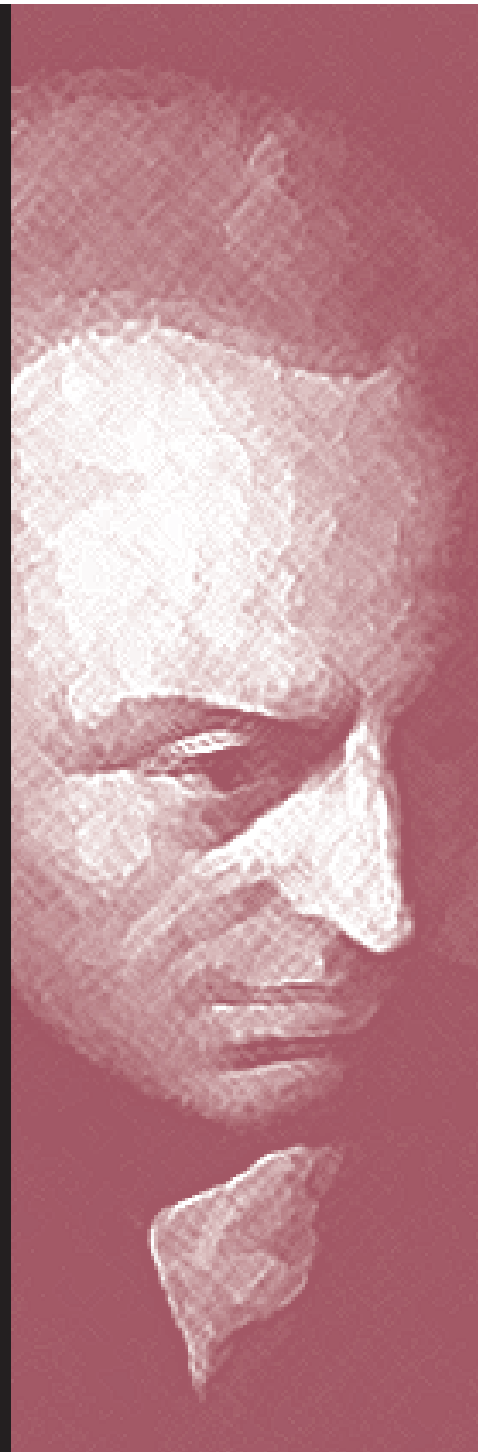


CTK

Con-Textos **K**antianos
International Journal of Philosophy



n° 15 ■ Junio 2022 ■ ISSN 2386-7655



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 15, June 2022, pp. i-iii
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.6590998

Equipo editorial / Editorial Team

Editor Principal / Main Editor

Roberto R. Aramayo, Instituto de Filosofía, CSIC, España

Co-editora principal y Secretaria de redacción / Co-Main Editor and Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores Asociados / Associated Editors

Maria Julia Bertomeu, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina

Catalina González, Universidad de Los Andes, Colombia

Eduardo Molina, Univ. Alberto Hurtado, Chile

Efraín Lazos, IIF-UNAM, México

Editores de reseñas / Book Review Editors

Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos

Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Marceline Morais, Cégep Saint Laurent, Montréal, Canadá

Antonino Falduto, Univ. de Halle, Alemania

Cinara Nahra, UFRN, Brasil

Editora de noticias / Newsletter Editor

Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, Philipps-Universität Marburg / Universidad de Barcelona, España

Consejo Editorial / Editorial Board

Juan Arana, Universidad de Sevilla, España

Rodolfo Arango, Universidad de los Andes, Colombia

Sorin Baiasu, Universidad de Keele, Reino Unido

Aylton Barbieri Durão, UFSC, Brasil

Ileana Beade, Universidad Nacional del Rosario, Argentina

Vadim Chaly, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia

Angelo Cicatello, Universidad de Palermo, Italia

Alix Cohen, Universidad de Edimburgo, Reino Unido

Silvia Del Luján Di Sanza, Universidad de San Martín, Argentina

Francesca Fantasia, Univ. de Palermo/Univ. de Halle, Italia

Luca Fonnesu, Universidad de Pavía, Italia
Roe Fremstedal, NTNU Trondheim, Noruega
Jesús González Fisac, Universidad de Cádiz, España
Caroline Guïbet-Lafaye, CNRS, Francia
Ricardo Gutiérrez Aguilar, IFS-CSIC, España
Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé, España
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Mai Lequan, Universidad de Lyon III, Francia
Reidar Maliks, Universitetet i Oslo, Noruega
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Pablo Muchnik, Emerson College, Estados Unidos
Faustino Oncina, Universidad de Valencia, España
Pablo Oyarzún, Universidad de Chile, Chile
Ricardo Parellada, UCM, España
Alice Pinheiro Walla, Universidad de Bayreuth, Alemania
Hernán Pringe, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Federico Rampinini, Università degli Studi di Roma Tre, Italia
Faviola Rivera, IIF-UNAM, México
Concha Roldán, IFS-CSIC, España
Rogelio Rovira, UCM, España
Manuel Sánchez Rodríguez, Universidad de Granada, España
Konstantinos Sargentis, University of Crete, Grecia
Thomas Sturm, Universidad Autónoma de Barcelona, España
Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia, España
Marcos Thisted, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Gabriele Tomasi, Università degli Studi di Padova, Italia
Salvi Turró, Universidad de Barcelona, España
Milla Vaha, Univ. of Turku, Finlandia
Astrid Wagner, TU-Berlín, Alemania
Sandra Zakutna, Univ. de Presov, Eslovaquia

Consejo Asesor / Advisory Board

Lubomir Bélas, Univ. de Presov, Eslovaquia
Juan Adolfo Bonaccini, Universidad Federal de Pernambuco, Brasil †
Reinhard Brandt, Universidad de Marburgo, Alemania
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires, Argentina
María José Callejo, UCM, España
Monique Castillo, Universidad de París XII-Créteil, Francia †
Jesús Conill, Universidad de Valencia, España
Adela Cortina, Universidad de Valencia, España
Robinson dos Santos, Universidad Federal de Pelotas, Brasil
Bernd Dörflinger, Universidad de Trier, Alemania
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia
Mariannina Failla, Univ. de Roma Tre, Italia
Jean Ferrari, Universidad de Bourgogne, Francia
Miguel Giusti, PUPC, Perú

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Colombia
Luis Eduardo Hoyos, Universidad Nacional, Colombia
Heiner Klemme, Universidad de Mainz, Alemania
Andrey Krouglov, Univ. Federal Báltica I. Kant, Federación de Rusia
Claudio La Rocca, Universidad de Genova, Italia
Salvador Mas, UNED, España
Javier Muguerza, UNED, España †
Lisímaco Parra, Universidad Nacional, Colombia
Antonio Pérez Quintana, Universidad de La Laguna, España
Carlos Pereda, UNAM, México
Alessandro Pinzani, UFSC, Brasil
Pedro Ribas, UAM, España
Jacinto Rivera de Rosales, UNED, España †
Begoña Román, Universidad de Barcelona, España
Margit Ruffing, Universidad de Mainz, Alemania
Sergio Sevilla, Universidad de Valencia, España
Pedro Stepanenko, IIF, UNAM, México
Ricardo Terra, USP, Brasil
Alberto Vanzo, University of Warwick, Reino Unido
José Luis Villacañas, UCM, España



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

[ES / EN] «Equipo editor» / «Editorial Team»
pp. i-iii

[ES / EN] «Sumario» / «Table of contents»
pp. 1-4

[ES] «Editorial de CTK 15», *Roberto R. Aramayo/Nuria Sánchez Madrid* (Instituto de Filosofía / CSIC, España/Univ. Complutense de Madrid, España)
p. 5

[EN] «CTK 15 Editorial Note», *Roberto R. Aramayo/Nuria Sánchez Madrid* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain/Univ. Complutense of Madrid, Spain)
p. 6

MISCELLANEOUS ARTICLES / ARTÍCULOS MISCELÁNEOS

[ES] «El primer Kant ante la metafísica: una aproximación histórica a los orígenes de una actitud intelectual —I. Declaraciones y precedentes», *Paulo Sergio Mendoza Gurrola* (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
pp. 7-23

[PT] «“Einbildungsfähigkeit”, “Einbildungskraft” e “Imagination” na antropologia kantiana. Notas para uma dissociação terminológica», *Fernando M.F. Silva* (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal)
pp. 24-38

[EN] «The Kantian Non-Moral Saint», *Ali Sharaf* (Kuwait University, Kuwait)
pp. 39-50

[ES] «Estudio histórico-genético de la diferencia sexual y el sexismo en el pensamiento de Immanuel Kant. Con un breve epílogo: El rol de las mujeres en la historia universal», *Natalia Andrea Lerussi* (Universidad de Buenos Aires/ CONICET, Argentina)
pp. 51-71

[EN] «Kant on Peoples, The People, and the State», *Frederick Rauscher* (Michigan State University, USA)
pp. 72-88

DOSSIER 1 «DERECHO Y SOCIEDAD EN KANT. LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE LA ‘DOCTRINA DEL DERECHO’»/«LAW AND SOCIETY IN KANT. CONTEMPORARY READINGS OF THE ‘DOCTRINE OF RIGHT’»

[ES] «Dossier Derecho y sociedad en Kant. Lecturas contemporáneas de la ‘Doctrina del Derecho’», *Óscar Cubo Ugarte* (Universitat de València, España)/*Laura Herrero Olivera* (UNED, España)/*Gustavo Leyva* (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
pp. 89-95

[ES] «Kant sobre las leyes morales, jurídicas y religiosas», *Bernd Dörflinger* (Universidad de Tréveris, Alemania)
pp. 96-109

[ES] «La ilustración kantiana como tarea del pueblo», *Macarena Marey* (UBA-CONICET, Argentina)
pp. 110-132

[ES] «La fundamentación filosófica del Derecho y el Estado en la *Rechtslehre* de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant», *Gustavo Leyva* (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
pp. 133-163

[ES] «La usucapión como forma de adquisición en beneficio de la existencia», *Laura Herrero Olivera* (UNED, España)
pp. 164-177

[ES] «El origen de la desigualdad en la Doctrina del Derecho de Kant», *Óscar Cubo Ugarte* (Universitat de València, España)
pp. 178-198

[ES] «El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del Derecho ayudarnos a entender la realidad social?», *Alessandro Pinzani* (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
pp. 199-220

[ES] «La teoría de la justicia de la paz de Kant», *Otfried Höffe* (Universidad de Tubinga, Alemania)
pp. 221-236

[ES] «Las filosofías políticas de Kant y Marx», *Howard Williams* (Universidad de Aberystwyth, Reino Unido)
pp. 237-259

DOSSIER 2 «KANT'S LOGIC OF THE PATHOLOGICAL»

[EN] «Kant's Logic of the Pathological: Aesthetics and Politics», *Fernando M.F. Silva/Paulo Jesus* (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal)
pp. 260-262

[EN] «Emotion and the beautiful in Art», *Maria Borges* (Federal University of Santa Catarina, Brazil)
pp. 263-271

[EN] «Does a genius produce his artworks like an apple tree, its apples?», *Virginia Figueiredo* (Federal University of Minas Gerais, Brazil)
pp. 272-286

[EN] «From the Sublime to the Monstrous. Two Interpretations of Kant», *Daniela Angelucci* (University of Rome Tre, Italy)
pp. 287-296

[EN] «A Kantian Sovereignty of Attention as a Therapy for Mental Illnesses», *Martín Fleitas González* (University of the Republic, Uruguay)
pp. 297-310

[EN] «A Sick Imagination: Pathologies and Errors in Judgment», *Serena Feloj* (University of Pavia, Italy)
pp. 311-320

RESEÑAS / BOOK REVIEWS

[EN] «Conceiving Cosmopolitanism and Cosmopolitan Law: Theories, Contexts and Practice for a World Peace», *Ana Luisa Silveira Nedochetko* (Federal University of Santa Catarina, Brazil). Review of Consani, Cristina Foroni; Klein, Joel T.; Nour Skell, Soraya, *Cosmopolitanism: From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches*, Berlin, Duncker & Humblot, 2021.
pp. 321-326

[ES] «Juicio y conceptos en la teoría del conocimiento de Kant», *Luciana Martínez* (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Reseña de Reyna Fortes, Rafael, *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2021.
pp. 327-330

[ES] «Dar vueltas en torno a Kant. Una hermenéutica inevitable de la autoconciencia», *Jesús González Fisac* (Universidad de Cádiz, España). Reseña de Longuenesse, Béatrice, *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
pp. 331-336

[DE] «Kant in Österreich», *Stefan Klingner* (Georg-August-Universität Göttingen, Deutschland). Buchbesprechung von Meer, Rudolf/Motta, Giuseppe (Hg.), *Kant in*

Österreich. Alois Riehl und der Weg zum kritischen Realismus (Meinong Studies 12), Berlin/Boston, De Gruyter, 2021.

pp. 337-343

[EN] «German Paths to Experience», Matteo Favaretti Camposampiero (Ca' Foscari University of Venice, Italy). Review of Karin de Boer and Tinca Prunea-Bretonnet (eds.), *The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy*, New York and London, Routledge, 2021.

pp. 344-352

[EN] «Kant's Theory of Emotions», Federico Rampinini (Università degli Studi di Roma Tre, Italia). Review of Failla, Mariannina and Sánchez Madrid, Nuria (eds.), *Kant on Emotions. Critical Essays in the Contemporary Context*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2021.

pp. 353-357

[IT] «Inchiesta sulla kantiana «Gesetzlichkeit des Zufälligen»», Chiara Magni (Università di Roma Tre–Università di Roma “Tor Vergata”, Italia). Recensione di Failla, Mariannina, Sánchez Madrid, Nuria (eds.), *Le radici del senso. Un commentario sistematico della «Critica del Giudizio». Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la «Crítica del Juicio»*, Madrid, Ediciones Alamanda, 2019.

pp. 358-367

[ES] «Immanuel Kant, “La cuestión de las razas”», Carmen Polo (Universidad de Granada, España). Reseña de Immanuel Kant. “La cuestión de las razas”, seguido de Georg Forster, “Algo que añadir sobre las razas humanas”. Editado por Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez. Abada Editores, Madrid, 2021.

pp. 368-371

Listado de evaluadores / Reviewers' List

p. 372

Normas editoriales para autores / Editorial Guidelines for Authors

pp. 373-376

Editorial CTK 15

La revista *Con-textos Kantianos* prosigue su andadura, iniciada en 2014, con la publicación de su número 15, que nos complace presentar al público fiel con el que cuenta la revista desde sus comienzos. Los contenidos consisten en esta ocasión en una sección miscelánea, integrada por cuatro originales que recogen enfoques y balances de la investigación kantiana más reciente procedentes de Portugal, Argentina, México, Kuwait y Estados Unidos. A continuación, se presenta un dossier titulado “Derecho y sociedad en Kant: Lecturas contemporáneas de la *Doctrina del Derecho*”, que recoge ocho estudios de prominentes investigadores kantianos internacionales, bajo la coordinación de los profesores Gustavo Leyva (Univ. Autónoma de México, México), Óscar Cubo (Univ. de València, España) y Laura Herrero (UNED, España). Finalmente, el número incluye un segundo dossier, titulado “Kant’s Pathologies of Reason”, coordinado por los profesores Paulo Jesus y Fernando Silva, del CFUL de Lisboa, que recoge algunas de las ponencias presentadas en el workshop organizado por la Red Iberoamericana “Kant: Ética, Política y Sociedad” (RIKEPS) y celebrado vía zoom el 15 y 16 de junio de 2021, en colaboración entre la Red RIKEPS, el CFUL de Lisboa y el Instituto IFILNOVA de la Univ. de Nova de Lisboa. Las contribuciones recogen análisis del desorden de la razón a cargo de investigadores procedentes de Brasil, Uruguay e Italia y resulta del esfuerzo por generar una estrecha red euroamericana de estudio y recepción del pensamiento de Kant, con especial atención a su obra jurídico-política. Cierran el número siete reseñas de publicaciones de temática kantiana recientes a nivel internacional.

Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC)
y Nuria Sánchez Madrid (UCM)
Editores principales
Oslo/Madrid, junio 2022



CTK 15 Editorial Note

The journal *Con-textos Kantianos* carries on the path opened in 2014, launching its issue 15, which the editorial team is glad to display to the supporting group of readers who follow us till our first issue. The contents enclose a miscellaneous section, made of five papers offering contemporary approaches and accounts to Kant's philosophy from Argentina, Mexico, Kuwait, Portugal and the USA. This issue also counts on a dossier entitled *Law and Society in Kant. Contemporary Readings of the 'Doctrine of Right'*, which puts together eight contributions by outstanding Kant international scholars, with the professors Gustavo Leyva (Univ. Autónoma of Mexico, Mexico), Óscar Cubo (Univ. of València, Spain) and Laura Herrero (UNED, Spain) as invited editors. This issue also gathers a second dossier, entitled *Kant's Logic of the Pathological: Aesthetics and Politics*, with the Portuguese Kant scholars, Paulo Jesus y Fernando Silva, from the CFUL of Lisboa, as invited editors, which includes some of the expositions discussed at the homonymous workshop organized by the Latinamerican, Spanish and Portuguese Network "Kant: Ethics, Politics and Society" (RIKEPS), which took part through zoom on June 15th and 16th 2021 as a cooperation of RIKEPS Network, the CFUL of Lisbon and the IFILNOVA of the Nova Univ. of Lisbon. The contributions give different accounts of the disorders of reason by Kant researchers from Brazil, Uruguay and Italy and flesh out the effort to weave a cohesive Euro-American network of study and reception of Kant's philosophy, with special emphasis in his legal and political philosophy. The last section of the issue displays eight reviews of recent Kant-related collected books and essays.

Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC)
& Nuria Sánchez Madrid (UCM)
Co-Editors-In-Chief
Oslo/Madrid, June 2022



El primer Kant ante la metafísica: una aproximación histórica a los orígenes de una actitud intelectual

—I. Declaraciones y precedentes—

The Earliest Kant in the Face of Metaphysics: a Historical Approach to the Origins of an Intellectual Attitude

—I. Statements and Precedents—

PAULO SERGIO MENDOZA GURROLA*

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo contribuir, desde el punto de vista de la Kantforschung y empleando los referentes de la Quellengeschichte, al conocimiento de las actitudes del joven Kant ante la metafísica tal y como están expresadas en su más temprana obra sobre las ‘fuerzas vivas’ de 1747-1749. La amplia gama de doctrinas metafísicas que envolvió la formación universitaria de Kant tuvo como su principal característica el pluralismo: aunque podemos distinguir algunas tradiciones filosóficas diferentes entre sí como el aristotelismo neoescolástico, el eclecticismo pietista y el racionalismo wolffiano, durante los años en los que Kant fue un estudiante de la Universidad de Königsberg —e incluso algunos años antes—, contra la creencia tradicional, ninguna orientación doctrinal tuvo predominio alguno. Esta situación plural generó un ambiente intelectual peculiar, diferente al de las otras universidades alemanas, el cual tuvo una relevante influencia sobre las primeras actitudes intelectuales de Kant ante la metafísica.

* Esta investigación fue realizada con el apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a través del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, siendo yo becario del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de esta misma Universidad bajo la asesoría del Dr. Bernardo Berruecos Frank, a quien dirijo mi más profundo agradecimiento. E-mail de contacto: psmendoz@gmail.com

Palabras clave

Kant precrítico; metafísica; aristotelismo neoescolástico; eclecticismo pietista; wolffismo

Abstract

This paper aims to contribute, from the Kantforschung view and employing the Quellengeschichte referents, with the knowledge of the young Kant's attitudes in the face of metaphysics, just as they were expressed in his earliest work on 'living forces' of 1747-1749. The broad range of metaphysical doctrines which enveloped the Kant's university formation had as its main characteristic the pluralism: although we can distinguish some different philosophical traditions such as neo-scholastic Aristotelianism, pietistic eclecticism or Wolffian rationalism, during the years when Kant was a student at University of Königsberg—and even some years before—, against traditional belief, no doctrinal orientation had any predominance. This plural situation generated a peculiar intellectual environment, different from that of other German universities, which had a relevant influence on the Kant's first intellectual attitudes in the face of metaphysics.

Key words

pre-Critical Kant; metaphysics; neo-scholastic Aristotelianism; pietistic eclecticism; Wolffianism

Introducción

Como corresponde a una figura que, como muy pocas otras, ha impactado tan decisivamente en la manera como concebimos hoy en día el mundo y a nosotros mismos, Immanuel Kant ha suscitado una cantidad de estudios, críticas y comentarios tan vasta y variada en torno a su obra, que resulta casi imposible hacer una organización o, siquiera, un recuento de ella. En todo caso, según Hinske (1994), esta amplia producción de estudios kantianos puede clasificarse en tres líneas fundamentales: la filología de la obra de Kant (*Kantphilologie*), la investigación histórica y biográfica en torno a la figura de Kant (*Kantforschung*) y la filosofía a partir del pensamiento de Kant (*Kantianismus*). No es difícil percatarse de que esta última línea, la del kantismo o filosofía kantiana en sus diversas vertientes y orientaciones, ha sido con mucho la más cultivada; no obstante, en tiempos recientes, particularmente de cara al tercer centenario del nacimiento del Maestro de Königsberg, se ha formado una creciente y cada vez más clara conciencia no sólo de la importancia que tiene la relación que debe haber entre estas tres líneas fundamentales, sino incluso de su necesaria interdependencia para un correcto y más preciso desarrollo de cada una de ellas.

Este trabajo se enmarca propiamente en la línea de la *Kantforschung*, que recientemente se ha enriquecido metodológicamente con los aportes de la historiografía intelectual y, particularmente, de la *Quellengeschichte*,¹ y tiene como propósito principal presentar una aproximación a la noción de 'metafísica' y a la percepción que el primer Kant

¹ Para efectos de una historiografía de las fuentes, muy probablemente Hinske sea quien ha presentado la clasificación más clara y completa de las fuentes del pensamiento kantiano: [1] declaraciones del propio Kant; [2] referencias en la correspondencia (*Briefwechsel*), en los manuscritos póstumos (*Nachlass*) y en los apuntes de los cursos universitarios que dictó Kant; [3] referencias explícitas o implícitas a Kant en otros autores; [4] profesores universitarios de Kant; [5] manuales y libros de texto empleados por Kant en sus lecciones y, [6] finalmente, el ambiente en torno a la filosofía kantiana (2006, pp. 114-117).

tiene de su situación en el ambiente intelectual de su época. Para quienes intentan comprender al menos las líneas generales de un pensamiento como el kantiano, en el que la noción de ‘metafísica’ aparece dentro de una gama tan amplia de significados, cumpliendo funciones diversas y provocando actitudes diferentes y, en no pocas ocasiones, encontradas, esta aproximación resulta a todas luces pertinente y útil. Para lograr tal aproximación, en la primera parte de este trabajo se presentan las declaraciones explícitas y alusiones a la metafísica que el joven Kant concentra en un pasaje de su obra más temprana: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general* (de aquí en adelante: ‘Fuerzas vivas’);² posteriormente, en la segunda parte, se presenta un panorama de la situación de la metafísica en la *Albertus-Universität Königsberg* antes del ingreso de Kant; finalmente, se ofrecen algunas consideraciones finales en torno al pluralismo que marcó el amplio espectro de doctrinas metafísicas que encontró Kant al matricularse en la Albertina.

1. El deseo de una ciencia cabalmente fundada: la metafísica en las *Fuerzas vivas*

Aun cuando la primera publicación de Kant no es una obra estrictamente filosófica sino más bien de mecánica, y particularmente referida al singular episodio por el que atravesó el desarrollo teórico-científico de esta disciplina desde el final del siglo XVII y hasta casi la mitad del siglo XVIII: la controversia de las fuerzas vivas,³ las primeras palabras que

² Los *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vohergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* fueron escritos por Kant al término de sus estudios filosóficos en la Universidad ‘Albertina’ de Königsberg y presentados ante el decano para su censura en 1746, pero —probablemente no habiendo sido aceptados— fueron finalmente entregados a la imprenta en 1747; sin embargo, su impresión y publicación no tuvieron lugar sino hasta 1749. Esta obra figura en las páginas 1-181 del primer volumen de la edición académica. Me apoyaré en la traducción castellana de Arana Cañedo-Argüelles (ver bibliografía). — Para la citación de esta obra, indicaré en primer lugar el parágrafo y la página de la traducción castellana y, en segundo lugar, después de una línea diagonal, localizaré cada pasaje en la edición académica empleando la convención ‘GSK, AA 01’ seguida de la página y de las líneas con números arábigos separados por un punto.

³ Esta controversia se originó por la obra leibniziana *Breve demostración del memorable error de Descartes y otros acerca de la ley natural, según el cual quieren que la misma cantidad del movimiento sea siempre conservada por Dios, y del cual se sirven en materia mecánica (Brevis Demonstratio Erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa Legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur)*, de 1686, que suscitó el mismo año una corta observación del cartesio-malebranchiano Abbé François de Catelan publicada en la revista *Nouvelles de la République des Lettres*, fundada por Pierre Bayle en 1684 y dirigida por él hasta 1687. Esta corta observación mereció que Leibniz dedicara una réplica y una respuesta también publicadas en las *Nouvelles de la République des Lettres* en 1687, dando lugar a una discusión que dividiría a geómetras y mecánicos en dos grandes partidos: el de los cartesianos, quienes consideraban a la fuerza como una propiedad física (sc.: una propiedad *extensa*) y sostenían que la fuerza que causaba el movimiento de los cuerpos se medía a partir del producto de la masa por la velocidad ($F=mv$), y el partido de los leibnizianos o “de las fuerzas vivas”, quienes aseguraban que en los cuerpos había una fuerza más allá de —e incluso anterior a— la mera extensión (sc.: la *vis viva*) y sostenían que la correcta medición de la fuerza que originaba el movimiento de los cuerpos se obtenía a partir del producto de la masa por el cuadrado de la velocidad ($F=mv^2$). Esta controversia se prolongaría por seis décadas hasta los trabajos *Traité de dynamique* (1743), de Jean le Rond d’Alembert, y *De la force de percussion et de sa véritable mesure* (1746), de Leonhard Paul Euler, tratados que convencionalmente ponen fin a esta disputa

aparecen en ella sí lo son: el primero de los tres capítulos que conforman a las *Fuerzas vivas* es considerado por el mismo Kant como un “preámbulo metafísico (*metaphysische Vorbereitung*)” (§15: 39/GSK, AA 01: 28.2). Además de adoptar una serie de principios y conceptos propios de la metafísica leibniziana, entre los que destaca particularmente el concepto de ‘fuerza’, emparentado con la doctrina aristotélica de la *ἐντελέχεια*,⁴ en este preámbulo Kant hace una profesión que, por lo demás, parece constituir la marca de toda una época que estaría pronta a terminar: la convicción de que los fundamentos de la ciencia natural —con la mecánica a la cabeza— hunden sus raíces en la metafísica. Si se tiene en mente el ambicioso propósito de las *Fuerzas vivas*,⁵ tanto el tono prometedor y entusiasta con el que el joven Kant va recurriendo a conceptos y principios metafísicos como la audacia con la que va construyendo diversos argumentos a lo largo de todo este breve capítulo empujan por igual al lector a experimentar un profundo desconcierto tan pronto comienza a leer el párrafo final de este capítulo:

No puedo prometerme conseguir algo decisivo e irrefutable en una consideración que es meramente metafísica, por eso me remito al siguiente capítulo que, por medio de la aplicación de las matemáticas, tal vez pueda alcanzar mayor poder de persuasión. Nuestra metafísica, como muchas otras ciencias, sólo se encuentra de hecho en el umbral de un conocimiento cabalmente fundado; Dios sabe si se le verá transponerlo. No es difícil ver sus debilidades en mucho de lo que emprende. Muy a menudo se encuentra que la mayor fuerza de sus demostraciones es el prejuicio. Nada hay tan culpable de ello como la tendencia predominante de los que tratan de acrecentar el conocimiento humano. Gustosamente querrían tener una gran filosofía, pero sería deseable que también fuese sólida. Para un filósofo, casi la única compensación por su esfuerzo es poder sosegarse finalmente, tras una

y de los que desafortunadamente Kant parece carecer de toda noticia al momento de la publicación de su propio trabajo en 1749. — Véase el muy pormenorizado estudio de la controversia de las fuerzas vivas incluido en los apartados II y III de Arana Cañedo-Argüelles 1988, pp. 225-293. Un estudio más reciente acerca del significado histórico y filosófico de la controversia en torno a las fuerzas vivas lo presenta Schönfeld 2000, pp. 20-35.

⁴ Kant recupera el concepto metafísico de ‘fuerza’ del *Especimen dinámico para admirar las leyes de la naturaleza acerca de la fuerza de los cuerpos y para descubrir las acciones mutuas y restituirlas a sus causas (Specimen Dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires et mutuas acciones detegendis et ad suas causas revocandis)*, de 1695:

Se dice que un cuerpo que está en movimiento posee una fuerza. Porque todo el mundo llama actuar a esto: vencer obstáculos, comprimir resortes, desplazar masas... De no verse más allá de lo que enseñan los sentidos, se consideraría esta fuerza como algo comunicado al cuerpo exclusivamente desde el exterior, y de lo que carece cuando está en reposo. Toda la muchedumbre de filósofos anteriores a *Leibniz* era de esta opinión, exceptuando tan sólo a *Aristóteles*. Se cree que la obscura entelequia de este hombre constituiría el secreto de las acciones de los cuerpos. Ninguno de los escolásticos que siguieron a *Aristóteles* ha comprendido este enigma, y quizá tampoco ha sido hecho para que alguien pudiera comprenderlo. *Leibniz*, al que la razón humana tiene tanto que agradecer, fue el primero en enseñar que en los cuerpos reside una fuerza esencial, que les corresponde antes incluso que la extensión. Éstas son sus palabras: *Est aliquid praeter extensionem imo extensionem prius* [hay algo más que la extensión o, mejor dicho, anterior a la extensión] (§1: 29/GSK, AA 01: 17.9-23).

⁵ El joven Kant no escondía la desmedida ambición que guardaba su obra: con ella buscaba “hacer segura y definitiva la doctrina de las fuerzas vivas” (§1: 29/ GSK, AA 01: 17), con el fin de “prestar una ayuda oportuna a poner término a una de las mayores desavenencias que imperan actualmente entre los geómetras de Europa. [...] Sin embargo, independientemente de lo que resulte de ello, me atrevo a pronosticar con seguridad que, o bien se resuelve pronto esta controversia, o no acabará jamás” (XIII: 28/GSK, AA 01: 15-16).

fatigosa investigación, con la posesión de una ciencia cabalmente fundada (§19: 41-42/GSK, AA 01: 30.28-31.7).

Este pasaje, desalentador en algún sentido, resulta al mismo tiempo sumamente informativo acerca del modo como Kant percibe la situación de la disciplina metafísica en las postrimerías de la primera mitad del siglo XVIII: por una parte, mucho antes de que Kant hubiera incursionado en el ámbito académico profesional,⁶ ya percibía la metafísica como una tierra de nadie, en donde todas las consideraciones, sin importar su índole ni su profundidad, parecían poder ocupar un lugar por igual y, en consecuencia, nada podía tornarse “decisivo e irrefutable”; por otra parte, este pasaje toca algunos temas particulares que de algún modo anticipan o bien algunas de las críticas que el Kant de la filosofía crítica dirigiría a la metafísica o bien algunas de sus decepciones respecto de ella; la cantidad de estos temas amerita al menos una sucinta enumeración:

[1] *La incapacidad demostrativa de la metafísica*—. Resulta revelador que, ante la incapacidad de la metafísica de procurar a sus afirmaciones un ámbito demostrativo, el joven Kant se vea impulsado a buscar este ámbito en “la aplicación de las matemáticas”, un recurso del que echará mano durante toda la carrera que en este momento apenas se vislumbra para “alcanzar mayor poder de persuasión”.

[2] *La metafísica echa en falta un conocimiento cabalmente fundado*—. Muy probablemente se trataba de un ‘secreto a voces’ que la causa de la incapacidad demostrativa que padecía la metafísica era la falta de un *conocimiento cabalmente fundamentados* (*einer recht gründlichen Erkenntniß*). Al encontrarse la metafísica carente de fundamentos suficientemente sólidos y al hallarse, a diferencia de la matemática, sólo “en el umbral” de adquirir conocimientos perfectamente asentados en ellos, no resulta desconcertante que en semejante situación “la mayor fuerza de sus demostraciones es el prejuicio”. Nada más alejado del ideal impuesto por la nueva ciencia moderna. Ahora bien, con la frase “Dios sabe si se le verá transponerlo”, no se ve claro que en este momento Kant se vea a sí mismo haciéndose cargo determinadamente de la tarea de hacer que la metafísica logre ir más allá del umbral de un conocimiento cabalmente fundado, sin embargo, hay ya un cierto mérito en el solo hecho de apuntar cuál es y en qué consiste el problema por el cual el joven filósofo no continúa llevando su disertación a través de disquisiciones metafísicas y por el cual se ve obligado a recurrir a la aplicación de las matemáticas.

[3] *La tendencia a acrecentar el conocimiento humano es causa de la desdeñable situación de la metafísica*—. Viene a continuación lo que, para sorpresa de muchos, es la causa de estos males que aquejan a la metafísica: ¡“La *tendencia* predominante de los que

⁶ No será sino hasta el 27 de abril de 1755 cuando Kant presente la disertación *Explicación sucinta de algunas meditaciones acerca del fuego* (*Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*) para la obtención del grado de *Magister*, el cual le sería concedido el 12 de junio. Y unos meses después, el 27 de septiembre del mismo año, Kant defendería públicamente la disertación *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (*Principiorum primorum metaphysicae cognitionis nova dilucidatio*), con la que obtendría la *venia legendi* que le permitiría dictar cursos como *Privatdozent* en la Albertina de Königsberg.

tratan de acrecentar el conocimiento humano”! Ciertamente, hará falta una crítica de la razón para ponderar en todas sus dimensiones la magnitud y complejidad de un problema que ahora sólo se anticipa muy simplificada: la tendencia a acrecentar los conocimientos —que en la primera gran *Crítica* aparecerá como una característica connatural de la razón humana— es la causa de las más profundas dificultades con que la metafísica se topa para constituirse en un conjunto de conocimientos cabalmente fundamentados.

[4] *La tarea del filósofo no consiste en acumular conocimientos; consiste en fundamentarlos*—. Con cierta ironía, Kant señala que “los que tratan de acrecentar el conocimiento gustosamente querrían tener una gran filosofía, pero sería deseable que también fuese sólida”. *Acrecentar* los conocimientos para tener una *gran* filosofía parece ser entendido por Kant como una tendencia erudita exclusivamente *cuantitativa*: pareciera que la preocupación enciclopedista —predominante en la época— de acumular y hacer acopio de la mayor cantidad de conocimientos ofusca a los espíritus y los incapacita para consagrarse a la tarea de hacerlos *sólidos*, es decir, de *fundamentarlos*, lo cual es claramente una labor epistemológica y metodológica eminentemente *cualitativa*. Esta última es “casi la única compensación” que tiene el filósofo, piensa el joven Kant: sus esfuerzos deben estar encaminados, contrariamente al científico, no a la acumulación de la mayor cantidad de conocimientos, sino a “la posesión de una ciencia cabalmente fundada (*eine recht gründlichen Wissenschaft*)” (Mendoza Gurrola 2018, pp. 251-253).

El desconcierto que provocan estas declaraciones provoca naturalmente que inmediatamente alguien se pregunte tanto por el ambiente intelectual que envolvió de manera próxima al joven Kant en su etapa de formación en la Universidad ‘Albertina’ de Königsberg (1740-1746) como por el trasfondo cultural del mundo académico alemán a finales de la segunda mitad del siglo XVIII, y hasta qué punto y de qué manera este ambiente y este trasfondo influyeron para que, al término de sus estudios, el impetuoso filósofo de veintidós años formulara la consideración en torno a la metafísica que acabamos de revisar.

2. La metafísica en Königsberg antes de Kant

Quizás lo primero que hay que decir acerca de la institución en la que Kant realizó sus estudios filosóficos es que, al ser la segunda más antigua universidad protestante, fundada por Alberto I de Prusia en 1544 —tan sólo antecedida por la *Philipps-Universität Marburg*, fundada en 1527—, la *Albertus-Universität Königsberg* no carecía de importancia, aun cuando no figuraba entre las principales universidades de Alemania —pero, hay que mencionarlo, tampoco se encontraba entre las más pequeñas—. Ya en el siglo XVIII la Universidad de Königsberg era considerada menos importante que la recién fundada en 1694 *Friedrichs-Universität Halle*, pero ambas eran las dos universidades más grandes de toda Prusia, y la ‘Albertina’ la única en toda la Prusia Oriental. Si bien es cierto que estaba geográficamente aislada, lo cual traía consigo ciertas desventajas —por ejemplo, la demora

en la llegada de las novedades científicas y literarias procedentes de Leipzig, el gran centro editorial de la época, o la baja calidad con la que eran enseñadas, si es que lo eran, algunas disciplinas—,⁷ su localización resultaba también relativamente estratégica: además de atraer a estudiantes de aquella vasta y remota zona prusiana, también fue el punto de convergencia de estudiantes polacos, lituanos y procedentes de otras naciones bálticas, volviéndola una suerte de ‘universidad internacional’ —lo cual muy probablemente influyó en las ideas sobre cosmopolitismo que sostendría Kant en su época madura—.

Como era usual entre las universidades protestantes alemanas, la de Königsberg tenía cuatro *Fakultäten*: de teología, de filosofía, de derecho y de medicina. Sin duda, la más importante de todas era la de teología; la de filosofía, en cambio, era conocida como la ‘facultad inferior’, además de que era evidente la influencia y dominio que la facultad de teología ejercía sobre la de filosofía: muchos teólogos enseñaban filosofía y gran parte del *curriculum philosophicus* estaba diseñado en función de los intereses teológicos del momento; aún durante los dos primeros tercios el siglo XVIII en la *Albertus-Universität* la filosofía era considerada invariablemente una *ancilla theologiae*. Asimismo, a partir del hecho de que la doctrina protestante ortodoxa —que al menos hasta la década de los 1720 se enseñaba prevalentemente en la facultad de teología de la Universidad de Königsberg— se apoyaba principalmente en la filosofía aristotélica, resulta comprensible que, a pesar de que ya venía decayendo en importancia e influencia, cuando Kant realiza sus estudios filosóficos el neoaristotelismo todavía representaba una orientación de cierta relevancia en la facultad de filosofía. Además de la facción ortodoxa, en medio de un ambiente marcado por la libertad de expresión y de cátedra que motivó la incursión por parte de algunos profesores de esta facultad en los desarrollos filosóficos de algunos pensadores más recientes, hacia 1715 comienza a figurar por primera vez el entusiasta grupo de los wolffianos, el cual se vería reducido hacia 1725 por las restricciones que contra ellos consiguiera infligir el partido de los pietistas, que, al contar con la simpatía y el favor del rey Friedrich Wilhelm I, pudieron salir del relativo aislamiento en el que se encontraban y consiguieron un poder sin precedentes en la facultad de teología de la Albertina pero también fuera de ella.⁸ Sin

⁷ Esto era particularmente acentuado en Königsberg, que “no era en aquel momento [...] un emporio cultural donde se pudiese adquirir fácilmente una buena formación científica: estaba demasiado alejada de los centros neurálgicos más próximos de la investigación (Leiden), la actividad editorial (Leipzig), la vida intelectual (Halle) o académica (Berlín, San Petersburgo). Su Universidad estaba consagrada exclusivamente a la formación de teólogos, juristas y médicos para nutrir los cuadros de la administración civil y eclesiástica prusiana” (Arana Cañedo-Argüelles 1988, pp. 296).

⁸ Kuehn narra que, además del predominio que el pietismo tenía en la vida cotidiana de la población regiomontana, los pietistas lograron también el dominio de la facultad de teología hacia 1725 gracias a una serie de nombramientos estratégicos hechos por el rey Friedrich Wilhelm I, e inmediatamente comenzaron a ejercer su poder sin aparente límite: además de hacer una serie de cambios en la enseñanza de la facultad, por ejemplo, eliminar todos los cursos de patristica, con la continuada intervención del rey lograron que en 1726 emitiera un decreto por el cual la teología de Königsberg debía ser enseñada siguiendo los principios establecidos en la Universidad de Halle, que se había vuelto el gran centro pietista de la época —esto a la larga proporcionaría la ventaja, al menos a partir de 1737, de que los estudiantes de teología graduados de Königsberg fueron los únicos de toda Prusia que estuvieran exentos de cursar dos años en la Universidad de Halle para conseguir sus grados y poder dedicarse a la carrera eclesial, lo cual atrajo un gran número de estudiantes a Königsberg (2001b, p. 65)—; finalmente, en 1728 el rey ordenó que todo aspirante a ser pastor en la iglesia luterana de la Prusia Oriental debía presentar un *testimonium pietatis et eruditionis* (certificado de

embargo, a mediados de la década de 1730 aconteció un hecho de gran relevancia en la historia intelectual de la Universidad de Königsberg: Franz Albert Schultz (1692-1763) se volvería el líder de la facción pietista;⁹ se trataba de un teólogo pietista egresado de la Universidad de Halle, pero que tenía la peculiar convicción de que la filosofía wolffiana no sólo no era opuesta, sino que inclusive era compatible con el pietismo, y muchos de sus ensayos estuvieron encaminados a formular ideas pietistas empleando terminología y métodos wolffianos. Habiendo estudiado en Halle con Christian Wolff (1679-1754), su liderazgo en la universidad Königsberg se caracterizó, entre otras cosas, por una mayor apertura e incluso por una cierta promoción del pensamiento wolffiano, sin que esto significara el retorno de la libertad de cátedra y de expresión de antaño. Éste era más o menos el ambiente intelectual de la facultad de filosofía al momento en el que ingresa Kant: un partido pietista dominante, una facción ortodoxa venida a menos y un disminuido grupo de wolffianos que en la segunda mitad de la década de 1730 comenzaba a recuperarse (Kuehn 2001a, pp. 13-15; 2001b, pp. 37-38.65-71).

Ahora bien, ¿qué podemos saber acerca de la situación y el tipo de metafísica que se enseñaba en la Universidad de Königsberg en medio de este ambiente intelectual? Gracias al minucioso trabajo de reconstrucción de la historia de la cátedra de lógica y metafísica en la Albertina que realiza Sgarbi 2010,¹⁰ podemos contar con un amplio espectro de las doctrinas metafísicas que Kant pudo encontrar durante su formación filosófica. De entrada, hay que tener en cuenta que la fundación de esta cátedra se remonta a 1552 y fue llamada de

piEDAD y educación) expedido por el pietista Abraham Wolff (1638-1731), quien había sido nombrado por el mismo rey como profesor y predicador en el *Collegium Fridericianum* (2001b, p. 440 n. 34). Con esta orden, los pietistas consiguieron el dominio casi absoluto de la facultad de teología y comenzaron a ejercer en ella un control desmedido y, hasta cierto punto, sin decoro: además de monopolizar los procedimientos para nombrar y promover profesores —y, con ello, influir para dejar truncadas las carreras de quienes no se declararan pietistas—, los estudiantes de teología que desearan conseguir el grado y el *testimonium* para poder ganarse la vida ya sea en el ministerio eclesial ya sea en la vida académica como profesores dependían del visto bueno de las autoridades —seguramente pietistas— y no podían darse el lujo de disentir abiertamente de los profesores pietistas o de simpatizar con quienes no lo eran. Por el influjo *de facto* que la facultad de teología ejercía sobre la de filosofía, este predominio pietista también tuvo consecuencias en esta última facultad, afectando hasta casi hacer desaparecer por completo la libertad de expresión y de cátedra que hasta entonces reinaba en las aulas de la facultad de filosofía de la Universidad de Königsberg (2001b, p. 68).

⁹ La compleja figura de Schultz resulta una pieza de gran importancia para esbozar el entorno en el que nace el pensamiento de Kant, no sólo por su papel directivo en la Universidad de Königsberg y porque para entonces ya se había vuelto una de las figuras más destacadas de la vida intelectual y social de la ciudad, sino por su cercanía con Kant: Kuehn relata que la madre de Kant gustaba de llevar a sus hijos a las sesiones de estudio de la Biblia que dirigía Schultz, que éste visitaba frecuentemente a la familia de Kant y que, incluso, llegó a asistirle materialmente en alguna situación de carestía (2001b, p. 37). El mismo Kuehn refiere el hecho altamente probable de que haya sido Schultz el primero en percatarse del potencial intelectual de Kant cuando éste era todavía un niño y que convenciese a sus padres de enviarlo cuanto antes al *Collegium Fridericianum* para iniciar una formación que podría posteriormente especializar en teología y culminar con una prometedora carrera eclesiástica (2001b, p. 46).

¹⁰ Basado en el *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1840)* editado y publicado en 1999 por Michael Oberhausen y Riccardo Pozzo, Sgarbi presenta un listado completo de los profesores que impartieron la asignatura de metafísica en la facultad de filosofía de la Universidad de Königsberg, así como de los manuales que utilizaron para este efecto desde el semestre de invierno de 1703-1704 hasta el semestre de invierno de 1769-1770 (2010, pp. 35-55), el semestre previo a aquél en el cual Kant sería nombrado profesor ordinario asumiendo en propiedad la cátedra de lógica y metafísica.

