata de crear una forma de tiempo en la que un acontecimiento puede ocurrir más pronto, imaginando un objeto o

acontecimiento futuro y tratando de conectarlo con el que está presente [...] ¿Cuál es el esquema del tiempo creado por la imaginación para hacer posible pensar ese objeto suspendido? Tendría que ser una forma temporal que haga flotar el futuro sobre el presente. En dicha forma de tiempo, dos momentos diferentes existirían uno al lado del otro, pero no serían continuos" (363).

Zinkin propone entonces un esquematismo trascendental estético para el caso del suspenso. Aquí, a diferencia de algunos esquemas cognoscitivos presentes en la primera *Crítica*, como el de la causalidad, que enlaza dos representaciones consecutivas en el tiempo, o el de la sustancia, que es la permanencia continua de algo, el del suspenso se caracteriza por no ser continuo, es decir, no se trata de una sola línea de tiempo, sino de dos, una flotando sobre la otra, el futuro flotando sobre el presente.

El segundo caso que interesa a Zinkin es bastante similar. Utiliza para ello la escena de la película en la que el recuerdo de Miss Froy se apodera de la pantalla y si bien no está en ninguna parte específica, se nota que ella es el tren, que está en todas partes. Claro, Miss Froy no ha salido sino en el comienzo de la película, así que esta metáfora fílmica cumple, según Zinkin, con un esquema bastante diferente al del suspenso: "Las metáforas fílmicas son aquellas en las que una representación se superpone a otra con el fin de alterar la experiencia. Aquí la forma temporal es una en la que el pasado se superpone al presente" (364). Nuevamente el esquema no obedece a la singularidad de la línea temporal o a la continuidad de la misma, sino que hay dos tiempos, uno flotando sobre el otro.

Zinkin no pretende que su artículo sea alguna forma de *Deducción trascendental* de las reglas estéticas, lejos de ello, está consciente de que la tarea apenas comienza y que lo

dicho aquí es sólo un abre bocas a una posibilidad muy concreta: "Aunque en su *Crítica del juicio* Kant escasamente menciona el tiempo, sugiero que entendamos la forma estética del mismo no como la línea regular que describe en su *Crítica de la razón pura*, sino como es presentada en el cine, donde los momentos pueden superponerse, repetirse, ocurrir rápida o lentamente y quedar en suspenso" (367).

V. Los últimos dos artículos del libro son de carácter bibliográfico. El primero, "Las huellas de una sombra: Kant en el mundo colonial", es un brevísimo escrito de Juan E. Constaín que ciertamente no trata de Kant, sino de las razones por las cuales en la época colonial colombiana Kant estuvo siempre ausente.

Constaín encuentra una doble raíz para esta ausencia; la primera: "En la América española se gritaban las ideas ilustradas pero se profesaban las creencias barrocas y contrarreformistas. Y es ahí donde podemos explicar las razones por las cuales Kant nunca estuvo entre nosotros sino hasta bien pasados los años y lo siglos: nos sentíamos muy audaces a la hora de leer y de hacer nuestros planes de estudios, ciertamente, pero seguíamos aferrados a nuestra verdadera tradición cultural, en la cual la iluminación fue bastante fragmentaria, y heredera además de lo que en la propia Europa no era sino un fenómeno menor con respecto a corrientes mucho más densas y comprometidas. Por decirlo con otras palabras, nunca fuimos "ilustrados" –en el sentido europeo de la expresión–, y cuando quisimos serlo, leímos lo que no tocaba y en sus peores versiones" (375).

La segunda razón para la ausencia de Kant fue la llegada de la obra de Wolff cuya distribución se vio favorecida por el hecho de que se encontraba en latín. "Nuestros sabios no sabían muy bien ni alemán ni inglés, y las obras latinas del

maestro de Königsberg eran de difícil acceso" (377). Wolff terminó opacando entonces a Kant, y las obras del primero parecieron "reveladoras desde la actitud enclaustrada de Hispanoamérica, pero después superadas con creces por el soberbio edificio del pensamiento kantiano, el cual nos fue esquivo bien por razones lingüísticas, [...] o bien por razones históricas o dogmáticas que en mucho le deben al azar y sobre todo, al camino terco de la historia" (377).

Tal vez la inquietud principal que se puede plantear respecto de este artículo concierne a su relevancia. El autor aclara desde la primera nota al pie que el periodo colonial al que hace referencia va hasta finales del siglo XVIII. Teniendo en cuenta que la primera edición de la *Crítica de la razón pura* ve la luz en 1781, y a sabiendas de la demora en las traducciones y acceso a libros típicos de la época, parece ser exagerada una investigación acerca de por qué no hay copias de los libros de Kant en las bibliotecas colombianas en los diecinueve años que siguieron a esta publicación.

VI. Cierra el libro el artículo de Leonardo Tovar "Kant a través de sus lectores colombianos". Es, por mucho, el más extenso de todos (cerca de las cien páginas). Se trata de un largo informe acerca de la bibliografía sobre Kant elaborada en Colombia que adolece, sin embargo, de serias fallas admitidas por su autor.

"La principal carencia para lograr un balance completo de la bibliografía kantiana en Colombia reside en la omisión de los trabajos de grado. Sobre todo, echamos de menos las tesis doctorales elaboradas por algunos de nuestros más eminentes especialistas en universidades extranjeras [...] tampoco hemos podido obtener la información concerniente a publicaciones de colombianos en el exterior" (379).

Ello deja por fuera del listado importantes contribuciones a la crítica

e interpretación kantiana como son *Kant und die Idealismusfrage* de Luis Eduardo Hoyos, o *Transzendentaler Idealismus und Widerlegung der Skepsis bei Kant* de Alejandro Rosas, por nombrar tan sólo a algunos de los colaboradores más asiduos de esta revista.

Sin intentar demeritar el arduo trabajo que la reunión de toda esta bibliografía habrá significado, no parece, sin embargo, ser el medio más conveniente para su divulgación la impresión en este libro. El catálogo se extiende por más de sesenta páginas y la búsqueda se hace un poco tediosa. Bien podría haberse creado alguna suerte de medio electrónico para los compradores del libro, donde pudieran acceder a una versión digital del archivo –digamos, en Internet–, beneficiada por todas las facilidades de búsqueda que la informática ofrece.

CARLOS PATARROYO G.
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
cgpatairr@cable.net.co