“dialéctica”, y no fue sino hasta el siglo XVII que recibió el nombre de “lógica” y posteriormente de “lógica y metafísica”. Hasta principios del siglo XVIII, las lecciones impartidas bajo esta cátedra se situaban invariablemente en el marco de la Escolástica Alemana, en la que predominaba el neoristolismo; esto puede inferirse fácilmente no sólo a partir del hecho de que el profesor Paul Rabe (1656-1713), el último gran aristotélico alemán del siglo XVIII y el puente entre la filosofía escolástica y las nuevas tendencias modernas dominadas por el empirismo inglés y el racionalismo de Leibniz y Wolff (Sgarbi 2009), enseñó lógica y metafísica en Königsberg desde 1703 hasta su muerte en 1713, sino también a partir del hecho de que su principal contribución en el campo de la metafísica, su *Cursus philosophicus*,¹¹ fue el manual más utilizado por él y por los profesores de la facultad de filosofía de la *Albrecht-Universität* Johann Böse (1683-1719), Hieronymus Georgi (1659-1717), Heinrich Oelmann (1676-1725), Michael Gehrke (1679-1721), Johann David Kypke (1692-1758) y Thomas Burckhard (1686-1744), quien todavía basó explícitamente en el manual de Rabe su curso de metafísica del semestre de invierno de 1743-1744 (Sgarbi 2010, pp. 35-46), momento en el que el joven Kant estaba matriculado en la Albertina. La influencia del *Cursus philosophicus* de Rabe resultaría claramente notoria, como lo muestra, entre otras cosas,¹² la publicación en 1916 en Königsberg de la *Filosofía propedéutica o fundamentos prerrequeridos de filosofía para la conducción y el método del Curso filosófico del profesor Raben breve y muy claramente distribuida en tres tomos junto a una triple*

¹¹ El *Curso filosófico, o compendio de las principales ciencias filosóficas, a saber de la dialéctica, de la analítica, de la política, bajo la cual está comprendida la ética, de la física y de la metafísica, deducido a partir de los principios más evidentes de la recta razón, dispuesto según el método científico y redactado con breve y muy claro estilo, para beneficio no solo de los que abiertamente estudian filosofía, sino y ante todo de aquellos que desean comprender de ella tanto cuanto puede hacerse uso de ella en las facultades superiores, a saber, en teología, derecho y medicina (Cursus philosophicus, seu Compendium praecipuarum scientiarum philosophicarum, Dialecticae nempe, Analyticae, Politicae, sub qua comprehenditur Ethica, Physicae atque Metaphysicae, ex evidentioribus rectae rationis principiis deductum, methoda scientifica adornatum, et brevi atque perspicuo stylo concinnatum, in gratiam non solum Philosophiae cultorum ex professo, sed et primis eorum, qui tantum ex ea modo haurire desiderant, quantum sibi in superioribus Facultatibus usui esse potest in Theologia nempe, Jurisprudencia et Medicina)* fue publicado en Königsberg en 1703 (Sgarbi 2009, pp. 276-277; Sgarbi 2010, p. 63).

¹² Para poder apreciar con mayor precisión el valor y el impacto de esta obra de Rabe en la historia intelectual de las instituciones educativas regiomontanas de la primera mitad del siglo XVIII, hay que considerar además dos hechos circunstanciales: su difusión universitaria más allá de la facultad de filosofía y su empleo —o al menos de algunas de sus partes introductorias— en el *Collegium Fridericianum*. Por un lado, las autoridades de la facultad de teología de la Universidad de Königsberg habían dispuesto como prerrequisito a todos los solicitantes que desearan estudiar en ella haber estudiado completamente el *cursus philosophicus*, y, aunque el manual del profesor Rabe no era el único con el que se podía solventar este *cursus*, sin lugar a dudas era el más adecuado y al que más recurrieron los estudiantes a partir de la década de 1730; asimismo, era muy plausible que el manual de Rabe haya sido frecuentemente consultado por los estudiantes de las otras facultades, como lo señala la última parte de su largo título “*in superioribus Facultatibus usui esse potest in Theologia nempe, Jurisprudencia et Medicina*” (*puede hacerse uso en las facultades superiores, a saber, en teología, derecho y medicina*). Por otro lado, las primeras partes del *Cursus* de Rabe, que estaban dedicadas a la lógica, esto es, la dialéctica y la analítica, conformaron —con sus debidas ampliaciones— el manual *Dialéctica y analítica, el par más útil de las ciencias y el máximamente necesario para la sólida erudición de todos los que discuten (Dialectica et Analytica, scientiarum biga utilissima, omnibusque ad solidam eruditionem contententibus maxime necessaria)*, que fue publicado en 1703 en Berlín, cuando Rabe devino profesor ordinario de lógica y metafísica en la Albertina; este manual fue adoptado como texto oficial de lógica y retórica en el *Fridericianum* en los tiempos en los que Kant fue estudiante del *Collegium* y resultaba obligatorio para quienes desearan el diploma (Sgarbi 2009, pp. 274-277; Sgarbi 2010, p. 34).

filosofía del profesor Hieronymus Georgi,¹³ que, como lo indica el título, se trata de una guía para el uso del *Cursus philosophicus* del profesor Rabe. En este *Cursus*, la metafísica aparece formando parte de la ciencias teóricas e incluye a la ontología, que trata del *ens qua ens* (ente en cuanto ente) —lo cual evoca a todas luces el “*τό ὄν ἢ ὄν*” de *Met.*, Γ, 1, 1003a, 21—; a la noología, que versa sobre los primeros principios del ser en cuanto ser y que constituye una ciencia propedéutica para la metafísica; y, finalmente, a la pneumatología, que estudia las sustancias inmateriales (Sgarbi 2010, pp. 56-57).

Enfrentados con el aristotelismo neoescolástico del partido ortodoxo, y, particularmente, con la importancia que esta tradición filosófica le atribuía a la metafísica, los pietistas encontraron un apoyo para sus propias ideas en el movimiento de la filosofía ecléctica alemana, que se volvería muy popular a principios del siglo XVIII.¹⁴ Siguiendo la actitud de menosprecio hacia la metafísica que caracterizaba el movimiento ecléctico, los pietistas de Königsberg la consideraron definitivamente subordinada a la teología, y por esta razón, cuando consiguieron el dominio de la facultad de teología, lograron que regularmente se impartiera en ella la metafísica y no en la facultad de filosofía (Sgarby 2010, p. 57). Entre los profesores de este peculiar grupo se encuentra Johann Jakob Rohde (1690-1727), que imparte por vez primera la asignatura de metafísica durante el semestre de verano de 1720 y emplea los *Elementos de filosofía teórica* del gran teólogo pietista y filósofo ecléctico Johann Franz Budde,¹⁵ para quien la metafísica podía ser una ciencia sólo si consideraba al ente en

¹³ La *Philosophia propaedeutica sive Philosophiae Fundamenta praerequisita, ad ductum et methodum Cursus Philosophici b. Professoris Raben in tres tomos iuxta triplicem Philosophiam breviter et perspicue distribute* fue empleada por su autor como libro de texto para el curso de metafísica que él mismo impartió durante el semestre de invierno 1715-1716 en la facultad de filosofía de la Albertina (Sgarbi 2010, p. 37).

¹⁴ El grupo de los filósofos pietistas era una tan interesante cuan desconcertante amalgama de pensadores, tan desdibujada y dispersa, que sólo unas cuantas e imprecisas notas pueden dar noticia de ella: mayoritariamente de inspiración pietista y seguidores del teólogo Christian Thomasius (1655-1728) y del astrónomo y matemático Johann Christopher Sturm (1635-1703), no los une más que un eclecticismo con matiz antiintelectualista y una cierta simpatía por el empirismo y el fideísmo religioso sentimental y subjetivista. La extrema disgregación que sufre el grupo de Thomasius hace que muy probablemente la nota que más claramente lo aglutine al inicio sea su oposición al aristotelismo neoescolástico y, a partir de mediados de la década de 1720, la lucha que varios de ellos emprendieron contra Wolff. A este grupo pertenecen pensadores tan dispares como Johann Franz Budde (1667-1729), Andreas Rüdiger (1673-1731), Friedrich Gentzken (1679-1757), Joachim Lange (1698-1765), Adolf Friedrich Hoffmann (1703-1741) y posteriormente Christian August Crusius (1715-1775), quien fuera alumno del anterior (Arana Cañedo-Argüelles 1982, pp. 26-27; Mendoza Gurrola 2018, pp. 26 n. 23; Roldán Panadero 1990, pp. 123-126; Sgarbi 2010, pp. 57-58; Torretti 1980, pp. 25-26).

¹⁵ Además de ser un importante teólogo pietista, Budde fue uno de los filósofos más prolíficos y representativos del eclecticismo alemán. En esta línea, construye un sistema filosófico de carácter enciclopédico conformado por tres grandes partes: una filosofía instrumental, una filosofía teórica y una filosofía práctica. Este sistema es desarrollado en sus obras *Elementa philosophiae practicae*, de 1697, y *Elementa philosophiae instrumentalis seu institutionum philosophiae eclecticae*, de 1703, que a su vez estaba conformada por los *Elementa philosophiae instrumentalis* y los *Elementa philosophiae theoreticae*. Este último volumen, empleado por el profesor Rohde, constaba de seis partes: [1] *De homine*, que trata sobre anatomía, fisiología, patología, psicología y concluía con la doctrina bíblica del origen del ser humano; [2] *De animalibus brutis, plantis, et fossilibus*, que estudia los organismos vivos; [3] *De terra, aqua, igne, aere, et meteoris*, que versa sobre la naturaleza inorgánica; [4] *De systemate huius universi, corporibusque coelestibus*, que expone las principales teorías cosmológicas e incluye una presentación de las bases de la astrología; [5] *De corporum naturalium proprietatibus atque causis, generatim*, que trata sobre las características generales de los cuerpos y las leyes que los rigen; y, finalmente, [6] *De spiritibus, tum creatis, tum increato, seu Deo*, que trata acerca tanto de los

cuanto ente, pero no en sentido abstracto, como lo hacía la Escolástica, sino en tanto Ente primero (*Ens primum*), el cual es Dios, y con ello la metafísica deviene teología (Sgarby 2010, p. 58). Para el semestre de invierno de 1720-1721, son los profesores Christian Gabriel Fischer (1686-1751) y Heinrich Oelmann los que emplean los *Elementa philosophiae theoreticae* para sus cursos de metafísica y no Rohde, quien emplea en su lugar la *Doctrina de los universales, a la cual llaman metafísica* de Friedrich Gentzken;¹⁶ Rohde volverá a utilizar el manual de Budde a la par de la *Introducción a la filosofía de la corte*¹⁷ del gran teólogo pietista Christian Thomasius en su curso de metafísica impartido durante el semestre de verano de 1721; para los cursos de metafísica de los semestres de invierno de 1723-1724 y de verano de 1724, el profesor Rohde se apoya en otra obra de Budde: las *Tesis teológicas sobre ateísmo y superstición*,¹⁸ para después emplear, hacia sus últimos cursos de metafísica durante los semestres de verano de 1725 y de invierno de 1725-1726, los *Escritos filosóficos*¹⁹ del gran metafísico neoescolástico de Königsberg del siglo XVII Abraham Calov (1612-1686) (Sgarby 2010, pp. 38-41), con lo cual se confirma la hipótesis de Sgarby

espíritus creados —alma humana y ángeles— como del no creado —Dios—. Budde es el fundador dentro del pietismo de una tendencia marcada por el enciclopedismo ecléctico, que estaba muy cercana a la tendencia empiricista que caracterizaba a Thomasius y sus estudiantes y seguidores (Abaschnik 2016, pp. 109-110).

¹⁶ La *Doctrina universalium, quam vocant Metaphysicam* fue publicada en 1720 en Kiel, en cuya universidad Gentzken era profesor extraordinario de filosofía desde 1708 y se volvería profesor ordinario de física y política en 1721 y de lógica y metafísica en 1725. El título de esta obra revela la concepción nominalista de la metafísica, muy acorde al punto de vista de la filosofía ecléctica alemana que Christian Thomasius había popularizado, y que considera a la metafísica como un mero ‘léxico filosófico’; por esta razón Gentzken incluye a la metafísica, junto con la historia de la filosofía y la lógica, en las disciplinas instrumentales, una de las tres grandes partes que conformarían a su *Systema philosophiae* publicado en tres volúmenes entre 1722 y 1727: la *philosophia instrumentalis*, la *philosophia theoretica* y la *philosophia practica*, división perfectamente concordante con aquella propuesta por Thomasius y por Johann Franz Budde, muy característica de la filosofía ecléctica alemana (Micheli 2016, pp. 263-264).

¹⁷ La *Introducción a la filosofía de la corte, o primeras líneas del tratado sobre la prudencia del pensar y del razonar, donde es mostrada la vía media para encontrar la verdad entre los prejuicios de los cartesianos y las ineptitudes de los peripatéticos* (*Introductio in philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praejudicia Cartesianorum, & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via*) es publicada en Leipzig en 1688; posteriormente, en 1712 aparece una versión en alemán, en esencia con el mismo título: *Introducción a la filosofía de la corte, o breve esbozo y las primeras líneas de la prudencia para pensar y concluir razonablemente, por los que se muestra la vía media como ha de encontrarse la verdad entre los prejuicios de los cartesianos y los caprichos incongruentes de los hombres peripatéticos* (*Einleitung zur Hoff-Philosophie, oder, kurtzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu bedencken und vernünftig zu schliessen, wobey die Mittel-Strasse, wie man unter den Vorurtheilen der Cartesianer, und ungereimten Grillen der Peripatetischen Männer, die Warheit erfinden soll, gezeiget wird*).

¹⁸ En sus *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, de 1717, Budde trata críticamente cuatro tipos de ateísmo: [1] el de Aristóteles o la tesis de la eternidad del mundo; [2] el de Epicuro o la negación de la providencia divina y la libertad humana; [3] el estoico o del destino determinista; y [4] el de Spinoza o panteísmo (Abaschnik 2016, p. 110).

¹⁹ En sus *Scripta philosophica* de 1651 Abraham Calov introduce la distinción entre la gnostología y la noología: ésta es “la principal disposición de la mente que contempla la afinidad de las cosas en cuanto que los primeros principios del conocer se derivan de ella misma (*habitus mentis principalis affinitatem rerum contemplans quatenus ex eadem prima cognoscendi principia fluunt*)”, mientras que aquélla “es la principal disposición de la mente que contempla al cognoscible en cuanto tal (*est habitus mentis principalis contemplans cognoscibile qua tale*)”. En la tradición aristotélica de Königsberg estas disciplinas eran consideradas como una introducción a la *Metaphysica divina* del mismo Calov y pronto se convirtieron en las disciplinas propedéuticas básicas para tratar el problema de la fundamentación de la metafísica (Sgarby 2009, p. 273).

de que “hubo en Königsberg un caso llamativo [el de Rohde] en el cual la metafísica de Aristóteles fue usada para legitimar a la filosofía ecléctica” (2010, p. 58).

El profesor Heinrich Oelmann tiene el mérito de haber empleado por vez primera en Königsberg un texto escrito en alemán y no en latín para dirigir su curso de metafísica del semestre de verano de 1721: los *Pensamientos Racionales acerca de Dios, el mundo y el alma de los hombres, así como todas las cosas en general* o *Metafísica alemana*,²⁰ del gran filósofo ilustrado racionalista Wolff. Oelmann había venido utilizando mayoritariamente desde el semestre de verano de 1715 el *Cursus philosophicus* de Rabe, que intercala en el semestre de invierno de 1716-1717 con el antiguo manual aristotélico-neoescolástico *Metafísica divina* de Calov,²¹ para emplear finalmente los *Elementos de filosofía teórica* del pietista ecléctico Budde en el semestre de invierno de 1720-1721; después de haber introducido la obra de Wolff en el verano de 1721, Oelmann utiliza en el siguiente semestre de invierno de 1721-1722 la traducción alemana de la *Introducción a la filosofía de la corte* (*Einleitung zur Hoff-Philosophie*) de Thomasius,²² y, posteriormente, en su curso del semestre de verano de 1722, emplearía simultáneamente tanto la obra de Wolff como la de Thomasius, para, finalmente, a partir del semestre de invierno de 1722-1723 volver a usar únicamente la *Metafísica alemana* de Wolff de manera ininterrumpida hasta el semestre de invierno de 1724-1725 (Sgarbi 2010, pp. 37-40), el último en el que Oelmann impartió un curso de metafísica en la Universidad de Königsberg, apenas unos cuantos meses antes de la expulsión de Christian Gabriel Fischer a raíz de un informe por el que pietista Georg Friedrich Rogall (1701-1733)²³ lo acusaba de wolffiano ante el rey Wilhelm Friedrich I. La

²⁰ Wolff publica sus *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* o *Deutsche Metaphysik* en 1719 en Halle, de cuya universidad era profesor ordinario de matemáticas desde 1707. La *Metafísica alemana* era uno de los volúmenes de la llamada ‘serie alemana’, que incluía textos sobre lógica, metafísica, ética, política, teología y psicología, y cuyos títulos iniciaban todos con la expresión “*Vernünfftige Gedanken von... (Pensamientos racionales acerca de...)*”, lo cual mostraba el espíritu racionalista ilustrado que animaba a la serie. La *Metafísica alemana* fue su texto más importante en cuanto al contenido, pero también el más controvertido, lo que ameritó que cinco años después Wolff publicara unos comentarios que explicaban y aclaraban dificultades de esta obra (Shwaiger 2016, pp. 862-863).

²¹ En su *Metaphysica divina* de 1640 Calov define a la metafísica como la ciencia acerca del ente (*scientia de ente*), y la ubica en un mismo grupo junto con la gnostología y la noología, que constituyen su propedéutica. La metafísica a su vez se subdivide en una [1] *metaphysica generalis* u ontología, que trata del ente en cuanto ente (*ens qua ens*) —y que para Calov corresponde al cognoscible que estudia la gnostología (Sgarbi 2009, p. 273)—, y en una [2] *metaphysica specialis*, que trata al ente en separaciones más pequeñas (*ens in abstractione minore*), particularmente a las sustancias inmateriales y a Dios (Sgarbi 2010, p. 56).

²² Según Schröder, esta ulterior versión alemana de la *Introductio in philosophiam aulicam* representa uno de los más significativos comienzos de la *Aufklärung*: según Thomaius,

[L]as personas tenían que tomar sus propias decisiones y elegir entre las diversas teorías la que con consideraran más apropiada (ver especialmente *Einleitung zur Hofphilosophie [Introduction to Court Philosophy]*, 1712, p. 50). Pensar por uno mismo estaba así en el corazón de la filosofía ecléctica de Thomasius, que a su vez tenía como objetivo influir en el funcionamiento de la sociedad en términos prácticos. La introducción del alemán en los procedimientos universitarios oficiales es sólo un ejemplo [...]. Si la idea básica de la Ilustración pudiera captarse en el *dictum* kantiano de que ‘la Ilustración es la emergencia del hombre de su inmadurez autoprovocada’, y que ‘la inmadurez es la incapacidad para usar el propio entendimiento sin la guía de otro’, entonces Thomasius puede ser visto como uno de los primeros defensores de la Ilustración en Alemania (2016, p. 781).

²³ A su llegada a Königsberg, una de las primeras acciones de este ministro de la Iglesia luterana, cuya principal función era velar por los intereses de Friedrich Wilhelm I en la ciudad, fue la expulsión de Christian Gabriel

Metafísica alemana vuelve a ser utilizada dos años después por el mismo Rogall,²⁴ extrañamente, en sus cursos de metafísica de los semestres de invierno de 1726-1727 y de verano de 1727 (Sgarbi 2010, p. 41), para conseguir que a partir de 1727 quedara explícitamente prohibido explicar textos wolffianos en Königsberg (Kuehn 2001b, p. 69).

La *Metafísica alemana* de Wolff no vuelve a emplearse como manual en la Universidad de Königsberg sino hasta el semestre de verano de 1736, con el curso de metafísica a cargo del profesor Konrad Gottlieb Marquardt (1694-1749); al mismo tiempo, el profesor Karl Andreas Christiani (1707-1780) utiliza las *Instituciones de filosofía wolffiana* de Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728),²⁵ que volverán a figurar explícitamente como manual para los cursos de metafísica a cargo del profesor Karl Heinrich Rappolt (1702-1753) de los semestres de verano de 1743, cuando Kant era estudiante, y, posteriormente, en el de 1753, el mismo semestre en el que Friedrich Johann Buck (1722-1786) empleara la wolffiana *Metafísica alemana* como base de su curso de metafísica, la cual no volvería a figurar más como libro de texto en los cursos de metafísica de la cátedra de lógica y metafísica, por lo menos no hasta el momento en que Kant la adquiere en propiedad en 1770 (Sgarbi 2010, pp. 50-55).

Algunas consideraciones finales

La primera obra de Kant es un reflejo transparente de los sentimientos encontrados que se iban suscitando a finales de la primera mitad del siglo XVIII ante los crecientes desarrollos de la nueva ciencia de la naturaleza, por un lado, y al franco declive de la metafísica, por otro. Por una parte, los principios metódicos y epistémicos de la nueva ciencia de la naturaleza, marcados por la inducción y el razonamiento matemático, así como por el recurso a la experiencia como criterio de evidencia, infundían una desbordada confianza; por otra

Fischer de la Universidad, de Königsberg y de todo el territorio prusiano el 15 de noviembre de 1725, a raíz de un informe enviado por Rogall a Berlín acusándolo de enseñar en Königsberg siguiendo las ideas de Christian Wolff, quien a su vez había sido expulsado de la Universidad de Halle en 1723 (Kuehn 2016, p. 216; Kuehn 2001b, pp. 25-26.427 n.2; Naragon 2016, p. 635). Esta acción sirvió de advertencia para todo el grupo de wolffianos, quienes no tuvieron más remedio que rendirse públicamente y resignarse a hacer circular las ideas de Wolff al abrigo de las sombras y bajo el riesgo de ser descubiertos y denunciados (Kuehn 2001b, pp. 68-70).

²⁴ A ejemplo de los pietistas de Halle, donde había obtenido su *Magister*, Rogall era abiertamente antiwolffiano; no obstante, no siempre fue así: en 1722 estudió filosofía, ciencia natural y matemáticas con Wolff—de donde podemos inferir su buen conocimiento del pensamiento wolffiano—, y poco tiempo después, a raíz de su encuentro con el influyente pietista August Hermann Francke (1663-1727), Rogall se convertiría al pietismo (Naragon 2016, p. 635).

²⁵ Las *Institutiones philosophiae wolffianae* difundieron por primera vez en Königsberg la versión latina de la metafísica que Wolff publicó por vez primera sus volúmenes de los años 1730-1737, la cual, aunque no variaba substancialmente de la *Metafísica alemana*, sí abundaba, profundizaba y, frecuentemente, replanteaba varias de sus cuestiones. Siguiendo el espíritu wolffiano, el manual de Thümmig definía a la metafísica como la ciencia del ente y del mundo en general y de las cosas inmateriales (*scientiam entis et mundi in genere rerumque immaterialium*) y la dividía en [1] ontología o ciencia primera o del ente en general (*scientia entis in genere*), en [2] psicología o pneumatología o del alma (*scientia animae*), en [3] cosmología general o ciencia del mundo en general (*scientia mundi in genere*), y en [4] teología natural, con lo cual se establecía que los objetos de la metafísica eran el ser en cuanto ser, el alma, el mundo y Dios. Esta obra fue muy popular sobre todo entre los jóvenes profesores de la facultad de filosofía de la *Albertus-Universität* de Königsberg, y, aunque no aparece explícitamente, se sabe que era preferida por encima de los manuales aristotélicos o eclécticos para enseñar el *cursus philosophicus* (Sgarbi 2010, pp. 58-59).

parte, los procedimientos y los criterios gnoseológicos de la metafísica, dirigidos tanto por la deducción y el razonamiento silogístico como por la especulación y el análisis conceptual, generaban una pronunciada desconfianza. Por un lado, en las *Fuerzas vivas* no faltan alusiones a la conveniencia de dejarse guiar por el ejemplo de la nueva ciencia natural que, gracias a la aplicación de la matemática y la geometría, ha logrado constituirse en un conocimiento probado y convincente; pero, por otro lado, tampoco faltan referencias a la lamentable situación en la que se encuentra la metafísica, cuyos principales indicios son su incapacidad demostrativa, su falta de un conocimiento fundado y su tan desesperado como vano afán erudito, en marcado en el enciclopedismo de la época. Sin embargo, lejos de aconsejar abandonar a la metafísica a su ocaso, Kant advierte la necesidad de conducirla hacia el estado de un conocimiento cabalmente fundado (Mendoza Gurrola 2018, p. 251), y en este punto formula lo que podría considerarse la línea neurálgica de su propio proyecto filosófico: la tarea del filósofo consiste en fundamentar conocimientos, es decir, en la labor epistemológica de dilucidar los principios fundamentales del conocimiento y de buscar el método apropiado para conformarlos. Al igual que otros pensadores, Kant se embarca en este proyecto epistemológico de fundamentación que, entre otras cosas, asume como uno de sus puntos cruciales la cuestión del método, lo cual resonará incluso hasta la misma cristalización de su filosofía crítica madura.

Respecto de las condiciones que prepararon el ambiente académico e intelectual de la formación de Kant, la figura de Schultz fue determinante para disminuir el sectarismo que hasta entonces había prevalecido en Königsberg y que presentaba como partidos claramente distintos y antagónicos a los ortodoxos aristotélicos, a los pietistas eclécticos y los racionalistas wolffianos; con la instauración de un ambiente de mayor apertura y tolerancia Schultz ciertamente no terminó por borrar toda diferencia en las orientaciones doctrinales, pero sí promovió un mayor intercambio de ideas e, incluso, fomentó la aparición de posiciones intermedias y más o menos ambivalentes en distintos problemas y discusiones, como el caso de Rohde, que emplea la metafísica aristotélica para justificar la filosofía ecléctica, o como el caso de Kypke, quien, procedente del aristotelismo ortodoxo, se mostró abierto al wolffismo en la misma línea de Shultz e incluso parece haberse adherido a él. En todo caso, es notorio que de este ambiente más tolerante emerge en Königsberg una nueva clase de eclécticos más receptivos y más independientes que los de las décadas de 1720 y 1730 —y que los que todavía se encontraban apostados en la *Friedrichs-Universität Halle*—, la clase de eclécticos que más nutrió al cuerpo docente con el que Kant iniciaría su formación filosófica.

En lo que toca a las principales orientaciones filosóficas que envolvieron la formación del pensamiento kantiano, por una parte, la presencia todavía significativa del aristotelismo neoescolástico en la facultad de filosofía durante los años en Kant fue estudiante, sobre todo a través de la obra de Paul Rabe, ha sido un factor descuidado o, la más de las veces, ignorado en el nacimiento, formación y ulterior desarrollo de la filosofía kantiana. Un estudio más pormenorizado nos permitiría apreciar la presencia de la tradición aristotélica incluso en puntos nodales de la filosofía crítica de Kant tales como las doctrinas

de la dialéctica trascendental, de las categorías, del esquematismo y de la tabla de los juicios (Sgarbi 2009, pp. 280-289).

Por lo que toca al pensamiento wolffiano, por una parte, hay que reconocer que éste nunca fue predominante en Königsberg, aunque tampoco logró ser totalmente desterrado incluso en los momentos en los que recibió más ataques; por otra parte, el grupo que de alguna manera se apegó al wolffismo no era monolítico ni mucho menos homogéneo: aglutinó a personajes como Heinrich Oelmann, quien, por un lado, provenía del aristotelismo neoescolástico ortodoxo y, por otro, no tuvo problema alguno en enseñar con los textos pietistas eclécticos de Budde y Thomasius; además, tuvo el mérito de introducir la *Metafísica alemana* de Wolff a Königsberg, con lo que fue también el primero en emplear textos en lengua alemana y no en latín. El mismo Christian Gabriel Fischer, que había sido expulsado a causa de su abierto wolffianismo, había enseñado metafísica en el semestre de invierno de 1720-1721 con los *Elementos de filosofía teórica* de Budde, el gran fundador de la tendencia enciclopédica ecléctica dentro del pietismo.

Finalmente, la facción pietista, aun cuando contaba con sus propios adalides —como Thomasius, Budde o Gentzken—, más que promover una orientación doctrinal particular, destacó por el cultivo de un acentuado pluralismo filosófico muy bien expresado bajo el rótulo de ‘filosofía ecléctica’, y que en Königsberg parece haber permeado suficientemente; pero sin duda lo más destacable del eclecticismo pietista regiomontano es que, gracias a la impronta de Schultz, parece haber perdido muy pronto su nota antiwolffiana; muestra de esto es el caso del ya mencionado profesor Kypke, al que habría que añadir los casos de Christiani y de Martin Knutzen (1713-1751), los cuales debieron haber resultado muy desconcertantes para los pietistas de Halle, a quienes los seguía caracterizando un marcado *animus* antiwolffiano.

Bibliografía

- Abaschnik, V. (2016), s. v. “Budde, Johann Franz (1667-1729)”, en Klemme, H. F.; Kuehn, M. (eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing Plc, Bloomsbury Academic, New York, pp. 108-111.
- Arana Cañedo-Argüelles, J. (1982), *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, col. Anales de la Universidad Hispalense, serie Filosofía y Letras 61, Salamanca.
- Arana Cañedo-Argüelles, J. (1988), “Estudio introductorio”, en Kant, I., *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general*, trad. y coment. Juan Arana Cañedo-Argüelles, Peter Lang, Bern/Frankfurt am Main/New York/Paris, pp. 199-307.

- Aristóteles, (3?? a. C.), *Metafísica*, Edición trilingüe, ed., trad., intr., y anot. Valentín García Yebra, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía 65, Madrid, 21982.
- Hinske, N. (1994), “Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie”, en Ernst Wolfgang Orth; Helmut Holzhey (eds.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme (Studien und Materialien zum Neokantianismus Bd. 1)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 31-43.
- Hinske, N. (2006), “Che cosa significa e a qual fine si pratica la storia delle fonti? Alcune osservazioni di storia delle fonti sulla antinomia kantiana della libertà”, *Studi Kantiani*, XIX, pp. 113-120.
- Kant, I. (1747-1749), *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, durch Immanuel Kant*, hrsg. Carl Theodor Victor Kurd Laßwitz, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Hrsg.: Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900, pp. 1-181.
- Kant, I. (1747-1749), *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general*, trad. y coment. Juan Arana Cañedo-Argüelles, Peter Lang, Bern/Frankfurt am Main/New York/Paris, 1988.
- Kuehn, M. (2001a), “Kant’s Teachers in the Exact Sciences”, en Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford University, New York, pp. 11-30.
- Kuehn, M. (2001b), *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge/New York/Oakleigh/Madrid/Cape Town.
- Kuehn, M. (2016), s. v. “Fischer, Christian Gabriel (1686-1751)”, en Klemme, H. F.; Kuehn, M. (eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing Plc, Bloomsbury Academic, New York, pp. 216-217.
- Mendoza Gurrola, P. S. (2018), *Metafísica del espacio y de la causalidad en el Kant precrítico. Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y metafísica en el pensamiento kantiano hasta antes de 1768*, tesis para optar por el grado de doctor en filosofía, Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Micheli, G. (2016), s. v. “Gentzken, Friedrich (1679-1757)”, en Klemme, H. F.; Kuehn, M. (eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing Plc, Bloomsbury Academic, New York, pp. 263-264.
- Naragon, S. (2016), s. v. “Rogall, Georg Friedrich (1701-33)”, en Klemme, H. F.; Kuehn, M. (eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing Plc, Bloomsbury Academic, New York, pp. 635-636.
- Roldán Panadero, C. (1990), “Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo”, *Revista de Filosofía*, núm. 3), pp. 123-141.

- Schönfeld, M. (2000), *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*, Oxford University, New York.
- Schröder, P. (2016), s. v. “Thomasius, Christian (1655-1728)”, en Klemme, H. F.; Kuehn, M. (eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing Plc, Bloomsbury Academic, New York, pp. 779-782.
- Schwaiger, C. (2016), s. v. “Wolff, Christian (von) (1679-1754)”, en Klemme, H. F.; Kuehn, M. (eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, Bloomsbury Publishing Plc, Bloomsbury Academic, New York, pp. 862-867.
- Sgarbi, M. (2009), “Kant, Rabe e la logica Aristotelica”, *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), vol. 64, núm. 2, pp. 269-293.
- Sgarbi, M. (2010), “Metaphysics in Königsberg prior to Kant”, *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia*, vol. 33, núm. 1, pp. 31-64.
- Torretti, R. (1980 [1967]), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Charcas, Buenos Aires.



**“Einbildungsfähigkeit”, “Einbildungskraft” e “Imagination” na
antropologia kantiana.**

Notas para uma dissociação terminológica

***“Einbildungsfähigkeit”, “Einbildungskraft” and “Imagination”
in Kant’s anthropology.***

Notes towards a terminological dissociation

FERNANDO M. F. SILVA*

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal**

Resumo

Emergentes não raras vezes nas Lições de Antropologia de Kant, os termos “Einbildungskraft”, “Einbildungsfähigkeit” e “Imagination” são comumente tomados – e, prova maior disto mesmo, traduzidos – como um só. O presente artigo propõe-se pôr em causa e demonstrar a incorrecção desta abordagem. Bem pelo contrário, estamos em crer que, no âmbito da antropologia kantiana, em primeiro lugar, “faculdade de imaginação” e “capacidade de imaginação” não são uma e a mesma coisa, antes significam diferentes estratos, diferentes dimensões conceptuais na compreensão do processo de representação humana; em segundo lugar, também “faculdade de imaginação”, enquanto “Einbildungskraft”, não é o mesmo que o seu correspondente na “Imagination”, antes duas dimensões de um e o mesmo problema antropológico, o problema por excelência do acto de representar, que surge entre o mundo e o designar humano. Tais distinções, que, assim o cremos, requerem uma compreensão mas também uma tradução mais criteriosa do que até aqui, trazem a uma mais distinta luz o modo como Kant estrutura e ordena as diferentes fases do processo da imaginação humana, e salienta aquelas que, para o filósofo, são as diferentes potencialidades desta última.

* Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail de contacto: fmsilva@yahoo.com

** The project leading to this application has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786.

Palavras-chave

Kant, antropologia, representação, imaginação

Abstract

Often reappearing in Kant’s Lectures on Anthropology, the terms “Einbildungskraft”, “Einbildungsfähigkeit” and “Imagination” are commonly taken – and, as a proof of this, translated – as one. The present article intends to question and show the incorrectness in such an approach. Quite on the contrary, we believe that, in the scope of Kant’s anthropology, firstly, “power of imagination” and “capacity of imagination” are not one and the same thing, rather they signify different strata, different conceptual dimensions in the process of human representation; secondly, “power of imagination”, as “Einbildungskraft”, is not the same as its correspondent in “Imagination”, rather two dimensions of one and the same anthropological problem, the problem par excellence of the act of representing, which arises between the world and human designation. Such distinctions, which, as we believe, require a more careful comprehension as well as translation, bring to a more distinct light the way how Kant structures and orders the different stages of the process of human imagination, and underscores those which, in the anthropologist’s view, are the different potentialities of the latter.

Keywords

Kant, anthropology, representation, imagination

I. O problema da pluri-semanticidade do termo faculdade de imaginação (“Einbildungskraft”)

Ao longo dos tempos, o termo “Einbildungskraft”¹, que no âmbito da antropologia kantiana² designa uma inferior faculdade do ânimo e, porém, uma das três faculdades regentes do espírito humano, vem sendo utilizado com esse mesmo significado duplo, e conglomerando em seu torno a actividade transpositiva, metafórica, que é própria da actividade de representar humana. O termo “Einbildungskraft”, dir-se-ia aliás, é até hoje um termo de significado lato: ele *dá corpo ao próprio acto de imaginar, ou representar humanos*; e, nesse acto, ele afigura-se tanto uma força, como uma faculdade ou capacidade

¹ O uso dos termos em pauta entre aspas, e no seu original alemão, não é de todo casual. O artifício, que será mantido sempre que possível neste texto, tem por intenção salientar as devidas diferenças linguísticas e contedísticas entre tais conceitos na língua original e na língua do autor deste artigo, bem como, mediante estas mesmas diferenças, e sua proposta de compreensão e tradução, apresentar-se como exemplo para outros autores de outras línguas que as achem pertinentes.

² Porque não desconhecemos que os vários termos em questão, e especialmente o termo “Einbildungskraft”, têm na obra kantiana diferentes estatutos consoante eles sejam considerado na parte crítica, ou na parte não-crítica da mesma, e porque entendemos que diferentes estratégias de tradução têm de ser adoptadas em ambos os casos, eliminamos desde já qualquer dúvida a este respeito, e afirmamos que este texto se debruçará apenas sobre os conceitos de “Einbildungskraft”, “Einbildungsfähigkeit” e “Imagination” em um respeito antropológico e/ou estético, não devendo nem podendo as suas ilações ser estendidas a outros planos do pensamento kantiano.

que permite ao homem dar imagem – isto é, ficcionar, representar – coisas que não estão presentes³; isto, pelo menos, entendem críticos e tradutores do Kant-antropólogo pelo termo em questão, ou pela tradução directa do mesmo para as suas respectivas línguas. E portanto, a “Einbildungskraft” é, comumente entendida, uma força, ou faculdade ou capacidade que é parte de todo um sistema orgânico de faculdades, e que, na sua preponderância, tem relações mais ou menos afins com todas elas; pois que, no acto de imaginar, a “Einbildungskraft” é presente a todas as faculdades: ela, no seu designar do acto de imaginar, como que as incorpora em si, ora prendendo-se intimamente à sensibilidade, ora tendo mais ou menos visível relação com a memória, a fantasia, o engenho ou o génio, e, por fim, tendo de entrar (ou sempre estando) em uma singular relação com o superior entendimento.

A prova maior desta grande latitude do termo “Einbildungskraft”, e dos termos com que os tradutores geralmente traduzem a palavra, está aliás nos próprios dicionários kantianos. A saber, ao se procurar a entrada “Einbildungskraft” no dicionário kantiano de Carl C. E. Schmid (1798)⁴, aí se diz que, em geral, a faculdade de imaginação é não apenas uma “força” (*Kraft*), mas também “a *faculdade* para representar um objecto na intuição mesmo sem a presença deste” (W: 200, it. meus)⁵, faculdade essa que “faz trabalhar o entendimento” (id.). Ao se procurar o termo em Rudolf Eisler (1984)⁶, ele diz do termo “Einbildungskraft” que ele não é mera força, mas também “em sentido mais lato a *capacidade* de ter representações do objecto mesmo sem presença do mesmo” (K-L: 105, it. meus). E portanto, em vista destas razões e exemplos, e porque em tais obras lexicográficas apenas um termo – o termo “Einbildungskraft” –, e não propriamente “Einbildungsvermögen” ou “Einbildungsfähigkeit”, representa a imaginação, isto talvez explique o porquê de os leitores, críticos e tradutores de Kant não terem visto até hoje razão para não entender por esta força, ou poder, ou capacidade, ou faculdade – que aqui, no termo em questão, são tomadas por uma só – senão uma e a mesma coisa.

Ora, o facto de Carl C. E. Schmid e Rudolf Eisler designarem a “Kraft” de “Einbildungskraft” a um tempo como “Vermögen” e como “Fähigkeit”, e de sob aquela designação abarcarem estes lexicógrafos, e grande parte dos críticos e dos tradutores de Kant, estas duas; o facto de, numa palavra, sob o termo “Einbildungskraft” – “imagination” (fr.), “imaginação” (pt.), “immaginazione” (it.), “imagination” (ing.), imaginación (es.), etc. – se acolher toda a actividade imaginativa do espírito humano, não pode senão ostentar uma *verdade inegável*; uma com a qual, aliás, estamos inteiramente de acordo. Segundo esta, *se por força ou poder (vis) de imaginação se entender também a faculdade ou a capacidade (facultas, capacitas) para imaginar*, então os termos “Einbildungsvermögen”,

³ Cf. AA 25.2: 750.

⁴ Schmid, Carl Ch. E., *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, hrsg. von Norbert Hinske, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

⁵ Com respeito às citações de autor, recorremos ao método (Abreviatura da obra, número de volume, número de página), sendo que a abreviatura correspondente se encontra discriminada na bibliografia. Todas as citações foram traduzidas do original alemão para língua portuguesa. A tradução das mesmas é da minha autoria.

⁶ Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Hidesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1984.

ou “Einbildungsfähigkeit”, a que Kant de facto também recorre na sua obra antropológica, apenas designam uma latência, um talento ou capacidade para imaginar, e portanto não podem senão vir a ser abrigados, ou vir à sua total eficácia, sob a mais abarcante, mais pungente designação “Einbildungskraft”. Ou então, se se preferir – e na mesma linha de compreensão do termo –, eles significam aqui para Kant *exactamente o mesmo* que “Einbildungskraft”, e são, eles próprios, “Einbildungskraft”. A “Einbildungskraft”, tomada neste sentido, encapsularia exactamente as mesmas funções, o mesmo procedimento, as mesmas valências do que “Einbildungsfähigkeit” e “Einbildungsvermögen”; e dizer um equivaleria a dizer qualquer um dos outros: uma homogeneidade que, aliás, parece ser sancionada pelo próprio Kant, nomeadamente no uso não raras vezes indiferenciado, e até aparentemente indiferente, que o Professor de Antropologia faz dos três vocábulos identificadores da imaginação. Ora, tudo isto apenas parece legitimar, senão mesmo fortalecer, a compreensão e o uso do termo “Einbildungskraft” como ele foi anteriormente descrito.

O problema, porém, está nos termos em questão – “Kraft”, “Fähigkeit” e “Vermögen” – e, por adição, nos conceitos que estes termos designam quando acoplados a “Einbildung”. Pois, no fundo, *a questão é aqui, em primeiríssimo lugar, uma de índole conceptual-linguística*. E porque se coloca esta questão? Porque se é verdade que tomada em certos âmbitos da teoria kantiana, o uso indiferenciado de “Einbildungskraft”, “Einbildungsvermögen”, “Einbildungsfähigkeit” é permitido (ou pelo menos não acarreta problemas sérios), e uns termos, bem como os seus respectivos conceitos, se fundem de facto uns nos outros e são de facto homogêneos entre si, não é menos verdade que *em outros âmbitos mais afins à expostulação do termo, e que aqui tomamos em consideração, como o antropológico, ou o estético, é possível detectar com segurança uma marcada dissociação conceptual no uso que Kant faz de “Kraft”, “Fähigkeit” e “Vermögen”, quando aplicados ao termo “Einbildung”*⁷. Desde logo, isto permite supor que, no entender de Kant, há tantos usos da imaginação como tais diferentes modalidades, e por conseguinte variegados usos do termo e conceito de imaginação não só de âmbito para âmbito, mas até dentro de um mesmo âmbito; o que, por sua vez, *comprova ulteriormente a fértil heterogeneidade do termo imaginação, e do próprio conceito de imaginação, para o grande filósofo*.

Ora, para resumir a questão, o nosso foco passa justamente por afirmar que no domínio antro-po-estético da obra de Kant uma tal diferença entre “Einbildungskraft”, “-vermögen” e “-fähigkeit” existe, e que todas as anteriores repercussões são verdadeiras. A saber, estamos em crer que “Einbildungskraft”, “Einbildungsfähigkeit” e “Einbildungsvermögen” não significam para Kant a mesma coisa, antes significam diferentes usos ou aplicações da imaginação humana: usos e aplicações interrelacionáveis, por certo, mas não obstante diferentes. Segundo vemos a questão, a identificação de uma tal possível heterogeneidade conceptual, compreensiva, tradutiva equivale a surpreender na força da compreensão e uso homogêneos de “Einbildungskraft”, a que a crítica kantiana

⁷ Isto, porém, não negando que mesmo neste domínio Kant por vezes parece confundir os termos, ou usá-los de modo indiferenciado.

tanto se habituou, também uma *insuficiência*; e porém, não uma insuficiência que tenha por intenção fazer perigar ou subverter o dito vigor homogêneo do termo, mas que antes pretende contribuir para o devido estabelecimento do mesmo. E, por conseguinte, e até fazendo justiça à diferença dos próprios termos originais, estes termos por ora homogeneizados têm de se revelar de diferente compreensão, e, portanto, de diferente *tradução*. É em direcção à identificação de uma tal ressalva kantiana, e a uma proposta de nova compreensão de tais termos, que agora caminhamos.

II. A dissociação terminológica entre “Eibildungskraft”, “Einbildungsvermögen” e “Einbildungsfähigkeit”

Como se disse, o âmbito de comprovação da nossa proposta é de encontrar no âmbito antrope-estético do pensamento de Kant; mais concretamente, na estética natural que, segundo Kant, compõe a parte prática tanto das suas *Lições de Antropologia* (1772-1796), como da sua *Antropologia em um Enfoque Pragmático* (1798).

Aí, em consonância com a *Psychologia Empirica* (1732) de Wolff⁸, e ainda mais com a para si muito importante *Metafísica* (1739) de Baumgarten⁹, notar-se-á que o Professor de Königsberg contempla o tópico da “Einbildungskraft” entre outros tópicos afins, como a memória, o engenho, o gosto ou o génio, os quais se prendem com o imenso problema das representações do espírito humano. Mas também aí, não por acaso, e não sem relação com a nossa suspeita de dissociação conceptual, Kant, ao contrário dos seus precursores, tende a afirmar e delimitar várias modulações do imaginar: a saber, em primeiro lugar, separando, e grafando de acordo com isto, o imaginar que é aquele de uma capacidade de imaginar *latu sensu* – que Kant coloca à cabeça do problema, e à qual chama “Bildungsvermögen”, “Bildungsfähigkeit” ou “Einbildungs-fähigkeit”¹⁰ – e, em segundo lugar, aquele que é o do imaginar *strictu sensu*, ou o imaginar propriamente dito, que Kant abriga sob o anterior, ao qual Kant dá grande influência e amplitude, e que designa como “Einbildungskraft”, ou, a espaços, “Einbildungsvermögen”. E ainda que se queira apontar que Kant usa de facto, de modo algo indiferenciado, o termo “Einbildungsvermögen” – pois que Kant o usa ora em uma, ora em outra acepção –, o mesmo não pode por certo ser dito dos termos “Einbildungs-“ ou “Bildungsfähigkeit”, e do termo “Einbildungskraft”, que aqui, na antropologia kantiana, são de facto cooperantes, mas que *não só não significam o mesmo, como têm de ser dissociados*.

⁸ WOLFF, Christian (1738), *Psychologia Empirica*, Pars I, Sectio II, Caput I “De differentia perceptionum formali” (GW II.5), in *Gesammelte Werke* (1962-), hrsg. von Jean Ecole et al., Hildesheim, Georg Olms.

⁹ BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1739), *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae: C. H. Hemmerde.

¹⁰ Cf. AA 25.1: 76-78.

Assim, perguntamos em primeiro lugar, o que entende Kant pelos termos “Bildungs-Vermögen”, ou “Bildungsfähigkeit”? O próprio Kant explica: a deveras fundamental, subliminar, omnipresente actividade da *imaginação humana*; *imaginação* tomada aqui, claro está, não no sentido específico, aplicativo, activo do termo, mas no sentido geral, passivo, englobante do mesmo. A saber, pois, a “Einbildungsfähigkeit” é a *capacidade para imaginar, não a faculdade ou a força para imaginar*: e, enquanto capacidade para imaginar, ela não é especificamente fantasia, como o era para Platner; ela não é especificamente memória; ela não é especificamente engenho ou génio, e, sobretudo, não é especificamente a faculdade de imaginação produtiva ou reprodutiva (“Einbildungskraft”): antes, segundo Kant, ela está como solo, ou fundamento, para todas estas faculdades, que são, isso sim, faculdades no seio e no solo desta uma e a mesma capacidade. Assim, a “Bildungsvermögen” *está, ela própria, na fantasia, na memória, no engenho como roda motriz essencial destes; mas ela nada tem que ver com os excessos ou o esmorecimento da fantasia, com uma memória mais ou menos criativa, ou com os perigos ou a singularidade do engenho; isto é, ela nada tem que ver directamente com as disposições de tais faculdades por si e entre si, antes ela dá a estas o seu ser ficcionante, representacional, conferindo-lhes pois um proceder natural para construir, reflectir, criar ou sentir, e assim as pôr em marcha. E, da mesma maneira, a “Bildungsvermögen” nada tem que ver com a “Einbildungskraft” senão que a primeira subjaz à última, o contrário não podendo ser verdade. No extenso campo da imaginatividade humana, que a “Bildungsvermögen” no fundo é, a “Einbildungskraft” é uma mera faculdade, ou poder, como o são as anteriormente mencionadas, e são estas, e as diferentes disposições advindas das diferentes concatenações das mesmas, como a elas acima se aludiu, que compõem a “Bildungs-Vermögen”. E, portanto, dir-se-ia com Kant, o que a “Bildungs-Vermögen”, ou “Einbildungsfähigkeit”, são, é o todo do campo da representatividade humana. Ela(s) engloba(m), e dão ser, a todas as dimensões, e respectivas variegadas disposições, da imaginatividade humana: seja isto no sentido de reproduzir, de produzir ou de anteproduzir representações. A saber, seja ela tomada em um sentido reimaginativo, propriamente imaginativo ou preimaginativo das representações do espírito humano¹¹: ela, a “Bildungs-Vermögen”, abarca a recuperação, ou repetição sempre consabida das imagens que povoam o espírito humano, bem como a criação imediata, espontânea e inventiva de representações, bem como até a presciência de tais representações.*

Posto isto, perguntamos então: o que entende Kant pelos mais específicos termos “Einbildungskraft”, ou “Einbildungsvermögen”, e que função têm eles neste âmbito de coisas? A resposta, creio, parte da anterior citação, e, por conseguinte, da afirmação da “Einbildungsfähigkeit” como estrato essencial da humana habilidade para representar. Pois ao dividir a “Bildungs-Vermögen”, como o faz na anterior citação, Kant refere que esta, que é o mais natural e mais indispensável no representar humano, está, dir-se-ia, no

¹¹ Isso mesmo diz aliás Kant, quando sub-divide aquilo que entende por *Bildungsvermögen* (cf. AA 25.1: 76-78), e nela entende três secções distintas: 1. Faculdade de reimaginação, “*Nachbildungs-Vermögen*” (*facultas refingendi*), 2. Faculdade de imaginação, “*Einbildungskraft*” (*facultas fingendi*), e 3. Faculdade de preimaginação, “*Vorbildungs-Vermögen*” (*facultas praesagiendi*).

passado, no presente e no futuro de todo o representar humano. A saber, *o imaginar, ou o ficcionar, estão no próprio representar*¹², e isso porque esse representar é uma re-apresentação de uma imagem já conhecida (como na “Nachbildungsvermögen”), bem como a apresentação de uma imagem (des-)conhecida (“Einbildungskraft”), bem como a pre-apresentação de uma imagem desconhecida, ou apenas aventada (“Vorbildungsvermögen”). Contudo, note-se, ao assim proceder à divisão possível da “Einbildungsfähigkeit”, Kant nomeia uma destas modalidades, propriamente e expressamente, “Einbildungskraft” ou “Einbildungsvermögen”: *faculdade ou força de imaginação; e atribui-lhe, não por acaso, e não apenas devido às suas valências de presente vivo, um lugar central entre as três*. Ora, isto, segundo cremos, tem uma razão de ser. E essa razão de ser, esperamos comprovar, prende-se tanto com o estatuto da própria faculdade de imaginar entre as demais, como com a relação em que ela está com a “Bildungs-Vermögen” – o que, por sua vez, terá de influir tacitamente sobre o seu conceito, o termo que a designa e a compreensão e/ou tradução que dela teremos de fazer. A explicação destas assumpções, aliás, não é difícil. Passamos desde já a empreendê-la.

Começamos pelo início, o que é como dizer, pelo uso mais geral e mais básico da imaginação humana – a faculdade de reimaginação (“Nachbildungsvermögen”). Aquilo que Kant entende por faculdade de reimaginação é, diz o próprio, o uso reimaginativo da faculdade de imaginação (não, note-se, da capacidade para imaginar). Quer isto dizer que a faculdade de imaginar trata aqui com representações já conhecidas, outrora tidas e entretanto preservadas nesse grande armazém, ou receptáculo, que é a memória. Isto, aduz Kant, fá-lo a faculdade de imaginar por intermédio de um tipo específico de memória, justamente a memória racional, que se presta a reavivar imagens no fundo consabidas, de recuperação fácil, e que estão nas zonas mais iluminadas do infinito mapa das representações humanas¹³. Intervindo ela própria tão pouco quanto necessário no processo, e vedando-se aqui a intromissão da fantasia, do engenho, do génio, tais imagens são como que directamente entregues ao entendimento, que nelas não vê problemas e as aceita sem mais. À capacidade de imaginação, dir-se-ia, pois, dá aqui a faculdade de imaginação, e restantes faculdades, um cunho certo e seguro, deveras apropriado, por exemplo, a um registo científico.

Já por faculdade de preimaginação (“Vorbildungsvermögen”), entende Kant o uso preimaginativo da faculdade de imaginação. Quer isto dizer que a faculdade de imaginar se ocupa aqui com representações ainda não conhecidas, mas que é levado a prever, ou pressentir, em vista de outras que conhece. As mesmas faculdades, ou forças, no entanto, são usadas para este efeito, mas inversamente, e entre ambas não parece haver diferença senão que a primeira recupera, a segunda projecta representações; sendo que esta última, porque é representação antes da representação, pode redundar em um uso excessivo da

¹² Aduzimos nós: e isso, para Kant, tanto em consciência (como o demonstram os tópicos antropológicos da faculdade de poetar, o engenho, o génio ou até a perturbação mental), como em inconsciência (como o demonstram os tópicos das representações obscuras ou do sonho).

¹³ Cf. AA 25.2: 868.

memória engenhosa, da sorte daquele presente nas manifestações de um génio desenfreado ou nas perturbações da mente humana.

Por fim, com respeito à “Einbildungskraft” propriamente dita, ela está como o *meio-termo* das anteriores duas. A saber, consoante a sua dimensão – reprodutiva ou anteprodutiva –, a faculdade de imaginar chama a si ora a memória racional, ora a memória engenhosa, mas ao invés de recorrer ou a uma quase inexistência de fantasia, ou a um excesso de fantasia, nesta sua dimensão a faculdade de imaginar usa entre ambas as memórias o *grau certo* de fantasia, tanto quanto necessário para que as representações não sejam nem áridas, nem desconcertantes. Significa isto, pois, que na sua dimensão *mais natural*, porque *mais proporcional*, a faculdade de imaginação (“Einbildungskraft”) chama a si apenas o grau certo de fantasia nas representações, e por isso ficciona-as também apenas quanto baste. Isto acontece por intermédio da *memória intelectual*, que é aqui a mais sensata, e que agrega em si as melhores valências da memória racional e da memória engenhosa. Assim, estamos aqui perante a dimensão propriamente produtiva da faculdade de imaginação, a qual, imbuída deste propósito e desta disposição especial, chama a si representações que eleger para um efeito, e não imagens fortuitas; e estas, ao serem patenteadas ao entendimento, não são por ele aceites sem mais, nem rejeitadas sem mais, antes, porque têm o grau suficiente de engenho, e porque criação certa do génio, despertam nele apenas o grau certo de estranhamento, tanto quanto o necessário para que ele, primeiro negando-as, acabe por as aceitar como algo novo, e portanto como promoção do próprio conhecimento filosófico. A este uso da sensibilidade sob as regras do entendimento; numa palavra, a este uso apenas sobejamente ousado, mas regrado, da faculdade de imaginação, dá Kant o nome de *poesia*¹⁴.

Ora, vistas estas três manifestações da faculdade de imaginação nas suas diferentes modalidades, voltamos a perguntar: que papel reserva Kant, e o que entende pois Kant por faculdade de imaginação (“Einbildungskraft”) em um sentido antropológico – e isso em relação com o seu mais essencial, mais lato conceito de “Einbildungsfähigkeit”?

A isto respondemos tripartidamente, do seguinte modo:

1) a “Einbildungskraft” é diferente de “Einbildungsfähigkeit”, e isso na medida em que aquela é esta trazida à actividade. Isto é, uma é a capacidade humana para trazer à imagem o ausente; a outra, a força que efectivamente o faz; no fundo, como se esta força desse voz e vigência àquela capacidade, mas não apenas uma voz e vigência quaisquer, antes fosse a melhor e mais natural expressão daquela;

2) Por isso mesmo, a faculdade de imaginação é aqui uma força central entre as demais. Sim, todas elas têm uma índole imaginativa, como imaginativa é por si mesma a natureza humana. Mas a faculdade de imaginação é, vê-se bem, a *força central* entre todas aquelas que compõem a capacidade de imaginação, pois que ela se subdivide, está presente, modula e é modulada por todas as restantes forças imaginativas do ânimo, compondo e sendo composta nas diferentes disposições por todas estas criadas, em favor de trazer o ausente à presença; e, assim sendo, é também a faculdade de imaginar que traz

¹⁴ Cf. AA 7: 246.

a uma diferente forma, em cada uma destas disposições, e em cada uma destas forças, a capacidade de imaginação, a “Bildungs-Vermögen” – pois ela é desta sua emissária, ou sua escultora privilegiada. Ela, a faculdade de imaginação, está pois, em maior ou menor grau – mas está! – em todas as dimensões do imaginar, do representar humano, e é também ela a roda motriz da memória, do engenho, até mesmo do entendimento; e portanto, na sua acepção de presente vivo, de criação em *energueia*, a “Einbildungskraft” é por certo o elemento-volante de todas as relações entre faculdades no ânimo humano.

3) Por fim, e em vista das anteriores características, a faculdade de imaginação assume uma outra relevância, ainda mais fulcral no funcionamento proporcional do espírito humano – e aqui reside, pois, o cerne da sua unicidade, e da sua necessária distinção em relação à “Bildungs-Vermögen”. Pois, se a coloca em tão central posição, e como eixo de tais relações entre os planos inferior e superior do ânimo, isto significa também que à faculdade de imaginar reserva Kant um suplementar papel, não menos importante, na ordem de formação das representações humanas; representações humanas que, note-se, são a roda motriz das ciências, da filosofia, da poesia, de toda a discursividade humana. A saber, à faculdade de imaginação incumbe uma *função criadora*, visível tanto ao nível da sua acção nas próprias faculdades, como das criações das mesmas – função essa que, como é óbvio, a “Bildungs-Vermögen” não possui, ou só vem a adquirir justamente mediante este uso tão especial da faculdade de imaginação. Pois isso mesmo, essa criação e inventividade singulares, está implicado no trazer do ausente à presença da imagem. Esta criação pode ser menos visível, ou mais visível, consoante estejamos a falar da faculdade de imaginação reprodutiva ou da faculdade de imaginação produtiva. Mas porque a palavra de ordem no bom exercício da capacidade de imaginar é harmonia, ou *proporção*, então a própria faculdade de imaginar tem de saber trazer a bom uso tanto a sua função menos criativa (perigosa por bordejar o objecto, e confinar com a aridez), como a mais criativa (perigosa por estar distante do objecto, e confinar com o delírio). Por outras palavras, tanto aquela faculdade de imaginação que mantém uma relação próxima com o objecto, e que o traz imediatamente, sem mais artifício, à imagem, como aquela faculdade de imaginação que tem uma afinidade apenas remota com o objecto, e que o traz mediadamente, mediante analogia, à imagem: esses são planos de uma e a mesma faculdade de imaginação. E, portanto, entre estes dois planos da capacidade para imaginar se desdobrará, tão bem quanto possível, de modo tão conciliador e tão harmonizante quanto possível, a própria “Bildungs-Vermögen”. Por outro lado, não por acaso, também aqui grassará aquele que é o seu verdadeiro problema para Kant. Pois no próprio acto de trazer o ausente à imagem inscreve-se o problema que se gera entre estas suas diferentes dimensões, e a ordem das suas criações, e que justamente parece impedir a harmonia. Referimo-nos ao problema da maior ou menor novidade, e portanto maior ou menor realidade das imagens na sua relação com o objecto; ou, numa palavra, à maior ou menor relação com o objecto, e maior ou menor inventividade, das representações pela faculdade de imaginação criadas e por ela geridas, o qual ameaça estar no limiar da transgressão das regras que gerem toda a

capacidade para representar e que têm de ser consideradas de mais perto. A isto mesmo, aliás, nos propomos na secção III.

Posto isto, perguntamos então em jeito de ponto de situação: como melhor distinguir o termo “Einbildungsfähigkeit” do par “Einbildungskraft”/“Einbildungsvermögen”, e de onde vem a confusão na compreensão e na tradução de ambos? A confusão vem, por certo, da generalização do trabalho criativo da faculdade ou força de imaginação, e do trabalho latente da capacidade de imaginação, os quais, não raras vezes tomados como um e o mesmo, foram até hoje tidos como sinónimos – o que resulta na compreensão e tradução uniforme de ambos. O problema, diria pois Kant, e reiteramos nós, é que, apesar da sua íntima afinidade, “Einbildungsfähigkeit” e “Einbildungskraft” não são uma e a mesma coisa. Pois, com efeito, não é a capacidade de imaginação (“Einbildungsfähigkeit”) que cria diferentes disposições do ânimo humano; não é a capacidade de imaginação que é uma força única, porquanto assume o papel central entre faculdades e está em todas, assumindo aí ela própria diversas formas; não é a capacidade de imaginação que, sob a forma da razão, trata com o entendimento no árduo processo de representação de filosofemas ou conceitos científicos, nem é a capacidade de imaginação que, sob as formas do engenho e do génio, trata com o entendimento, no livre (mas ordenado) jogo que é o da poesia. E, em contrapartida, não é a faculdade de imaginação (“Einbildungskraft”) que se divide em diferentes disposições do ânimo – antes, bem pelo contrário, ela mesma é uma dessas disposições. Não é a faculdade de imaginação que dá a respectiva natureza a todas as faculdades do ânimo, antes também a ela é dada uma natureza, e ambas pela capacidade de imaginar; e não é algo na faculdade de imaginação que se presta à harmonia entre faculdades, antes disso está na comum tendência de todas as faculdades, o que lhes é veiculado pela capacidade para imaginar, ou a faculdade para formar. No fundo, afirmamos pois, todos estes importantes papéis têm um actor predilecto. E portanto, a fim de melhor dissociar tais personagens no palco da humana formação de imagens, e impedir que tais termos possam ser compreendidos e traduzidos indiferenciadamente, propomos uma (parcial) nova tradução de ambos, apenas *em um respeito antropológico*; uma tradução que, como se disse, não pretende reinventar os conceitos, antes, bem pelo contrário, apenas aspira a ser uma tradução *ad verbum*, vertendo os termos tão rente ao original quanto possível.

Assim, a saber, desaconselhamos que se traduza “Einbildungskraft” e “Einbildungsfähigkeit” por um só termo: por “faculdade de imaginação”, seja qual for a língua em pauta; mas mais desaconselhamos que ambos, ou qualquer um deles, seja traduzido simplesmente por “imaginação”. Pois uma coisa é a “imaginação” (“Einbildung”); outra é a capacidade de imaginação (“Einbildungsfähigkeit”); e outra ainda a faculdade de imaginação (“Einbildungskraft” ou “-vermögen”). Ao invés, pois, propomos que “Einbildungsfähigkeit” se entenda e traduza por “capacidade de imaginação” (ou “de imaginar”), ou, o que é também possível, “capacidade de ficçãoação” (ou “de ficcionar”), por um lado, no primeiro caso, fazendo inteira justiça à imaginação – e à imagem – contida no termo “Einbildung”, por outro, no segundo, “ficçãoação” ou “ficcionante” respeitando o termo “fingendi”, o termo latino que Kant

sempre aduz quando quer caracterizar a sua própria “*Einbildung*” alemã. Para além disto, propomos que o termo “*Einbildungskraft*” se entenda e traduza, então e somente, à letra, por “faculdade de imaginação”. Assim, espera-se, não só se depurará o termo “*Einbildungskraft*” do fardo semântico excessivo e deveras nocivo com que ele há muito vem sendo sobrecarregado, como se aduz carga semântica a um termo até hoje não raras vezes despojado dela, o termo “*Einbildungsfähigkeit*”, o que certamente vai mais ao encontro da colocação dos próprios termos no âmbito estético-antropológico da obra de Kant.

III. O problema suplementar entre “*Einbildungskraft*” e “*Imagination*”

Esclarecida que está a diferença conceptual entre os termos em questão, e depurado que está o conceito de “*Einbildungskraft*”, é-nos agora possível ver o termo com maior nitidez, e pensar se não haverá também nele, e não apenas na sua família de palavras, um qualquer problema suplementar.

A nosso ver, esse problema existe; e, uma vez mais, não sem novas implicações para a temática da difícil compreensão do termo kantiano “*imaginação*”. Ele é por Kant posto, que seja do nosso conhecimento, uma vez apenas; mas, nessa vez única, a questão é apresentada de tal modo inequivocamente, que merece a nossa consideração.

O passo em questão surge em *Anthropologie-Collins*, e reza: “*Imagination (Einbildung)*, independente de toda a intuição sensível, designa-se por *imaginação (Imagination)*” (AA 25.1: 78). Logo à primeira vista, nota-se que não é este um daqueles casos frequentes em Kant, ou em Baumgarten, de um uso próximo e enfático de um termo alemão e do seu correspondente latino, ou vice-versa. Não. Os termos “*Einbildung*” e “*Imagination*” são aqui por Kant explicitamente unidos tendo em vista, justamente, a sua separação; e com eles, aduzimos nós, também “*Einbildungskraft*”, “*Einbildungsvermögen*” e “*Einbildungsfähigkeit*” se vêm de algum modo afastados de “*Imagination*”; note-se: afastados daquele termo de raiz latina a que, em qualquer outra situação e contexto, imediatamente recorreríamos para explicar e traduzir o termo alemão “*Einbildungskraft*”. Numa palavra, pois, Kant cinde aqui aparentes correspondentes naturais. Mas, como veremos, não sem razão.

Acontece que, lendo a citação com atenção, é visível o objecto da mesma. Kant refere-se ao tópico com que terminámos a nossa secção II, e que é no fundo, para si, o problema maior da imaginação humana num respeito prático-pragmático. A saber, Kant pergunta-se qual a relação – se uma de intimidade, ou uma de distância – da representação com o objecto representado; e, por conseguinte, ao mesmo tempo, qual a verdadeira eficácia da faculdade de imaginação, enquanto faculdade de representar humana, ao

designar o mundo. Pois, dir-se-ia desde já à luz da nossa citação, se ela for dependente de toda a intuição sensível (e, por conseguinte, tiver conceito), ela é “Einbildung”; se ela for independente da intuição sensível (não-conceptual), ela é “Imagination”.

Ora, o problema pode parecer facilmente resolúvel, e isso se pensarmos na distinção entre faculdade de imaginação reprodutiva e faculdade de imaginação produtiva. Pois, segundo parece, na primeira, a faculdade de imaginação lida com imagens que têm uma ligação próxima ao objecto, que, por conseguinte, requerem intuição sensível; e na segunda, a faculdade de imaginação lida com imagens que têm uma ligação remota com o objecto, que, por conseguinte, têm de dispensar intuição sensível. E se pensarmos que reprodutiva e produtiva são duas dimensões diferentes de uma e a mesma faculdade, então isto poderia bastar para resolver o problema. Contudo, note-se, Kant não se refere aqui à faculdade de imaginar propriamente dita, antes a algo mais essencial: a saber, à imaginação humana em si (“Bildungs-Vermögen”), e à capacidade que a mesma tem para designar o objecto em ausência deste – que é, no fundo, aquilo que interessa à faculdade de imaginação (“Einbildungskraft”), que terá de aplicar os resultados da primeira. E, portanto: sim, estas duas dimensões da faculdade de imaginação interessam para o caso; mas elas são meras repercussões de duas modalidades essenciais do imaginar humano, uma que tem presente a representação originária, e a outra que não tem, nem tem de ter presente, essa mesma representação.

Assim, ao expor o problema por palavras próprias, vimo-lo já, Kant diz que a imaginação humana é o trazer à imagem de coisas ausentes. Isto, porém, acarreta um problema incontornável. A saber, por um lado, diz Kant, todas as representações e imagens da faculdade de imaginação, reprodutiva ou produtiva, têm de ter a sua origem em uma impressão sensível. Isto é, às imagens tem de subjazer pelo menos alguma relação com o objecto, pois não existem imagens criadas a partir do nada. O que, aliás, não levanta nenhuns problemas se considerado pelo prisma da faculdade de imaginação reprodutiva, que está inequivocamente sob o controlo, e ao serviço, das superiores faculdades do ânimo. Mas, por outro lado, diz Kant, a faculdade de imaginação, quando alavancada pelo engenho e o génio – no fundo, na sua dimensão produtiva, ou poiética – traz à cena imagens que, não obstante, Kant apelida de novas, e que nisso não parecem estar em forte relação – ou não estão, com efeito, em nenhuma relação – com a impressão sensível, ou com o objecto. Quer isto dizer, pois, que em várias lições de antropologia sobre imaginação, e faculdade de imaginação, *Kant considera simultaneamente uma necessidade de as imagens da nossa produção imaginativa terem de advir de um objecto – terem de ter intuição sensível –, e a possibilidade de as imagens da nossa produção imaginativa poderem não ter ligação com o objecto, serem dele desprendidas e livres – no fundo, não terem intuição sensível possível, senão aquela que elas mesmas, por si só, põem em marcha. Numa palavra, Kant considera, até este ponto, a dependência em relação ao objecto por parte da imaginatividade humana (a “Einbildung”), em contraposição, ou em relação simultânea com a independência em relação ao objecto da mesma (a “Imagination”). Isso mesmo, aliás, propõe Kant na nossa citação. Mas, perguntamos, qual é a relação de ambas as modalidades da imaginatividade humana? Ou antes, qual é o*

porquê de Kant as focar tão claramente, se elas parecem expressar uma contradição e trazer consigo um problema incontornável?

A resposta a este dilema, explica-a Kant recorrentemente. Acontece, pois, que na disposição do ânimo motivada pela faculdade reprodutiva, à imaginação, enquanto “*Einbildung*”, está como fundamento um objecto. Isto é, à imagem subjaz uma impressão sensível que faz com que a representação da imaginação respeite o preceito de ter de ter um objecto anterior. Por isto, aliás, parece Kant entender o que atrás denominou “*Einbildung*”, por oposição a “*Imagination*”. Já no caso da imaginação produtiva, este preceito parece ter de ser suprimido. Pois ou a imagem vem de um objecto, é, dir-se-ia, antiga, não-nova e, por conseguinte, ela liga-se ao passado – é memória, e entendimento –, ou ela não vem de um objecto, é nova, fruto de pura invenção – é fantasia e entendimento. Ora, Kant parece aqui tomar a sua decisão, e embora mantendo que não há representações a partir do nada, diz que as representações da faculdade de imaginação produtiva, do engenho, do génio, da poesia *são de facto novas*: “A faculdade de imaginação é o fundamento de todas as invenções, pois logo que alguém quer descobrir algo *novo*, ele tem de representar algo que *ainda não existia (was noch nicht da war)*” (AA 25.1: 76); e reitera, dizendo que imaginação “é a representação daquilo que não esteve nos sentidos”. Assim, a pergunta é: as representações essencialmente imaginativas, como são as da poesia, são elas velhas ou novas, passado ou futuro? Ora, postos perante um dilema que ameaça não se resolver ou por uma ou por outra via, então talvez seja de pensar, como Kant, uma via intermédia do mesmo: *elas são a um tempo velhas e novas*. Mas, note-se, as representações criativas da imaginação não são sem mais, a um tempo, “*Einbildung*” e “*Imagination*”; nem elas são criação e repetição; nem assim as poderia perceber o ser humano. *Elas são, isso sim, “Einbildung” por um prisma, e “Imagination” por outro prisma de uma mesma questão*; isto é, elas são providas de intuição sensível por uma dimensão, e ao mesmo tempo desprovidas de intuição sensível por outra; e só a compreensão da nuance diferenciadora entre estas duas dimensões nos pode ajudar a resolver a subtil visão que Kant tinha do problema.

Assim, diria Kant, as representações da capacidade de ficcionar humana, mesmo que vistas como “*Imagination*”, têm de ter sempre uma qualquer ligação com o passado; pois o incontornável preceito do seu passado objectual, não o podem elas transgredir. Outra coisa que não isto, aliás, e as representações nada teriam em si de humano, e que as ligasse a um fundo experiencial. Elas seriam quimeras, ou absurdos. As imagens da “*Imagination*”, porém, enquanto metáfora viva que são, não são meras imagens; elas não são meras palavras, nem muito menos meras palavras com uma ligação linear ao objecto que necessariamente as originou. Não. Bem pelo contrário, elas, como no engenho, ou no génio, são imperceptíveis composições de representações, ou partes de representações, entre si; representações essas que, embora advindo cada qual e por si de um fundo consabido – de uma intuição sensível em particular –, não são porém assim formadas, nem assim apresentadas à faculdade de julgar e ao entendimento, antes o são sob a forma desses mesmos novos construtos. O exemplo dá-o Kant no § 49 da *Crítica da Faculdade do Juízo*.

A saber, a imagem de um homem perturbado, cujo espírito está toldado por ira e desejo de vingança, vale por si, o mesmo se podendo aplicar à imagem de um mar tempestuoso. Estas, dir-se-ia, são imagens da “Einbildung”, até porque a “Einbildung” subjaz no fundo a todas as imagens. Mas dizer que *o espírito irado de um homem é como um mar revolto*: isso é um exemplo de uma criação da “Imagination”, pois não há nenhuma representação que assim nos tenha sido dada, isto é, nem de um homem irado, nem de um mar tumultuoso *enquanto uma só e a mesma coisa*. Assim, o que ocorre aqui? Ocorre, sugere Kant, que a “Imagination” surge aqui como nova composição, ou recomposição, de imagens da “Einbildung”. O que significa, por um lado, que as representações po(i)éticas da “Imagination” advêm de facto do fundo experiencial da alma humana, mas também que, no acto de compor tais imagens de tal fundo, essas imagens são de tal modo revitalizadas, reformuladas, numa palavra, renovadas, que, ao surgirem estas na alma, a alma tacitamente assume, e tem de assumir, que *estas nunca estiveram antes em si, e que ela nunca delas teve conhecimento prévio mediante uma intuição sensível*.

Assim, conclui-se, por um prisma, todas as representações, mesmo as poéticas, já estiveram outrora no espírito humano; mesmo que disto o espírito humano apenas tenha conhecido um então irreconhecível gérmen. Mas, por outro prisma, *tais representações nunca estiveram de facto, isto é, enquanto tal, sob aquela mesma forma inovadora, nova, original*, no espírito humano. E, por conseguinte, poder-se-ia dizer que as imagens da “Einbildung” estiveram, e estão no espírito humano, por conta da sua não-inventividade; pois o que elas fazem, como se disse, é apenas substituir a ausência do objecto, não de todo reconfigurar, ou pôr em causa, a sua relação com este. Mas as imagens da “Imagination” – as da poesia – fazem algo diferente. Elas criam de facto novidade, e inventam, vestindo as coisas com outras roupagens, e outras cores que não as do árido quotidiano¹⁵. E se por um lado elas fazem jus ao objecto, e este lhes dá o cunho de verdade de que elas precisam para se manterem agarradas ao mundo, por outro lado, elas criam a ilusão (controlada pelo entendimento)¹⁶ de que se abre com elas algo totalmente novo, despegado do objecto e por conseguinte do passado; o que faz de tais representações passíveis de serem ora fruto de “Einbildung”, se vistas pelo prisma desta, ora fruto de “Imagination”, se vistas pelo prisma daquela.

Bibliography

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1739), *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae: C. H. Hemmerde.

¹⁵ As imagens da poesia, ou a ilusão, diz Kant, são “a verdade decorada, vestida com a veste da aparência” (AA 15.2: 906).

¹⁶ Ao descrever este jogo da poesia, Kant diz dele que “mantém num agradável movimento o ânimo, fazendo-o como que flutuar nos confins entre o erro e a verdade, e estimula[ndo]-o admiravelmente, pois ele está consciente da sua sagacidade contra as seduções da aparência” (AA 15.2: 907).

EISLER, Rudolf (1984), *Kant-Lexikon*, Hidesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag. (K-L)

KANT, Immanuel (1901ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe), Berlin: Georg Reimer. (AA)

SCHMID, Carl Christian Erhard (1798), *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, hrsg. von Norbert Hinske, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. (W)

WOLFF, Christian (1962-), *Gesammelte Werke*, hrsg. von Jean Ecole et al., Hildesheim, Georg Olms.



The Kantian Non-Moral Saint

ALI SHARAF*

Kuwait University, Kuwait

Abstract

In *Moral Saints*, Susan Wolf raises a question for morality in general: should we strive to be perfectly moral, even though being a moral saint does not entail having a perfectly good life? Wolf answers that moral saints represent an undesirable and unattractive human ideal because they lack the “ability to enjoy the enjoyable in life” (Wolf 424). Accordingly, Wolf objects to both utilitarianism and Kantianism, claiming that these ethical theories present moral sainthood as an ideal. While this paper does not object to Wolf’s account of moral sainthood, it argues against Wolf’s objections to Kantianism in three parts. First (1), I explain Wolf’s argument and objections to Kantianism; second (2), I respond to Wolf’s objections against the ‘non-ideal’ Kantian saint interpretation; and third (3), I respond to Wolf’s objections against the ‘ideal’ Kantian saint interpretation. This paper concludes that Kantianism does not present moral sainthood as a human ideal.

Key Words

Kantian Ethics, Sainthood, Human Ideal, Moral Saint, Moral Ideal

In *Moral Saints*, Susan Wolf argues that moral saints represent an undesirable and unattractive human ideal because they lack the “ability to enjoy the enjoyable in life” (Wolf 424). To see how the moral saint’s life is unattractive, we need to imagine the ideal form of such a life. According to Wolf, a moral saint is a person “whose every action is as morally good as possible, a person, that is, who is as morally worthy as can be” (Wolf 419). This person only appreciates moral interests and does not value non-moral ones. He

* Assistant Professor, Kuwait University. E-mail for contact : ali.sharaf@ku.edu.kw

always devotes his life to making others happy. He always prefers donating extra money to charity instead of, for instance, watching *Star Wars* movies or reading Agatha Christie's crime novels. If you ask him to hang out with you and have some fun on a Friday night, he will reply that he does not have time for such things. He is always worried that he will fail in fulfilling his duty to improve the welfare of others. In short, this person will not have time for so-called desirable activities, because his mind is always consumed with how he can be a perfectly moral person.

The undesirable life of a moral saint raises a question for morality in general: should we strive to be perfectly moral, even though being a moral saint does not entail having a perfectly good life? Wolf answers that we should not strive to be moral saints, because being perfectly moral entails ignoring other essential goods, such as gourmet cooking or fashion (Wolf 422). Accordingly, Wolf objects to any ethical theory that presents moral sainthood as an ideal, arguing that moral saints represent an undesirable and unattractive ideal. For this reason, she objects to utilitarianism and Kantianism, because these ethical theories present moral saints as the ideal.

Wolf's argument that moral saints represent an unattractive human ideal has received much comment and scrutiny. Some philosophers object to Wolf's argument on the grounds that her account of moral sainthood is inaccurate and does not reflect real examples (Adams 1984). Others argue that Wolf's account of a moral saint is not as unattractive as she claims (Carbonell 2009). In this paper, I do not object to Wolf's account of the moral saint. However, I argue against Wolf's objections to Kantianism, in three sections. First (1), I explain Wolf's argument and objections to Kantianism; second (2), I respond to her objections against the 'non-ideal' Kantian saint; and third (3), I respond to Wolf's objections against the 'ideal' Kantian saint.

1. Wolf's Argument.

In the first section of *Moral Saints*, Wolf begins her paper by discussing a pre-theoretical notion of what we consider a "moral saint." She claims that our common-sense understanding of moral sainthood necessarily includes that "one's life be dominated by a commitment to improving the welfare of others or of society as a whole" (Wolf 420).¹ Moreover, Wolf claims that two differing conceptions of moral saint emerge from our common-sense notion: the loving saint and the rational saint. The loving saint is a person whose own well-being and happiness lie in the well-being and happiness of others. On the other hand, the rational saint is a person whose actions are determined by adherence to moral duties (Wolf 420). Even though the rational and the loving saints have different motives, Wolf claims that their "public personalities" would be similar (Wolf 421). Both of them would "have the standard moral virtues to a nonstandard degree" (Wolf 421).

¹ In *The Good Life: A Response to Susan Wolf's 'Moral Saints' Argument*, Nicholas Moss objects to Wolf's argument that deontic theories represent moral saints as human ideal. Moss' objection is based on the view that common sense morality is not an indicator for a moral theory's credibility.

Therefore, Wolf argues that if a moral saint's life is determined and dominated by morality, other non-moral interests and goods are crowded out.

Furthermore, Wolf distinguishes between two types of obstacles that prevent a moral saint from pursuing non-moral interests: practical and logical. For instance, Wolf claims that, in most cases, a moral saint cannot practice hobbies, because "reading Victorian novels, playing the oboe, or improving [one's] backhand" requires time that otherwise would be spent promoting the welfare of others (Wolf 421). Therefore, a moral saint is prohibited from pursuing non-moral interests because of practical obstacles, such as lack of time, to performing moral duties. Moreover, a moral saint cannot pursue non-moral activities because of logical obstacles that are "in more substantial tension" with being a moral saint, because these activities are "against the moral grain" (Wolf 421-422). For instance, Wolf claims that a moral saint will not be able to laugh at a "cynical or sarcastic wit, or a sense of humor that appreciates this kind of wit in others, [as it] requires that one take an attitude of resignation and pessimism toward the flaws and vices to be found in the world" (Wolf 422). Hence, Wolf concludes that a moral saint represents an unattractive ideal because he does not embody the sort of non-moral ideals we admire in "athletes, scholars, artists—more frivolously, out of cowboys, private eyes, and rock stars" (Wolf 422).

In the second section of her paper, Wolf objects to utilitarianism and Kantianism on the grounds that these moral theories represent the moral saint as an ideal. According to Wolf, the loving saint characterizes the utilitarian ideal, and the rational saint characterizes the Kantian ideal. The rational saint's actions are determined by adherence to moral duties (Wolf 420). Since my goal is to defend Kantianism against Wolf's critique, I will not discuss Wolf's account of the loving saint, nor her objection to utilitarianism.

According to Wolf, there are two ways to interpret the relationship between her view of moral sainthood and Kantianism; each interpretation has two objections. The first interpretation implies that a Kantian saint believes in morality, which requires acting in accordance with the categorical imperative, such as the universal law formula and the humanity formula. I call this interpretation the "non-ideal Kantian saint". Wolf believes that this interpretation does not entail her concept of the ideal moral saint, which is proposed in the previous sections of her paper. She thinks that this interpretation does not swallow up the entire agent's personality, and that the agent can still pursue non-moral interests (Wolf 432). Although Wolf approves of this interpretation, she raises two objections to it: first, the non-ideal Kantian saint interpretation assigns lower value to non-moral interests when these are not arrived at through deliberation by the rational part of our being; second, it denies the necessity of devotion to benevolence and the maintenance of justice, all of which go beyond the threshold set by the categorical imperative.

On the other hand, the second interpretation implies that a Kantian saint believes in morality which requires acting in accordance with two duties: first, benevolence to take up others ends as one's own; and second, to develop natural and moral perfection (Wolf 30). I call this interpretation the "ideal Kantian saint." Wolf raises two objections to this interpretation: firstly, the life of this Kantian saint is dominated by unlimited moral duties;

secondly, it implies the “one thought too many” objection, which is explained in the third section of my paper.

Wolf claims that contemporary moral theories should be revised in terms of appreciation of non-moral interests. Wolf’s answer to the question ‘how should people live?’ is that “they must do more than adjust the content of their moral theories in ways that leave room for the affirmation of non-moral values” (Wolf 438). In other words, it is not sufficient only to leave a little space to value non-moral interests. She argues that these contemporary theories should assign the same level of value to both moral and non-moral interests.

2. A Response to Wolf’s Objections Against the Non-Ideal Kantian Saint Interpretation.

Wolf raises two objections to the non-ideal Kantian saint interpretation. First, Kant does not “give an unqualified seal of approval to the non-morally directed ideals” that were advocated by Wolf (Wolf 432); second, Kant’s moral theory does not explain supererogatory actions when morality is limited by an upper boundary (Wolf 432). Therefore, she concludes that this interpretation of Kantianism is objectionable.

According to Wolf, even if the non-ideal Kantian saint interpretation leaves some room for non-moral interests and does not swallow up the agent’s entire personality, Kant argues that the rational part of our being should always control our passions, and not the other way around, because we have duties of apathy and self-mastery. So, Wolf’s objection suggests that, at least sometimes, passion should not be controlled by reason. To respond to this objection, we need to answer two questions: what is Kant’s account of passion? Why should passion not command reason?

Kant defines passion as “a sensible desire that has become a lasting inclination” (MM 6:408). Moreover, passions are “inclinations that make all determinability of the faculty of choice by means of [rational] principles difficult or impossible” (CJ 5:272). He adds that passion is “an inclination that excludes mastery over oneself” (R 6:29). Kant distinguishes between two types of passion: that from natural inclination and that which results from human culture. Therefore, a passion is a very strong motive that prevents the agent from controlling himself on rational grounds.²

At first glance, it may seem as though Kant claims that we should not let passion control reason, because the latter is the source of governing ourselves. However, this is an incomplete understanding of Kant’s argument for the duties of apathy and self-mastery. According to Kant, we should not let passion command ourselves because of its overwhelming force. This power prevents the agent from recognizing other motives, such as feeling, desire and duty. Therefore, Kant says that passions “please one inclination by placing all the rest in the shade or in a dark corner” (AP 7:266). This entails that passions

² In *Anthropology*, Kant claims that we should not let passion and affect command our lives, because both prevent us from controlling ourselves and reflections. According to Kant, affect is “rash, that is, it quickly grows to a degree of feeling that makes reflection impossible” (AP 7:252). For more information about the difference between passions and affects, see Formosa (2011).

force the agent to focus on only one interest and completely forget others, whether they be moral or non-moral. In this case, passions would swallow up the whole personality of an agent, and this is precisely what Wolf objects to.

One may claim that not all passions are immoral, because they could support duty in morality when the passionate agent is blind to non-moral interests, and when he only values moral interests. At first glance, it seems that Kant would agree with this claim. However, he explicitly objects to it when he says that “beneficence [is] ... morally reprehensible, as soon as it turns into passions” (AP 7:266). For instance, when an agent acts from the passion of benevolence, he would commit any action to satisfy his passion, even if this requires committing immoral actions such as lying or killing. Hence, even if passion might serve morality, it would destroy other inclinations and feelings that are important in Kant’s moral theory.

Kant and Wolf are on the same page. Both agree that we should not let any motive or interest swallow up the agent’s personality. Kant does not claim that we should not pursue an end simply because this end is morally valuable, or because our rational part does not control other motives. However, Kant’s argument entails that an agent *can* pursue an end among others without ignoring other ends. Since passion would blind the agent from recognizing other ends and disable the rational part from fulfilling its natural function, Kant claims that we should not let passion command our lives, and that we have a duty of apathy and self-mastery.

Here, we respond to Wolf’s second objection that Kantianism does not leave room for supererogatory actions, i.e., that Kantianism only requires the minimum conditions of morality to be met, and that it does not go beyond what the agent is required to do. I respond to this objection in two ways: first, a moral theory does not require leaving room for supererogatory actions; second, Kant’s moral theory, in fact, does leave such room.

To follow the first response to Wolf’s objection, we need to distinguish what is admirable from what is morally right. An action is morally right if it fulfills what is required to be done in a particular situation. However, an action is admirable if it goes beyond what is required. Hence, supererogatory actions belong to the second type. Truly, we admire those who sacrifice themselves to save other people, but that does not entail that this action is morally good. For instance, in *Lectures of Ethics*, Kant mentions an example from history to illustrate that although an action is admirable, that does not necessarily mean it is a morally right one. In this example, Cato commits suicide to influence his army “to fight to the bitter end in defense of their freedom” (LE 149). According to Kant, even if Cato’s action is admirable and honorable within Roman culture, it is not morally justifiable. Cato’s act is honorable and admirable for cultural values, but not for moral reasons. We can see further instances in which supererogatory actions are morally wrong. For instance, where the agent is certain that he cannot save a drowning man and will die trying, it is morally wrong to try to save the man, because both would die. Hence, if a supererogatory act does not necessarily entail that it is a morally right one, we have good reason to argue that a moral theory should not include this category of action.

Still, one may claim that a moral theory without this category of action fails to accord with our common-sense morality.³ To respond, I argue that Kant’s account of imperfect duty does leave room for supererogatory actions. To do this, I should explain the distinction between perfect and imperfect duties.

In *Groundwork*, Kant distinguishes between two types of duty – perfect and imperfect moral duties – and each type is divided by first-person moral agency: myself, and others. They are detailed as follows:

	Perfect duty	Imperfect duty
Re: oneself	No suicide	Self-development
Re: others	No false promising	Helping others in need

The form of each type of duty emphasizes an important feature of Kant’s moral theory. Imperfect duties have a positive form: helping others and developing yourself. Kant does not claim that the agent must fulfill this duty in a specific way or by specific actions. However, the positive formulation of imperfect duty indicates that the agent should be aware of it; he is free in deciding how and what to develop, so long as he does not violate any perfect duty. For instance, if an agent has a musical talent, it is up to him to decide which instrument to play, which genre of music to play, and how much time to spend practicing. However, the musician should not cheat or lie to improve his musical skill. Another important feature of Kant’s distinction between moral duties is that imperfect duties are affected by external conditions. For instance, in countries where there is civil war, people should learn how to defend themselves by improving their skill in using weapons. Otherwise, they are likely to die.

The other imperfect duty – helping others in need – also has a positive form. Again, the agent should recognize that he has a certain duty, but it is up to him to decide how to fulfill this duty without violating perfect duties. For instance, if an agent has money that can cover more than his essential needs and walks by a homeless person, the agent is free to decide how to help the person. The agent can offer shelter, give some money, or teach a skill that can help in covering basic needs. Additionally, this imperfect duty is affected by external conditions beyond our control. For instance, in the case above, if the charitable agent were blind, he would not be able to help the homeless person.

On the other hand, perfect duties have negative forms: do not lie; do not commit suicide. The negative form does not require performing an action, but abstaining from performing one. The distinction between the negative and positive forms may suggest that one type of duty is more important than the other. This is not the case. To explain why this distinction does not dictate a hierarchy of importance, we should explain the relationship between perfect and imperfect duties.

³ Even though some philosophers claim that it is questionable to base morality on our common sense, I assume that it is plausible for the sake of the argument. For instance, in *Kantian Ethics and Supererogation*, Marcia Baron claims that it is often dubious to appeal to common-sense morality (Baron 254).

In their simplest form, perfect duties are the necessary conditions of imperfect duties. For instance, not committing suicide is a necessary condition of imperfect duty of self-development. By the same token, perfect duty not to make a false promise is a necessary condition of imperfect duty to help others in need. Clearly, if I want to help someone, I should not lie to him or break a promise; otherwise, I would contradict my intention to help him.

After explaining the distinction between perfect and imperfect duties, we can respond to Wolf's objection that Kantianism does not leave room for supererogatory actions. According to the discussion above, the positive form entails that the agent should recognize a certain duty as a principle, and the agent may freely decide how to fulfill this imperfect duty, and to what extent, as long as he does not violate any perfect duty. Hence, the agent is free to do more than what morality requires to be done in a situation, as long as he does not violate any perfect duty. In fact, in the *Metaphysics of Morals*, Kant says imperfect duties "leave a playroom for free choice in following the laws" since "the law cannot specify precisely in what way one is to act and how much one is to do by the action for an end that is also a duty" (MM 6:390). Hence, Kant's moral theory leaves room for supererogatory actions under imperfect duties of self-developing and helping others in need.

3. A Response to Wolf's Objections Against the Ideal Kantian Saint Interpretation.

Wolf raises two objections against the ideal Kantian saint interpretation. The first objection is that the agent is dominated by the motivation to be moral; the second is that this interpretation entails the "one thought too many" problem. To defend against the first objection, I argue that imperfect duties are limited by perfect ones and by external conditions. To defend against the second objection, I argue that Kant values non-moral interests, even if they are not manifestations of respect for moral law.

Wolf bases her first objection on two premises: first, that imperfect duties are unlimited; second, that "it is natural to assume that the more one performs such actions, the more virtuous [one] is" (Wolf 430). Hence, she concludes that Kantianism entails that the more one performs actions in accordance with imperfect duties, the more virtuous one is. In other words, the ideal Kantian saint interpretation entails her account of a moral saint, because the agent is dominated by the motivation to be moral.

To defend Kant's moral theory against Wolf's first objection, I object to Wolf's first premise that imperfect duties are unlimited. We have seen above that the positive form of imperfect duties entails that the agent is free to choose how to fulfill these duties and to what extent, as long as he does not violate any perfect duty. Hence, imperfect duties are limited by perfect ones that only require abstaining from performing definite actions. For instance, if the agent decided to kill himself and to donate his organs to those who need them, he would violate a perfect duty: not committing suicide. So, in this case, even though the agent's intention is morally good, Kant would evaluate this action as morally wrong, because the agent violates a perfect duty.

A second reason to object to Wolf's first premise, that imperfect duties are unlimited, is that these duties are limited by external conditions. These external conditions are beyond our control. To clarify this limitation, let us consider the following case: a man lives in a very poor society where people die from starvation. This man decides to help these starving people by donating his food. However, if he donated his food, he would die from starvation. In this case, Kant would say that the agent should not donate his food, because the poor man's action is limited by an external condition: his own poverty. In addition, the agent fulfills his duty as long as he wills the maxim of helping others, even if he does not perform any action to help them, because imperfect duties represent principles. Therefore, if the agent is free to choose how to fulfill his imperfect duties, as long as he does not violate any perfect duty, and his duty to help others in need is constrained by external conditions, Kant's moral theory does not need to be dominated by the motivation to be moral.

Let us now turn to Wolf's second objection of the ideal Kantian moral saint interpretation. According to Wolf, it is dubitable to assume that moral motives are behind one's inspirations to paint as well as Picasso, and behind one's actions on behalf of beloved ones. Hence, Wolf argues that Kantianism contains a "one thought too many" objection, because the agent's activities and character traits would be valuable only if they "were manifestations of respect for the moral law" (Wolf 431). In other words, for an action to be morally worthy, it should only arise from duty rather than any other motive. Against this "one thought too many" objection, I argue that Kant's moral theory does not necessitate that, for an action to be morally worthy, it must only arise from duty or be dominated by moral motivations. To do this, we should explain why one may argue that Kant's moral theory entails that for an action to be morally worthy, it should only arise from duty.

In *Groundwork*, Kant explicitly criticizes the naturally kindhearted person that acts out of natural feelings or inclinations:

To be beneficent where one can is a duty, and besides this there are some souls so sympathetically attuned that, even without any other motive of vanity or utility to self, take an inner gratification in spreading joy around them, and can take delight in the contentment of others insofar as it is their own work. But I assert that in such a case the action, however it may conform to duty and however amiable it is, nevertheless has no true moral worth, but is on the same footing as other inclinations, e.g., the inclination to honor, which, when it fortunately encounters something that in fact serves the common good and is in conformity with duty, and is thus worthy of honor, deserves praise and encouragement, but not esteem; for the maxim lacks moral content, namely of doing such actions not from inclination but *from duty*. (G 4:398)

This passage suggests that the kindhearted person might do the same thing that the dutiful man does, but that does not mean that their actions are equal. In fact, this passage entails

that Kant values acting out of moral duty more than out of inclination.⁴ However, there are several indications suggesting that inclinations and feelings are necessary but not sufficient conditions in Kant's moral theory. To see how inclinations and feelings are necessary conditions in Kant's moral theory, we need to answer the following questions: does Kant's moral theory necessitate that morally worthy action requires acting only from natural inclination? Or does it require acting only from moral duty? Or acting out of both inclination and duty?

There are three reasons to argue that Kant condemns the view that the morally worthy action requires acting only from natural inclination. The first is that acting only from natural impulses undermines Kant's essential principle of freedom, because "true character is character of *freedom*" (LA 25:1384). Because, when an agent acts only from natural inclinations, his action is determined by external motives rather than his freedom. The second reason is that acting only from natural impulses violates Kant's autonomy formula: "the Idea of the will of every rational being as *a will that legislates universal law*" (G 4:432). According to this formula, Kant emphasizes that we should act as we are law-givers and not followers. Hence, we should not let ourselves be controlled by our natural impulses such as inclination and feeling, because these motives prevent us from being legislators of our own laws through our will.

The third reason is that acting only from our natural impulses violates Kant's universal formula, because our natural feelings and inclinations are inherently contingent. In *Groundwork*, Kant states the formula of universal law of nature: "*So act as if the maxim of your action were to become through your will a universal law of nature*" (G 4:421). Acting only from natural feelings and inclinations violates this formula, because these motives are unreliable and changeable from situation to another one. In other words, we cannot will the maxim of our actions as a universal law of nature because the law should be consistent in all situations and circumstances. To understand why our feelings and inclinations are contingent, we need to discuss Kant's example of a case of suicide:

One person, through a series of evils that have accumulated to the point of hopelessness, feels weary of life but is still so far in possession of his reason that he can ask himself whether it might be contrary to the duty to himself to take his own life. Now, he tries out whether the maxim of his action could become a universal law of nature. But his maxim is: 'From self-love, I make it my principle to shorten my life when by longer term it threatens more ill than it promises agreeableness'. The question is whether this principle of self-love could become a universal law of nature. But then one soon sees that a nature whose law it was to destroy life through the same feeling whose vocation it is to impel the furtherance of life would contradict itself, and thus could not subsist as nature; hence that maxim could not possibly obtain as a universal law of nature, and consequently it entirely contradicts the supreme principle of all duty (G 4:421-22).

⁴ This is not the first time that Kant criticizes acting out of natural impulses. In *Anthropology*, Kant also criticizes the kindhearted person (AP 7:286: cf. LA 25:1158).

In this case, two natural feelings are competing: self-love and a feeling for life. The agent has a desire, motivated by self-love, to end his miserable life. On the other hand, a feeling for life motivates the agent to continue his life, regardless of his troubles. According to Kant's example, the feeling for life overrides the feeling of self-love. However, if one feeling 'wins' in this case, it does not entail that it 'wins' on every occasion. In other words, if something can 'win' in a certain situation at a particular time, it can also 'lose' in another situation at a different time. Hence, our natural inclinations and feelings are insufficient for morality. We need support from another type of motive that strengthens and protects the right feelings or inclinations. According to Kant, this motive is duty.

To sum up, acting only from natural feelings and inclinations undermines Kant's essential principle of *freedom*, and violates both autonomy and the universal law of nature formulas. Therefore, Kant clearly condemns the view that the morally worthy action requires acting only from natural inclination.

Let us return and answer the question: does the morally worthy action require acting only from moral duty? Kant explicitly objects to the view that for an action to be morally worthy, the agent should act only from moral duty. Indeed, Kant emphasizes that duty alone is insufficient, because feelings of sympathy are "one of the impulses that nature has implanted in us to do what the representation of duty alone would not accomplish" (MM 6:457). Clearly, according to Kant, we need more than acting out of moral duty for an action to be morally worthy.

We still have one question to answer: Does the morally worthy action require acting out of both inclination and duty? On the one hand, Kant's example of suicide and his critique for the kindhearted person suggests that Kantianism condemns the view that the morally worthy action requires acting only out of natural inclination. However, these examples do not necessitate that Kant only approves actions when they "were manifestations of respect for the moral law", as Wolf argues. In fact, they suggest that our natural impulses can play a positive role in morality. For instance, in Kant's example of suicide, what prevents the hopeless person from committing suicide is not the moral duty; rather, it is the natural feeling of life. Moreover, according to Kant's critique of the kindhearted person, even if the agent does not perform the action out of moral duty, his action is still worthy of honor, and deserves praise and encouragement. In fact, Kant's account of imperfect duty of helping others entails that we should strengthen and encourage our natural inclinations and feelings, as long as they do not violate any perfect duty. Hence, Kant wants to illustrate the necessity of natural feelings and inclinations in morality.

Additionally, Kant's critique of naturally kindhearted people in the *Anthropology* lectures illustrates that acting both out of natural inclination and out of moral duty are necessary for morality. After criticizing naturally kindhearted people, Kant says that: admittedly both [strength of soul and kindness of soul] must be found united in the same subject in order to bring out what is more ideal than real, namely, the right to the title of magnanimity" (AP 7:293). Hence, it seems that we have strong reason to argue that, for an

action to be a morally worthy one, in Kant's moral theory, it should be performed out of natural inclinations and moral duty.

According to the discussion above, Kant's moral theory does not necessitate that, for an action to be morally worthy, it must only arise from duty or be dominated by moral motivations. However, Kant approves feelings, inclinations, desires and duty; each is necessary in his moral theory, although insufficient. Each of these motives is insufficient, because it can be strong in one situation and weak in another. According to Kant, it is necessary to be motivated by non-moral motives, such as desires, feelings and inclinations. Kant's moral theory entails that if these motives work with each other in harmony, the agent will be motivated by more than one type of motive to perform the morally right action. In this case, the action can be a morally worthy one. For instance, Kant would not object to having a strong desire to be an artist, as long as the agent does not violate any perfect duty. However, desire alone will not motivate the agent to work hard and achieve what he wants. He needs to transform this desire into a duty by taking responsibility for developing his skill or talent, in order to achieve this stage of excellence in painting.

Moreover, the response to Wolf's first objection of the non-ideal Kantian saint interpretation shows that, according to Kant, there is no problem if an agent is motivated by a strong inclination, feeling, duty or desire for something, as long as this motive does not transform into passion, because that will prevent him from recognizing other motives. Hence, all kinds of motives are necessary in Kant's moral theory; we should not allow any motive to blind us from recognizing other ones.

4. Conclusion

Kant has a complex theory in ethics. To defend Kantianism, we need to read Kant's moral theory as a system of ethics. In this system, each component is connected to one another. In this paper, I have defended Kantianism against Wolf's objections. I have responded to Wolf's objections of the non-ideal Kantian interpretation by explaining some of the main principles in Kant's moral theories. I challenged Wolf's objection that Kantianism does not explain supererogatory actions by explaining Kant's account of perfect and imperfect duties, and by arguing that Kant's moral theory leaves room for supererogatory actions under imperfect duties. And I have responded to Wolf's objection that Kantianism does not give an unqualified seal of approval to non-morally directed ideals by explaining Kant's account of passion, and by showing that both Kant and Wolf are on the same page. Both agree that we should not let any motive or interest swallow up the agent's personality.

On the other hand, I have responded to Wolf's objection of the ideal Kantian interpretation – that Kantianism entails that the agent is dominated by the motivation to be moral – by undermining her argument since she bases her objection on a false premise. Finally, I have challenged Wolf's objection that Kantianism contains a “one thought too many” objection by arguing that Kant's moral theory does not necessitate that, for an

action to be morally worthy, it must only arise from duty or be dominated by moral motivations. Therefore, Kantianism does not represent moral sainthood as a human ideal.

Bibliography

- Adams, Robert M. (1984), "Saints." *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, no. 7, pp. 392-401.
- Baron, Mercia. (1987), "Kantian Ethics and Supererogation." *The Journal of Philosophy*, vol. 84, no. 5, pp. 237-262.
- Carbonell, Vanessa. (2009) "What Moral Saints Look Like." *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 39, no. 3, pp. 371-398.
- Formosa, Paul. (2011), "A Life without Affects and Passions: Kant on the Duty of Apathy." *Parrhesia*, no. 13, pp. 96-111.
- (AP) Kant, Immanuel, Robert B. Louden and Manfred Kuehn. (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge University Press.
- (CJ) Kant, Immanuel and Paul Guyer. (2000), *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge University Press.
- (G) Kant, Immanuel, Allen W. Wood, and J. B. Schneewind. (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven: Yale UP. Print.
- (LA) Kant, Immanuel, et al. (2012), *Lectures on Anthropology*. Cambridge University Press.
- (LE) Kant, Immanuel, and Louis Infield. (1980), *Lectures on Ethics*. Indianapolis: Hackett. Print.
- (MM) Kant, Immanuel, and Mary J Gregor. (1996), *The Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.
- (R) Kant, Immanuel, et al. (1966), "Religion within the Boundaries of Mere Reason," *Religion and Rational Theology*. Cambridge University Press.
- Moss, Nicholas. (2015), "The Good Life: A Response To Susan Wolf's 'Moral Saint' Argument." *The New Birmingham Review*, vol. 2, no. 1, pp. 29-42.
- Wolf, Susan. (1982), "Moral Saints." *The Journal of Philosophy* 79.8: 419-39. Web.



Estudio histórico-genético de la diferencia sexual y el sexismo en el pensamiento de Immanuel Kant

Con un breve epílogo: El rol de las mujeres en la historia universal¹

Historical-genetic Study of Immanuel Kant's Sexual Difference and Sexism Thought

With a brief Epilogue: On the Role of Women in Universal History

NATALIA ANDREA LERUSSI*

Universidad de Buenos Aires/ CONICET, Argentina

Resumen

En el presente artículo me propongo estudiar la diferencia sexual y el sexismo en el pensamiento de Immanuel Kant desde un punto de vista histórico-genético y también, la relación que existe entre la tesis de la diferencia sexual y su concepción de historia universal. Defiendo una tesis principal, aunque al final añado, a modo de epílogo y sólo de manera esquemática, una tesis secundaria. Según la tesis principal Kant cambió la concepción que tenía de la diferencia sexual y el sexismo entre la década de 1760 y 1770, posición que se estabiliza en líneas generales hasta el final de su vida (o, más precisamente, hasta 1798, cuando publica su *Antropología en un sentido pragmático*). El resultado es que el sexismo de Kant se agudiza entre la década de 1760 y 1770 cuando se estabiliza y, por lo tanto, que en el período de madurez el filósofo es más sexista que en su juventud. La tesis secundaria -por ahora, más un mapa de orientación para una investigación futura que un resultado definitivo- es

¹ Este trabajo fue realizado durante una estancia de investigación en el *Center for the History of Women Philosophers and Scientists* (Universidad de Paderborn) y en la cátedra de Filosofía alemana clásica de la Universidad Humboldt de Berlín en el verano de 2021 gracias a una beca del DAAD. Agradezco la hospitalidad de los Profesores que hicieron posible la estancia, Profesora Dra. Ruth Hagengruber y Profesor Dr. Tobias Rosefeldt. Agradezco también a la Dra. Fiorella Tomassini por sus comentarios críticos y constructivos a una primera versión de este artículo.

* Docente en la Universidad de Buenos Aires e investigadora adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: natalialerussi@gmail.com

[Received: 9 de marzo de 2022

Accepted: 6 de mayo de 2022]

que conviven de manera coherente en el pensamiento de Kant, al menos a partir de 1775/6, una concepción universal de la historia y la tesis de la diferencia sexual.

Palabras clave

KANT; DIFERENCIA SEXUAL; SEXISMO; FEMINISMO; HISTORIA UNIVERSAL

Abstract

In the present paper I study Kant's thought on sexual difference and sexism from an historical-genetic point of view, but also the relationship between the "sexual difference" position and Kant's universal history. I defend a main thesis, but I add at the end, a secondary thesis, as a schematic epilogue. According to the main thesis, Kant changed his conception of sexual difference and sexism between the 1760s and 1770s, position that in general stabilized until the end of his life (or, more precisely, until 1798 when he published the *Anthropology from a Pragmatic point of View*). The result is that Kant's sexism becomes acuter between 1760 and 1770 when it stabilizes and thus that during the period of maturity Kant was more sexist than in his youth. The secondary thesis, although is now more an orientation map where to look for in the future than a definitive result, is that Kant's universal conception of history coexists coherently, at least since 1775/6, with Kant's sexual difference thesis.

Keywords

KANT; SEXUAL DIFFERENCE; SEXISM; FEMINISM; UNIVERSAL HISTORY

Introducción

En el presente trabajo ofrecemos un estudio histórico-genético de la concepción que Immanuel Kant tenía de la diferencia sexual, esto es, la idea de que la especie humana se divide en dos sexos distintos, y del sexismo según el cual hay una jerarquía entre los sexos por el cual uno (el sexo de las mujeres) debe estar subordinado al otro (el de los varones) en algunos (a lo que llamo, sexismo "blando") o en todos los ámbitos (a lo que llamo, sexismo "fuerte").² Además, ofrecemos en el Epílogo una reflexión sobre el vínculo entre la defensa simultánea por parte de Kant de las ideas de una diferencia sexual y de historia universal.³

² Se citan las obras de Kant siguiendo la edición académica indicada en la bibliografía. Se consignan los textos siguiendo las siglas y las convenciones provistas por la *Kant-Forschungsstelle*, es decir, en primer lugar, la sigla del título en alemán, seguidas de AA, que hace referencia a la edición académica, y dos números arábigos referidos, respectivamente, al tomo y a la página. Citaremos también los apuntes *Anthropologie Dohna-Wundlacken*, que no están recogidos en la edición académica, aunque son relevantes porque constituyen la última fuente completa de las lecciones de antropología de Kant (presumiblemente del semestre 1791/2). La referencia completa se indica en la Bibliografía. Se consigna: Antropología Dohna, ed. Kowalewski, seguidos por dos números que refieren, correspondientemente, al manuscrito original y a la edición de Kowalewski.

³ En el presente trabajo asumo las distinciones sexuales (hoy comúnmente referidas como "genéricas" o "de género") ofrecidas en la fuente kantiana sin problematizar, esto es, asumo sin problematizar las identidades sexuales que Kant presupone como "binarias" (mujeres/varones) y las inclinaciones sexuales que Kant asume como heterosexuales. Introducir el campo, por lo demás fundamental, de identidades de género/inclinaciones sexuales visibilizadas por el feminismo en el presente habría complicado el trabajo de una manera infructífera.

Que existe una diferencia que divide al género humano en dos tipos o sexos (la terminología actual refiere a los “sexos” en los términos de “géneros”) es una premisa que Kant asume e incluso justifica en su pensamiento temprano y tardío (GSE, AA 02: 228; Anth, AA 07: 303). Gracias a esta diferencia se logra la “mayor unidad del vínculo social” (V-Anth/Fried, AA 25: 702; V-Anth/Pillau, AA 25: 836, V-Anth/Menschenkunde, AA 25: 1188; Anth Dohna: 319, ed. Kowalewski: 334; Anth, AA 7: 303).⁴ Esta diferencia es tematizada por Kant como la “cuestión de las mujeres” (*Frauenzimmer*), puesto que las mujeres y no los varones (cuya identidad se confunde con el universal “hombre”), son los seres humanos cuya sexualidad debe ser estudiada y clarificada (por ejemplo, GSE, AA 02: 229, V-Anth/Fried., AA 25: 698; V-Anth/Menschenkunde, AA 25: 1189; Anthropologie Dohna: 317/320, ed. Kowalewski: 332/5; Anth, AA 07: 303/4).

Dado que, para que la unión de los dos sexos sea perfecta es necesario que uno de ellos tenga lo que al otro le falta (V-Anth/Collins, AA 25: 234; V-Anth/Parow, AA 25: 453; V-Anth/Fried, AA 25: 702; V-Anth/Mron, AA 25: 1393),⁵ esta diferencia expresa una oposición. Toda cualidad que se afirma de un sexo en su calidad de tal no se encuentra en el otro en tanto que tal, sino que más bien es expresada por una contraparte (GSE, AA 02: 242, V-Anth/Collins, AA 25: 235; V-Anth/Fried, AA 25: 697, 702, 707; Anthropologie Dohna: 317, ed. Kowalewski: 333; Anth, AA 07: 307/8). Por lo tanto, todas las características que tengan las mujeres en tanto que mujeres (es decir, no en tanto seres humanos en general) no se encuentran en los varones y son paralelas a características opuesta a las de los varones, en su calidad de varones. Así, por ejemplo, si se dice que las mujeres son cobardes o temerosas, por la lógica de esta diferencia que expresa opuestos, los hombres no deberían serlo; por el contrario, deberían ser, valientes y temerarios.⁶ Así, de hecho, califica Kant a hombres y mujeres y tanto Pauline Kleingeld (1993, pp. 136; 2019) como Charlotte Sabourin (2021,

Un estudio de la concepción kantiana de las sexualidades desde esas identidades es, hasta donde he podido ver, un trabajo pendiente.

⁴ Conocer esta división sexual -y se lo hace a través de la experiencia (V-Anth/Fried, AA 25: 707)- tiene una gran utilidad en la vida social, el matrimonio y en la educación (así, por ejemplo: V-Anth/Collins, AA 25: 238). En esta división es donde mejor se expresan los fines de la naturaleza (V-Anth/Fried, AA 25: 697). Atiéndase que en la Antropología Friedländer Kant entiende que esta unidad no significa un estado de tranquilidad y armonía. Por el contrario, implica una tendencia a la sociedad y una tendencia hacia la guerra. En el matrimonio, la mujer es la parte que tiende a la guerra y el hombre, a la paz, tendencias gracias a las cuales la unión es vivificada. V-Anth/Fried, AA 25: 718; V-Anth/Mensch, AA 25: 1189; V-Anth/Mron, AA 25: 1393; Anthropologie Dohna: 320, ed. Kowalewski: 335; Anth, AA 07: 304.

⁵ En las Lecciones de antropología Collins y Parow se dice que, para que la unión de dos personas (varón y mujer) sea perfecta, es “indispensable” que una tenga lo que le falta a la otra. V-Anth/Collins, AA 25: 234; V-Anth/Parow, AA 25: 453. O también que “las características masculinas en una mujer son tan inapropiadas, como lo son las características femeninas en un varón”. V-Anth/Collins, AA 25: 235.

⁶ Muchas veces se entienden estas oposiciones de manera algo tosca, por ejemplo, cuando se afirma que las cualidades de las mujeres están asociadas al sentimiento, no a la razón, mientras que las cualidades de los varones están asociados a la razón, no a los sentimientos. Este tipo de distinciones algo toscas son válidas en el caso de Kant, pero no hay que perder de vista que Löchel (2006) ha mostrado algo interesante sobre este punto: si bien es cierto, afirma, que las mujeres están asociadas al sentimiento y los varones a la razón (considerada superior y rectora de los sentimientos), Kant no niega que los varones tengan y deban tener sentimientos y emociones, por el contrario, asocia todo un grupo de sentimientos y emociones positivas a los varones y asocia todo un grupo de sentimientos y emociones negativas a las mujeres. Del mismo modo, Kant no niega, según Löchel, que las mujeres tengan entendimiento, por el contrario, afirma que tienen un entendimiento “bello”, mientras el de los varones es “más profundo”, “noble”, “sublime”.

pp. 247ss) y Genevive Lloyd (1981: 67) han sacado conclusiones interesantes respecto a las consecuencias que esto tiene en la concepción kantiana del papel de las mujeres en la ilustración y el Estado.⁷ A lo largo de su vida Kant vinculó cualidades superiores y activas con el sexo masculino, y cualidades pasivas y/o inferiores, con las mujeres, por lo cual ellas debían estar subordinadas a aquéllos en *algunos* o *todos* ámbitos. Así, Kant siempre defendió una posición que reconocemos como “sexista”, aunque, como veremos, de mayor o menor grado.

Muchas investigaciones se han ocupado de estudiar la cuestión de las mujeres en la obra de Kant.⁸ Se basan en obras publicadas donde Kant se ocupa expresamente del tema, sea el texto temprano *Sobre lo bello y lo sublime*, de 1764 o de textos tardíos, la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, esto es, la “Doctrina del derecho” de 1797 y/o la *Antropología en sentido pragmático (Antropología)* de 1798. Ahora, estas investigaciones o bien niegan expresamente que hay un desarrollo o cambio de posición de las tesis expuestas en estas fuentes o bien asumen tácitamente que tal cambio no existe.⁹ Pues bien, en el presente artículo se pone a la luz que hay cambios de posición manifiestos en el pensamiento de Kant sobre las mujeres a lo largo de esos años. Tomaremos como fuentes los textos publicados mencionados y también los manuscritos de sus Lecciones de antropología que Kant comienza a dictar en 1772/3 hasta las Lecciones de 1791/92, donde los registros del presente tema son recurrentes.¹⁰ Para mostrar estos cambios de posición voy a tomar cuatro ejes: 1) la característica central de las mujeres; 2) algunas características de la moralidad de las mujeres conectadas, a partir de un momento, con su rol en el juego sexual; 3) las relaciones de poder dentro del matrimonio; 4) el rol histórico-social de las mujeres. He tomado estos cuatro ejes -que no son exhaustivos sobre lo que Kant pensaba sobre las mujeres, sino sólo ilustrativos- porque permiten sacar conclusiones interesantes sobre la tesis que quiero mostrar: que hay cambios manifiestos en la concepción que Kant tenía de las mujeres a lo largo de su vida, específicamente entre la década de los 60s’ y de los 70s’.

⁷ Vincular estas características a la concepción kantiana de ilustración (el “valor” o la “valentía de servirse del propio entendimiento”) permite entender por qué las mujeres quedan excluidas de este proceso, así como también, por qué son incapaces de ir a la guerra, lo que, a su vez, tiene consecuencias civiles importantes para ellas. Véase Anth, AA 07: 209.

⁸ Véase las obras indicadas en la Bibliografía.

⁹ Esta falta de atención a los cambios de posición que asume Kant en relación con las mujeres está, de hecho, justificada en la presunción de que no existen tales cambios (Posada Kubissa 2015, p. 141): “Volviendo al caso de Kant, hay que decir que entre 1764 y 1798 este filósofo mantuvo y reafirmó posiciones idénticas en lo que se refiere a la antropología de los sexos y a su concepción del ser femenino”. Mikkola (2011, p. 92) afirma que las tesis sostenidas en 1764 y 1798 son “suficientemente similares como para socavar la sugerencia según la cual él [Kant] habría cambiado su visión de las mujeres a lo largo del tiempo”. Además: Schott 1988, p. 112; Kleingeld 2019, pp. 4-5; Hay 2013, p. 51; Roldan 2013, p. 200; Varden 2020, pp. 89/90, 98.

¹⁰ Varden (2020, p. 104, nota 24) afirma que no es justo hacer uso de este tipo de fuentes para conocer o dar a conocer la opinión que Kant tenía sobre estos temas, pues se trataría de manuscritos de estudiantes varones sobre un tema muy controversial (“la sexualidad y el género”). Entiendo el punto, pero creo que este tipo de fuentes no sólo es útil sino necesario para un estudio histórico-genético del pensamiento de Kant sobre este tema controversial. En realidad, Kant redonda sobre estos temas en textos publicados en dos períodos diferentes, separados por varias décadas de silencio: ¿cómo vamos a perdernos la oportunidad de conocer qué pensaba sobre este tema controversial en las décadas intermedias? Löchel (2006, p. 51) acuerda conmigo en este punto.

cuando se estabiliza, más aún, que dicho cambio implica una agudización de su posición sexista.¹¹

Que hay una diferencia sexual, que esa diferencia sexual sea marcada como el sexo de las mujeres, que dicha diferencia constituya una oposición o contraste que expresa una jerarquía, el sexismo, en la que el sexo masculino se encuentra por encima del sexo femenino y por la cual éste está subordinado al primero son ideas que recorren todo su pensamiento. Ahora, lo que cambia es la apreciación sobre las características principales y la moralidad de las mujeres, sobre si las mujeres, por sus características, constituyen una diferencia que las subordina a los varones en *algunos* ámbitos, pero no en todos, por ejemplo, no en el matrimonio, a lo que llamo “sexismo blando”, o si son inferiores y deben estar subordinadas a los varones en *todos* los ámbitos, incluso en el matrimonio, a lo que llamo “sexismo fuerte”. Y también cambia su pensamiento sobre las mujeres cuando incorpora la idea de que ellas tienen un rol en el desarrollo histórico-social. En 1764 el sexismo de Kant es “blando”. Si bien parece asumir que las mujeres no deben participar activamente en el espacio político y las ciencias y que, por lo tanto, ellas deben subordinarse a los varones en esos espacios,¹² una idea que será constante en los años posteriores también,¹³ por ejemplo, en la vida matrimonial ellas no quedan subordinadas a ellos, sino que Kant defiende un principio de co-gobierno regido por dos principios diferentes, sexualmente marcados. Esta idea es abandonada a la mitad de los 70’s y hasta la *Antropología* publicada a finales de los 90’s Kant defiende en líneas generales otra posición. Desde entonces sostiene que, mientras en el matrimonio los esposos gobiernan bajo leyes, las esposas comandan despóticamente o según su capricho. No hay, por lo tanto, un “doble gobierno” en el interior del matrimonio, sino un gobierno masculino y un despotismo femenino. Así, a partir de la década de los 70’s Kant asume lo que llamo “sexismo fuerte” por el cual en ningún ámbito (ni siquiera en el matrimonio) rige la igualdad, sino que en todos los ámbitos debe haber una subordinación de las mujeres respecto a los varones. Como veremos estos cambios de ideas según las relaciones de poder dentro del matrimonio son paralelos a otros cambios de posición en los

¹¹ Cabe aclarar que estos ejes nos servirán sólo como índices del cambio que el presente trabajo busca mostrar como objeto principal y, por lo tanto, no podrán ser estudiados en profundidad.

¹² Kant siempre pensó que las mujeres no debían ocuparse de la ciencia. Ahora, notemos que en 1764 señala que no deben ocuparse del desarrollo del conocimiento abstracto porque, en el caso de hacerlo (GSE, AA 02: 229), deberían usar barba. Impugna, por lo tanto, su condición de “mujeres” científicas, no su conocimiento científico. En la *Anthropologie Dohna* (p. 331, ed. Kowalewski: 345) de, presuntamente, comienzos de 1790, afirma nuevamente que las mujeres no deben ocuparse de la ciencia y señala que utilizan los libros como relojes, algo que repetirá en un pasaje muy citado de su *Antropología en sentido pragmático* (Anth, AA 07: 307). Ahora no impugna a las mujeres científicas en su calidad de mujeres (como en 1764), sino que impugna la seriedad con la que las mujeres se vinculan con la ciencia, esto es, impugna su “ciencia”. Se trata de dos formas de sexismo, aunque la segunda es más fuerte que la primera.

¹³ Que las mujeres no deban participar en el espacio público no es tematizado con profundidad en sus Lecciones de antropología, sino asumido como algo que no requiere más que alguna mención pasajera: V-Anth/Fried, AA 25: 703, V-Anth/Mensch, AA 25:1192; V-Anth/Mron, AA 25: 1394/5; *Anthropologie Dohna*: 320, 331, ed. Kowalewski: 335, 345. La justificación de la exclusión de las mujeres de la ciudadanía plena y la adjudicación a ellas de una ciudadanía pasiva se encuentra en la *Metafísica de las costumbres*: MS, AA 07: 314/5.

ejes restantes. Esto evidencia que el sexismo de Kant se endurece a medida que madura su pensamiento filosófico.¹⁴

El presente trabajo está organizado en dos secciones. La sección I está dividida, a la vez, en tres párrafos que se ocupan, cronológicamente, del pensamiento de Kant sobre las mujeres en los ejes propuestos: así, en el párrafo 1) estudiaremos el texto, de 1764, *Sobre lo bello y lo sublime*; en el párrafo 2) analizaremos las Lecciones de antropología que registran el tema propuesto, esto es, desde 1772/3 hasta comienzo de los 90's; y, en el párrafo 3) estudiaremos la presencia de los ejes indicados en las dos obras publicadas en 1797 y 1798, correspondientemente, la "Doctrina del derecho" y la *Antropología en sentido pragmático*. Con esto a la vista podremos sacar algunas conclusiones sobre las variaciones que sufre el pensamiento de Kant sobre las mujeres a lo largo de las décadas y que ilustraremos en un cuadro comparativo al final de la sección I. En la sección II o Epílogo voy a detenerme, aunque más no sea esquemáticamente, en mostrar cómo el rol que tienen las mujeres en el desarrollo histórico-social, de manera clara a partir de mediados de los 70's, se integra en la visión de la historia universal tal y como Kant la expone en un pasaje central de *Probable inicio de la historia humana*. Propondremos allí una lectura que permite componer de manera coherente las ideas de la "diferencia sexual" y la "historia universal" en el pensamiento de Kant sin por ello subordinar una idea bajo la otra. Sugiero allí allanar un camino para una interpretación alternativa al de otras líneas de lectura que defienden que hay una contradicción entre el universalismo (entendido como igualitarismo) de Kant y su concepción de las mujeres (Roldan Panadero 2013; Kleingeld 1993), o que defiende que no hay contradicción, pero al precio de subordinar o bien su concepción de las mujeres bajo el universalismo (Hay 2013; Mikkola 2011; Varden 2020; Nagl-Docekal 1997; Mosser 1999; Baron 1997) o bien el universalismo bajo su concepción de las mujeres (Lloyd 1981; Grimshaw 1986; Schott 1988; Sedwig 1997).

SECCIÓN I

1) *Sobre lo bello y lo sublime* (1764)

Sobre lo bello y lo sublime reelabora los dos conceptos centrales de la estética de mediados del siglo XVIII. En la tercera sección "De la diferencia de lo sublime y lo bello en la interrelación de los dos sexos" se ocupa de vincular la teoría estética con la teoría de los sexos que comenzaba a ser un motivo de preocupación de la intelectualidad europea.

La característica principal bajo la que se comprende a las mujeres en este opúsculo es la "belleza". Las mujeres son consideradas el "bello sexo" no sólo ni principalmente porque

¹⁴ Mosser (1999, p. 350) insiste en distinguir entre el Kant "precrítico" (previo a la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en 1781) y "crítico" para abordar la cuestión de la tensión o contradicción entre el "universalismo" de Kant y lo que él llama, su "sexismo". Para él es "irresponsable intelectualmente ser negligente respecto a la *evolución*" (mi subrayado) del pensamiento de Kant, sugiriendo que el Kant "crítico" habría sido más universalista y menos sexista que el Kant "pre-crítico". No es en absoluto claro cómo saca él esta conclusión. Las fuentes indican, en primer lugar, que la distinción entre un Kant "crítico" y uno "precrítico" no organiza el pensamiento de Kant respecto a las mujeres, pero, además, en segundo lugar, las fuentes indican que desde mediados de la década de 1770 Kant es más sexista que en su juventud (que en 1764). Volveremos sobre este punto.

son bellas, sino porque todas sus perfecciones e inclinaciones se dirigen y deben dirigirse, a través de la educación, hacia lo bello. La belleza, y no la obligación, es el fundamento de la acción de las mujeres (GSE, AA 02: 228, 232).¹⁵ El peor reproche que puede hacerse a ellas (Kant no se refiere a la moral objetiva, sino a lo que “hiere más”) no es el de ser impúdicas, como a veces se cree, sino repugnantes o feas (GSE, AA 02: 232).¹⁶ El pudor o vergüenza [*Schamhaftigkeit*] que, admite, se refiere especialmente, aunque no, de manera exclusiva, al bello sexo (GSE, AA 02 234), es una consecuencia y no la causa de la tendencia a querer gustar.

Respecto a su moralidad, Kant considera que las mujeres tienen un “carácter virtuoso y son dueñas de sí misma desde muy temprano” (GSE, AA 02: 229), tienen “empatía, bondad natural y compasión” y prefieren lo bello a lo útil (GSE, AA 02: 232), son limpias y delicadas, les gusta la alegría y tienen buen humor (GSE, AA 02: 229). Entre las cualidades se destaca la modestia [*Bescheidenheit*] (GSE, AA 02: 235), una “noble sencillez que acompaña todas las acciones”. El bello defecto de las mujeres es la vanidad, algo que, en realidad, es bueno porque deben estar preparadas para enviudar. Ahora, la vanidad las hace competir entre sí (GSE, AA 02: 232).

La fascinación que hay entre hombres y mujeres recubre el instinto sexual y es un gran medio de la naturaleza para conseguir su propósito (GSE, AA 02: 235), esto es, los matrimonios y, se puede suponer, la reproducción. En el matrimonio la pareja debe constituir “una sola persona moral, animada y gobernada por el entendimiento del hombre y el gusto de la mujer” (GSE, AA 02: 242). Esto significa que ambos deben gobernar, aunque de diferente manera, la mujer, específicamente, a través del gusto. Ahora el principio de co-gobierno no tiene impacto en ámbitos por fuera del matrimonio. Como adelantamos arriba, si bien Kant aquí no menciona explícitamente la exclusión política de las mujeres -algo que, probablemente, daría por sentado- sí indica que es inadecuado que participen en el ámbito de la ciencia (GSE, AA 02: 229), algo que no podía tomar como obvio porque conocía a notables mujeres científicas, como Madame du Châtelet o Madame Dacier, a quienes menciona en esta obra con desdén. Esto significa que Kant defiende en 1764 una posición sexista, pues su concepción implica que las mujeres deben ser excluidas y, por lo tanto, deben subordinarse a los varones en el ámbito del conocimiento y las ciencias y, presuntamente también, en el ámbito público, aunque se trata de un sexismo “blando”, puesto que en el matrimonio rige un principio de co-gobierno.

Dicho sintéticamente, en 1764 la característica fundamental de las mujeres es la belleza, su moralidad es virtuosa, en el matrimonio co-gobiernan con el marido a partir de un principio

¹⁵ Susan Moller Okin (1982, p. 82) interpreta que, por el hecho de que se presume que las mujeres no actúan nunca motivadas por el deber (sino por una inclinación hacia la belleza), Kant excluye a las mujeres de la categoría de “todos los seres racionales en tanto que tales”, es decir, del reino moral. Para más bibliografía y un comentario exhaustivo sobre este punto, véase Mikkola (2011, pp. 90ss.).

¹⁶ Ahora bien, por su inclinación al sexo masculino, la mujer no se inclina por lo bello, sino a lo noble. Por su inclinación a agradar a los hombres, procura ser bella. De allí que la mujer debe ser bella y el hombre noble, lo que resguarda “los fines de la naturaleza” (GSE, AA 02: 240). Si se invirtieran las cualidades, los fines de la naturaleza podrían trastocarse y “todo lo que se hace en contra del designio de la naturaleza siempre se hace muy mal” (GSE, AA 02: 242)

específico, el gusto. El co-gobierno no se aplica a otros ámbitos, pues las mujeres en tanto mujeres son expresamente excluidas del ámbito científico y, por lo tanto, deben quedar subordinadas a los varones en la producción de la ciencia. El sexismo del Kant de este período es blando. No hay en este período una concepción histórica de la diferencia sexual.

2) *Lecciones de antropología: 1772/1773-1791/2*

Las Lecciones de antropología que Kant dicta a partir del invierno de 1772/1773 (semestre cuyos manuscritos corresponden a los alumnos Collins y Parow) expresan un giro en el pensamiento de Kant sobre las mujeres en los ejes que estamos tomando como referencia, aunque recién en las Lecciones que dicta en 1775/6, recogidas en el manuscrito Friedländer, el contraste con la posición que sostenía en *Sobre lo bello y lo sublime* se hace más evidente. En estas últimas Lecciones aparece por primera vez de manera nítida la idea de que las mujeres tienen un rol histórico o histórico-social específico.

A partir de 1772/3 y por las próximas décadas la mujer más que definirse por la belleza, se define por ser, por naturaleza, “artificial” (*künstlich*), se trata de una compensación por la menor fuerza que la naturaleza le ha otorgado (V-Anth/Collins, AA 25: 234; V-Anth/Fried, AA 25: 699; V-Anth/Pillau, AA 25: 836; V-Anth/Mensch, AA 25: 1188; V-Anth/Mron, AA 25: 1392; Anthropologie Dohna: 317, ed. Kowalewski: 332). La menor fuerza natural es así contrapesada con artificios mediante los cuales la mujer logra una superioridad específica sobre el varón (V-Anth/Collins, AA 25: 234; V-Anth/Parow, AA 25: 452/3), aunque dicha superioridad esté circunscripta, como veremos inmediatamente, al dominio que ejerce la mujer sobre el deseo (sexual) del varón. Frente al (deseo sexual del) varón la mujer es fuerte, esto es, el varón -que es naturalmente el más fuerte- tiene su debilidad en la mujer, en sus artificios (V-Anth/Collins, AA 25: 235, V-Anth/Parow, AA 25: 453; V-Anth/Pillau AA 25: 836; V-Anth/Fried, AA 25: 702). Así, una característica de la mujer que aparece como una novedad en estas Lecciones y que se sostendrá hasta finales de los 90’s se define por el rol que cumple en el juego sexual. El deseo (sexual) de las mujeres no debe quedar fijado a ningún varón, porque ellas no eligen a su compañero, sino que son elegidas por él (V-Anth/Collins, AA 25: 235, V-Anth/Fried, AA 25: 708/9; V-Anth/Menschen, AA 25: 1192; V-Anth/Mron, AA 25: 1396; Anthropologie Dohna: 321, ed. Kowalewski: 336). Como son la parte elegida, no la parte que elige, no deben mostrar su deseo hacia el varón, sino que deben esconderlo, mostrarse pudorosas (*sittsam*) y honradas (V-Anth/Fried, AA 25: 708-710). En esto se cifra el arte de las mujeres respecto a los varones y el poder que tienen para dirigirlos. El pudor por el cual controla su propio deseo sexual y resiste a la satisfacción del deseo del varón es el gran arte de la mujer para dominarlo.¹⁷

Todo en la mujer se refiere a las apariencias, incluso la moralidad (V-Anth/Parow, AA 25: 453; Anthropologie Dohna: 326, 329, ed. Kowalewski: 340, 343). En contraste directo con lo que defiende en 1764, a partir de este período se afirma que la mujer no tiende hacia lo

¹⁷ En la Anthropologie Dohna Kant señala expresamente que la cualidad específica y la mayor virtud de la mujer es el pudor (arriba vimos que en 1764 el pudor es una virtud derivada de la tendencia a la belleza). Anthropologie Dohna: 329, ed. Kowalewski: 343.

bello. En realidad, ahora Kant considera que ella tiene un gusto tosco, a diferencia del varón que tiene un gusto fino. La mujer es el objeto del gusto de los varones, por eso, aunque no tiende hacia lo bello, aunque no sabe apreciar lo bello como el varón, la mujer tiene o debe tener una apariencia bella (V-Anth/Fried, AA 25: 707, 719; V-Anth/ Pillau, AA 25: 837, V-Anth/Mensch, AA 25: 1191; V-Anth/Mron, AA 25: 1394; Anthropologie Dohna: 321, 330, ed. Kowalewski: 336, 344). El sexo es bello por su apariencia, no por inclinación natural.¹⁸ El hecho de ser objeto (y no “sujeto”) del gusto tiene consecuencias en la moralidad de las mujeres: en ellas la coquetería está justificada (V-Anth/Collins, AA 25: 236, V-Anth/Fried, AA 25: 711; Anthropologie Dohna: 321, ed. Kowalewski: 336), siempre se encuentran entre ellas en una guerra de celos (V-Anth/Collins, AA, XXV, 236; Anthropologie Dohna: 325, ed. Kowalewski: 339) de competencia y envidia (V-Anth/Fried AA 25: 712/3, V-Anth/Mron, AA 25: 1395; Anthropologie Dohna: 324, 328, ed. Kowalewski: 338, 341).¹⁹ La moralidad de las mujeres se basa en su reputación pública u honor, esto es, en lo externo (V-Anth/Collins, AA 25: 237, V-Anth/Fried AA 25: 720; V-Anth/Mensch, AA 25: 1193; V-Anth/ Mron AA 25: 1394; Anthropologie Dohna: 324, 326, 333, ed. Kowalewski: 338, 340, 347). Además, las mujeres son tacañas, no están comprometidas con la reciprocidad, no dan nada, porque no han ganado nada (V-Anth/Collins, AA 25: 237). Más aún, si no fuera por la inclinación masculina hacia ellas, su sexo “no valdría nada” (V-Anth/Collins, AA 25: 238). Así, en contraste con lo señalado en *Sobre lo bello y lo sublime*, la moralidad de las mujeres se presenta a partir de aquí en adelante como algo corrupto.²⁰

Pues bien, en el manuscrito Friedländer de 1775/1776, además de repetir las tesis que hemos recogido arriba aparecen dos novedades: respecto a las relaciones de poder entre los sexos Kant ya no cree que, dentro del matrimonio, haya un “doble gobierno”.²¹ Gobierna el hombre bajo leyes del entendimiento, mientras que la mujer comanda o domina caprichosa o despóticamente: “El dominio en la casa es una cuestión de la mujer, el gobierno, sin embargo, del hombre. El dominio puede suceder por capricho, el gobierno, por el contrario,

¹⁸ Aunque Kant siga hablando de las mujeres como el “bello sexo”, por ejemplo, en un importante pasaje del texto “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?” (WA AA 08: 35), donde, dicho sea de paso, indica que *todas* las mujeres encuentran peligrosa la mayoría de edad, es decir, peligroso ilustrarse y devenir autónomas, a partir de 1772/3 Kant abandona la idea de que la belleza sea una característica esencial de las mujeres. Si las mujeres son todavía calificadas como bellas es consecuencia de que ahora son los varones el sujeto del gusto; ellas, su objeto. Así, en la Anthropologie Dohna afirma que se puede llamar todavía a las mujeres “el bello sexo”, aunque pone en duda que lo sean de hecho. En realidad, el nombre está justificado porque la belleza es para ellas un instrumento útil, un instrumento específico de su “arte”. Véase: Anthropologie Dohna: 328, ed. Kowalewski: 343. Volveremos sobre este punto más abajo.

¹⁹ La utilidad que tienen los celos que tienen las mujeres entre sí es fundamental porque evita que se unan contra los varones (V-Anth/Collins, AA 25: 237).

²⁰ Además, aunque es un detalle, a diferencia de 1764 donde se sostenía lo contrario, en las Lecciones de antropología Kant sostiene que a las mujeres no les gusta asearse tanto como a los hombres (V-Anth/Collins, AA 25: 237).

²¹ En 1772/3 Kant todavía defiende la tesis del co-gobierno en el matrimonio, aunque ahora lo juzga negativamente. Como la mujer gobierna a través de inclinaciones (*Neigungen*) y no, con entendimiento, que es propio del varón (*männliche Verstand*, d.h. *dirigierende Verstand*), cuando toma la dirección de la casa “todo queda trastocado” (V-Anth/Collins, AA 25: 236; V-Anth/Parow, AA 25: 454). Por eso, la tesis de co-gobierno de 1772/3 más bien anticipa lo que dirá tres años después, que repetir lo dicho en 1764.

según la ley” (V-Anth/Fried, AA 25: 716/7, además: 703).²² Estas ideas se estabilizan hasta los últimos registros que tenemos de sus Lecciones de antropología (V-Anth/Pillau, AA 25: 836; V-Anth/Mensch, AA 25: 1190 y 1193; V-Anth/Mron, AA 25: 1397; Anthropologie Dohna: 317/8, 323, 332, ed. Kowalewski: 332/3, 338, 346) y hasta finales de la década de 1790, como veremos abajo.²³ Esto significa que las mujeres no deben participar en el gobierno, ni siquiera en el único ámbito donde se desarrolla su vida, el ámbito matrimonial. Kant no niega que ejerzan poder sobre sus maridos, pero defiende que ese poder se ejerce de manera no racional. Así, en el único ámbito donde las mujeres tienen poder, lo ejercen sin razón. Esto es lo que hemos llamado “sexismo fuerte”.

Pero además en las Lecciones de 1775/6 hay una segunda tesis importante. A partir de ahora las mujeres tienen una función histórico-social. La mujer es un producto del desarrollo de la sociedad y a la vez es promotora de ese desarrollo.

En primer lugar, Kant sostiene que el fin de la naturaleza en la división de los sexos es la reproducción y conservación de la especie para lo cual ha previsto ciertas disposiciones animales. En particular, la reproducción de la especie, que se produce en el regazo de las mujeres, exige que los hombres las protejan (V-Anth/Fried, AA 25: 700, V-Anth/Mensch, AA 25:1189). Pero hay un segundo fin que tiene la naturaleza a través de dicha división: “que exista un estado social” (*ein gesellschaftlicher Zustand*):

Es cierto que el trato social es provocado por el orden burgués, esto es a través de la coerción. Pero la mayor unificación de la sociedad y el estado más perfecto de la sociedad deben hacerse sin coerción. Eso no se consigue sino a través de la inclinación, es decir, a través de las mujeres. V-Anth/Fried, AA 25: 699/700. Véase más sobre este punto en: 704, 706.

Las mujeres deben dar el “tono a las conversaciones”, sin ellas el trato es “tosco, aborrecido e insocial”, si bien esto no es suficiente para hacer que una conversación sea interesante (V-Anth/Fried, AA 25: 705). Además, sostiene que los fines naturales de la mujer deben estudiarse en las sociedades civilizadas, no en las sociedades rudas donde la diferencia sexual no ha emergido con claridad. El carácter de la mujer sólo puede descubrirse en sociedad porque su naturaleza es lo artificial. Veamos esta cita:

En consecuencia, la naturaleza femenina debe estudiarse no en la simplicidad sino en su desarrollo, en el estado donde la estructura del arte ha podido desarrollarse más, en otro estado la naturaleza femenina no puede ser estudiada. Si uno toma a las naciones rudas, entonces la mujer es indistinguible del hombre... Ella no tiene ninguna oportunidad de desarrollar su arte en el estado rudo, por lo tanto, en ese estado no podemos estudiar la

²² Los editores del tomo XXV de la Academia remontan esta idea al Emilio de Rousseau (1979, p. 538).

²³ En cualquier caso, Kant siempre sostuvo en sus Lecciones de antropología que en el matrimonio la mujer gana libertad, gana dominio sobre las cosas a través del hombre, el hombre en cambio pierde (V-Anth/Collins, AA 25: 235, V-Anth/Fried AA 25: 714; V-Anth/Pillau, AA 25: 838, V-Anth/Mensch, AA 25: 1193/4; V-Anth/Mron AA 25: 1397; Anthropologie Dohna: 323, ed. Kowalewski: 337).

naturaleza del sexo femenino, sólo la naturaleza de la humanidad en general (V-Anth/Fried, AA 25: 699. Esto se repite en: V-Anth/Mensch, AA 25: 1188; V-Anth/Mron, AA 25: 1393; Anthropologie Dohna: 318, ed. Kowalewski, 333).²⁴

Pues bien, eso que se manifiesta de la mujer en el estado civilizado es el refinamiento que es un producto del desarrollo social, pero también un medio a través del cual la mujer refina a toda la sociedad, específicamente, fortalece y modera a los varones:

La naturaleza femenina se manifiesta pues en el estado refinado, así podemos decir que la naturaleza del sexo femenino hace que el estado sea refinado. Esta naturaleza femenina se llama debilidad en sentido físico y mecánico (...) pero como fuerza motriz del hombre, esta debilidad es una gran fuerza motriz, por lo que se da fuerza y se modera al hombre. (V-Anth Fried, AA 25: 699/700. Esta idea se repite en V-Anth/Pillau, 25: 836; V-Anth/Menschen AA 25: 1189; V-Anth/Mron AA 25: 1394).²⁵

Decíamos arriba que la mujer es naturalmente débil, su fuerza, su fuerza frente al varón, consiste en el desarrollo de artificios. Éstos, que aquí son referidos como “refinamiento”, dan fuerza y moderan al hombre. El artificio o refinamiento está vinculado en la mujer con ser la parte que “resiste” en el juego sexual (V-Anth/Fried, AA 25: 709/10), en oposición a la parte masculina que es la parte que propone. Es decir, aquí el artificio está vinculado con el control que la mujer ejerce sobre su propia sexualidad y a través de ese control, sobre la sexualidad del varón. Es decir, vimos arriba, con el pudor (V-Anth/Fried, AA 25: 714). La función de la mujer en la historia de la especie humana consiste, precisamente, en este punto, refinar la sociedad a través del pudor.

3) *Antropología* (1798) y “Doctrina del derecho” de (1797)

En la *Antropología* Kant continúa, en sentido general, con las tesis de sus Lecciones de antropología que se remontan a 1775/1776. Respecto a la característica principal de las mujeres señala aquí que la organización natural de las mujeres requiere “más arte” que la masculina (Anth, AA, 07: 303) y, aunque en la descripción de la moralidad de las mujeres sólo se detiene en las características que se refieren a su posición en el juego sexual (hay un silencio respecto al carácter “corrupto” de la moralidad de las mujeres, silencio cuya explicación dejamos aquí en suspenso),²⁶ se afirman características asociadas a valores negativos. Por ejemplo, cuando afirma que “a las cosas femeninas se las llama debilidades”

²⁴ Notemos que esta tesis distingue la diferencia varón/mujer de la indiferencia macho/hembra. En este sentido objeto a Löchel (2006, p. 52) la afirmación según la cual, en el siglo XVIII, incluyendo el pensamiento de Kant, no existía la distinción entre sexo y género. Para la distinción entre sexo y género, distinción, por lo demás, algo pasada de moda, véase: Rubin, Gayle (1975). La diferencia sexual es para Kant un producto cultural, no algo dado por naturaleza. Cf. Posada Kubissa 2015.

²⁵ En el contexto de estas Lecciones el gobierno de las mujeres a través de la debilidad debe ser entendido como un dominio a través de las inclinaciones, no como dirección racional.

²⁶ ¿El hecho de que se trataba de una obra para publicar lo detuvo a que se expresara en los términos como lo había hecho durante los 25 años previos? ¿cambio de posición en este punto entre 1791/2 y 1798? A partir de las fuentes que tenemos a disposición no podemos dar con una respuesta.

(Anth, AA, 07: 303), o que la mujer “no rehúye la guerra doméstica”, a diferencia del varón que “ama la paz doméstica” (Anth, AA, 07: 304), cuando dice que la “mujer quiere dominar; el hombre, ser dominado” (Anth, AA, 07: 306); o como cuando sugiere que la mujer refinada “no oculta su deseo de ser hombre”, mientras que “ningún hombre querrá ser mujer” (Anth, AA, 07: 307), etc.

Kant se pregunta quién tiene el mando supremo en la casa:

¿Quién ha de tener, entonces, el mando supremo en la casa? pues sólo puede ser *uno* el que reúna todos los asuntos en un orden concordante con los fines de éstas. Yo diría, en el lenguaje de la galantería (pero no sin verdad): la mujer debe dominar, y el hombre regir; pues la inclinación domina, y el entendimiento rige. Anth, AA 07: 309.

Es la misma tesis que sostiene en el Manuscrito Friedländer. El varón es así quien gobierna la casa, es quien tiene el mando supremo. La mujer, sin embargo, domina al varón. A continuación, aclara que, en realidad, todos los seres humanos tienen una inclinación a dominar. Las mujeres se distinguen por el medio, esto es, el deleite público, dominan a través del deseo de los varones, algo que las pone mutuamente en rivalidad (Anth, AA 07: 305).²⁷ El hombre tiene un “gusto para sí” (Anth, AA 07: 307) y solicita el favor de la mujer (Anth, AA 07: 305). Ella, en cambio “se hace objeto del gusto para todos” (Anth, AA 07: 307) y domina al varón rehusándose a su deseo (Anth, AA 07: 305).²⁸

Esto es consistente con la concepción que Kant presenta en la “Doctrina del derecho” sobre el derecho conyugal y el lugar de la mujer dentro del matrimonio. Si bien allí afirma que la comunidad doméstica es producto de la unión de “seres libres” (MS, AA 07: 276) y que el matrimonio es la “unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida” (MS, AA 07: 277) de lo cual se sigue que “la relación de los casados es una relación de igualdad en cuanto a la posesión” (MS, AA 07: 278), no encuentra contradictorio esta igualdad y la ley que dice “del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él la parte que manda, ella la que obedece)” (*das Gesetz von dem Manne in Verhältniß auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) sein.* MS AA, VI, 279). Como ha mostrado Roldan Panadero (1999) la igualdad de posesión no implica la igualdad de dominio. Kant justifica la desigualdad de dominio cuando:

... la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer [*natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche*] a la hora de llevar a cabo el interés común de la casa y del derecho a mandar, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas al fin. MS AA, VI, 279.

²⁷ Sobre este punto véase Varden (2020, p. 89).

²⁸ Al igual que en el período previo, aquí señala que esto tiene fundamento en la naturaleza porque la mujer siempre puede enviudar (Anth, AA 07: 304).

Aunque Kant afirma la igualdad de posesión del varón y mujer dentro del matrimonio defiende, al mismo tiempo, una jerarquía en la que el varón es señor de la esposa, tiene el derecho a mandar sobre ella, por el cual ella tiene la obligación de obedecerlo. Ahora, la ley que está en juego rige sobre un derecho de “dominio” de varón sobre la mujer, no sobre un derecho de “gobierno”. Pero nótese que esto no es incoherente con lo que afirma un año después en la *Antropología* y veíamos arriba, según la cual la mujer domina y el varón gobierna en la casa. Lo que aquí Kant estaría afirmando es que, incluso si la mujer domina dentro de la casa, no tiene derecho a hacerlo, pues el señor de la casa, el derecho de dominio lo tiene el esposo.²⁹ En cualquier caso, puesto que no podemos ingresar aquí en los detalles del problema del matrimonio en la obra en cuestión, sí nos interesa subrayar que, a partir de este pasaje queda claro que, dentro del matrimonio, la mujer no tiene el mismo estatuto jurídico que el varón, y sabemos que afuera tampoco, puesto que Kant en esta obra justifica la exclusión de las mujeres de la ciudadanía plena (MS, AA 07: 314/5).³⁰

Pues bien, regresando a la *Antropología*, vemos que en este período reaparecen las tesis sobre la génesis y la función de las mujeres en la historia. En primer lugar, repite la idea según la cual no es posible conocer a las mujeres en el rudo estado de naturaleza, sino sólo y en la medida en que ellas se vinculan con lo artificial, en sociedades civilizadas. Aunque aclara que esto no significa que las características femeninas sean el producto de la civilización, sino que la civilización da la ocasión para que lo femenino en las mujeres se desarrolle y se vuelva reconocible (Anth, AA 07: 304). Además, repite las ideas que sostiene desde las Lecciones Friedländer al afirmar que la naturaleza tiene dos sabios fines al establecer la diferencia sexual, en primer lugar, la conservación de la especie, por el cual el sexo femenino reclamaría protección del masculino (Anth, AA 07: 305),³¹ pero además la cultura de la sociedad y su refinamiento³² a través del “pudor” de las mujeres, el cual en esta obra es definido como “una coerción ejercida sobre uno mismo, que esconde la pasión” (Anth, AA 07: 152):

Como ella [la naturaleza] quería infundir también los sentimientos más refinados, que forman parte de la cultura, a saber, los de la sociabilidad y la decencia, hizo que este sexo

²⁹ El énfasis que pone Varden (2020, p. 92) en el poder que tienen las mujeres sobre los varones en general, las esposas sobre los esposos, en particular, me parece correcto. Kant no niega en este período, todo lo contrario, afirma que las mujeres tienen un gran dominio sobre los varones, pero eso no implica que tengan derecho a hacerlo, que tengan un estatuto igual al de los varones y, menos aún, que sean superiores a ellos.

³⁰ Cabe aclarar que, en la “Doctrina del derecho”, Kant no toma posición respecto a los ejes restantes que estudiamos en el presente trabajo, es decir, no aborda las temáticas de la naturaleza y moralidad de las mujeres, ni tampoco se ocupa de su rol en la historia. Esto es así, probablemente porque son temáticas antropológicas que exceden las cuestiones jurídicas, objeto específico de esta obra.

³¹ El hecho de que la reproducción de la especie implique que las mujeres requieran la protección del sexo masculino está conectado con ideas importantes en las que no podemos detenernos aquí. Puesto que las mujeres reproducen la especie en su regazo son (o deben ser) más temerosas y menos valientes que los varones y no deben participar en la guerra como soldados, lo que, finalmente, las excluye de la ciudadanía plena. Remito a los trabajos de Kleingeld indicados en la Bibliografía y al trabajo de Sabourin (2021) que se ocupan de este problema.

³² Entre los estudios que hemos podido revisar sólo Mosser (1999, pp. 324/5) y Varden (200, p. 85ss) reparan en el “refinamiento” que aportan las mujeres a la sociedad, tal y como es apuntado en la *Antropología* publicada.

[el femenino] dominara al masculino por su pudor [*Sittsamkeit*],³³ su expresividad en el lenguaje y en los gestos, prudente desde temprano, con pretensiones de que el sexo masculino lo tratase con suavidad y amabilidad, de manera que este último, por su propia generosidad, se ve atado, de manera invisible, por un niño, y se ve conducido, si no directamente a la moralidad misma, sí a aquello que es la vestidura de ésta, el decoro decente [*dem gesitteten Anstande*], que sirve de preparación y de incitación a aquella (Anth, AA 07: 306).

Así, como vemos, en los ejes propuestos, las características y moralidad de las mujeres, las relaciones de poder dentro del matrimonio y la función histórico-social de las mujeres, Kant continúa en su *Antropología*, casi punto por punto (“casi”, porque se abstiene de afirmar el carácter corrupto de la moralidad de las mujeres, lo cual no niega que sigue asociándolas a valores morales negativos), con las tesis expuestas en las Lecciones de antropología Friedländer que, según vimos, contrastan con las ideas defendidas en 1764. A partir de 1775/6 y hasta el final de su vida el tipo de sexismo que defiende Kant es “fuerte” pues aquí las mujeres no toman parte del gobierno ni siquiera dentro del matrimonio. Lo interesante del caso es que esto sucede en el mismo momento que Kant otorga una función histórico-social a las mujeres. Así cabe preguntarnos cuál es el vínculo entre el creciente sexismo de Kant, su concepción de la diferencia sexual y de la “historia universal”. Una aproximación al problema de este vínculo la desarrollamos en el Epílogo.

Cuadro comparativo

	1764	1772/3	Período desde 1775/6 a 1791/2	Período 1797 y/o 1798
Característica central de las mujeres	Belleza	Artificial	Artificial	Artificial
Moralidad de las mujeres	Virtuosa	Orientada a las apariencias/corrupta	Orientada a las apariencias/corrupta	No se afirma expresamente su carácter “corrupto” pero se asociada a valores negativos

³³ Aquí hemos intervenido sobre la traducción de Caimi para mantener coherencia en el léxico utilizado en el presente trabajo. Él traduce el término *Sittsamkeit* por “recato”.

Relaciones dentro del matrimonio	Co-gobierno	Co-gobierno (ahora valorado negativamente)	Gobierno racional del esposo / Dominio despótico de la mujer	Gobierno racional del esposo / Dominio despótico de la mujer
Rol histórico-social	-	-	A través del pudor las mujeres refinan y civilizan toda la sociedad	A través del pudor las mujeres refinan y civilizan toda la sociedad

SECCION II

Epílogo: El rol histórico-social de las mujeres

En este breve epílogo quisiera presentar esquemáticamente cuál es mi posición respecto al debate, suscitado en el último tiempo, sobre la (in)consistencia que habría asumido Kant al sostener una concepción universal del ser humano, según la cual todos los seres humanos somos iguales y, al mismo tiempo, una concepción fuerte de la diferencia sexual, según la cual todos no somos iguales, somos no sólo diferentes, sino desiguales, pues según el sexo o el género al que pertenecemos (aunque también, la clase social y la raza, algo que no discutimos en el presente trabajo)³⁴ tenemos derechos diferentes y estamos subordinados unos a otros en algunos o todos los ámbitos.

Se ha sostenido, por un lado, que la posición que Kant tenía respecto a las mujeres es contradictoria con su concepción universal del ser humano, con la idea de que todos los seres humanos son racionales e igualmente dignos de respeto. Así, Kant no podría justificar la idea de que las mujeres tienen que estar subordinadas a los varones en todos o en algunos ámbitos (Roldan Panadero 2013, p. 198; Kleingeld 1993, p. 138). Se ha defendido también que aquí la contradicción es sólo aparente puesto que en realidad Kant habría sostenido solo una y no las dos posiciones juntas, digamos, el sexismo por un lado y la concepción universal del ser humano, por otro. Así, algunos trabajos argumentan que el sexismo adjudicado al filósofo es exagerado (Mikkola 2011, p. 107), debe ser dejado de lado como asunto irrelevante filosóficamente, pues la posición de Kant se expresaría a través del universal humano (Höffe 1983, p. 208; Sullivan 1989, p. 376, nota 26), su propuesta filosófica sería neutral desde el punto de vista del género (Hay 2013, p. 51), de la cual el feminismo podría tomar provecho (Hay 2013, p. 52, 61; Mikkola 2011, pp. 105-107; Varden 2020, pp. 115-137; Nagl-Docekal 1997; Mosser 1999, pp. 322/3; Baron 1997, p. 147). Otros trabajos también defienden que la contradicción entre las dos posiciones señaladas es solo aparente, pero esta vez bajo el argumento de que la posición universal de Kant no es tal, sino que esconde el sexismo; para

³⁴ Estudié la cuestión racial en Kant en el trabajo Lerussi (2021).

esta línea de interpretación la concepción kantiana de “razón” es, en realidad, masculina (Lloyd 1981, pp. 69/70; Grimshaw 1986, p. 45; Schott 1988, pp. VII, 184-7; Sedwig 1997), no universal. De allí que Kant sería un sexista coherente (y no, un filósofo universalista inconsistente).

Kleingeld insiste en un trabajo reciente (2019) que eliminar una de las dos posiciones nos haría perder de vista elementos sustantivos del pensamiento de Kant. Kant no habría sido ni un defensor exclusivo de la igualdad o universalidad, ni tampoco un pensador exclusivo de la desigualdad. Fue, al mismo tiempo, las dos cosas. En los términos como ella pone la cuestión (2019, 1993) la pregunta es cómo se debe traducir el término *Mensch/en* (ser humano/s) cuando Kant afirma la igualdad de todos los seres humanos, por ejemplo, el “derecho originario a la libertad” de todos los seres humanos en *La Metafísica de las costumbres* (MS, AA 06: 237), pero en un contexto que hace referencia explícita a un subgrupo de seres humanos, los varones (implícitamente, blancos). Así: ¿debemos traducir *Mensch/en* aquí por “ser/es humano/s” sin más, o debemos traducir el término -como propone Mills (2019, p. 31)- por “varón/varones blanco/s”? Para ella ninguna de las dos traducciones expresa de manera completa la posición de Kant, porque Kant se movió en esa tensión que para Kleingeld es una contradicción, sin ofrecer una solución. Comparto en líneas generales la posición de Kleingeld en el sentido que creo, como ella, que ninguno de los dos elementos se puede eliminar o reducir o silenciar: Kant concebía que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto, pero al mismo tiempo sostenía que los seres humanos está divididos en grupos que implican diferentes derechos y funciones y, así también, diferentes tipos de subordinación, en todos o algunos ámbitos, una subordinación -aclaro- no voluntaria, no basada ni en acuerdos ni en contratos, sino por otras razones o motivos o causas. Lo enigmático para nuestras mentes contemporáneas es justamente entender qué tipo de pensamiento universal e igualitario, qué tipo de concepción de la razón y del progreso le permitió a Kant defender, al mismo tiempo, el universal humano y posiciones sexistas (clasistas y racistas, también). No comparto, sin embargo, con Kleingeld la tesis de que estas ideas sean contradictorias en un sentido absoluto, al menos que lo hayan sido para el mismo Kant. Pues si lo eran, Kant, profesor de lógica de la Universidad de Königsberg ¿no lo habría notado? Al menos él no pudo ver que había una contradicción, no importa qué piensen al respecto nuestras mentes contemporáneas (que, efectivamente, sí ven una contradicción entre estas tesis).³⁵ En el contexto de este trabajo no puedo ingresar a esta cuestión como la cuestión se lo merece. Quisiera proponer un atajo que muestre al menos esquemáticamente cómo podrían convivir en el pensamiento de Kant un pensamiento universal y un pensamiento no universal del ser humano o más precisamente la idea de una historia universal de la especie humana y la concepción de la diferencia sexual. Pongo en tensión estos dos elementos porque me permiten ofrecer un mapa de orientación para una búsqueda futura de solución. Atiéndase que no pondré en tensión la tesis de la igualdad con el sexismo. Tampoco pondré en tensión la idea de una historia universal con el sexismo, sino

³⁵ En realidad, Kleingeld admite que para Kant la igualdad y la desigualdad no eran ideas contradictorias, aunque ella no busca clarificar el punto.

con la tesis, menos controvertida, aunque igualmente problemática, sobre todo en los términos como la entiende Kant, de la diferencia sexual. Sostengo que ambas posiciones, una concepción universal de la historia y la idea de la diferencia sexual, deben ser adscriptas por igual a Kant como pensamientos filosóficos que, no sólo son coherentes, sino que se integran en una visión de conjunto, por lo menos, desde el período del Manuscrito Friedländer.³⁶

Para mostrar esto voy a detenerme brevemente en su concepción de la historia universal tal y como está expuesta en uno de los opúsculos sobre la historia, esto es, en *Probable inicio de la historia humana*. Para Kant la historia es universal porque es la historia de toda la humanidad, no de algunos pueblos o naciones o razas o sexos, sino de toda la especie como especie animal, a partir de un origen común, como también como especie racional, por un fin común, jurídico-político y moral. Todos los miembros de nuestra especie están atados por un vínculo de origen y de destino que se integran en una única línea de tiempo. Esta línea del tiempo es un progreso de la razón hacia lo mejor y el patrón de medida es el desarrollo jurídico-político y moral de los pueblos, la civilización y la cultura. Así a través de la historia, *todos y no sólo algunos* seres humanos van conquistando condiciones de vida más racionales.³⁷ Esta es la idea de una historia universal.

Ahora bien, esta concepción universal de la historia que conduce a todos los seres humanos hacia lo mejor integra de una manera coherente la posición que Kant tenía del rol específico que deben jugar las mujeres en tanto seres sexualmente marcados. El concepto clave que refiere al aporte específico de las mujeres al desarrollo histórico desde 1775/6 hasta finales de los 90's, según vimos arriba, es el pudor (*Sittsamkeit*). A través del pudor la especie humana, es decir, las mujeres, controlan el deseo sexual de la especie humana. Esto conduce a un refinamiento social que posibilita primero y promueve después, el mundo moral. Entre los textos publicados que se ocupan de reflexionar sobre la historia hay un pasaje que lo muestra. En *Probable inicio de la historia humana* el pudor tiene un lugar en el comienzo

³⁶ Anticipo que no voy a tomar la vía de, por ejemplo, Bennet (1985, tomado de Kleingeld, 1992, p. 147, nota 4) quien defiende la coherencia entre ambas posiciones, aunque bajo la estrategia de asumir dos niveles discursivos diferentes, filosófico e histórico, al cual corresponderían el universalismo, por un lado, y el sexismo por el otro. Esta línea de interpretación asume que, mientras el universalismo de Kant habría sido su posición filosófica, su sexismo habría sido algo heredado y determinado históricamente. Hay evidencia, sin embargo, que en su propio ambiente de conciudadanos el sexismo era una posición denunciada filosófica y políticamente. Véase: Hulshof (2017), Roldán Panadero (2013). Además, el mismo Kant afirma que la cuestión de la diferencia sexual es “filosófica”. V-Anth/Fried, AA 25: 707. Otra estrategia para resolver la contradicción aparente y que, anticipo, tampoco voy a seguir es la de Mosser (1999, p. 329, nota 28, pp. 337, 350) o Varden (2020, p. 83) quienes señalan que se debe distinguir entre los diferentes “estatutos” de validez de las obras de Kant. Según esta sugerencia, interpretamos, el pensamiento filosófico de Kant tal y como es expuesto en sus obras críticas y del cual se seguiría una concepción universal de subjetividad tiene un estatuto superior al de otras obras, por ejemplo, la *Antropología*, en la cual se encuentran la tesis de la diferencia sexual y el sexismo. La validez del sexismo quedaría “subsumida” a la validez superior del universalismo. Ahora, esta diferenciación tampoco resuelve el problema: podría hacerlo si las obras de estatuto superior pudieran “contener” a las obras de estatuto inferior, si éstas contuvieran las consecuencias o, al menos, tesis subsumibles a las defendidas en las primeras. Pero ese no es el caso: en ningún sentido la diferencia sexual o el sexismo se siguen lógicamente o son subsumibles al universalismo de Kant. Más bien se trata de posiciones independientes.

³⁷ Textos clásicos sobre la concepción kantiana de historia universal son los de Kleingeld (1995), Yovel (1989), Philonenko (1986), entre otros.

mítico de la consciencia y del mal, representada en la historia bíblica mediante la metáfora de la hoja de higuera con la cual Adán y Eva escondieron sus genitales. Kant afirma:

El pudor [*Sittsamkeit*],³⁸ una inclinación a infundir en los otros un respeto hacia nosotros gracias al decoro... en tanto que verdadero fundamento de toda auténtica sociabilidad, proporcionó además la primera señal para la formación del hombre como criatura moral. Un comienzo nimio, pero que hace época al conferir una orientación completamente nueva a la manera de pensar, siendo más importante que toda la interminable serie de logros culturales dados posteriormente. MAM AA, 08: 113.

El pudor es así clave en el comienzo de la historia humana, es, precisamente, su primer paso y, por lo tanto, el más importante. Pero además el pudor no sólo da comienzo a la historia humana, sino que también ofrece una apariencia de moralidad que la promueve. Vimos arriba que el pudor está del lado de la parte que resiste al deseo y no, de la parte que invita a su concreción, esto es, está del lado de las mujeres, así como está del lado de los varones, ser la parte que muestra y no esconde su deseo. El desarrollo del pudor y, por lo tanto, el comienzo de la historia humana como especie moral es un aporte específico de las mujeres. Por sus Lecciones de antropología sabemos que es un comienzo que no existe únicamente en un punto determinado del tiempo pasado, ya concluido, sino que es un comienzo que actúa en el tiempo presente como condición necesaria (aunque no suficiente) de la sociabilidad y la moral.

El pudor tiene un lugar o un rol que cumplir en la historia universal, no atenta contra el progreso universal de la historia, todo lo contrario, colabora para ese fin. Ahora, es función de las mujeres, no de todos los seres humanos, desarrollar el pudor en la historia. Así se integran una visión universal de la historia y la concepción de la diferencia sexual en el pensamiento de Kant. No se trata de dos posiciones contradictorias, son puntos de vista no sólo coherentes sino, además, lógicamente vinculados. La especie humana en su conjunto progresa hacia lo mejor, hacia un mundo jurídica y moralmente más racional, hacia formas de civilización y cultura más justa, pero eso no significa que el papel que cada subgrupo de seres humanos marcados sexualmente cumple sea el mismo. Como vimos, las mujeres no son ni deben ser parte de la ciudadanía en un sentido pleno, no son parte ni deben ser parte del desarrollo de las ciencias, tampoco deben gobernar ni regir dentro del campo más restringido del matrimonio (idea sostenida desde mediados de los 70's hasta finales de los 90's), es decir, ellas no participan ni deben participar de la dirección de esos ámbitos fundamentales del desarrollo de la civilización y la cultura. En estos ámbitos están subordinadas a los varones. El progreso en estos ámbitos no queda atascado por esto, todo lo contrario, se realiza a pesar de (o, quizás, gracias a, aunque ahora no podemos mostrar

³⁸ Aquí hemos intervenido sobre la traducción de Concha Roldan Panadero y Rodríguez Aramayo para mantener coherencia en el léxico utilizado en el presente trabajo. Ellos traducen el término *Sittsamkeit* por "decencia".

eso) esta subordinación.³⁹ Lo importante es subrayar que el rol de las mujeres no sólo no impide, sino que incluso colabora al progreso de la especie en su totalidad: a partir del control que tienen sobre su deseo sexual y el deseo sexual del varón refinan a toda la sociedad y colaboran a desarrollar las condiciones de un mundo jurídica y moralmente más racional y justo.⁴⁰

Se habrá advertido que no estoy ofreciendo una solución a la discusión arriba señalada sobre cómo debe ser definida la relación entre el universalismo entendido como igualitarismo y el sexismo de Kant, ofrezco sólo un mapa orientativo para la integración de la historia universal y la diferencia sexual. Prefiero por ahora dejar marcado el camino para explorar en un trabajo futuro cómo podrían convivir ambas posiciones. Desde mi punto de vista, todo indica que el progreso, la idea de igualdad y la ilustración, tal y como fueron defendidos por Kant, no fueron ideas contrarias a la asignación de un lugar determinado y, presumo también, subordinado de las mujeres.⁴¹ Más bien lo contrario: expresaron una manera específica de articular lo universal y la diferencia sexual. Más aún, como vimos en el trabajo, hay una simultaneidad entre el desarrollo de cierta concepción histórica y el desarrollo de un nuevo tipo de sexismo más fuerte que el que defendía el filósofo en su juventud. El sexismo de Kant se agudiza con el correr de los años, se endurece unos años antes de publicar su primera *Crítica*, en el mismo momento que desarrolla su concepción de progreso histórico y se mantiene relativamente estable hasta el final de su vida.

Bibliografía

Fuentes

Kant, I. (1900ss), *Gesammelte Schriften*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Kant, I. (1924) *Anthropologie Dohna-Wundlacken*, en A. Kowalewsky (ed.), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, Rösl & Cie, München y Leipzig.

³⁹ En el presente Epílogo no pretendo demostrar que el sexismo está integrado a la concepción de historia universal de Kant, no busco demostrar que la exclusión o subordinación de las mujeres sea una condición necesaria del progreso de toda la humanidad. Me conformo con mostrar que la historia universal como progreso implica la diferencia sexual en el sentido que implica el desarrollo del pudor, siendo el pudor una función específica de las mujeres.

⁴⁰ Entre la Bibliografía sobre el lugar de las mujeres en la filosofía de Kant el único trabajo que ha advertido este punto, hasta donde hemos podido ver, es Sabourin (2021, p. 236). En este sentido, no acuerdo con el por muchos motivos enorme trabajo de Lloyd (1981, p. 67) quien afirma “Kant no explora la posibilidad de una diferenciación sexual en el proceso de la ilustración”.

⁴¹ No quiero insinuar aquí que la ilustración en bloque haya defendido dicha subordinación. Hubo pensadores ilustrados que sí lo hicieron, pero también hubo pensadores y pensadoras dentro de este gran movimiento (como Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges, Nicolas de Condorcet, etc.) que defendieron, a partir de instrumentos conceptuales típicos de la ilustración, la igualdad de estatuto y la inclusión de las mujeres en la ciudadanía plena. Véase Amorós 1985, 1990. Mi conclusión se debe aplicar al caso de Kant (aunque quizás también haya que incluir aquí a algunos otros pensadores ilustrados).

Traducciones

Kant, I. (2011), “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, en *¿Qué es la ilustración?*, ed. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2011), “Probable inicio de la historia humana”, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *¿Qué es la ilustración?*, ed. Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza, Madrid.

Kant, I. (2010), *Antropología en sentido pragmático*, traducción de Mario Caimi, Losada, Buenos Aires.

Kant, I. (2008), *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducción de Dulce María Granja Castro, FCE, México.

Bibliografía secundaria

Amorós, C. (1990), “El feminismo, senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoría* 1, pp. 139-150.

Amorós, C. (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona.

Baron, M. (1997), “Kantian Ethics and Claims of Detachment”, en R. May Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Kant*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 145-172.

Bennett, H. (1985), *Galanterie und Verachtung. eine Philosophiegeschichtliche Urtersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Campus Verlag, Frankfurt/New York.

Grimshaw, J. (1986), *Philosophy and Feminist Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Hay, C. (2013), *Kantianism, Liberalism, and Feminism. Resisting Oppression*, Palgrave Macmillan, New York.

Höffe, O. (1983), *Immanuel Kant*, C. H. Beck, München.

Hulshof, M. (2019), “A mulher deve dominar, o homem governar: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na Antropologia”, en Moscón, Pablo y Lerussi, Natalia (editores), *Estudios sobre antropología kantiana*, RAGIF Ediciones, Buenos Aires, pp. 137-158.

Kennedy, E. & Mendus, S. (1987), *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, Wheatsheaf Books, Brighton.

Kleingeld, P. (2019), “On Dealing with Kant’s Sexism and Racism”, *SGIR Review* 2, no. 2, pp. 3-22.

Kleingeld, P. (1993), “The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant”, *Philosophical Forum* XXV, 2, pp. 134-150.

Kleingeld, P. (2005), *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Lerussi, Natalia (2021), “Kant y la cuestión de las razas”, en Kant, Immanuel, *La cuestión de las razas. Seguido de Georg Forster “Algo que añadir sobre las razas humanas”*, Natalia

- A. Lerussi y Manuel Sánchez Rodríguez (edición y traducción), ABADA, Madrid, pp. 3-103.
- Lloyd, G. (1981), *The man of reason*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Löchel, R. (2006), “Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant”, *Kant-Studien*, 97, pp. 50–78.
- Mills, Ch. (2019), “Black Radical Kantianism”, *SGIR Review*, 2, no. 2, pp. 23-64.
- Moller Okin, S. (1982), “Women and the Making of the Sentimental Family”, *Philosophy and Public Affairs*, 11, pp. 65–88.
- Mosser, K. (1999), “Kant and Feminism”, *Kant-Studien* 90, 3, pp. 322–353.
- Nagl-Docekal, H. (1997), “Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant’s Moral Philosophy” (S. Morgenstern trans.), en R. May Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Kant*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 101–124.
- Nussbaum, M. (1994), “Feminists and Philosophy”, *New York Review of Books*, vol. XLI, 1.
- Philonenko, A. (1986), *La théorie kantienne de l’histoire*, Vrin, Paris.
- Posada Kubissa, L. (2015), “Kant y la diferencia sexual”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, no. 35, pp. 139-158.
- Roldán Panadero, C. (2013), “Ni virtuosas ni ciudadanas”, *Ideas y valores*, Vol. LXII, Suplemento nro. 1. pp. 185 – 203.
- Roldán Panadero, C. (1999), “Acerca del derecho personal de carácter real. Implicaciones éticas”, en Carvajal, J. (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Estudios-Universidad de Castilla, Castilla-La Mancha Castilla-La Mancha, pp. 209-226.
- Rubin, Gayle /1975), “The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex”, en Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York/London.
- Sabourin, Ch. (2021), “Kant’s Enlightenment and Women’s Peculiar Immaturity. Kant’s Enlightenment and Women’s Peculiar Immaturity”, *Kantian Review*, 26, 2, pp. 235-260.
- Sedwig, S. (1997), “Can Kant Ethics Survive the Feminist Critique”, en Schott, Robin May (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 77-100.
- Schott, R. M. (1997), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania. Schott, R. M. (1997), “The Gender of Enlightenment”, en Schott, R. M, *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Schott, R. M. (1988), *Eros and Cognition*, Beacon Press, Boston.
- Sullivan, R. J. (1989), *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge Cambridge.
- Varden, H. (2020), *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Yovel, Y. (1989), *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton.



Kant on Peoples, The People, and the State

FREDERICK RAUSCHER*

Michigan State University, USA

Abstract

There are two senses of the word “people”, first as an ethnic group and second as the collection of citizens of a state. How do they relate to one another and to the state? I show that in his political philosophy Kant insists that “people” in this second sense is constituted only in terms of being subject to a single state, while in his social philosophy he allows for an ethnic conception of peoples that share a language and culture and have distinct characters. In his philosophy of history he insists that the general historical correspondence between ethnic peoples and states is both natural and positive for development toward peace, both because linguistic and religious differences deter the formation of a single world-encompassing state and because their competition through war eventually leads to perpetual peace. Nevertheless I argue that Kant’s insistence on the a priori basis of right combined with the mature development of state and international institutions give reasons that states should not correspond to ethnic peoples.

Keywords

Laws, Nation, People, Ethnicity, Progress, Religion, State

In 1989 in the German Democratic Republic, the Communist leaders were faced with tens of thousands of citizens taking to the streets with the slogan “Wir sind das Volk” (“We are the people”). This slogan challenged the legitimacy of a state purporting to represent the people: the actual people disagreed. Soon after the opening of the Berlin wall, some demonstrators subtly altered the slogan to “Wir sind ein Volk” (“We are one people”), which claimed that the citizens of both of the two German states, east and west, were one

* Frederick Rauscher is Professor of Philosophy at Michigan State University in the USA. He can be reached at rauscher@msu.edu.

entity and thus deserved one corresponding state rather than two. But how are these slogans related? The German term “Volk”, like the English term “People”, is ambiguous. It can refer to (roughly) an ethnic group whether or not they reside in one single sovereign state: “one people” above. I will call this meaning “ethnic peoples”. Or it can refer to the collective consisting of (roughly) the citizens who constitute a particular state: “the people” above. This is the sense of “the people” generally used in social contract theory, and I will call this meaning “political peoples”. Kant uses the term “Volk” in both senses.¹ Would Kant say that ethnic people and political people are more or less the same thing considered from different angles? Should states have a one-to-one correlation to ethnic peoples? I will show that while there is for Kant a natural correlation historically between ethnic peoples and states, in the full development of right states ought not correspond to ethnic peoples.²

I. People in the political sense

The political sense of “people” denotes the citizens in the civil condition in contrast to the state apparatus itself. In Kant’s final version of his social contract theory in the *Doctrine of Right*, the people always hold ultimate sovereignty through their united will and thus have legislative authority to make all the laws to which they are subject (RL, 6:313-14). But sovereignty is exercised through the entity that represents the people, the actual legislative institution, whether a single individual monarch or a set of representatives in an assembly. The best form of government is a republic in which the people elect their representatives who then wield this legislative authority. Kant is clear, however, that any legislative authority in a state has that authority only by virtue of representing the people (RL 6:340-41).

Political peoples exist only in and by means of a state. Kant identifies the entity I am calling “political people” only in relation to an actually existing state. There is no unified, single “political people” until a state exists. Of course groups of persons exist who might form a state, but they are not yet a political people. This claim is clearest in the discussions

¹ The term “*Volk*” is used most of the time, but Kant sometimes uses the term “*Nation*”, derived ultimately from the Latin “*natio*”, linked to birth. See, e.g., the book *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Anth 7:311) quoted below. The political sense is always expressed with “*Volk*”; the ethnic sense with either of the terms. In his early Physical Geography lectures, Kant uncharacteristically uses the term “*racen*” to denote specific ethnicities such as the Spanish, Goths and Moors, (the first a mixture of the latter two), and the English, Brits and Saxons (the first similarly a mixture of the latter two). He uses the term “*Stammracen*” to refer to what he identifies as the four original races of Europeans, Asians, Africans, and Americans. See the Hesse geography lectures of 1770 (V-PG/HESSE 26-2.1:107-108).

² The central issue of this paper is distinct from another issue related to states in Kant, namely, whether to have a plurality of states rather than simply one world state. Pauline Kleingeld has discussed Kant’s reason for advocating a plurality of states in terms of the autonomy of the political peoples who constitute each particular state. Her point is independent of any reference to ethnic peoples (Kleingeld 2006; see also the parallel discussion in her book Kleingeld 2012, esp. 53f). The central issue in my paper, in contrast, assumes that a plurality of states is justified and asks whether the particular division of the world into a plurality of states ought to more or less follow a division of the world’s population into different ethnic peoples.

of whether the people have a right to judge whether the government's actions are just. In the Doctrine of Right, Kant explains "since a people must be regarded as already united under a general legislative will in order to judge with rightful force about the supreme state authority, it cannot and may not judge otherwise than as the present head of state wills it to" (6:318). Kant insists that in order to be able to rightfully judge that the highest state authority is governing unjustly, a people must have a collective identity or unity.³ The only thing that can unify a people for purposes of determining right is a state. Hence the unity can only come in a state, and more importantly only through the actual state as the unifying institution. So the only way that a people can be said to be unified for purposes of right is in and through a state.

Kant also discusses this issue in several Reflections over the decades. A Reflection from the 1770's makes the point that prior to the establishment of a state there is no political people but only a group of individual persons: "The *actus* {act} through which a multitude becomes a people through its unification already constitutes a sovereign power which they transfer to someone else through a law. For *pacta* {contracts} are laws and already suppose a legislative power." (R7769. 1769–75, 19:511). A Reflection in the 1780s makes the related point that if any existing state were to dissolve so that there were a return to a state of nature with no legitimate authority, then the people would likewise no longer be a single entity as a political people: "for in this latter situation they would cease to be a people" (R 8043, 19:590).⁴

³ Kant is of course not here denying that *individual citizens* can judge the actions of the state as being just or unjust; his claims about the freedom of the pen and the importance of public debate attest to the importance of this ability of individual citizens to offer their judgment of the state (see, e.g., "Theory and Practice", TP 8:304). His point in the material I am stressing is that for purposes of right a people receive their unity, their identity as a political people, only through the state itself and so cannot express any collective opinion as a unified people except through the state itself.

⁴ Another Reflection makes much the same point (taking the term "*corpus civilis*" to be equivalent to "political people"): "If the monarch no longer represents the *corpus civilis* {civil body} in his actions, then the people has a right against him, if the people constitute a *corpus civilis* without him. Since this never occurs in a sovereign government, the *multitudo* has no right at all and each individual would wrong the people in challenging the basis of the *unionis civilis* {civil union}." (Refl 7810. 1773-75. 19:523)

In his course lecture, the Feyerabend Natural Right of 1784, Kant discusses this same issue: "Are the people authorized to scrutinize the rightful authority of the sovereign? If we are talking about a group of human beings who still do not constitute a commonwealth then they are in the state of nature. Such human beings still always have a right to ask why another wants to rule them." (V-NR/Feyerabend 27:1382)

In this passage from Feyerabend Kant is very clear that the people in a state of nature are "a group of human beings", and only when they are in a commonwealth are they a people. But to some extent they are allowed to question the claims of anyone who would try to wield power over them.

There is a subtle shift in his explanation of this kind of situation around the time of the French Revolution, and likely in response to its very early stages [self-referential citation omitted here]. Kant stresses more than before that the actual sovereign in the existing state is always only "representing" the people, and that the people always latently exist on their own such that they can be summoned together in an election for a representative assembly, in which case the actual sovereign power is automatically transferred back to the people in that assembly. This is stated clearly in the published Doctrine of Right (RL 6:341-342) and also in a series of Reflections, one of the clearest of which is R8048:

"Finally the question arises whether, if a sovereign calls together the whole nation and it is completely represented, he nonetheless retains the rights of a sovereign during this time? He was not more than a

In the Doctrine of Right Kant does not equate this political people with ethnic people, even in some passages where one might expect some discussion of the link. For example, in discussing a native land (“*Vaterland*”) and immigration, he says “a country (*territorium*) whose inhabitants are citizens of it simply by its constitution, without their having to perform any special act to establish this right (and so are citizens by birth), is called their native land” (RL 6:337); he never identifies these citizens as being members of a common ethnic people. Immigration by non-natives is described only in terms of foreigner (“*Auslander*”) and not in terms of foreign peoples. He does use the term “*Volk*” in reference to peoples in international law, where he directly denies that a people are defined by having a common ancestry, although they can be seen as having a different kind of unity:

As natives of a country, those who constitute a people can be looked upon analogously to descendants of the same ancestors (*congeniti*) even though they are not. Yet in an intellectual sense and from the perspective of rights, since they are born of the same mother (the republic) they constitute as it were one family (*gens, natio*) whose members (citizens of the state) are of equally high birth. (RL 6:343).

The Doctrine of Right, then, identifies a people through their sharing a state rather than sharing a common ancestry. Here Kant even says that “they are born of the same mother (the republic)”.

One should note that in the passages just quoted Kant denies that the citizens of a single country are descendants of the same ancestors. I will show in the next section that one of the marks of an ethnic people is common ancestry. This appears to be a rather straightforward way to preclude the identification of a political people and an ethnic people, but it is not conclusive. First, it is still possible that Kant is saying that some political peoples need not be descendants of the same ancestors, leaving open that others are descendants of the same ancestors and hence ethnic peoples. He says that a political people “can” be treated as having a common ancestry even if they do not actually share one. He does not state that all political peoples fail to have a common ancestry.

Second, the correspondence between political and ethnic peoples need not be a complete coextension; that is, if the overwhelming majority of persons in a state are members of one ethnic people, then even if a small minority of persons are members of other ethnic peoples, for the purposes of the issue in this paper, the ethnic and political peoples would correspond. There is no precise way to draw a line, but if the majority ethnic people is large enough to completely dominate the political and cultural life of the country, particularly if there are no other states with such a majority of the same ethnic

placeholder, a steward, with whom the people did not make a contract but instead one to whom they have merely transferred the right to act as their representative. As long as he does this, he can hinder any movement in the people through which they are planning to constitute themselves as such. But if even once he calls them together and constitutes them as such, then not only is his authority suspended but it can also be broken off entirely, like the standing of every representative when the one who gave him that power is himself present.” (Refl 8048, 1785–89, 19:593).

people, then it can be said to have its own state and to correspond to the political people. So Kant's claim in the Doctrine of Right that the political people are not descendants of the same ancestors does not by itself resolve the main issue in this paper.

Third, there is an important limitation to Kant's overall point: it is restricted to the "perspective of rights" (RL 6:343). This means that Kant is not denying that the population that constitutes a single entity as a political people in a state as defined by right cannot also be considered a single entity as a different kind of people from other perspectives. The definition of a political people in terms of their unity through the state is specifically geared toward their political action as a single entity – whether and how they are allowed to exercise their sovereign power. They may only act as a single entity – and this includes judging the actions of the government – when there is an institution that embodies the will of the people. But they may exist and be described as an ethnic people in other senses independent of this action. So Kant's strictly political conception of "people" requires for purposes of right that the unity of a political people, their existence as such an entity, is dependent upon their organization into a state and is expressed only through the state institutions.⁵ But he does not exclude that the human beings who constitute this political people can have some kind of identity independent of this strictly rightful conception, and this leaves open the question of whether political peoples should correspond to ethnic peoples.

II. *People in the Ethnic Sense*

Kant clearly uses the term "*Volk*" in the sense of ethnic peoples in several places.⁶ I will first examine the several ways he differentiates among ethnic peoples and then note the role of character for an ethnic people. Just as he assumes that human beings are divisible into distinct racial groups, he also assumes that human beings have a natural division into distinct ethnic groups.⁷ In his discussion of ethnic peoples, unlike his discussion of what he takes to be the four races, Kant never identifies all the different ethnic peoples. But he does provide ways to try to identify specific ethnic peoples. Kant

⁵ Kant sometimes suggests in unpublished material on political philosophy that there is a "people" existing in some way even without a state, although they are not organized and cannot be said to have the kind of unity sufficient for political right. The evidence for this comes in Reflection 8065 (1780-89, 19:599), where Kant says that just as individuals in a state of nature can be coerced into a civil condition with others, so too a "civilized people" could coerce "peoples" into their civil society, but as individuals; Kant insists that as peoples already in their own states they cannot be coerced – this is an instance in which Kant uses the term "people" for a political purpose but seems to mean natural groups of individuals or ethnic peoples. For discussion of Kant on non-state peoples, see Stilz, 2014.

⁶ As mentioned in an earlier footnote, Kant sometimes uses the term "Nation" instead. There is no systematic distinction in his uses of the two terms, so I treat them as synonyms. I discuss in this section the Anthropology lectures and *Toward Perpetual Peace*. He also discusses peoples to a great degree in his book *Physical Geography*. There he does not define the term "people" but simply launches into discussions of the differences among human beings "in various parts of the earth" (PG 9:311).

⁷ This paper will not discuss issues related to race in any detail. The relation between race and ethnicity generally seems to be one in which race is the broader category and ethnicity is a smaller subdivision of the races, but Kant is not explicit about this, and it is possible that an ethnic people is a mixture of two races.

mentions four interrelated to divide the human species into peoples: inhabitation, ancestry, language, and religion.

When Kant defines “people” in the Anthropology book,⁸ he bases it on inhabitation of a common region but also links it in part to common ancestry using the term “nation”.

“By the word *people* (*populus*) is meant a multitude of human beings united in a region insofar as they constitute a whole. This multitude, or even the part of it that recognizes itself as united into a civil whole through common ancestry, is called a *nation* (*gens*). That part that exempts itself from these laws (the unruly crowd within this people) is called a *rabble* (*vulgas*), whose illegal association is *the mob* (*agere per turbas*) – conduct that excludes them from the quality of a citizen. (Anth 7:311)

The people – Kant uses the term “*Volk*” – consists of the multitude of individuals in a region, a geographical characteristic. This same multitude could be considered a “nation” – Kant uses the term “*Nation*” – if it is united by common ancestry, although Kant also seems to indicate that perhaps only “a part of it” would count for this common ancestry. Thus Kant does distinguish between the potential of a unity between a group of individuals based on geography and a group of individuals based on ancestry.⁹ Kant also here invokes another political element by contrasting the “nation” with the “rabble”, or those who do not see themselves as belonging to that particular legal order. Even those people in the rabble, however, would be included in the ethnic people (*Volk*) based upon inhabitation of a common region. And if what distinguishes them from others is that they do not want to be part of the civil whole, then that distinction does not preclude the rabble from being part of the common ancestry as well.

Kant does not get into much detail about possible distinctions between habitation and common ancestry. Historically portions of some ethnic peoples have migrated so that they do not dwell in any one unified area of habitation although they may originally have had a

⁸ That book is the only place where Kant provides anything like a definition of ethnic peoples. Surprisingly there is no corresponding attempt at a definition in the student transcriptions of Kant’s anthropology course. The Friedländer lectures of 1775-76 features Kant stressing that the a people would “through climate and other causes” receive a unique ingrained constitution (V-Anth/Fried 25:654). In another lecture in 1781-82 Kant mentions climate as well as the “natural products” that would be linked to the location and climate as the physical causes that shape a people’s character (V-Anth/Mensch 25:1181). In contrast, in his own notes for these lectures, the Reflections on anthropology, Kant again does not provide a definition or mark for a people but denies that climate is a cause of character, which “is earned not from the government, the practices, nor from the climate, but from ancestry” (Refl 1520 15:880).

⁹ Susan Shell interprets this passage as providing a sharper distinction between peoples and nations than I do. She stresses Kant’s tie between a nation and the civic institution, so that a nation but not a people is a set of citizens defined in part by their civic unity. (Shell 2010. p. 103). Her illuminating discussion on that and the following few pages highlights some places where Kant stresses the settled civic unity of some particular peoples (e.g. the French) and notes the effect on other people of a lack of a particular civic (state) institution (e.g. the Poles). I am reluctant to stress the civic portion of Kant’s quotation, however, for two reasons. First, Kant stresses common ancestry as the basis of the “civic whole” for a nation, and if a nation is defined as Shell has it, then a people (in contrast to a nation) would not be characterized by common ancestry, which seems to undermine Kant’s claims about ethnic peoples. Second, two prominent examples of “nations” that Kant uses (and Shell mentions) are the Germans and the Italians, neither of which were united in one civic whole during Kant’s lifetime but were subjects of multitudes of different independent political entities.

specific geographical location. The Roma, for example, do not have a current specific geographical homeland. In Kant's time ethnic peoples tended to have more or less clearly identifiable regions of habitation, but many of these areas included migrants from other ethnic groups as well. European settlement of colonies in North and South America was upending the traditional habitation and homelands of indigenous peoples as well as mixing various settler, enslaved, and indigenous ethnic groups together in the new colonies. Another issue Kant does not discuss is the scope of the "common ancestry" of the ethnic peoples that might occupy a particular area. For example the part of Europe called "Germany" at the time consisted of many groups such as Bavarians, Prussians, and Saxons that might claim to be distinct ethnic peoples even while falling within the broader German ethnic people. Kant treats Germans as a single ethnic people in his *Anthropology*. Thus, there is certainly some imprecision in using inhabitation and common ancestry as marks for identifying ethnic peoples, but these marks are functional enough for Kant's purposes.

Ethnic peoples can also be identified by the two other marks Kant provides: a common language or common religion. In "Toward Perpetual Peace" Kant says "we see peoples whose unity of language enables us to recognize the unity of their descent, such as the Samoyeds on the Arctic Ocean on the one and on the other a people of similar language two hundred miles distant in the Altaian Mountains" (ZeF 8:364). Thus there is at least a connection between common language and ethnic peoplehood. Kant also makes the connection between a language and an ethnic people in his brief "Postscript of a Friend" to Christian Gottlieb Mielcke's 1800 Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary: "It is still of importance for the formation of every small people in a country . . . to instruct it in the schools and from the pulpit according to the model of the purest . . . language . . . and to make this language more and more current, because thereby the language becomes more suited to the peculiarity of the people and the latter's comprehension becomes more enlightened" (NMW 8:445).¹⁰ The self-understanding of an ethnic people is tied to its language. In the published *Anthropology*, when comparing the French and English, Kant takes their different aptitudes to have been shaped by language yet also "derived from the innate character of the original people of their ancestry" (Anth 7:312).

Kant also suggests in "Toward Perpetual Peace" that religion can define an ethnic people. Nature "makes use of two means to prevent peoples from intermingling and to separate them: differences of language and of religion" (ZeF 8:367). If language is tied to common descent, it certainly need not be an inherited trait. Religion of course is not inherited either and Kant stresses that it is too contingent of a mark to play any part in forming a character. But both of these are correlated with different peoples. I will return to this issue later in discussing whether peoples should be naturally divided into distinct states.

¹⁰ For a broader discussion of this piece, see Shell 2010.

There are, then, these four ways – inhabitation, ancestry, language, and religion– in which the different ethnic peoples are identified.

Kant dedicated the second half of his Anthropology to the different ways that human beings have characters, as individuals, according to sex, to peoples, to race, and finally common to the human species as a whole. In the Anthropology lectures, Kant discusses “the character of the peoples” in ways that indicate that he believes that ethnic peoples have characteristics in some natural way. For example, in the Friedländer lectures of 1775-76 Kant says¹¹:

It is surely possible that something characteristic could be determined in the whole of a people who, through long duration, through climate and other causes, has in the end received a unique ingrained constitution. The determination of the character must not be taken from contingent matter, for example, from religion, otherwise it is based on chance; rather the hereditary peculiarity, uniform in determination, which has yet remained an essential component among all the variations of the nation, must be picked out. (V-Anth/Fried 25:654)

Kant then devotes many pages to descriptions of some particular characters for some, mainly European, ethnic peoples. I will not delve into his characterizations in any detail here. I will simply note that Kant did believe that the human species could be divided into ethnic peoples, and that those ethnic peoples possessed particular distinct characteristics that set them apart from other ethnic peoples culturally. Kant does not claim that every single individual within any particular ethnic people possesses precisely those characteristics but views them as a generalization over the whole population as exhibited in a paradigm example. In the book *On the Feeling of the Beautiful and Sublime*, his first published account of “national characters”, although limited to characteristics related to the sublime and the beautiful, he offers this disclaimer: “One can readily guess that only a tolerable level of accuracy can be demanded in such a depiction, that its prototypes stand out in the large crowds of those who make claim to a finer feeling, and that no nation is lacking in casts of mind which unite the foremost predominant qualities of this kind” (GSE 2:243). These national characters, then, are not supposed to be universally applicable descriptions of each member of the ethnic people in question but rather a description of a prototypical individual who best exhibits the differences between the average persons of each ethnic people from other ethnic peoples. The fact that an ethnic people has a distinct character¹² has some bearing on whether states should correspond to ethnic peoples.

¹¹ Another telling passage in from the 1782 lecture called *Menschenkunde* where Kant says “The variety of natural gifts among the many diverse nations [*Nationen*] cannot be explained entirely by incidental causes but must lie in the nature of the human being himself, because this variety also often occurs under identical circumstances. The incidental causes are 1) physical; to these belong the climates (climatic zones) and domestic products, and 2) moral. (new paragraph:) If a people [*Volk*] in no way improved itself over centuries, then one may assume that there already exists in it a certain natural predisposition which it is not capable of exceeding.” (V-Anth/Mensch 25:1181).

¹² In the Anthropology Mrongovious lectures of 1784-85 Kant denies that every ethnic people has to have a distinct character in order to be a single ethnic people:

III. *Why Kant thought that states tended to correspond to ethnic peoples*

This section of my paper will look at the reasons Kant gives for the fact that states often tend to, or should, correspond to ethnic peoples.¹³ The following section will look at reasons that Kant could give that there should be no correlation between ethnic peoples and states. Since political peoples have a one-to-one correlation with states because political peoples are defined by their unity in one state, these sections are asking whether political peoples ought to correspond to ethnic peoples.

One reason Kant gives in favor of a correlation between ethnic peoples and states is so that an ethnic people may have laws that reflect their own culture. This reason appears in Kant's book *Physical Geography* and corresponding parts of his course lectures on the topic, although not in his specific discussion of various ethnic peoples but in the introductory section on the scope of the subject of physical geography. While the book concerns "physical geography", which is knowledge of nature through a physical description of the earth (PG 9:157), Kant notes that it is important to see the relation of the physical to other possible "geographies", including moral geography and political geography (PG 9:164). He observes that laws reflect the ethnic people's particular characteristics:

"If many characters are found within a people, the entire people has no character. . . . because if the individuals each have a distinct character they do not constitute a whole. The people is thus without character because it lacks uniformity." (V-Anth/Mron 25:1398).

Kant specifically identifies the English, referencing Hume. The claim here is surprising because it means that an ethnic people are not defined by any specific character yet have some identity as an ethnic people. It also wrongly precludes individuals who differ from one another in many ways from having something in common in another way. Perhaps because of this, Kant reverses himself on this exact point in the published *Anthropology* where he instead says:

"It seems to me that [Hume] is mistaken, for affection of a character is precisely the general character of the people to which he himself belongs, and it is contempt for all foreigners – a character like this is arrogant rudeness" (Anth 7:311)

¹³ Regarding the identification of ethnic peoples with language and religion, Kant does not directly advocate division into states on those bases. Regarding language, Kant says nothing directly about a benefit of a single language for a state. We might note that ease of understanding of laws and state procedures is an empirically relevant factor that would count toward correlating states with language speaking groups, but the actual experience of states with multiple official languages as well as the use of translators in court proceedings and for other purposes eases that concern. Further, the specific ability to speak a particular language is not an inherited trait; rather, human beings are able to learn any particular language from birth upon repeated exposure, and of course can learn other languages through education. There is no compelling reason, then, to correlate states with ethnic peoples on the basis of language. A language does, of course, reflect the specific culture of an ethnic people, but that is of importance only to the extent that including certain cultures in the legal code is important. Regarding religion, Kant of course holds that a state should not impose any religion on its citizens. The extent to which a religion might permeate the culture of an ethnic people and thus inform their practices and customs is a further issue. These cultural aspects of religion would fall under the first of the three reasons that I set out in this section in favor of a ethnic/political people correlation.

If the fundamental principle of civil society is universal law and an irresistible force exerted against anyone who breaches this law, and if the laws are based on the nature of the soil *and of the inhabitants*, then political geography also belongs here because it is founded on physical geography. (PG 9:164, my emphasis)

Kant provides two examples in which the direction of rivers and the presence of deserts has affected the political situations in Russia and Persia, neither of which concern characters of the ethnic peoples. But this discussion of political geography is connected to “moral geography”, which concerns the various characteristics of ethnic peoples through custom and mores. Kant’s examples of “moral geography” include the various degrees to which different ethnic peoples treat parricide as either a horrible crime deserving of extremely severe punishment or as a justifiable action expressing a filial duty in certain situations (PG 9:164). Combining the claims about moral and political geography, one can assume that Kant takes as natural that different laws in a national political jurisdiction will reflect differences among the ethnic peoples. There is thus some hint that cultural differences among ethnic peoples can justify a distinction into states on that basis.

Kant notes in several scattered places that the political system of an ethnic people that has its own state is shaped in part by the character of that ethnic people. In the *Anthropology* Mrongovius of 1784, for example, he concludes the section on national character with this statement: “Now the political constitution of the form of government, education, in short, everything that pertains to anthropology, is grounded on the depiction of this national character” (V-Anth/Mron 25:1414). In the early Hesse Geography lecture, Kant stresses that an ethnic people’s character will influence the everyday functioning of the government: “One does not know whether the government is a consequence of the character of the people [*Nation*] or the character a consequence of the government, yet it is natural for a people [*Nation*] who erect a government to direct it according to their inclination and their character, and for the government that rules the people [*Volk*] to do so in accordance with their cast of mind” (V-PG/HESSE 26.2:126). In the *Anthropology* book he holds that in order for a political constitution to shape a distinct character of an ethnic people, it must itself be distinct, and there must be some causal explanation for the distinct character of the political system: “To claim that the kind of character a people will have depends entirely on its form of government is an ungrounded assertion that explains nothing; for from where does the government itself get its particular character?” (Anth 7:313).

One must be clear about the extent to which Kant would accept these differences in a legal code stemming from differences among the ethnic people. Variations in the laws in Kant’s mature theory are allowed only to the extent that they remain within the a priori confines of the Principle of Right.¹⁴ This restriction does not by itself settle the issue. On

¹⁴ Of course Kant’s strain of legal positivism allows any sovereign authority to issue laws that lie beyond question, but here the issue is the laws that ought to be instituted. On the extent to which Kant’s theory supports legal positivism, see Waldron 1996, Alexy 2019, and Stone 2017.

the one hand, Kant's insistence that any state that provides a lawful order is to a great extent just and must be obeyed for that reason would allow for different cultural practices of different peoples to be enshrined into law. Hence one state might allow parricide in certain circumstances while another might not, in the same way that some states might today allow for assisted suicide or some forms of euthanasia while others treat them as murder. On the other hand, Kant himself insists upon some content for a state's laws. Laws that routinely sentenced those convicted of murder to something less than capital punishment, or that prevented private property, or that required individuals to adhere to a particular religious doctrine, would all be unjustifiable. But presumably even this limitation allows for wide variations between legal orders in different states.

The second and third reasons for an ethnic/political people correspondence in a state lies in Kant's theory of history: differences between ethnic peoples prevent the creation of a tyrannical world state, and competition between ethnic peoples fuels wars that eventually lead to peace. In *Perpetual Peace* Kant argues that nature wills that the earth be populated by a plurality of states, and that in order to ensure this, nature uses the mechanism of diversity of languages and religions to differentiate ethnic peoples (ZeF 8:367). The resulting plurality of states helps to prevent any one government from becoming too powerful and ultimately prevents the creation of a possibly tyrannical single world state. The "unsocial sociability" that is one of the unintended driving forces of progress in history, as described in Kant's essay "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim", applies not only to individuals within a particular society but also to the competition between states themselves (IaG 8:24). The division of the world into a plurality of competing states leads to war, which in turn leads eventually to the international institutions to promote peace.

These second and third reasons related to a world state and world peace both feature some good that is supposed to arise from the existence of independent competing states. The correspondence between ethnic peoples and political peoples in states is then a good because the competition between ethnic peoples as political peoples amplifies the competition between states. If there were no division of humanity into ethnic peoples, or if ethnic peoples did not have distinct and contrasting characters, then there would be fewer reasons for the development of competing states through political peoples, and a single, tyrannical world state would be more likely to develop (although there could be other reasons for division into states, such as geographical isolation or administrative convenience). Further, a lack of ethnic peoples or competition among them would eliminate one way that human unsocial sociability is expressed at the state level, thus making wars less likely. Given the role that the plurality of ethnic peoples has in history as a driving force for the formation of multiple states for them as political peoples, both to prevent tyranny and to promote peace, and noting the ways that a legal order might reflect

the particular character of a people, Kant must, then, take these factors to be reasons for a division into states based on a correspondence of ethnic and political peoples.¹⁵

IV. Reasons Against Correlating States with Ethnic Peoples

This section will look at elements of Kant's social and political philosophy that could function as reasons to reject the correlation between ethnic peoples and political peoples in states. I will suggest three reasons corresponding to the three reasons just given that Kant has for this correlation. I present these three reasons in the reverse order to the previous section. These are reasons I draw from Kant's philosophy and are not explicitly given by Kant himself as reasons to avoid states in which ethnic and political peoples coincide. Kant does not make these connections, but I suggest that they are strong reasons he does have for preferring states that are not centered on one ethnic people.

First, the historical reasons that Kant gives for the correlation of ethnic peoples and political peoples works in the opposite direction as well. If Kant is right that the competition among distinct states has a positive role in historical progress, it does so mainly by driving the competition among states that leads to war. As wars become more and more destructive, states turn out of self-interest to peaceful means of settling disputes. Once the international organizations have been established, or are within reach of imminent establishment, the need for this competition among states is past; in fact competition among different ethnic peoples through states should be decreased in order to make war *less* likely. It would be more likely for a state that sees itself as representing a particular ethnic people to go to war on behalf of some imagined ethnic competition than it would for a state that represented a plurality of non-dominant ethnic peoples. If ethnic peoples were divided into multiple states, and if each state contained a diverse mixture of ethnic peoples, then rivalry among ethnic peoples would be less likely to lead to state-vs-state wars. In this way denying ethnic peoples correlation with political peoples in states contributes to perpetual peace. Thus at a certain point in historical development the competition among states fueled by an ethnic/political peoples correspondence turns from a good, as a means to cause wars to bring about institutions for peace, to an evil, as an instigation toward possible wars despite the existence of institutions for peace.

¹⁵ Kant appears to have some reasons in favor of the existence of distinct ethnic peoples that have nothing to do with their division into states or political effect. Competition among ethnic peoples can be beneficial whether or not they are correlated with distinct states. In the published *Anthropology* Kant says "This much we can judge with probability: that the mixture of tribes (by extensive conquests) which gradually extinguishes their characters is not beneficial to the human race – all so called philanthropy notwithstanding" (*Anth* 7:320). And in the essay "Conjectural Beginning of Human History", in what I assume references the biblical story of Babel in which God is said to have divided the human race into different languages to prevent their cooperation as one ethnic people, he hints "The holy document is quite right to represent the melting together of the peoples into one society and its complete liberation from external danger, when its culture had hardly begun, as a restraint on all further culture and as a sinking into incurable corruption" (*MAM* 8:121).

The second reason continues this reappraisal of the historical role of ethnic peoples as political peoples. Kant had worried about a single world state becoming tyrannical and had seen the separation of ethnic peoples as political peoples in their own states as a good to prevent a single world state. But once history has reached a point of international cooperation, the set of existing states would likely become more or less permanent. No state would have reason to try to take over and absorb other states through wars because each state is able to cooperate with all other states through the international system. There would be no incentive for any particular state to try to attain world dominance. Thus regardless of whether political peoples in those cooperating states correspond to ethnic peoples, the international system would retain a division into states rather than merge into one world state. In this case, unlike the case of competition leading to wars, the result is not that ethnic peoples-based states are bad, but that the historical function they played is no longer needed. A world state is unlikely to emerge from the international cooperative institutions among states. Separation of states along ethnic peoples lines would not be needed, since states would have no incentive to combine anyway.

The third reason relates to the expression of the character of an ethnic people in the laws, and has to do with the structure of Kant's practical philosophy overall. I take this third reason to be the best Kantian reason to avoid correlating ethnic peoples with political peoples. Kant stresses that a priori claims of reason have priority over any empirical claims.¹⁶ In the political realm, the demands of right limit the normative claim of particular facts about human nature and thus ethnic peoples or cultures. In practice this means that as individuals emigrate from one nation to another – provided of course for Kant that the second state allows for immigration – any laws that are based upon particular cultural features of ethnic peoples must be relaxed or changed to accommodate the new immigrants, because these new immigrants now form part of the political people of that state. Recall that Kant always defines political people in relation to the state itself rather than anything related to ethnic peoples. Thus, even though the legal order might initially reflect the culture of an ethnic people, if members of other ethnic peoples join the state, their rights supersede the earlier ethnic culture.

To give an example: suppose that because an ethnic people historically shared a particular religion that was reflected in the legal order, citizens never had a conflict with state mandated duties such as jury duty and their culture's religious holidays or sabbath days. This could occur as part of a normal weekly division into work days and rest days. State mandated duties such as jury duty would only be imposed on work days that already reflected the culture's religious calendar and weekly patterns. Suppose that new citizens arrive who are from a non-dominant ethnic people and have different religious holidays. They ought to receive state accommodation for exemption from state mandated duties to reflect their religious holidays or sabbath. Such accommodation would be a way to equalize the burden so that state mandated duties such as jury duty did not conflict with

¹⁶ See, for perhaps the clearest example, the Preface to the *Groundwork* at GMS 4:387-88.

anyone's religious beliefs, whether from the majority ethnic people or not. The empirical legal order would have to be altered to reflect the equal right of all members of the political people, now composed of several different ethnic peoples, to practice their religions.

The example I just gave shows that as a state previously dominated by one ethnic people as the political people shifted so that multiple ethnic peoples become members of the political people, the law would have to develop to take into account the various characters, religions, practices, or customs of the different ethnic groups. But notice that there is a very important shift in the purpose of the law. When only one ethnic people dominate, the reason the law does not require state mandated duties on religious holidays is because the people's culture, their character, embedded that holiday in their practices. But when other ethnic peoples' needs arise to have their religious holidays reflected in these state mandated duties, the reason for the law becomes not that it reflects the particular culture of the ethnic peoples but that it reflects the right of different citizens to equal treatment under the law, in this case equal recognition of religions rather than preferential treatment for one religion.

The development of a legal order toward a more universal, all-inclusive view of legal rights would be beneficial for strengthening the recognition of the genuine basis of right. As long as states are correlated with ethnic peoples, and particular legal orders reflect the empirical cultural differences among those peoples, citizens would be confronted with laws that reflect both the universal a priori basis of right and the empirical cultural specificity of one ethnic people. The relative importance of universal right would be harder for citizens to comprehend. But if each state contained multiple ethnic peoples, and the legal order correspondingly reflected a more universal basis of the right of human beings, the basis of right in our shared rational nature would be more obvious. Very roughly speaking, to the extent that a single ethnic people's character is reflected in the laws, to that extent the universal basis of right is shrouded and hidden.

The example I gave related to religious practices tied to ethnic peoples but the point broadly extends to any cultural custom or practice embedded into the laws. If the law prevents citizens from pursuing their own ends as they see fit, then the law falls short of the Kantian standard. Customs that prescribe or prohibit certain kinds of behavior are based upon the empirically-derived character of an ethnic people and not upon the a priori rights of individual citizens. Customary beliefs about the nature or roles of the genders that become enshrined in law, or restrictions on types of medical interventions are other examples. Even if there were only one ethnic people in a state, individuals born into that ethnic group ought not to be legally restricted from choosing and pursuing ends that do not correspond to that ethnic group's conception of the good. A state whose political people is constituted by a number of different ethnic peoples would be more likely to have laws that reflect not one particular ethnic people but the more abstract rights of individuals.

V. Conclusion.

I began this paper by raising the issue of the relationship between ethnic peoples and political peoples in Kant. These two different concepts that emerge from two different aspects of Kant’s philosophy – the a priori theory of right and the empirical theory of human being – come together in the question of whether a state’s political people ought to correspond to an ethnic people. Kant expected that as a matter of history this would happen, and that there were some positive benefits from this correspondence. Particular laws could match the culture of an ethnic people, and competition among ethnic people through states could lead to peace among a plurality of states. These reasons in favor of a correspondence of ethnic peoples with political peoples in states, however, are overshadowed by other reasons within Kant’s own philosophy that stress the more general characteristic of political rights and the desire to avoid causes of wars once historical development has reached a stage characterized by international organizations to guarantee peace. The better situation for all human beings is one in which states no longer correspond one-on-one with ethnic peoples.

References

All citations to Kant’s writings use the volume and page number from Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Specific materials are identified using the abbreviations listed here. Translations are taken from the Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant; translations of material not appearing in the Cambridge Edition are my own.

Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anthropology from a Pragmatic Point of View)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Groundwork of the Metaphysics of Morals)
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime)
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher

	Absicht (Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim)
MAM	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Conjectural Beginnings of Human History)
RL	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Doctrine of Right)
NMW	Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielckes Littauisch-deutschem und deutsch-littauischem Wörterbuch (Postscript to Christian Gottlieb Mielckes Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary)
PG	Physische Geographie (Physical Geography)
Refl	Reflexion (Reflection)
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (On the Common Saying: That May be Correct in Theory, But it is of No Use in Practice)
V-Anth/Fried	Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer (Friedländer Lectures on Anthropology)
V-Anth/Mensch	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde, Petersburg
V-Anth/Mron	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius (Mrongovius Lectures on Anthropology)
V-NR/Feyerabend	Naturrecht Feyerabend (Winter 1784) (Feyerabend Lectures on Natural Right)
V-PG/Hesse	Vorlesungen über Physische Geographie (Hesse Lectures on Physical Geography)
ZeF	Zum ewigen Frieden (Toward Perpetual Peace)

Other references

Alexy, R. (2019), “Kant’s Non-Positivist Conception of Law” *Kantian Review* vol. 24, pp. 497-512.

Kleingeld, P. (2006), “Defending the Plurality of States: Cloots, Kant, and Rawls” *Social Theory and Practice* vol. 32, pp. 559-578

Kleingeld, P. (2012), *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Shell, S. (2010), “‘Nachschrift Eines Freundes’: Kant on Language, Friendship, and the Concept of a People” *Kantian Review* vol. 15, pp 88-117.
- Stilz, A. (2014), “Provisional Right and Non-State Peoples”, in K. Flikschuh and L. Ypi (eds.) *Kant and Colonialism*, Oxford, pp. 197-220.
- Stone, M. (2017), “Kant’s Apparent Positivism”, in S. Kisilevsky and M. Stone (eds) *Freedom and Force: Essays on Kant’s Legal Philosophy*, Hart Publishing, Oxford, pp. 165-179.
- Waldron, J. (1996), “Kant’s Legal Positivism” *Harvard Law Review* vol. 109, pp 1535-1566.



Dossier
Derecho y sociedad en Kant.
Lecturas contemporáneas de la ‘Doctrina del Derecho’

Dossier
Law and Society in Kant.
Contemporary Readings of the ‘Doctrine of Right’

ÓSCAR CUBO UGARTE^{*}
Universitat de València, España

LAURA HERRERO OLIVERA^{**}
UNED, España

GUSTAVO LEYVA^{***}
Universidad Autónoma Metropolitana, México

La *Metafísica de las costumbres* ha sido durante siglos uno de las obras más desconocidas y relegadas del corpus kantiano. Sin embargo, desde finales del siglo XX se han incrementado las lecturas que subrayan la relevancia de esta obra para entender, por ejemplo, la interacción entre sociedad civil y Estado preconizada por Kant, de la misma manera que para acceder a las fricciones

^{*} Departament de Filosofia, Universitat de València: oscar.cubo@uv.es

^{**} Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, UNED: lherrero@fsof.uned.es

^{***} Profesor-Investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa. E-mail de contacto: g.leyvm@gmail.com

entre derecho y vida, así como entre la lógica del mandato ético y la naturaleza de las emociones. Si bien la apuesta kantiana por un orden político-jurídico y ético opta en todo caso por la perspectiva universalista y formal, la *Metafísica de las costumbres* es rica en cuestiones y elementos materiales cuando menos curiosos y paradójicos, si se tiene en cuenta la legendaria fama de Kant como rigorista. En las primeras partes de la obra —la *Doctrina del Derecho*— se da acogida a temas tan espinosos como la lucha legítima que la unión civil debe emprender frente a la pobreza como problema de orden público, la aceptación de crímenes de honor como mal menor frente a la barbarie de un cambio terrorista de las costumbres morales, sustanciados en el aborto o el duelo, de la misma manera que se argumenta la inconsistencia de un derecho a la rebelión de los pueblos tanto como se condena las prácticas colonialistas de las grandes naciones europeas, sus compañías de Indias y órdenes religiosas. No deberían olvidarse las recomendaciones de Kant en favor del cuidado del cuerpo y de la voluntad de aliviar la situación menesterosa de enfermos, prisioneros e indigentes como conductas llamadas a facilitar con un suplemento estético el cumplimiento de la ley moral. Este conjunto de cuestiones delimita la figura de un pensador atento a la marcha y cambios de la sociedad de su momento, que no renuncia a la exigencia de que la ley contrarreste los excesos de la abstracción por medio del conocimiento y atención a configuraciones de la vida social de finales del siglo XVIII destinadas a transformar radicalmente los fines políticos de la Modernidad. Los autores del dossier analizarán las líneas de diálogo con el mundo contemporáneo procedentes de los enfoques que Kant dedica a fenómenos como la unión civil, la pobreza, el honor, el derecho a una vida digna, la revolución, la cultura de la paz y las emociones políticas.

El trabajo de Bernd Dörflinger (Univ. de Trier, Alemania) titulado «Las leyes morales, jurídicas y religiosas en Kant» tiene como hilo conductor el carácter racional de las leyes morales, jurídicas y religiosas en la filosofía práctica de Kant. En relación con las leyes jurídicas y su realidad positiva en un ordenamiento jurídico estatal Kant diferencia el contenido del derecho racional que procede de la razón pura práctico-jurídica del contenido de las leyes del derecho positivo vigente dentro de un determinado orden constitucional. En paralelo, Kant diferencia igualmente el contenido de las leyes estatutarias de las distintas religiones positivas del contenido estrictamente moral de la religión racional. Para un Estado erigido sobre los dictámenes de la razón práctico-jurídica, esto es, para toda república resulta imprescindible conocer el contenido práctico de las leyes estatutarias de las distintas religiones positivas que cohabitan en su territorio por lo que respecta a los efectos sociales de estabilidad o inestabilidad social que puedan acarrear consigo.

La contribución de Bernd Dörflinger pone de relieve que el liberalismo político kantiano es un liberalismo comprensivo en el que el contenido de las leyes estatutarias religiosas no puede ni debe entrar en conflicto ni con la ley moral, ni con los principios jurídicos fundamentales de la república. Para un ordenamiento jurídico republicano resulta inadmisibles que las leyes estatutarias de las religiones positivas sean contrarias a la ley moral. Ciertamente, la república kantiana tiene que ser neutral frente a las distintas religiones positivas, y no tiene que adoptar ninguna de estas

religiones como religión oficial del Estado y, por consiguiente, no puede discriminar ni privilegiar a ninguna de ellas, pero tampoco puede adoptar una política de indiferencia frente al contenido estatutario de las leyes de las religiones positivas que están presentes en su territorio. Neutralidad no significa, por tanto, indiferencia. Un ordenamiento jurídico republicano ha de interesarse por fomentar el contenido moral de las religiones positivas, esto es, aquello que en ellas es conforme a los principios de la razón práctica. En este sentido, la neutralidad del Estado no sólo no se opone al fomento de los contenidos morales de la religión racional, sino que ha de promoverlos también en virtud de la propia estabilidad política.

Macarena Marey (Univ. de Buenos Aires/CONICET, Argentina), por su parte, propone en «La ilustración kantiana como tarea del pueblo» una lectura alternativa de la Ilustración desde la pregunta central por la agencia política. La idea que anima a su trabajo es que el concepto kantiano de *Aufklärung* se basa sobre dos tesis centrales, a saber: la soberanía popular, por un lado, y el “uso público de la razón”, por el otro. En efecto, para Marey, la Ilustración no puede ser impuesta por así decirlo “desde arriba”, sino que solamente puede ser llevada a cabo por los propios ciudadanos en el ejercicio autónomo de su razón, jamás dirigidos por alguna instancia o sector “superior” a ellos. De este modo, Marey expresa su convicción de que la reflexión de Kant sobre la Ilustración debe ser conectada con el núcleo normativo de la teoría kantiana de la autoridad política legítima, es decir, con la voluntad soberana del pueblo. Así, el agente racional que es el portador e impulsor de la Ilustración no es un ego abstracto transcendental, sino un sujeto colectivo concreto, esto es, el ciudadano. En ese mismo sentido, la razón ilustrada en la que Kant piensa no puede ser considerada tampoco como una facultad hipostasiada cuya actividad principal sería la matematización de la naturaleza como lo sostuvieran Adorno y Horkheimer en su *Dialektik der Aufklärung*. Para Marey la razón se despliega y articula más bien en procesos concretos de comunicación de pensamientos, ideas y opiniones de personas que son también concretas. Así comprendida, la Ilustración es capaz, pues, de brindar un criterio político para la evaluación normativa y política de las configuraciones históricas y presentes de la razón en todos sus usos (científico, técnico, pragmático, moral, judicial) y, de ese modo, para la denuncia y la crítica de los poderes fácticos que impiden el ejercicio y despliegue de la soberanía popular.

En «La fundamentación filosófica del derecho y el Estado en la “Rechtslehre” de la *Metafísica de las Costumbres* de Kant», Gustavo Leyva (Univ. Autónoma de México, México) se centra ante todo en la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* para exponer, en primer lugar, el modo en que Kant comprende el Derecho y su indisoluble vínculo con el concepto de libertad, para, en un segundo momento, detenerse en el análisis que Kant ofrece del Derecho Privado, especialmente en el concepto de *lo Mío y Tuyo externo*, esto es, de la posesión de objetos externos, y de la manera en que se les puede tanto *tener* como *adquirir* en el marco de una serie de distinciones entre la adquisición *originaria* y la *derivada* de la propiedad remitiendo, en el caso de

ésta última, a tres distintas clases de objetos externos que una persona puede atribuirse como *Suyos* bajo una relación de posesión, a saber, 1) una cosa corporal fuera de la propia persona; 2) el arbitrio de otra persona para la realización de una acción o hecho determinados y, finalmente, 3) la situación o el estado de otra persona con relación a la primera persona. En un tercer paso se expone la argumentación que conecta la fundamentación de la posesión con el establecimiento de un estado civil como condición para poder asegurar y garantizar a la posesión, esclareciendo de ese modo, al mismo tiempo, el tránsito del Derecho Privado al Derecho Público para mostrar así que el establecimiento de un Estado fundamentado sobre el Derecho que sea expresión de una voluntad universal constituye el último paso en la fundamentación de la propiedad sobre la idea de una voluntad unificada de todos de carácter a priori.

Laura Herrero Olivera (UNED, España) en “La usucapión como forma de adquisición en beneficio de la existencia” analiza los párrafos dedicados a la usucapión en la *Metafísica de las Costumbres* convencida de que en ellos se expresan en forma indirecta algunas consideraciones kantianas acerca de la concepción de la propiedad y de la relación entre los ámbitos sensible e inteligible. En efecto, comprendida como una forma de adquisición presente en el derecho romano aun presente en las legislaciones que remiten a él, la usucapión es tratada en el párrafo 33 de los ‘Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho’ y su análisis remite tanto a la distinción y relación entre la posesión sensible y la inteligible (esto es, entre el uso empírico prolongado del suelo, por un lado, y su posesión jurídica o inteligible, por el otro) como al derecho de los seres humanos a existir y a su derecho a ocupar un espacio sobre la superficie limitada de la Tierra.

Herrero Olivera recuerda en este sentido que la propiedad aparece tratada en Kant o bien bajo la forma de una posesión sensible, o bien bajo el modo de una posesión inteligible que expresa una relación que se basa no sobre la mera tenencia empírica de un objeto, sino sobre un conjunto de relaciones entre voluntades que se comprenden como libres. En su ensayo Herrero subraya que la posesión del objeto exterior -y no sólo la usucapión, aunque en ella esto se exprese en forma paradigmática- está limitada tanto por la posibilidad de uso de un objeto como por la concordancia entre la libertad de diversas voluntades, de tal forma que la posesión del objeto externo no es en sí misma un fin que tendría que ser garantizado por el Derecho, sino que ella expresa más bien una relación de las voluntades libres entre sí que sirve como un medio para el mantenimiento de la existencia.

La aportación de Óscar Cubo (Univ. de València, España) titulada: “El origen de la desigualdad en la Doctrina del derecho de Kant” se centra en el “Derecho privado” kantiano como lugar sistemático donde se aborda el problema jurídico de la adquisición y la propiedad. La legitimación kantiana de la adquisición y de la propiedad ofrece al mismo tiempo una explicación normativa de la desigualdad por lo que respecta a los distintos tipos de adquisición y propiedad. La adquisición originaria que precede temporal y lógicamente a la adquisición derivada implica, según

esta interpretación, la aparición de una desigualdad originaria y ofrece también una explicación del abandono desigual del estado de naturaleza. Esta desigualdad originaria se manifiesta en los primeros títulos históricos de propiedad con los que se produce el abandono definitivo del estado de naturaleza por medio de la instauración de un orden jurídico concreto. A partir de este cambio histórico-normativo se hacen posibles las adquisiciones derivadas a través del intercambio voluntario (en términos ideales) de títulos de propiedad. Este intercambio explica y dinamiza la desigualdad originaria y da lugar a una nueva desigualdad: una desigualdad derivada entre los miembros de la sociedad.

Visto desde la óptica de la teoría del título válido (*entitlement theory*) de Robert Nozick se puede afirmar que en su “Derecho privado” Kant se aleja de cualquier teoría de resultado final, esto es, utilizando la nomenclatura de Nozick, de cualquier teoría que juzgue una distribución dada de bienes según principios estructurales de distribución justa, presentando una teoría histórica no pautada de las adquisiciones originarias y derivadas. Sin duda, también Kant puede compartir la afirmación de Nozick de que cualquier cosa que surge de una situación que no es injusta, a través de pasos justos, es en sí misma justa; de modo que una distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos. No obstante, al final de su trabajo Óscar Cubo resalta y explica la opacidad normativa ínsita al concepto kantiano de adquisición originaria y rastrea la huella histórica de la desigualdad originaria en la desigualdad civil fundada en el intercambio voluntario (libre de violencia) de títulos de propiedad. De modo que parafraseando a Nozick cabe decir que cualquier distribución derivada consentida que descansa en una adquisición originaria normativamente oscura pone en entredicho la legitimidad de los primeros títulos históricos de propiedad y con ello indirectamente la validez histórica de las adquisiciones derivadas fundadas sobre los primeros.

La contribución de Alessandro Pinzani (UFSC, Brasil) —«El misterio de la pobreza. ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del derecho ayudarnos a entender la realidad social?»— se detiene en la confrontación de la *Doctrina del Derecho* con propuestas que reconocidos economistas contemporáneos, de Keynes, pasando por De Soto hasta llegar a Van Parijs y Sen, con el fin de calibrar si la fundamentación kantiana del cuerpo civil sigue resultando inspiradora de diagnósticos de provecho para el presente. Como estudioso de las patologías sociales contemporáneas y del sufrimiento social generado por la desigualdad y la opresión en nuestro mundo globalizado, Pinzani no deja de señalar el riesgo de anacronismo que comporta la pretensión de hacer de Kant un adalid de la noción contemporánea de dignidad social, pero en cambio opta por reconocer la presencia en su obra de vías indirectas para garantizar una extensión universal de derechos sociales básicos. Toda vez que Kant hace de la estabilidad y continuidad de la unión civil el pilar de la autoridad estatal, Pinzani apunta a la consistencia, casi en términos pragmáticos, que teorías sobre la producción de bienestar social (Keynes) y la renta básica universal (Van Parijs)

manifiestan poseer con respecto a los fines del derecho público kantiano. En efecto, la garantía de supervivencia material de todos y cada uno de los miembros de la comunidad civil constituye un problema para la argumentación kantiana que intervenciones contemporáneas procedentes de las ciencias sociales podrían resolver. La posición de De Soto es analizada en el ensayo de Pinzani para resaltar que, de la misma manera que la teoría del «capital humano» de Gary Becker, presupone que todos los agentes sociales cuentan con las mismas facilidades de acceso al mercado y a la financiación, lo que los hechos niegan. El balance de Pinzani actualiza, pues, el pensamiento jurídico de Kant, extrayendo consecuencias de envergadura para ponerlo en discusión con debates contemporáneos como el que gira en torno a la renta básica, sin caer en excesos hermenéuticos ni olvidar las mediaciones metodológicas que conducen a esta sugestiva lectura.

La contribución de Otfried Höffe (Univ. Tübingen, Alemania) acerca de “La teoría de la justicia de la paz de Kant” realiza una presentación sistemática de *Hacia la paz perpetua* resaltando las abundantes innovaciones del pequeño opúsculo de Kant. De los “Artículos Preliminares” Otfried Höffe destaca dos por su enorme actualidad: en primer lugar, aquel en el que Kant defiende que se tienen que abolir poco a poco los ejércitos permanentes, esto es, el principio de desarmar en vez de optar por la carrera armamentística y el artículo que prohíbe intervenir violentamente en la constitución y en el gobierno de otros Estados, porque todo Estado tiene el derecho a reformarse a sí mismo (prohibición de intervención). La parte central del trabajo se ocupa de los “Artículos definitivos” que constituyen igualmente el núcleo normativo a partir del cual el propio Otfried Höffe despliega su teoría de la justicia política. En relación con el derecho de gentes, el autor considera que la relación jurídica entre los estados defendida por Kant se puede reinterpretar como una suerte de Estado mínimo interestatal cuyas tareas fundamentales serían asegurar y proteger la propiedad, esto significa en dicho contexto: asegurar y proteger la integridad territorial de los Estados ya existentes y garantizar el derecho a la autodeterminación (tanto política como también cultural) de cada comunidad política.

Frente a las denominadas teorías de la paz democrática, que defienden el carácter pacífico de los sistemas republicanos en su interacción recíproca, lo que pone de relieve el derecho de gentes kantiano es que no se puede contar con una paz mundial duradera sin un orden de reglas globalmente válidas, esto es, sin instituciones supranacionales globalmente competentes, o sin lo que Otfried Höffe denomina una república mundial subsidiaria y federal. El autor entiende esta república como un sistema supranacional escalonado que nada tiene que ver con los recelos kantianos hacia una monarquía universal. La propuesta acuñada por Höffe es que los estados que componen la república mundial han de entenderse como estados primarios o estados de primer orden y la república mundial como un estado secundario, que complementa a los primeros. En este sentido, la república mundial es una institución complementaria, pero no supletoria de los estados particulares. Se trata de instaurar progresivamente una república mundial entendida como una república de repúblicas.

El escrito de Howard Williams (Aberystwyth University, Reino Unido) —«Las filosofías políticas de Kant y Marx»— presenta una lectura doble de dos autores cruciales para pensar el horizonte filosófico contemporáneo y confecciona, en primer lugar, un diagnóstico sobre importantes puntos de confluencia que detecta en la obra de Kant y en la de Marx, en la órbita de la concepción del ejercicio de la crítica, los fines de la libertad, la mejora de las condiciones de existencia material en el espacio social y la apuesta cosmopolita. En segundo lugar, Williams dibuja un mapa conceptual en el que se advierte la distinta importancia que Kant y Marx reservan al derecho como eje de la vida comunitaria y a las dinámicas sociales como fuentes de conflicto civil. Williams subraya la manera en que Kant aboga por hacer de las correlaciones jurídicas el mejor instrumento para suprimir las desigualdades que acechan a la sociedad y para transformar a esta desde los principios de la paz, mientras que Marx tiende a encontrar en las estructuras jurídicas la encarnación de los intereses de la clase burguesa, que no son susceptibles de universalización. Con independencia de la incongruencia y fricción resultantes de la puesta en contacto de las propuestas jurídico-políticas de ambos pensadores, el capítulo establece que ambos siguen actuando como referentes fundamentales para la construcción de la sociedad del futuro, no solo a nivel nacional, sino en el contexto de los retos y tareas impuestos por la coexistencia pacífica y conforme a derecho de la humanidad en el mismo planeta.



Kant sobre las leyes morales, jurídicas y religiosas¹

Kant on moral, legal, and religious laws

BERND DÖRFLINGER*

Universidad de Tréveris, Alemania

Resumen

Quien, a partir de Kant, aborda la relación entre el Estado y la religión, debe aclarar ambos conceptos antes de tematizar dicha relación. Esto significa, por de pronto, establecer el tipo de fundamentación y legitimación del Estado que ofrece Kant. Si, además, se pregunta con qué potestad y para qué existe el Estado, hay que realizar un paso atrás y aclarar un concepto previo, a saber, el concepto de derecho.

Palabras clave

Religiones, Estado, tolerancia y crítica

Abstract

Whoever, based on Kant, addresses the relation between the State and religion must clarify both concepts before thematising such relation. This entails, to begin with, establishing the type of foundation and legitimation of the State that Kant offers. If, in addition, one asks what authority and purpose the State exists with, it is necessary to step back and clarify one previous concept: the concept of law.

¹ El texto ha sido traducido por Óscar Cubo Ugarte (Universitat de València).

* Prof. Dr. Bernd Dörflinger : doerflin@uni-trier.de

Keywords

Religions, State, tolerance and critique

1. Estado y derecho

El concepto de derecho es un concepto que regula las relaciones entre los seres humanos, antes de que formen parte de un Estado. El Estado regula de tal modo estas relaciones, que a partir de ciertas carencias de las relaciones jurídicas pre-estatales se hace patente que el Estado es necesario para superar estos déficits. Respecto a este tránsito vale decir que el Estado se puede deducir a priori de la razón pura práctica, para la que es central su concepto de derecho, y a la que puede denominarse también razón pura práctico-jurídica. Con las expresiones “puro” y “a priori” se mienta que el derecho y el Estado son conceptos necesarios, estrictamente universales y no-empíricos, que no se pueden obtener de ningún suceso fáctico en el transcurso de la historia – como es el caso de los Estados realmente efectivos y de las figuras del derecho positivo –, sino que son conceptos que caracterizan a la razón pura práctica como tal. El derecho y el Estado son conceptos que la razón pura práctica siempre piensa a través de sí misma, cuando reflexiona sobre cómo deben regularse las relaciones entre los seres humanos. El concepto de derecho concierne especialmente a las relaciones entre los seres humanos, cuando se afectan externamente por medio de acciones que les son imputables en tanto que seres libres.

El principio jurídico originario y a priori que debe regular dichas relaciones y que con independencia de todo comportamiento fáctico entre los hombres debe surgir del mero pensamiento de la razón pura práctica reza del siguiente modo: “una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (RL, AA 06: 230). Las acciones que no satisfacen dicho principio no son conformes al derecho (*unrecht*). Con arreglo a este principio jurídico Kant define el derecho del siguiente modo: “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (Ibidem.). Es evidente que según el principio jurídico de Kant cada persona tiene garantizado el ejercicio de la libertad con respecto a los demás, aunque limitado bajo la condición de que dicho ejercicio deba concordar “con arreglo a una ley universal” con el ejercicio de la libertad de todas las demás personas. Si las relaciones entre los seres humanos fueran conformes al mencionado principio del derecho, cada uno tendría en su relación con los demás la misma esfera de ejercicio de libertad, cuyo límite es precisamente la esfera de libertad de los demás. La infracción de este límite implica por el contrario una violación de la esfera de la libertad de los demás y, por tanto, una infracción del derecho.

Pues bien, allí donde se infringe el derecho está permitida, según Kant, y con arreglo al concepto de derecho de la razón, una defensa contra dicha infracción, esto es, el concepto de derecho contiene una facultad de coaccionar (Cf. RL, AA 06: 232 y ss.). Por tanto, a la violencia ilegítima que lesiona el orden racional se le puede contrarrestar con

derecho una violencia legítima que reinstaure de nuevo dicho orden. Kant denomina “estado de naturaleza jurídico” (RGV, AA 06: 95) al estado jurídico en el que se despliega recíproca y bilateralmente una violación del derecho y una restauración del derecho sin el Estado, es decir, sólo entre los particulares concernidos.

El estado de naturaleza jurídico se caracteriza, por tanto, por la particularización de las relaciones jurídicas; o como dice Kant, en este estado “cada uno es su propio juez” (Ibidem.). La necesidad del Estado se vislumbra por el peligro de la vinculación del derecho al individuo, por el peligro de que se realice una interpretación inadecuada del derecho a su propio favor. Se requiere, pues, un poder que no sea el poder de un determinado individuo que ante una presunta o real violación del derecho no lo restituya de nuevo según su propio juicio, es decir, un poder supra-individual externo a todos los individuos. En palabras de Kant: se requiere una “autoridad pública poseedora de poder” (Ibidem.). Esta autoridad pública debe representar la voluntad unida de todos, debe integrar la multiplicidad de relaciones jurídicas en un conjunto articulado por medio de leyes públicas y debe garantizar el equilibrio en la interacción recíproca de las esferas de libertad individuales tal y como exige el concepto de derecho. En la medida en que dicho equilibrio legal debe acaecer desde el punto de vista de la razón pura práctica, hay que decir que el Estado debe existir y que es un deber moral que los seres humanos se conformen en un Estado. Ahora bien, decir que la formación del Estado es un deber moral no significa, empero, que las relaciones jurídicas establecidas en dicho Estado hayan de entenderse al mismo tiempo como relaciones morales. Nos detendremos en esta cuestión más adelante.

Respecto a la temática que nos concierne en este momento, a saber, la relación que guardan el Estado y la religión, todavía hay algo muy significativo en la teoría del Estado de Kant que no hemos señalado. Me refiero a la relación que guarda el Estado con Dios y la religión. La teoría de Kant acerca del Estado no tiene ningún presupuesto religioso ni teológico. Ningún mandato de Dios ordena la instauración del Estado, en cuyo caso el Estado tendría que incorporar evidentemente ciertos rasgos divinos; por el contrario, su teoría del Estado es simplemente la expresión de la razón jurídica pura y autónoma del ser humano. El pensamiento de la autonomía central para la filosofía moral y jurídica de Kant, esto es, el pensamiento de la autolegislación de la razón, significa en este contexto, que los seres humanos exigen por sí mismos en virtud de su propia razón vivir bajo relaciones jurídicas, lo que implica, como hemos visto, al Estado como el garante del derecho. Formulado brevemente, el Estado kantiano es un Estado decididamente secular.

Denominar al Estado secular no implica, a partir de lo dicho, ir tan lejos como para considerarlo como fundado empíricamente. Si se lo considera fundado empíricamente, como es el caso de Hobbes, entonces el Estado remitiría en última instancia a la constitución física y fáctica del ser humano. Puesto que dicha constitución es esencialmente la de un ser con necesidades sensibles, el fin principal del Estado sería servir a la auto-conservación vital de los individuos y del género humano, y organizar de la mejor manera posible la satisfacción de sus necesidades. El Estado no sería la expresión de la razón pura práctica, sino la expresión de una razón meramente instrumental subordinada a

las necesidades físicas, aun cuando considerase que para la satisfacción inteligente de las necesidades se requiera el establecimiento de relaciones jurídicas. Por el contrario, para Kant el derecho y el Estado como garante del derecho no deben existir porque ellos permitan organizar de la manera más eficiente la satisfacción de las necesidades sensibles, sino porque la razón pura práctica del ser humano establece como norma que a los seres libres se les tiene que abrir una esfera de libertad, que encuentra su límite en la libertad de los demás, y que debe estar garantizada por un poder externo. Kant también reconoce que a este rasgo ideal del Estado se le puede añadir en tanto que Estado empírico ciertos fines materiales por lo que respecta al bienestar físico de sus ciudadanos. El Estado empírico lleva a cabo dicha tarea por medio de su maleable legislación jurídico-positiva y por medio de las acciones del ejecutivo. No obstante, lo que para Kant es indiscutible es que en el orden de las legislaciones y en el establecimiento de los fines la prioridad inamovible la tienen los principios puros jurídicos de la razón, y que el Estado en la idea establece las condiciones y el marco para el Estado empírico.

2. El interés del Estado en la religión.

Una vez aclarado que la fundamentación del Estado es independiente de la religión, que el Estado tal y como se presenta en la idea debe ser el garante de las relaciones jurídico-rationales y que tiene derecho a perseguir el bienestar de sus ciudadanos como Estado empírico sólo en el marco del derecho racional, vamos a tematizar a continuación la manera como, según Kant, el Estado debe comportarse frente a los fenómenos religiosos que aparecen de distintas formas bajo su ámbito de influencia. El Estado tiene que interesarse por dichos fenómenos religiosos ya que éstos pueden ser relevantes para sus propios fines. Estos fenómenos religiosos pueden ser favorables, contrarios o indiferentes respecto a los fines del Estado. Según Kant, al Estado le interesan particularmente “los maestros del pueblo situados en escuelas y púlpitos” (SF, AA 07: 8) que defienden doctrinas religiosas.

Kant encuentra cierta semejanza entre el fin empírico del Estado, a saber, el bienestar de sus ciudadanos, y el fin de la religión, que también es un cierto tipo de bienestar. A la religión le concierne “el bien eterno de cada cual” (Ibid. 21), “la dicha eterna” y la “felicidad del mundo futuro” (Ibid. 22). No obstante, y a pesar de dicha semejanza Kant no mezcla ambos fines, ni hace, por ejemplo, del fin de la religión también el fin del Estado. Defiende, por el contrario, que “no es asunto del gobierno preocuparse por la felicidad futura de los súbditos e indicarles el camino hacia ella” (Ibid. 59). En este sentido, y con arreglo a su fin material, el Estado se limita al bienestar general en este mundo; por lo que también, desde este punto de vista, es un Estado secular.

No obstante, y precisamente por ello, al Estado le interesa el modo como sus ciudadanos se comportan en este mundo con vistas al mundo del más allá, ya que dicho mundo del más acá constituye su dominio; en particular, al Estado le interesa saber qué tipo de conducta promueven las comunidades religiosas y las iglesias por medio de sus doctrinas. Al Estado le interesa todo ello en virtud de sí mismo.

Si la cuestión es qué tipo de constitución deberían tener las doctrinas religiosas desde el punto de vista del Estado, para servir a su fin ideal, a saber, establecer el dominio del derecho, de tal modo que “la libertad del arbitrio de cada uno pueda coexistir con la libertad de los demás según una ley universal” (RL, AA 06: 230), entonces la respuesta parece sencilla, aunque en realidad es muy problemática y requiere de aclaración: lo más conveniente con vistas a regular jurídicamente las relaciones entre los seres humanos es “que toda doctrina eclesiástica quede orientada hacia la moralidad” (SF, AA 07: 60), es decir, que la iglesia no enseñe nada distinto a la moral.

Esta tesis conduce a nuevos interrogantes. Puesto que las iglesias de hecho enseñan muchas más cosas que moral, entonces ¿deberían prescindir de enseñar estas otras cosas en virtud del mencionado fin del Estado o declararlas como algo secundario? Lo que ellas enseñan más allá de la moral es denominado por Kant “ley estatutaria”. Dichas leyes son leyes religiosas que prescriben algo que resulta completamente incomprensible para la razón pura práctica, por ser para ella arbitrario y azaroso, puesto que no se les puede atribuir ningún contenido moral. Su validez descansa en haber sido establecidas por Dios y la revelación. Por ejemplo, que el séptimo día de la semana se reserve especialmente a la veneración de Dios. El que sólo se pueda comer carne purificada bajo el ritual judío o que se deba hacer una vez en la vida una peregrinación a la Meca, también deben retrotraerse a una revelación. Ahora bien, ¿deben considerarse como elementos anecdóticos o incluso como cosas que deben declararse superfluas desde el punto de vista de una doctrina moral pura? Esta es de hecho la posición de Kant y en ella se pone de manifiesto el contenido provocador de la tesis según la cual lo mejor sería que las doctrinas de la iglesia se redujeran meramente a la moralidad por mor del Estado. Los motivos que hablan a favor de esta tesis los abordaremos más adelante.

Una segunda cuestión resulta de la exigencia de que las doctrinas de la iglesia deberían ser doctrinas puramente morales. ¿Son las iglesias en general las fuentes originarias de las doctrinas morales? Esta cuestión resulta de la tesis kantiana ya mencionada acerca de la autonomía de la moral, según la cual el ser humano está obligado por sí mismo a la moralidad a través de la ley moral, esto es, sin ningún estímulo exterior y, por tanto, sin necesidad alguna de una legislación divina exterior. Kant afirma inequívocamente al comienzo del *Escrito sobre religión* que la moral “no necesita por causa de ella misma [...] en modo alguno de la religión” (RGV, AA 06: 3). Esta respuesta kantiana, que tiene que ser aún justificada, significa que las iglesias no son las fuentes originarias de las doctrinas morales, aunque pueden considerarse como una fuente secundaria de las mismas si se traslada intelectualmente la legislación moral de la razón pura práctica a un legislador divino.

Por último, una tercera cuestión es la relación que guarda la iglesia restringida a la doctrina moral con el Estado sujeto al concepto de derecho. Puesto que la moralidad y la legalidad son términos diferentes que Kant distingue entre sí, la cuestión es entonces: ¿qué beneficio debe obtener el Estado interesado por que se cumplan sus leyes jurídicas, es decir, las leyes del derecho, cuando la iglesia adoctrina a sus ciudadanos también (aunque

sea bajo el modo de un segundo legislador) con leyes morales? Este beneficio residiría en que es fomentado el seguimiento de las leyes morales a pesar de su importante diferencia respecto al seguimiento de las leyes jurídicas. Pues bien, esta tercera y última cuestión es la que primero debemos abordar. Con vistas a ello tenemos que esclarecer por de pronto la diferencia entre las leyes morales y las leyes jurídicas.

3. Leyes morales y leyes jurídicas

En la *Crítica de la razón práctica* Kant ofrece el siguiente ejemplo de una ley moral (Cf. KpV, AA 05: 27): un depósito o un bien que es confiado a alguien para custodiarlo tiene que ser devuelto siempre bajo todas las circunstancias. Esta prescripción es válida incondicionalmente y no quedaría exenta de fuerza vinculante, si a mí se me probara que no se dispone más de ella, ni cuando su devolución no implicara para mí ningún perjuicio por ello. En tanto que la ley vale y es seguida sin que ninguna coacción externa me obligue a ello y su seguimiento no se realice bajo amenazas coactivas, ella tiene validez solamente, porque yo mismo la adopto interiormente como un deber, en definitiva, porque yo soy mi propio legislador moral autónomo. El fundamento de no apropiarme nunca de un depósito es únicamente el carácter moral de mi intención interior. De esta separación estricta entre la legislación moral y la coacción externa se pueden extraer dos conclusiones: la primera, que la mencionada doctrina moral de la iglesia, en la medida en que debe ser moral, tampoco puede realizarse por medio de coacción alguna, sino sólo apelando a la autolegislación interior entendida como capacidad de auto-obligarse (*als Selbstverpflichtung*); la segunda, que las leyes morales son esencialmente distintas de las leyes jurídicas.

En el caso de las leyes jurídicas hay que pensar tanto su origen como las condiciones de su seguimiento de una manera diferente. Como ejemplo, puede servirnos de nuevo – aunque parezca paradójico – la ley, que también puede emplearse como ejemplo de una legislación moral, a saber, la ley según la cual los depósitos no deben apropiarse. Aunque esta ley desde el punto de vista del contenido no se diferencia de una ley moral, ella adopta un significado distinto cuando aparece como una ley estatal. Como ley del derecho estatal ella me afecta desde fuera. En este caso se me exige no apropiarme del depósito con independencia de si yo mismo me lo exijo también interiormente. Además, la ley jurídico-estatal está dotada con la potestad de poder forzar su cumplimiento (Cf. RL, AA 06: 231). De este modo, el temor ante la coacción se convierte en un posible motivo para el comportamiento jurídico. Este motivo no es evidentemente ningún motivo moral, es decir, aquí resulta irrelevante la auto-obligación interior y la intención moral. Puesto que la moralidad de la intención interior nunca puede ser provocada por una coacción exterior, y sólo puede basarse en una auto-obligación interna, los motivos y las intenciones de las acciones no pertenecen al ámbito de la evaluación jurídica. El derecho sólo tiene como objeto “lo que es exterior en las acciones” (Ibid. 232). Desde un punto de vista jurídico resulta, pues, completamente indiferente, el motivo por el que es devuelto un depósito, esto es, si se trata del motivo egoísta del amor propio de no querer padecer la coacción del

Estado, o de un motivo moral que descansa en una libre auto-obligación. Desde el punto de vista jurídico basta, pues, con la mera legalidad de las acciones, su moralidad no es exigida, ni puede ser producida a través de coacción alguna.

Hasta aquí hemos señalado la diferencia entre la legislación moral y la legislación jurídica, pero con ello ya hemos preparado la respuesta a la pregunta de por qué el Estado tiene que interesarse en que las doctrinas de la iglesia se “orienten hacia la moralidad” (SF, AA 07: 60), a pesar de que él mismo no pueda exigir moralidad sino meramente legalidad. Suponiendo que las doctrinas de las iglesias se orienten hacia la moralidad, lo que en ningún caso puede ser forzado, y ella llegue a calar entre sus fieles, entonces las acciones exigidas a sus fieles, por ejemplo, devolver un depósito o en términos generales no infringir la libertad de los demás, son exactamente las mismas que las que exige el Estado, sólo que éste lo hace de un modo más seguro y rotundo por medio de la amenaza de la coacción. Aunque al Estado le resulta suficiente con que su principio jurídico del respeto a la libertad de los demás se cumpla sin convencimiento interior (y más no puede exigir el Estado en tanto que legislador externo, que no puede forzar las convicciones internas), sin embargo, es también posible que el ciudadano siga el principio del derecho a causa del convencimiento interior de su racionalidad y no por la amenaza coactiva del Estado. Es decir, en el caso de que el ciudadano haga del principio del derecho una ley práctico-moral, lo cual depende solamente de él, y acoja este principio en su intención interna, el Estado puede confiar en la rectitud legal de sus acciones. En este caso la amenaza coactiva del Estado es innecesaria. Sin embargo, allí donde el ciudadano actúa legalmente sólo a causa de la amenaza de la coacción, esto es, a partir del motivo del amor propio de no padecer ninguna coacción, el Estado no puede confiar de la misma manera en la rectitud legal de sus acciones. En este caso el Estado tiene que hacer omnipresente su amenaza coactiva, porque la ausencia de la amenaza coactiva del Estado puede incitar fácilmente al ciudadano movido por el amor propio a cometer acciones ilícitas como, por ejemplo, apoderarse de un depósito.

Como resultado de todo ello cabe decir lo siguiente: las doctrinas de la iglesia, cuando son doctrinas puramente morales, promueven la intención del Estado, que consiste en que las acciones sean conformes al derecho. Acciones conformes a la moral son siempre también acciones conformes al derecho racional, aunque lo inverso no es el caso.

4. Religión racional versus iglesias históricas

Que esta posible coincidencia entre el Estado y la iglesia no se da efectivamente, resulta claro si nos percatamos de que las iglesias realmente existentes no satisfacen la condición principal mencionada. Estas iglesias no enseñan simplemente pura moral universal, en el caso de que realmente lo hagan. Una iglesia que enseñara sólo moral no podría ser ni judía, ni cristiana, ni islámica, sino que tendría que ser una iglesia completamente inespecífica precisamente para poder ser universal como la religión de la razón. En una religión puramente racional surgida de la razón pura práctica, que es la legisladora originaria de las leyes morales, se pensaría un Dios cuyas exigencias hacia los

seres humanos serían idénticas a las de la propia ley moral, y nada más. De tal modo, que al Dios de la religión racional no le haría falta revelarse en el espacio y en el tiempo, puesto que el pensamiento sobre dicho Dios siempre puede revelarse en todas partes en virtud de la razón pura práctica. Por el contrario, las iglesias realmente existentes no parten de las normas morales de la razón, sino de la facticidad de determinados acontecimientos históricos espacio-temporales en los que Dios debe haberse comunicado de una manera empíricamente constatable. De este modo, Dios debe haber exigido a los seres humanos algo distinto de la moralidad, a través precisamente de las mencionadas leyes estatutarias. Kant es absolutamente escéptico frente a estas leyes religiosas extramorales, que exigen ciertos contenidos incomprensibles para la razón, y en general frente a su mero estatuto de ley histórico-fáctica. No sólo es escéptico, porque la pretendida experiencia de una comunicación divina en tanto que divina contradiga su teoría universal de la experiencia, tal y como es desplegada en la *Crítica de la razón pura*, sino que también es escéptico respecto a la compatibilidad de las leyes estatutarias religiosas con el Estado.

Según Kant, las iglesias históricas al orientarse hacia la facticidad de una presunta auto-comunicación de Dios y a la facticidad de un texto sagrado que fija dicha comunicación tienden a hacer inmune cualquier examen de la razón respecto a estos supuestos hechos cuya autoridad es indiscutible en virtud de su origen divino. Kant atribuye al “terreno de la teología” la tendencia a “creer al pie de la letra, sin examinar (e incluso sin comprender del todo) lo que debe creerse y es intrínsecamente sagrado” (SF, AA 07: 31). Frente a ello Kant opone el primado de la razón pura práctica, que caracteriza como aquello de divino que hay *en nosotros* (Cf. *Ibid.* 48). Precisamente porque se trata de lo que hay de divino en nosotros, a la razón pura práctica le compete la tarea de enjuiciar la racionalidad de aquello que pretende tener un origen divino como, por ejemplo, los textos sagrados, y de determinar, por tanto, si son o no razonables. En el caso de que presenten contenidos puramente morales no se puede objetar su divinidad; pero por lo que respecta a las prescripciones estatutarias que no tienen ningún contenido moral, la razón pura práctica carece de toda comprensión, y no puede explicar por qué Dios debería exigirnos que, por ejemplo, le dediquemos ciertos actos dentro del culto en la iglesia. En el caso de tratarse de contenidos amorales la razón llega incluso a contradecir explícitamente que se trate de indicaciones de la divinidad. Un ejemplo de ello es, por ejemplo, la indicación a Abraham de matar a su hijo, que en ningún caso puede tener un origen divino. En conjunto la facultad de filosofía que, según Kant, desempeña el papel de abogado de la razón pura práctica y de consejera del Estado, no reconoce aquellas pretensiones que se erigen sobre una mera facticidad acrítica, tal y como es el caso de las prescripciones estatutarias de las iglesias. La facultad de filosofía aconseja al Estado no sancionar dichas prescripciones, es decir, no otorgales ningún reconocimiento. Desde el punto de vista de la razón las leyes religiosas estatutarias que son moralmente indiferentes son algo ocasional y en último término algo prescindible. Ahora bien, las leyes religiosas estatutarias que dañan la moral no pueden ser aceptadas bajo ningún concepto ni tampoco temporalmente. Dichas leyes están inmediatamente en contradicción incondicional con la razón pura práctica. Sólo pueden permanecer las doctrinas religiosas puramente morales y, por tanto, las leyes

religiosas no estatutarias, ya que lo que ellas piden no es sino lo que exige la moral con independencia de la religión.

Del hecho de que el Estado sólo otorgue su asentimiento a las leyes religiosas puramente morales, se sigue una consecuencia radical por lo que respecta a su relación con las religiones históricas que existen bajo su ámbito de influencia. Si el Estado siguiera este precepto, los “profesores” (SF, AA 07: 35) de teología, es decir, los profesores de religión “en la escuela y en el púlpito” (Ibid. 8) no deberían enseñar nada bajo su consentimiento que no fuera moral pura. Desde luego, ellos podrían extraer de los textos sagrados esta moral pura, en la medida en que esté presente en ellos, siempre y cuando dichas leyes cumplan la condición de que “cualquier ser humano pueda ir descubriéndolas por medio de su propia razón” (Ibid. p. 36). La moral no puede inculcarse al ser humano a partir de la facticidad de los textos, es decir, a partir de la facticidad de la Biblia o del Corán, como si se tratara de un mensaje externo y frente al cual fuera meramente pasivo, puesto que entonces la moral resultaría para él algo incomprensible. Por decirlo con palabras de Kant: la moral “no puede ser hallada por ningún ser humano en parte alguna de un escrito, a no ser que ponga mucho de su parte, [...] ya que los conceptos y principios requeridos para ello no deben ser aprendidos de ninguna instancia externa, sino verse desplegados a partir de la propia razón [...] con ocasión del instructor” (Ibid. 37). Es decir, las iglesias históricas no son las fuentes originales de las doctrinas morales, sino que sólo pueden ofrecer la ocasión para que la razón práctica establezca dichas doctrinas en el modo de la auto-legislación.

5. El Estado asesorado filosóficamente como vigilante de las doctrinas de las iglesias

Si lo que se busca son las doctrinas morales, lo que se extrae de la Biblia, del Corán o de cualquier otro texto revelado bajo la guía de la razón práctica, no puede estar en contradicción alguna. Si sólo estas doctrinas morales se reconocen como favorables a las relaciones iusnaturalistas para el fin del Estado, entonces todas las leyes religiosas estatutarias que no puedan deducirse de la razón y que sólo puedan extraerse “de un arbitrio ajeno” (Ibid. 36), aunque se trate como en las religiones históricas del arbitrio de Dios, no pueden obtener el consentimiento expreso del Estado. Pero si se excluyen las leyes estatutarias de las mencionadas doctrinas morales, entonces lo que resta como doctrina no puede ser ninguna religión revelada específica. Es decir, no podría ser una doctrina cristiana o musulmana, puesto que ellas sólo se especifican por medio de las leyes estatutarias; debido a la unidad e indivisibilidad de la razón pura práctica ellas no pueden entrar en conflicto a través de las doctrinas morales contenidas en cada una de ellas. El Estado que sigue el consejo de la facultad de filosofía no puede privilegiar a ninguna de las religiones históricamente reveladas, cuando contienen esencialmente la doctrina de la moral pura. A lo sumo sólo se podría desacreditar aquella que no contuviera ninguna doctrina moral o sólo muy vagamente.

A este respecto, no se puede omitir que Kant considera al cristianismo como la religión histórica “más conveniente” (Ibidem.). Su motivo para privilegiarlo se debe a que el cristianismo junto con sus leyes estatutarias contiene de manera patente una doctrina moral pura. Ahora bien, esta doctrina moral considerada en sí misma, no es específicamente cristiana, en la medida en que precisamente es la expresión de la razón humana universal pura práctica. Este privilegio que le concede Kant puede interpretarse del siguiente modo: debido a su contenido moral puro no-específico el cristianismo es la religión histórica más apropiada para hacer superfluo lo que en ella hay de histórico y específico a favor de una religión de la razón universal. Kant añade a su valoración del cristianismo la expresión relativizadora de “por cuanto sabemos” (Ibidem.), reconociendo su desconocimiento de otras religiones históricas, así como de su posible contenido moral. Su valoración negativa del judaísmo por contener sólo leyes estatutarias ha sido, por ejemplo, desmentida convincentemente por el judío neo-kantiano Hermann Cohen.

De la igualación de las doctrinas religiosas, que superan el examen de la razón, con la doctrina de las leyes morales resulta otro consejo filosófico por lo que respecta a la manera como el Estado tiene que comportarse en relación con cierto tipo de doctrinas. Me refiero a aquellas doctrinas religiosas que “son incompatibles con la doctrina de la libertad, la responsabilidad de las acciones y, por tanto, con la moral en su conjunto” (Ibid. 41), frente a las cuales se tiene que recomendar escepticismo y que sean acogidas dentro de las doctrinas religiosas certificadas estatalmente. Un ejemplo de ello es, según Kant, la doctrina de la “elección por medio de la gracia” o de la “predestinación” (Ibidem.) defendida por San Pablo. Esta doctrina presenta al ser humano como un objeto pasivo sujeto a la acción divina y suprime de este modo la imputabilidad de sus acciones que, sin embargo, tiene que presuponerse tanto para la moral como para el Estado; este último supone que sus ciudadanos son sujetos jurídicos libres y, por tanto, autores de sus acciones.

Lo que la razón pura práctica también recomienda al Estado es observar con atención y con cierto escepticismo a la mayoría de las religiones reveladas que aparecen dentro de su esfera de influencia, así como a las distintas sectas dentro de cada una de ellas. De hecho, la diseminación de los distintos tipos de fe y de las distintas corrientes dentro de cada una de ellas contraviene el fin del Estado de garantizar la paz. La tendencia a la discordia recae en las leyes estatutarias irracionales de cada uno de estos tipos de fe y sectas. Según Kant, resulta “inevitable el conflicto” (RGV, AA 06: 115) sobre las doctrinas de fe históricas. Cada una de estas religiones históricas “no tiene por ley ninguna otra al margen de la suya propia” (SF, AA 07: 50), por lo que se aferran a la exclusividad de sus propias leyes estatutarias presuntamente de origen divino. De hecho, los pueblos adeptos a una fe estatutaria “designan a los otros pueblos que no comparten determinadas pautas eclesiásticas con el título de infieles” (Ibidem.). Desde el punto de vista de su supuesta exclusividad consideran que las otras confesiones tienen a su base una falsa experiencia originaria de Dios. El paso hacia la descalificación moral supone elevar algo no verdadero e ilusorio a la ausencia de veracidad y a la hipocresía.

La mayoría de las fuentes de las leyes estatutarias y de las leyes que a su vez surgen de cada una de ellas, conllevan el peligro de que cada vez se regule de forma diferente un

cierto ámbito de cosas, además de que se fije en cada momento algo distinto para venerar a Dios. La inconsistencia de las reglas se convierte entonces en un problema, y cada nimiedad obtiene una gran importancia cargada de afectividad, porque el origen de las indicaciones contradictorias en cada caso, por muy insignificante que sea su contenido, no puede ser otro que Dios. Ahora bien, como a Dios no se le puede imputar ninguna legislación contradictoria, y la razón no puede resolver la contradicción entre las distintas legislaciones debido a su origen extra-racional, surge la tentación de resolver dicho conflicto por medio de la fuerza a favor del propio modo de fe histórico al que se debe someter el otro. Al no ser posible adoptar una decisión racional, el recurso a la violencia está servido. Además, en este caso la posibilidad de resolver la inconsistencia de las leyes estatutarias de las distintas religiones a través de algún mecanismo humano como, por ejemplo, el consenso o la renuncia a algún estatuto problemático, resulta imposible, ya que ¿cómo puede ser modificado por el ser humano algo que ha sido revelado extra-racionalmente por Dios? En el marco del paradigma de la revelación sería necesaria una nueva revelación. Este diagnóstico kantiano no descansa en la mera observación del lamentable transcurso histórico que cabe mejorar. Es decir, Kant señala una problemática insoluble que subyace al propio modo de ser de las religiones históricas. En efecto,

cuando una iglesia –como de ordinario ocurre– se hace pasar por la única universal (aunque esté fundada sobre una particular fe revelada, que –en cuanto es histórica– no puede jamás ser exigida a todos), entonces el que no reconoce la fe eclesial (particular) de esa iglesia es llamado por ella infiel y odiado de todo corazón; el que sólo en parte (en lo no esencial) se aparta de ella es llamado heterodoxo y, al menos, evitado como contagio. Finalmente, si se reconoce miembro de la iglesia en cuestión, pero se aparta de ella en lo esencial de la fe (es decir, en aquello de lo cual se hace lo esencial), entonces se llama –especialmente si extiende su creencia errónea– hereje y, como un agitador, es tenido por más punible aún que un enemigo externo, expulsado de la iglesia por un anatema [...] y entregado a los dioses infernales (RGV, AA 06: 108 y ss.).

No resulta, pues, sorprendente que Kant considere que “haya muy poca esperanza” de “llevar a cabo la unidad de la fe [...] en una iglesia visible, si preguntamos sobre ello a la naturaleza humana” (Ibid. 123). En este sentido, la parte estatutaria de las religiones históricas a diferencia de su parte racional que sólo consiste en leyes morales no favorece el fin del Estado vinculado al principio del derecho de mantener la paz, de manera que pertenece a su interés por conservar la paz evitar que aflore el potencial conflictivo de los distintos tipos de fe estatutaria.

La valoración completa de Kant sobre la violencia motivada religiosamente y sobre las guerras de religiones a lo largo de la historia es la siguiente: “las llamadas disputas de religión, que tan frecuentemente han turbado y regado con sangre el mundo, no han sido otra cosa que peleas acerca de la fe eclesial” (Ibid. 108). La fe eclesial, es decir, los distintos tipos de fe eclesial, obtienen su potencial conflictivo específico por medio precisamente de las leyes estatutarias, que no se pueden desarrollar a partir de la razón, que no son morales y que para la razón tienen que permanecer como algo ajeno y contingente.

En este sentido, es lógico que la razón desaconseje al Estado en su propósito de conservar la paz identificarse con algún tipo de fe histórica y apropiarse de sus dogmas o que le aconseje en términos positivos el “abandono de todos los viejos dogmas” (SF, AA 07: 53), y ello no con la intención de acabar con todas las religiones, sino a favor de establecer la única religión racional, que no conoce ninguna ley religiosa estatutaria, sino única y exclusivamente la ley moral. En este sentido, Kant formula el objetivo de que “bajo la protección del gobierno” llegue el momento en que “la religión misma [...] se aproxime poco a poco” a la religión racional, a pesar de que él mismo establece como condición para la fe de la religión racional, que el creyente “no [cifre] sus esperanzas de hacerse agradable a Dios o de reconciliarse con él sino mediante su disposición moral pura” (SF, AA 07: 52). La esperanza que queda excluida es la de un comportamiento conforme a leyes extra-morales que como hemos visto, versa sobre leyes religiosas estatutarias conflictivas *per se*.

6. La función del Estado en el camino hacia la religión racional

Ahora bien, aunque la religiosidad más favorable al fin del Estado sería la puramente moral, es decir, una religión puramente moral en la que no habría ningún fenómeno específicamente religioso, porque el cumplimiento de las leyes morales como mandatos divinos sería lo mismo que el cumplimiento de esas mismas leyes en tanto que expresión de la mera razón pura práctica humana, Kant no considera que la religión, entendida como religión racional, tenga que dejar de lado su carácter fenoménico. Aunque Kant denomina ciertamente a la iglesia resultante en su ambicionado estado final la iglesia invisible, porque de hecho en ella se suprimen los fenómenos religiosos procedentes de las leyes estatutarias como, por ejemplo, las misas, del mismo modo que la moralidad de las intenciones tampoco es algo visible, sin embargo, no deja por ello de pensarla como una iglesia. Es decir, la piensa como una comunidad humana institucionalizada de una manera real. Esta comunidad requiere “una obligación pública, una cierta forma eclesial que estriba en condiciones empíricas” (RGV, AA 06: 105). En esta iglesia pública no habría sacerdotes dentro de una constitución jerárquica con un supuesto acceso privilegiado al Dios revelado, aunque sí que habría, empero, “maestros” y “pastores del alma” (Ibid. 101) cuya única orientación serían las leyes morales universales. Por lo que respecta a su doctrina cabe añadir que estos maestros y pastores del alma no transmitirían nada extraño e incomprensible, sino que simplemente darían pie a desarrollar los conceptos y principios morales a partir de la propia razón.

Desde este punto de vista del Estado es de gran interés la institucionalización y el carácter público de la iglesia subsistente de la religión racional, porque la religiosidad que actúa de una manera oculta se “escapa por completo a la esfera de influencia del gobierno” (SF, AA 07: 60). A este respecto, conviene recordar que esta influencia del gobierno con arreglo a la idea del Estado no debería servir a ningún fin particular y arbitrario, sino que tiene como objetivo la conformidad jurídica de los ciudadanos.

Con el postulado de la publicidad de la iglesia de una fe racional puramente moral Kant se opone a la “fe del sentimiento” que en su época y en su entorno tenía mucha

influencia a causa del pietismo. En el *Conflicto de las Facultades* plantea la cuestión del siguiente modo: “el misticismo para elevarse a la categoría de credo eclesiástico, puesto que, aun cuando su inspiración sobrenatural pudiera ser participada, no incide para nada en el ámbito de lo público y se sustrae por tanto a la esfera de influencia del gobierno” (Ibid. 60). La fe del sentimiento místico es calificada por Kant como el “iluminismo de revelaciones interiores” y como el “terreno en el que cada uno posee la suya propia y no hay lugar para que la verdad cuente con una piedra de toque pública” (Ibid. 46). A diferencia de las leyes morales de la razón humana práctico universal, consideradas en la religión racional como leyes al mismo tiempo divinas, los sentimientos privado-subjetivos de que algo se ha revelado a través de ellos no pueden obtener nunca una comprensión intersubjetiva. La fe del sentimiento privado está, pues, en las antípodas de la fe racional. A diferencia de la fe racional que funda comunidad entre los seres humanos bajo leyes morales y en la cual el Estado tiene que interesarse, la fe del sentimiento particulariza y atomiza cuando cada uno tiene realmente la suya propia.

Como hemos visto, aunque el filósofo aconseja al Estado promover la fe racional en asuntos religiosos, con vistas a superar en último término no sólo el individualismo de la fe, sino también el particularismo de la fe de todas las religiones reveladas, el Estado tiene que contar, hasta que esto suceda, con los fenómenos de estas figuras religiosas deficitarias desde el punto de vista de la razón pura práctica. Lo que el filósofo orientado por la razón aconseja al Estado es denegarlas expresamente su asentimiento estatal, lo que implica no hacer de ninguna de ellas la religión del Estado, sin que ello signifique, empero, que el Estado tenga que combatir las y someterlas a medidas coactivas de carácter estatal. Mientras que ellas no violen su orden jurídico es incluso una tarea del Estado protegerlas a pesar de sus mencionados déficits de racionalidad. En la cita anterior contra el individualismo del sentimiento religioso se les denegaba el reconocimiento, pero al mismo tiempo se hablaba de tolerancia y protección (Cf. Ibid. 61). La libertad religiosa también es válida para las distintas formas de ejercer la religión, que resultan necesariamente deficitarias y superables desde el punto de vista de la razón pura práctica.

Por tanto, si, por un lado, no se abandona la exigencia de transitar hacia una fe religiosa pura, que no sea ni cristiana, ni musulmana, ni judía, y que contenga lo que hay en cada una de ellas de moral pura, y si, por otro, se tiene que tolerar la aparición de estos tipos de fe y protegerlos de la coacción, entonces resulta que la confrontación con sus deficiencias racionales debe ser de carácter puramente intelectual, esto es, debe recaer de una manera ilustrada en la fuerza de la convicción. La protección frente a medidas coactivas no implica la protección de la confrontación intelectual; tolerar tampoco significa dejar sin tematizar sus pretensiones irracionales ni ser indulgentes de manera generalizada, lo que obligaría a la razón a la imposibilidad de ser indiferente respecto al establecimiento de su fin final moral o a abandonarlo al transcurso de la historia, que ella sólo podría contemplar. Protección y tolerancia significan solamente, que en el caso de un conflicto inevitable éste se tiene que desenvolver de una manera pacífica y racional, a no ser que los tipos de fe históricos lesionen por su parte el ordenamiento jurídico, a lo que de hecho

tienden en virtud de su tendencia a su absolutización, y frente a lo cual resultaría legítimo el empleo de la coacción por parte del Estado. Cualquier otro tipo de ataque ilícito jurídicamente contra los modos de fe estatutarios extra-rationales significaría, al igual que cuando ellos proceden con arreglo a su inclinación, violentar la intelección de que las convicciones internas no pueden ser coaccionadas. La religión racional, que tiene que preferir el Estado frente a las religiones históricas, exige intenciones puramente morales que de ningún modo se pueden generar exteriormente por medio de la coacción estatal, sino que presuponen un acto autónomo del sujeto moral.

La situación proyectada de la validez universal de la religión racional moral es pensada como el estado de una paz religiosa generalizada. Sería absurdo suspender el deber de la paz durante el proceso hacia este estado final. El proceso que conduce hasta la religión racional universal sólo es pensable, por tanto, como un proceso de reforma, que se basa en una ilustración que va progresando. En el plano del conflicto intelectual se tiene que poder hacer notar la voz crítica de la ilustración y se tienen que medir todas las formas de religiosidad con el criterio de la razón moral práctica. La facultad de filosofía puede dar aún un último consejo al Estado, a saber, procurar que siempre haya un espacio de libertad para el enjuiciamiento crítico de los fenómenos religiosos a través de la razón y que éste se pueda articular públicamente.

Bibliografía

- Kant, I. (1902 ff), *Gesammelte Schriften*. Ed. von der preußischen Akademie der Wissenschaften, der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín.
- Kant, I. (1995), *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Trad. F. Martínez), Alianza Editorial, Madrid,
- Kant, I. (1997), *Crítica de la razón práctica* (Trad. M. García y E. Miñana), Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Kant, I. (2002), *Metafísica de las Costumbres* (Trad. A. Cortina y J. Conill), Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (2003), *El conflicto de las facultades* (Trad. R. Rodríguez) Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura* (Trad. M. Caimi), Colihue Clásica, Buenos Aires.



La ilustración kantiana como tarea del pueblo¹

Kantian Enlightenment as a popular task

MACARENA MAREY*

UBA-CONICET, Argentina

Resumen

En este artículo propongo una lectura de la ilustración kantiana como tarea que solo puede realizar el pueblo, en discusión con las visiones hegemónicas (críticas y defensivas) de la ilustración producidas en Europa Occidental en el siglo XX.

Palabras clave

Soberanía popular, Foucault, Habermas, lectura situada, crítica, sistema westfaliano.

Abstract

In this paper, against the hegemonic visions of the Enlightenment elaborated in twentieth century's Western Europe, I propose a reading of Kant's idea of Enlightenment as a task only the people to carry out.

Keywords

Popular sovereignty, Foucault, Habermas, situated reading, critique, Westphalian system.

¹ Versiones previas de este trabajo fueron leídas en las Jornadas Internacionales de Filosofía Política y Estética: "Topologías del pueblo y estéticas de la emancipación", 17 y 18 de enero de 2017, Departamento de Filosofía y Filosofía Moral, UNED, Madrid, y en el congreso internacional interdisciplinario "The Enlightenment from a Non-Western Perspective", Universidad de Sofía, Sofía, 23 al 25 de mayo de 2016. Agradezco a todas las personas que asistieron a ambos congresos por los comentarios y el intercambio, especialmente a Amanda Núñez, Ana Carrasco Conde y Alba Jiménez. Asimismo, una versión diferente fue publicada en "A Political Defense of Kant's *Aufklärung*: An Essay", *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, vol. 18, n° 2, 2017, pp. 168-185.

* UBA-CONICET, m.marey@conicet.gov.ar

I. Introducción

Durante las últimas dos décadas del siglo XX, el debate europeo sobre la ilustración giró alrededor de la deseabilidad de retomarla como proyecto. La agenda de estos debates quedó marcada en gran medida por la posición que planteó Habermas en 1980, en el discurso “Die Moderne –ein unvollendetes Projekt”, un texto que tuvo luego una gran difusión.² Repasemos brevemente los términos del planteo. Como sabemos, Habermas toma distancia de las tesis ultracríticas de la ilustración que sus maestros Adorno y Horkheimer habían planteado en los ensayos que dieron forma a una de las obras más importantes de la teoría crítica, *Dialektik der Aufklärung* (publicado en 1944 y 1947). Mientras que la tesis central de Adorno y Horkheimer es que el proyecto ilustrado llevaba en sí mismo el germen de su destrucción, Habermas no imputa su fracaso a su supuesto carácter contradictorio y autodestructivo. Para Habermas, la pérdida del “optimismo” que los ilustrados cifraron en la “expectativa de que las artes y las ciencias no solo promoverían el control de las fuerzas naturales sino también la interpretación del mundo y de sí mismo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de las personas”³ no vuelve impertinente que sigamos preguntándonos “si deberíamos aferrarnos a las intenciones de la ilustración, por más fracturadas que estén, o si debemos dar por perdido el proyecto de la modernidad” (Habermas, 1980, p. 5). La carga ideológica de la lectura que Habermas hace de la ilustración se concentra en que tilda de “conservadurismos” a toda postura contraria a su propia propuesta de disolver las aporías de la modernidad renovando el proyecto ilustrado, moralizando así, innecesaria y erróneamente, cualquier discusión al respecto.

Tras analizar lo que considera la “falsa negación de la cultura” y las “aporías de la modernidad cultural”, Habermas propone que “debemos aprender de las aberraciones que acompañaron al proyecto de la modernidad y de los errores de los extravagantes programas de negación [de la cultura] en lugar de dar por perdidos a la modernidad y a su proyecto” (Habermas, 1980, p. 7). Los “tres conservadurismos” son los siguientes. Los “conservadores jóvenes” “justifican un antimodernismo intransigente con una actitud modernista” (Habermas, 1980, p. 8) y están representados, para Habermas, por Bataille, Foucault y Derrida. Sin embargo, Foucault mismo es más receptivo que ultracrítico de la ilustración kantiana (de hecho, Foucault es en general un gran receptor positivo del pensamiento de Kant) y además él mismo se negó a tomar una postura al respecto de si hay que retomar o no el proyecto ilustrado. Los “conservadores viejos”, cuya oposición a la modernidad es absoluta, recomiendan una vuelta a la premodernidad (Habermas piensa en el neoaristotelismo de la línea de Leo Strauss). Los “nuevos conservadores”, por su parte, “celebran el desarrollo de la ciencia moderna en la medida en que ella exceda su propia

² El texto se publicó en 1981 en *New German Critique*, 22, pp. 3-14. Habermas desarrolló ulteriormente las tesis principales de este texto en *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

³ Es curioso que Kant no tenía esta fe. De hecho, podemos leer *La religión dentro de los límites de la mera razón* como una crítica incluso rousseauiana a los efectos anticomunitarios de la cultura.

esfera para impulsar el progreso técnico, el crecimiento del capitalismo y una administración racional” (ibídem).

Lo que quiero resaltar es que pareciera que sobre todo desde esta intervención de Habermas, cualquier análisis de la ilustración está obligado a posicionarse a favor o en contra de la modernidad. Foucault tuvo razón cuando mencionó al pasar en su reflexión sobre la *Aufklärung* en Kant que él se negaba a aceptar esta “extorsión de la ilustración” (Foucault, 1984, p. 42). El problema principal de que la discusión sobre la ilustración se haya centrado en la deseabilidad de su reimplementación como proyecto esencialmente moderno esconde al menos dos errores que vaciaron al concepto de ilustración de todo sentido filosófico serio, alejándolo de la posibilidad de analizarlo filosófico-políticamente. El primero de ellos es tomar a la modernidad y a la ilustración como una misma cosa. La confluencia entre modernidad e ilustración y la hipótesis elidida (y errónea) de la univocidad de ambas forman parte de un acervo de prejuicios que comparten también trabajos célebres como los del mismo Foucault y los de Adorno y Horkheimer. Esta homogeneización totalizante de visiones del mundo múltiples y diversas ha tenido una influencia radical en el modo en que se dieron las discusiones a favor o en contra del llamado, también de manera absolutizante, “proyecto ilustrado” y es la causa de muchos errores de diagnóstico y apreciación sobre la conexión entre el concepto de ilustración y las relaciones de opresión en las prácticas políticas concretas.

La equiparación entre ilustración y modernidad neutraliza la cuestión de que no podemos hablar seriamente de la modernidad como un cuerpo monolítico de producción cultural ni de la ilustración como un proceso uniforme en el tiempo y el espacio. Pensada como fenómeno histórico-intelectual, la ilustración del siglo XVIII no ocurrió del mismo modo en los diferentes países de Europa –ni ocurrió jamás del mismo modo en el resto del mundo, si es que ocurrió en primer lugar en algún lugar del mundo como fenómeno histórico. Considerar que hay una sola modernidad y una sola ilustración es producto de una perspectiva privilegiada (y, por lo tanto, sesgada y con serios déficits epistémicos) que, como tal, neutraliza el verdadero potencial emancipatorio latente en algunas conceptualizaciones de la ilustración. Por esto mismo, ocurre además que la tesis de que ilustración y modernidad son la misma cosa se monta sobre sendas definiciones cuestionables de “ilustración” y “modernidad”. Esta confluencia va acompañada, en efecto, por la tematización de la ilustración como en esencia un optimismo ingenuo e irresponsable respecto del avance del conocimiento científico, una fe excesiva en la capacidad del conocimiento para generar bien, sin una crítica acerca de quién toma el protagonismo en la producción de ese conocimiento.

El segundo error que podemos marcar en el discurso de Habermas es que analiza la ilustración como un fenómeno eminentemente estético. La unilateralidad de la perspectiva disciplinar de análisis es también algo que ocurre en el análisis foucaultiano, centrado eminentemente en la reflexión sobre la historia, y en el análisis de Adorno y Horkheimer, centrado en última instancia en la reducción de la ilustración kantiana a una única premisa

acerca de la teoría del conocimiento. Esta unilateralidad de los análisis impide reconocer el hecho de que la ilustración es un concepto eminentemente político y que, como tal, lo pertinente es analizarlo desde la filosofía política como guía disciplinar del resto de los aspectos culturales, sociales, económicos, epistémicos, de lo que sea que llamemos “ilustración”, sobre todo porque la cuestión en la que se juega el carácter emancipatorio u opresivo de la ilustración es acerca de quién es su agente político concreto. En otras palabras: emanciparse no puede conjugarse en voz pasiva, y si eso es lo que propone la ilustración, es decir, emancipar a otro desde arriba, entonces la ilustración no es emancipatoria.

No es mi intención aquí tomar partido a favor o en contra del “proyecto ilustrado”, en primera instancia porque no creo que haya existido nada semejante. Lo que quiero es proponer una lectura alternativa de la ilustración a partir de las fuentes de uno de los pensadores sobre los que más se habló al respecto, Immanuel Kant, desde la pregunta por la agencia política del pueblo. Mi tesis es que el concepto kantiano de *Aufklärung* encierra una noción radicalmente divergente que no puede ser reducida a las ideas de ilustración asumidas en las posturas antagónicas de los debates del siglo pasado. Cuando se asume que la ilustración es un proyecto moderno positivo motorizado por una fe excesiva en la razón, y no antes bien por la crítica negativa al efecto hegemónico de la producción de cultura y de conocimiento, no parece fuera de lugar sostener que ella pudo ser la causa de la mayoría de las catástrofes humanitarias y ambientales de nuestra época. Sin embargo, la tesis de que la ilustración es una ideología homogénea es ella misma un producto ideológico de un modo hegemónico determinado de comprender la política y la producción intelectual canónica que no da lugar a lecturas a contrapelo de la modernidad filosófica. En resumen, esa visión de la ilustración es un simple (o mejor, complejo pero desmontable) muñeco de paja que, con matices en apariencia refinados, asumen de manera acrítica muchos de los debates sobre ella. Si suponemos generosamente que se trata de una generalización empírica, la conceptualización kantiana de la ilustración la refuta, pues alcanza con tener un solo caso de *ilustración desde abajo, plebeya* para que no podamos decir que la ilustración es regresiva y elitizante.

Asumir como hipótesis interpretativa que la ilustración es una cuestión *política*, esto es, que trata en última instancia de la dominación y del conflicto, es la clave que nos permite determinar la especificidad alternativa de la ilustración kantiana. En un abordaje eminentemente político, el análisis de la *Aufklärung* kantiana que ensayo aquí se regla por dos de las tesis centrales del pensamiento político de Kant: la soberanía popular y el carácter comunitario de los juicios políticamente autoritativos (i. e., el llamado “uso público de la razón”). La filosofía política de Kant está desarrollada sistemáticamente en *Los principios iniciales de la doctrina del derecho*, o *Doctrina del derecho*, la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* (1797-8), lo que quiere decir que la teoría política de Kant es un sistema metafísico y que todos sus elementos conceptuales cumplen sus roles sistemáticos respectivos relacionándose entre sí. La ilustración kantiana tiene su razón de ser en el modo en que se interrelacionan conceptualmente la soberanía popular y el uso

público de la razón y, en este marco, la ilustración es, en Kant, una *tarea del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*, para que el soberano popular consiga ejercer su soberanía en la práctica efectiva. Mi tesis central es que la tarea ilustradora es, en Kant, una tarea del pueblo y que su objetivo es dar por tierra con las distorsiones culturales de las que los Estados (westfalianos y post-westfalianos) se sirven para hegemonizarlo, con el fin de tomar finalmente el ejercicio efectivo de la soberanía política.

Aunque (o porque) escribo desde el llamado “Sur Global”, me interesa concentrarme en el tratamiento europeo de la cuestión de la ilustración como se dio en autores canónicos de Europa occidental del siglo XX. Me interesa mostrar cómo una lectura situada puede iluminar las debilidades de las posturas involucradas en esos debates, que tanto han marcado las agendas intelectuales y académicas en el resto del mundo. No reclamo un punto de vista epistémico privilegiado, solo indico que tematizar y problematizar las cuestiones profundas en juego en esas discusiones desde las preocupaciones políticas, sociales y económicas del Sur nos permite testear la posibilidad de hacer lecturas más radicales, tanto críticas como indicadoras de potenciales emancipatorios viables, de un mismo corpus filosófico que no solo es parte central del canon sino que además está mediado por esas lecturas canónicas. No quiero desentenderme de los aspectos imperialistas (racistas incluidos) de la filosofía kantiana, de modo que hacia el final de este texto haré unos comentarios breves sobre la plausibilidad de mi propia lectura en el marco del reconocimiento de las ignorancias voluntarias de Kant y de los núcleos coloniales de su pensamiento, que paradójicamente quiso ser anticolonial.

II. La culpa es del guardián

Uno de los núcleos problemáticos más destacados de la ilustración kantiana es el de la idea de que la minoría de edad, de la que es un deber salir, es autoinfligida. Recordemos antes que nada la definición de “*Aufklärung*” en estos términos, tal como Kant la enunció en el ensayo de 1784:

Ilustración es la salida del ser humano de la minoría de edad que le es imputable a sí mismo. Minoría de edad es la incapacidad de servirse del entendimiento propio sin la guía de otro. Esta minoría de edad es autoinfligida cuando su causa no está en la falta de entendimiento, sino en la falta de la decisión y del coraje de servirse del entendimiento propio sin la guía de otro (WA, AA 08:35).

La crítica a la idea de que cada persona es culpable de estar sometida a una relación de tutelaje fue el centro de la crítica de Hamann al ensayo de Kant. En su carta a Kraus del 18 de diciembre de 1784, Hamann decía que

Me complace ver a la ilustración ciertamente no definida pero sí por lo menos explicada y ampliada más estética que dialécticamente por medio de la analogía con la minoría de edad y el tutelaje. Ahora bien, para mí, la *proton pseudos* radica en el maldito *adiecto* o epíteto “autoinfligida” [*selbstverschuldet*]. La incapacidad no es en realidad una culpa, como el

mismo Platón reconoce, y solo se vuelve culpa por medio de la voluntad y la falta de voluntad de resolución y coraje –o como consecuencia de culpas artificiales. [...] ¿Dónde radica la incapacidad o la culpa de aquella persona acusada falsamente de inmadura? ¿En su vagancia y cobardía? No, en la ceguera de su guardián que se hace pasar por alguien que ve y que por eso mismo tiene que hacerse responsable de toda la culpa.

[...] ¿Con qué conciencia moral puede un razonador que especula detrás de la estufa en su gorro de dormir echarle en cara su cobardía al inmaduro, cuando su guardián ciego tiene un ejército numeroso y bien disciplinado como garantía de su infalibilidad y ortodoxia? ¿Cómo puede uno mofarse de la cobardía de tales menores de edad cuando su guardián ilustrado y que piensa por sí mismo [...] ni siquiera los considera como máquinas, sino como meras sombras de su gigantéz frente a las cuales no puede temer porque son sus fantasmas servidores [...]?⁴

La indicación de Hamann es certera. Dado el mismo marco conceptual que traza Kant en su ensayo de 1784, no podemos pensar la responsabilidad por la permanencia en la minoría de edad sin pensar en la relación entre un sujeto tutelado y un sujeto tutor. El guardián tiene que tener algún grado de esa culpa por la minoría, cuando no toda, pues esa minoría es efecto de una relación asimétrica de poder. La tesis de que toda persona es culpable de su propia minoría de edad no es equitativa: demanda más a las personas oprimidas que a los sujetos opresores, quienes parecen tener, por lo demás, un marcado interés por mantener intacta la relación de poder que implica el tutelaje. Con todo, estas críticas no se dejan aplicar a la concepción kantiana de la ilustración: también para Kant el guardián (que nunca es ciego, en realidad) es quien carga con la culpa por la minoría de edad precisamente porque el poder real-político estatal necesita tener al pueblo bajo tutela. En lo que sigue quisiera presentar la imagen de la *Aufklärung* kantiana como la subversión de la relación tutelar de poder.

Mi punto de partida es, como anticipé, eminentemente político. Por esto, las preguntas que guían mi intento por comprender la idea emancipación incluida en el concepto kantiano de *Aufklärung* son de carácter político. Principalmente, mis interrogantes son tres: ¿Quién tiene que emanciparse de la autoridad de quién? ¿Quién es el sujeto agente de la ilustración? ¿Cuál es el objeto de la ilustración, los fenómenos que deben ser puestos bajo el ejercicio de la crítica? Lo que vuelve necesario hacer estas preguntas es una tesis kantiana nodal, a saber, la afirmación de una relación necesariamente normativa entre razón y autoridad por la cual la primera es la única fuente y criterio de legitimidad de todo ejercicio autoritativo. Las cuestiones de quién es el sujeto que razona y qué usos de la razón pueden ser autoritativos sin correr el riesgo de convertirse en fuentes heterónomas de racionalización al servicio de un guardián despótico se convierten, así, en cuestiones no

⁴ En <http://www.hamann-kolloquium.de/kraus>; accedido por última vez el 13/02/19 (la traducción es mía, como todas las traducciones de Kant que aparecen aquí, salvo que indique lo contrario).

solo intrínsecamente políticas, sino que también ocupan un lugar sistemático fundamental en toda la empresa crítica y metafísica de Kant.

Una de las indicaciones más lúcidas del análisis foucaultiano de la *Aufklärung* en Kant es que ella implica un posicionamiento consciente del filosofar en el presente: la ilustración es también un gesto de responsabilidad del intelectual respecto del presente político en el que se produce conocimiento. Y en efecto, Kant respondió la pregunta de Zöllner “¿qué es ilustración?”⁵ respondiendo al mismo tiempo a la situación concreta de la ilustración hacia fines del siglo XVIII prusiano. En su erudito trabajo sobre el contexto histórico del tratamiento kantiano de la ilustración, Lestition sostiene correctamente: “gran parte del trabajo académico maduro de Kant, y particularmente su filosofía política y moral, se desarrollaron contra un contexto que podemos llamar el fin de la ilustración en Prusia –el violento giro hacia políticas conservadoras en religión, cultura y política que siguió a la muerte de Federico II en 1786” (Lestition, 1993, p. 57). De hecho, Kant intentó responder a la pregunta del presente en el sentido planteado por Foucault no solo en el ensayo de 1784. Todos sus textos de la década de los 1790s, escritos bajo el gobierno de Federico Guillermo II y bajo la luz de la fascinación kantiana por la Revolución Francesa, presentan un diagnóstico crítico y negativo de su contexto cultural y político.

Hay una diferencia importante entre el ensayo de 1784 y las obras políticas posteriores a 1793, el año en que aparecieron *Teoría y praxis* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En la década de los 1780s, Kant no había alcanzado el marco conceptual y los criterios normativos político-filosóficos, elaborados completamente recién en *Metafísica de las costumbres*, para explicar por qué la realidad política en la que vivía era tan adversa a la ilustración. En 1784, Kant no había desarrollado siquiera su filosofía práctica de manera completa. Tenemos que tomar este hecho seriamente, porque es solo cuando vemos la filosofía política de Kant en toda su extensión y especificidad en la última década de su desarrollo intelectual que estamos en condiciones de descubrir que “ilustración” es un concepto político, diseñado para jugar un rol indispensable como condición de posibilidad del imperio de la voluntad general. Por lo menos, estamos en una mejor posición para entender este concepto que si relacionamos el ensayo de 1784 solo con las obras críticas de la década de los 1780s. El riesgo que corremos al enfocarnos exclusivamente en el ensayo de 1784 es, en resumen, terminar hablando de una mera anécdota que nos relataron mal y que entendimos mal.

⁵ Como es sabido, la pregunta “¿qué es ilustración?” fue propuesta por primera vez por el predicador ilustrado Johann Friedrich Zöllner en “Ist es ratsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren”, *Berlinische Monatsschrift*, 2, 1783, pp. 508-516. La pregunta aparece en una nota al pie en p. 516: “¿Qué es ilustración? ¡Esta pregunta, que es casi tan importante como ‘¿qué es verdad?’, debería ser respondida antes de comenzar a ilustrar! Pero nunca la encontré respondida”. La respuesta de Moses Mendelssohn, “Über die Frage: was heißt aufklären?”, *Berlinische Monatsschrift*, 2, 1784, pp. 193-200, precede temporalmente a la de Kant („Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift*, 2, 1784, pp. 481-494), pero Kant no la había leído antes de escribir su ensayo.

En 1798, Kant publicó su postura sobre las políticas universitarias: *El conflicto de las facultades*. De este texto podemos extraer una serie de tesis que atañen a la ilustración como crítica del presente. Pues *El conflicto de las facultades* es, desde el inicio, una respuesta directa al ataque anti-ilustrado del edicto de religión de Woellner (1788), desde el punto de vista de un filósofo que conoció de primera mano la interferencia del gobierno en asuntos intelectuales. Es sorprendente que Foucault haya elegido concentrarse solo en la segunda parte del texto. Creo que esto se debe a que Foucault lee la ilustración kantiana preminentemente como un asunto de filosofía de la historia y como un asunto político solo en la medida en que está subordinado a la reflexión sobre la historia. Pero es en la “Introducción” y en la primera parte de este texto polémico, titulado “El conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de teología”, donde Kant analiza las diferencias entre la tarea de la filosofía y las tareas de las “facultades superiores” (teología, derecho y medicina) *desde la perspectiva de la autonomía en la producción de conocimiento*.

El punto de partida de toda la obra es un diagnóstico crítico: existe una “división del trabajo” entre las facultades, producto de “tratar al saber en su totalidad al modo de las fábricas” (SF, AA 07:17). Este diseño institucional produce, además de determinadas doctrinas, una clase entera de académicos que son “instrumentos del gobierno, investidos por él y para su propio fin (y no por mor de las ciencias) en un cargo oficial” (SF, 18). En este cuadro, cuando describe la situación de las facultades superiores en lo que atañe a la libertad de pensamiento, Kant traza una distinción entre los usos público y privado de la razón que *parece* (pero no lo es del todo) paralela a la que había marcado en el ensayo sobre la ilustración de 1784. En este último texto, el “uso privado de la razón” había sido definido como “el uso de la razón propia que alguien tiene permitido ejercer en un cierto puesto u oficina *civil* que le fue encargada” (WA, AA 08: 37).⁶ Aquí, Kant afirma que los miembros de las facultades superiores,

como instrumentos del gobierno (hombres del clero, oficiales judiciales y médicos) tienen influencia legal sobre el público y componen una clase particular de hombres de letras que *no son libres de hacer un uso público de su saber del modo en que ellos crean oportuno*, sino solo bajo la censura de las facultades (SF, AA 07:18, subrayado mío).

En el texto de 1798 se vuelve evidente, como no es el caso del ensayo de 1784, que Kant evalúa esta situación de manera negativa, es decir, no celebra que los académicos de las facultades superiores no tengan libertad de producir cultura y conocimiento científico de acuerdo al uso autónomo de su razón. La razón de la desaprobación kantiana de esta situación está en la relación autoritativa entre el gobierno y estas facultades:

Las facultades se dividen tradicionalmente en dos rangos: tres facultades *superiores* y una facultad *inferior*. Es claro que esta división ha sido hecha y que esta terminología ha sido adoptada con referencia al gobierno más que a las profesiones académicas. *El gobierno está interesado primariamente en los medios para asegurar la influencia más fuerte y*

⁶ Un análisis lúcido del par “público / privado” se encuentra en Laursen, 1986. Otra explicación terminológica del significado del par está en Fleischacker, 2015.

duradera sobre el pueblo, y los tópicos que enseñan las facultades superiores son precisamente esos medios (SF, AA 07:18-19, subrayado mío).

Lo primero que salta a la vista de esta crítica al diseño institucional de la educación superior es que está basada en el reconocimiento de la injerencia de la cultura producida por los expertos en el modo de pensar del pueblo. Es por su relación de influencia sobre el modo en el que un pueblo juzga sobre la cosa pública (y sobre sus asuntos privados como cuestiones también políticas) que, dice Kant, se ha diagramado la jerarquización de los saberes académicos. La segunda cuestión que es relevante mencionar aquí es que esta perspectiva de crítica, i. e., la de la relación entre un corpus de conocimiento y la facultad judicial de los miembros de un pueblo, es la que muestra que la demolición kantiana de la facultad de teología es eminentemente política y, al mismo tiempo, echa una luz muy clarificadora sobre el anticlericalismo de Kant, su oposición a las iglesias conservadoras en general.

La primera parte de *La contienda de las facultades*, junto con las tesis kantianas de la religión en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *Antropología en sentido pragmático* y *Doctrina del derecho*, deja en claro que su oposición a las religiones institucionalizadas no está basada en la simple idea de que la religión promueve la superstición y la irracionalidad, postura antipopular que Kant no sostiene. La postura política que mejor describe la actitud de Kant frente a la religión es el anticlericalismo. Por ejemplo, en la sección “Del falso servicio de Dios en una religión estatutaria” de *Religión*, leemos que los estatutos eclesiásticos son “arbitrarios” y “contingentes” (RGV, AA 06:167ss) y que constituyen la verdadera causa del “delirio religioso”. Una religión estatutaria delirante o, lo que es lo mismo, una “falsa adoración a Dios” (RGV, AA 06:168) es, para Kant, “superstición” (RGV, AA 06:172; Kant emplea aquí el término “Superstition” en vez de “Aberglaube”). La superstición del culto institucional es definida en términos morales: “Todo, excepto una buena conducta moral, que un ser humano supone que puede hacer para placer a Dios es falsa ilusión religiosa y falso servicio a Dios” (RGV, AA 06:170). La superstición, entonces, no está ligada a los contenidos de las creencias religiosas y artículos de fe en general, sino eminentemente a la idea de que la obediencia a la autoridad eclesiástica puede reemplazar la conducta moral autónoma y el cumplimiento de los deberes de virtud para con las demás personas. La definición kantiana de superstición ataca, así, el corazón mismo del concepto de una religión institucionalizada que reclama docilidad por parte de sus creyentes. La postura anticlerical de Kant está combinada con la idea de que el pueblo mismo puede desear mantener sus iglesias, es decir: no es antirreligiosa. Esta interpretación tiene su confirmación en el siguiente pasaje en el que Kant analiza si el Estado puede expropiar terrenos eclesiásticos: “una iglesia es una institución fundada solo sobre la fe y cuando la ilusión sobre esta opinión [de que las iglesias pueden garantizar la gracia eterna] desaparece gracias a la ilustración del pueblo, entonces se termina el terrible poder del clero, poder que se basa en esa opinión” (MS,

369). Cuando esto sucede, prosigue Kant, “el Estado con pleno derecho toma posesión de la propiedad que la iglesia ha usurpado para sí misma” (ibídem).⁷

Ahora bien, en *Doctrina del derecho* (MS, AA 06:325-328), Kant presenta un argumento diseñado para proteger a las iglesias frente al poder estatal. El argumento establece en primer lugar que hay que diferenciar cuidadosamente entre las religiones eclesiásticas y la religión como “convicción moral interna, que está totalmente por fuera del alcance del radio de influencia del poder civil”. Pero al mismo tiempo Kant considera que las iglesias, como “instituciones de servicio divino para el pueblo”, tienen también parte de “su origen en el pueblo, sea en la opinión o la creencia sólida” (MS, AA 06:327). Este origen popular determina que el Estado no tenga un derecho a “prescribir u ordenar creencias y formas rituales al pueblo, pues esto tiene que ser dejado completamente en manos de los maestros y jefes que él mismo [el pueblo] se ha elegido”. En lo que atañe a las iglesias, por lo tanto, el Estado tiene “solo el derecho negativo de impedir que sus maestros públicos tengan influencia por sobre la comunidad política visible cuando esta influencia va en detrimento de la paz pública” (MS, AA 06:327). Kant se refiere a que el Estado tiene el rol de impedir que los conflictos intraeclesiásticos e intereclesiásticos escalen en violencia sangrienta dentro de un pueblo. En este pasaje, entonces, Kant defiende la libertad religiosa por la razón de que las iglesias pueden tener un origen popular (y no con base en un derecho individual de libertad de religión), pero también presenta una visión negativa de las iglesias como potenciales causas de violencia entre personas iguales políticamente. Esto no solo tiene una lectura hobbesiana (las disputas eclesiásticas que devienen guerra civil), sino también muy actual. Hoy tenemos en varios lugares del mundo iglesias cristianas conservadoras que incitan públicamente al odio a colectivos enteros, especialmente a las personas LGBTIQ+, y al mismo tiempo iglesias inclusivas y teologías queer y feministas que desarrollan religiosidades radicalmente igualitarias y comunitarias por fuera de lógicas jerárquicas.

Un tercer pasaje nos da una clave fundamental para entender las razones del anticlericalismo de Kant. El texto de *Antropología en sentido pragmático* termina con una crítica muy fuerte a Federico II, a diferencia de lo que *parece* ser el caso con el ensayo sobre la ilustración:

Federico II le dijo una vez al excelente Sulzer [...] ‘*ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons*’. También es propio del carácter de nuestra especie que al intentar conseguir una constitución civil también necesite disciplina por medio de la religión, de modo que lo que no pueda ser conseguido por la coacción externa pueda ser producido por coacción interna de la conciencia moral (Anth, AA 07:332).

⁷ Nótese además que para Kant las propiedades eclesiásticas son en rigor de verdad producto de un robo al pueblo.

Aunque esta coacción interna es imposible y prohibida tanto en *Religión* como en *Metafísica de las costumbres*, el punto que quiere hacer Kant con esta indicación algo escandalosa para su filosofía política queda claro inmediatamente: con esta “coacción interna” por medio de la religión,

los legisladores usan políticamente la predisposición moral humana [...]. Pero cuando la moral no precede a la religión en este disciplinamiento del pueblo, la religión se vuelve el señor de la moral y la religión estatutaria se convierte en un instrumento del poder estatal (política) bajo déspotas de la fe. Este es un mal que arruina inevitablemente el carácter y lo pervierte para que gobierne por medio del engaño llamado “prudencia política”. Mientras profesaba en público ser meramente el primer servidor del Estado, ese gran monarca no podía esconder lo contrario suspirando en su confesión privada, aunque se excusaba a sí mismo al atribuir esta corrupción a la raza malvada llamada especie humana (Anth, AA 07:332-333).

Finalmente, siguiendo la línea de su texto sobre religión, en la *Antropología* Kant explica también que es “injusto” pedirle al laico que no use su propia razón en asuntos de religión. Dado que la religión debe ser considerada desde una perspectiva moral, ella no puede ser ejercida de manera adecuada como tal si el creyente no usa su propia razón (Anth, AA 07:200). Lo que importa decir acá es que, tomados en conjunto, estos pasajes implican un ataque a la religión estatutaria como institución al servicio de la dominación, no meramente un reproche a la negligencia de los creyentes respecto de la salida de la minoría de edad. Kant trata las cuestiones religiosas no solo desde el posicionamiento epistémico, metafísico y moral de su empresa crítica, sino también (y se podría decir que eminentemente) como cuestiones cuyo ámbito propio es *lo político* (*le politique*), como sostiene James Di Censo.⁸ Deberíamos evaluar la visión kantiana de la responsabilidad de los feligreses a la luz de la idea de que en su carácter de funcionarios nombrados por el gobierno los teólogos no tienen permiso para usar su propia razón. En otras palabras: el teólogo no usa su propia razón incluso cuando el asunto del que trata es moral y, como tal, exige autonomía, mientras que las personas laicas se ven exigidas a usar su propia razón respecto de los asuntos morales. Pero si las doctrinas religiosas no son producto de un uso autónomo de la razón, entonces usar la propia razón debería demandarnos descartar los dogmas institucionales en su totalidad.

Piché, (2015, p. 209), nota correctamente que hay un modo en el que la “superstición reemerge en el reino de la cultura” cuando “fenómenos del mundo sensible, como el rito eclesiástico o un proceso judicial [...] son de hecho interpretables por la persona común como causas de efectos suprasensibles: cada uno de ellos puede ser visto como un sustituto [...] de mi conducta moral inadecuada”. Esto es cierto, por supuesto: como vimos, Kant dijo explícitamente que la religión institucionalizada se presta a ser usada por los feligreses para sustituir la responsabilidad moral, y en *Contienda* advierte que los hombres instruidos, desde el teólogo hasta el jurista, pasando por el filósofo, suelen

⁸ Ver DiCenso, 2011, pp. 4ss.

ser vistos como “obradores de milagros” por las personas de a pie (SF, AA 07:29s). Pero esto es solo parte del problema. Kant critica a las iglesias no solo porque son fuente de excusas para permanecer en la inmadurez moral. Su posición anticlerical se debe al rol que las iglesias juegan al transmitir doctrinas que están diseñadas *ad hoc* por un mandato del gobierno para imponer al pueblo ideas sobre el bien (cf. SF, AA 07:21),⁹ i. e., una determinada moralidad heterónoma. Este estado de cosas es reprochable no solo porque tal imposición es una flagrante violación de la autonomía. Genera además una situación impregnada de ilegitimidad política, pues el motivo ulterior de esta imposición es el de moldear los juicios y la conducta del pueblo de modo tal que se correspondan con la “necesidad” del gobierno de tenerlo bajo control. El teólogo es un instrumento de la ideología hegemónica y en ello radica su falta de autonomía.

Respecto de la facultad de derecho, Kant repite en *La contienda de las facultades* la desaprobación ya expresada contra los juristas en *Doctrina del derecho*¹⁰ y contra los políticos moralistas, que se acomodan a los gobiernos existentes persiguiendo su beneficio privado, en *Paz perpetua*,¹¹ a saber: que los juristas no piensan por sí mismos dado que su tarea no es evaluar la justicia de las leyes positivas. Estudian la ley solo bajo la orden gubernamental de adaptar sus doctrinas jurídicas al “bien civil”, esto es, producen teorías sobre el derecho que son dispositivos para “mantener la conducta externa [de los súbditos] bajo las riendas del derecho público” (SF, AA 07:22).

De estas reflexiones podemos sacar algunas conclusiones sobre el concepto kantiano de *Aufklärung*. Un primer punto para resaltar es que las doctrinas de las facultades superiores emanan de fuentes heterónomas y contingentes, i. e., de la Biblia, del corpus legal positivo y de los protocolos médicos sancionados (SF, AA 07:23).¹² Así, podemos decir que su propósito no es, en realidad, el conocimiento. Respecto de cuál es su verdadero propósito, Kant es explícito: los profesionales de las facultades superiores (los profesionales de la cultura) intentan adecuar la producción de conocimiento sobre esas fuentes empíricas al objetivo del poder político de turno de asegurarse una influencia fuerte y duradera sobre el pueblo. Esto nos da otra clave para entender que los intelectuales de las facultades superiores no ejercen un uso libre de la razón: el gobierno al que obedecen no es la voluntad reunida del pueblo, sino de un agente que necesita *hegemonizar* al pueblo. En otras palabras, las personas encargadas de producir cultura y conocimiento responden a un gobierno que no es republicano sino despótico, pues bajo él “la voluntad pública es manipulada por el gobernante como si se tratara de su propia voluntad privada” (ZeF, AA 08:352). Esta es la razón política principal por la cual los intelectuales de las facultades superiores no son ilustrados *stricto sensu*: piensan y actúan bajo las órdenes de una autoridad contingente y arbitraria cuya legitimidad ni siquiera cuestionan.

⁹ La facultad de teología produce “incentivos” de obediencia asociados al “bien eterno”.

¹⁰ Ver MS, AA 06:229-230, §§ A y B.

¹¹ Ver ZeF, AA 08:374.

¹² En *Religión* Kant propone un uso simbólico de la Biblia para la elaboración de la comunidad ética que puede contrarrestar el mal radical.

En pocas palabras, entonces: la cultura y el conocimiento producidos por los expertos están diseñados precisamente para ser fetichizados por el pueblo. La gran influencia que los clérigos y los juristas tienen sobre el pueblo no depende meramente de que un pueblo les conceda voluntariamente ese poder sobre él. Ciertamente implica que los expertos y los clérigos y funcionarios en general aceptan deliberadamente jugar un papel que el gobierno, el poder político de turno, les pide que cumplan. En tanto que productores de cultura, los profesores de las facultades superiores no usan su propia razón porque acuerdan usarla de manera instrumental y para promover la necesidad del gobierno de influir sobre el modo de pensar (*Denkungsart*) del pueblo. Ellos sí son plenamente responsables de su inmadurez, es decir que los guardianes mismos permanecen voluntariamente en una minoría de edad respecto de su propia autonomía. Pero la manipulación de la facultad de juicio del pueblo en la que estos hombres de la cultura toman parte no puede ser atribuida al pueblo mismo; es, por el contrario, el mayor obstáculo para su emancipación. ¿Cómo podrían las personas del pueblo usar su propia razón práctica si su modo de pensar mismo está siendo moldeado por doctrinas culturales que responden a una razón meramente instrumental? ¿Se cancela así la posibilidad de cualquier emancipación?

El objetivo despótico de influir al pueblo estructura la cultura pública de una manera contrailustrada, al orquestar la producción de doctrinas públicas que están diseñadas para asegurar dominación política.¹³ Pero los miembros de las facultades superiores no actúan de manera irracional. Usan, por el contrario, una razón instrumental orientada a fines heterónomos. Encarnan esa racionalidad de medios a fines que Adorno y Horkheimer imputaron a la ilustración. Así, como un llamado a usar la propia razón, la *Aufklärung* kantiana ataca la cultura pública tal como ella es producida en su contexto político concreto. La crítica kantiana de la cultura producida por los funcionarios académicos nos permite finalmente echar luz sobre la idea controversial de la inmadurez voluntaria, pues nos deja ver que salir del tutelaje no depende ni por completo ni exclusivamente del coraje individual. Contrariamente a lo que podríamos pensar si solo prestáramos atención a la definición de *Aufklärung* en el ensayo de 1784 aislada de la filosofía política de Kant, Kant de hecho creía que existía un sistema cultural social y político que obstaculizaba la decisión de emerger de la situación de minoridad en la medida en que dificultaba expresamente la misma toma de conciencia respecto de esa situación. Analizo algunos corolarios de esto en la siguiente sección conclusiva.

¹³ La distinción entre usos públicos y privados o particulares de la razón recibe así una caracterización ulterior. Bajo un régimen político que no es republicano, la *res publica* y por lo tanto la cultura pública misma son manejadas como si fuera asuntos privados del gobernante. En una anotación al § 110 del *Iuris naturalis* de Achenwall, Kant había caracterizado al despotismo como el “gobierno patrimonial” en el que la cabeza del Estado considera que la nación es su propio patrimonio privado (Refl. 797, XIX: 571). La idea de que un gobernante despótico ve al país y a sus habitantes como cosas de su propiedad aparece también en MS, § 55 y en la segunda parte de *Contienda*.

III: Crítica política de la cultura como precondition del ejercicio de la soberanía popular

La definición de “ilustración” como el uso del entendimiento propio sin la guía de tutores (WA, AA 08:35) en el ámbito público (WA, AA 08:36) ha llevado a la literatura especializada a vincular la ilustración y el uso público de la razón con las tres máximas del pensar que Kant enumeró en la tercera *Crítica*, en su *Lógica* y en su *Antropología*.¹⁴ Estas máximas son: “1) Pensar *por sí*. 2) En comunicación con otras personas, pensar en el lugar *de cada una de las otras personas*. 3) Siempre pensar de manera consistente consigo” (Anth, AA 07:228). De su análisis de estas máximas, en su texto sobre la cultura de la ilustración en Kant, Deligiorgi concluye que “la interpretación de la libertad intelectual como autonomía racional ilumina la relación entre tres elementos: el juicio del individuo, el horizonte universal de reflexión sobre los criterios que basan ese juicio y la relación comunicacional entre los individuos” (Deligiorgi, 2005, p. 85). Siguiendo el influyente trabajo de O’Neill sobre el uso público de la razón en Kant (O’Neill, 1986), y basándose en esta asociación entre ilustración y comunicación, la autora sostiene la tesis de que la cultura de la ilustración es universalmente inclusiva en dos sentidos: porque el alcance del lema “*sapere aude*” incluye a todos los seres humanos y porque la participación en el uso público de la razón está abierta a todas las personas.

Para Deligiorgi, la “austera definición kantiana de la ilustración en términos del uso particular que alguien hace de su razón” necesariamente conduce a examinar los principios que guían ese uso, lo que conduce a reconocer “las condiciones materiales de la ilustración, o el tipo de compromisos sustanciales que asumimos cuando buscamos abandonar nuestra inmadurez autoinfligida” (Deligiorgi, 2005, p 76). Estos compromisos y condiciones materiales dan forma a la cultura de la ilustración, que “no está estructurada de modo jerárquico al modo de un tutelaje, sino que es inclusiva e igualitaria porque lo que salvaguarda esta esfera son las libertades de participación y de comunicación” (ibid.).

¹⁴ La concepción del uso autónomo de la razón que emerge de estos tres principios no es descriptiva de las capacidades cognitivas humanas. Es una concepción crítica que establece las condiciones de posibilidad para un uso autónomo de la razón. En Log, 57, Kant llama a estas máximas “reglas y condiciones generales para evitar el error en general” y las enumera así: “1) pensar por sí; 2) pensar en el lugar de otras personas; 3) pensar siempre de modo consistente consigo”. La máxima de pensar por sí puede ser llamada “el modo ilustrado de pensar”; la máxima de ubicarse en el punto de vista de otras personas al pensar, el “modo de pensar extendido”; la de pensar de modo consistente consigo, el “modo de pensar consecuente o convincente”.

En Anth, AA 07:228-229, Kant dice que estas máximas “conducen a la sabiduría práctica” y que “pueden ser entendidas como mandatos inmutables para la clase de pensadores”: “1) Pensar *por sí*. 2) En comunicación con otras personas, pensar en el lugar *de toda otra persona*. 3) Pensar siempre de manera consistente consigo. El primer principio es negativo (*nullius addictus iurare in verba Magistri*), el principio de un modo de pensar libre de coacción; el segundo, el principio positivo del modo de pensar liberal que hace lugar para los conceptos de las demás personas; el tercero, el principio del modo de pensar consecuente (coherente)”.

En KU, § 40, 294, Kant las llama “máximas del entendimiento humano común”: “1) pensar por sí; 2) pensar en el lugar de otras personas; 3) pensar siempre de manera consistente consigo. La primera es la máxima de un modo de pensar libre de prejuicios; la segunda, de un modo de pensar extendido; la tercera, de un modo de pensar consecuente”.

La mayoría de las recepciones positivas de la *Aufklärung* kantiana dentro de las investigaciones especializadas se concentra en el aspecto comunicacional de la ilustración y la concepción de la libertad de comunicación que ella incluye. Siguiendo a O'Neill, 1986, Deligiorgi correctamente diferencia la defensa kantiana de la libertad de expresión sobre la base de la concepción participativa de la autonomía racional respecto de las defensas liberales tradicionales:

En contraste con las defensas liberales contemporáneas de la libertad de expresión, Kant procede a partir de lo que él considera que son los requisitos esenciales para la autonomía racional, no a partir de una noción de los derechos individuales básicos. La introducción de un elemento comunicativo junto con los principios de la inclusión y de la publicidad indica que el razonamiento autónomo no es algo que quien piensa pueda hacer de manera aislada. Esto no es así por una limitación implícita en los principios del razonamiento público, sino antes bien por una limitación que sufre la persona que piensa (Deligiorgi, 2005, p. 85).

Piché ha objetado acertadamente a Deligiorgi que, aunque es correcto que el llamado a usar la razón propia es universalmente inclusivo, la inclusión en la esfera comunicacional no lo es. Esta esfera, según Piché, estaría abierta exclusivamente a las personas instruidas (y agregó: varones cissexuales propietarios y blancos). Piché tiene un buen punto respecto del blanco de la ilustración. Su tesis sobre la concepción estrecha del uso público de la razón implica que existe una obligación para las personas que producen conocimiento de aplicar la ilustración de manera reflexiva a su propio modo de pensar y producir conocimiento. Su argumento puede ser resumido como sigue. En primer lugar, Piché nos recuerda cuán profunda fue la influencia de la crítica rousseauiana de la cultura en Kant y cómo ella lo distanció de la corriente principal de la ilustración alemana. En “¿Qué es orientarse en el pensamiento?”, de 1786 (la intervención de Kant en la así llamada contienda del panteísmo), Kant establece que la ilustración no se trata de ganar conocimiento por el fin del conocimiento, sino de un asunto de cómo usamos nuestra razón.¹⁵ Piché enfatiza el hecho de que, para Kant, “el progreso cultural no va necesariamente de la mano del progreso moral” (Piché, 2015, p. 206),¹⁶ y concluye que “si Kant ha de mantener una concepción de la ilustración, tendrá que incluir un posicionamiento flexible para con la ciencia y la cultura. Tendrá que ser una ilustración de la ilustración” (ibid.).

¹⁵ Ver WDO, AA 08:146-147, nota al pie.

¹⁶ La distinción entre progreso en la técnica y los modales, por un lado, y el progreso moral es una tesis que Kant toma muy en serio. Es de hecho una de las grandes posturas ético-políticas de *Idea sobre la historia universal en clave cosmopolita*, *La religión dentro de los límites de la mera razón* y *Metafísica de las costumbres*. A causa de que el mal es radical y un producto social de la libertad del arbitrio, no hay progreso moral en Kant y la moralidad es, como la virtud, siempre revolucionaria. Como resalta DiCenso, 2011, pp. 233-234: “El modelo kantiano de progreso ético mantiene una distinción crítica entre la transformación interna y la conformidad meramente externa con el comportamiento dictaminado socialmente. Esta distinción es caracterizada por ‘un cambio del corazón’ [*eine Herzenänderung*], en contraste con ‘un cambio en las costumbres’ [*eine Änderung der Sitten*] (RGV, AA 06:47). La noción figurativa del corazón expresa una orientación ética libremente cultivada que se diferencia de la adopción pasiva de convenciones”.

Ahora bien, si aplicamos estas máximas del pensamiento a la manera en que los miembros de las facultades superiores producen sus doctrinas, descubrimos muy rápidamente que no las cumplen. El problema que Kant detecta es, entonces, que la producción misma de conocimiento y cultura dentro del ámbito educado formalmente está viciada por un uso instrumental y privado de la razón. Como los productos consecuentes influyen directamente sobre el modo en que piensa (o, mejor, judica) el pueblo, el mundo educado mismo tiene que ser puesto bajo la inspección de la crítica ilustradora. Pero la aporía es que los estratos intelectuales difícilmente emprenderán esta tarea ellos mismos *qua* intelectuales, es decir, como personas de letras y de las facultades superiores. ¿Podríamos realmente esperar que digan algo en el uso público de la razón y luego lo contrario como profesionales de la cultura, esto es, al cumplir con una y la misma función, tal como el ensayo sobre la *Aufklärung* parece sugerir cándidamente?

Pienso que la única solución disponible es que la ilustración solo puede ser llevada a cabo por el pueblo mismo. Hay dos razones básicas para esto. En primer lugar, los profesionales de las facultades superiores no están en la posición de ilustrarse a sí mismos porque no podrían ejercer un uso autónomo de la razón ni siquiera como intelectuales. En segundo lugar, porque la ilustración implica un cierto “modo de pensar” [*Denkungsart*] y, por definición, tal cosa no puede ser impuesta a alguien desde arriba. Hemos visto algo ya respecto de lo primero. Quisiera hacer unas notas sobre lo segundo.

En su texto de *Antropología*, Kant establece que la “sabiduría, como idea del uso práctico de la razón en perfecto acuerdo con la ley, es probablemente demasiado exigir a los seres humanos. Sin embargo, ni siquiera un grado mínimo de ella puede ser infundido por alguien más, sino que es algo que tenemos que realizar por nosotros mismos” (Anth, AA 07:200). Como forma de sabiduría práctica, la ilustración es algo que hay que darse a sí; de lo contrario, no sería ilustración en primer lugar. En este mismo pasaje Kant llama a la “salida de la inmadurez autoinfligida” “la revolución más importante en el ser humano” (ibid.). Para conseguir la sabiduría por sí, tenemos que adoptar, prosigue, las tres máximas del pensar. Ahora bien, en un contexto cultural penetrado por una razón instrumental al servicio de la dominación política, ¿qué es lo que nos demandan estas máximas, vistas como principios necesarios para llegar a un modo emancipado de pensar? Como lo veo, la máxima de “pensar por sí” nos exige tomar conciencia de nuestra locación en esta cultura y sobre cómo eso determina nuestra visión y experiencia del mundo. La segunda máxima, la del pensar en el lugar de las demás personas, nos pide que la comunicación sea recíproca y en el uso público de la razón: nos pide *pensar con* las demás personas, no intentar reemplazar su juicio ni hablar por ellas. “Pensar en el lugar de otra persona” no es, en este contexto, pretender que podemos realmente pensar como ella. Antes bien, se trata principalmente de escucharla, de atender a su propio juicio. La tercera máxima, propiamente práctica, nos pide adoptar y mantener una postura respecto de las configuraciones culturales y políticas presentes de la razón y sus distorsiones.

Pero claramente esto no es tan fácil en un contexto en el que los productos culturales mismos son fuentes de distorsiones discursivas e ideológicas. Kant lo dice explícitamente:

Para la persona individual es difícil salir de esa minoría de edad que se ha vuelto casi natural. Incluso se ha encariñado con ella y por el momento es incapaz de usar su propio entendimiento. *Porque nunca se le ha permitido intentar hacerlo. Dogmas, estatutos y fórmulas, esos instrumentos mecánicos de un uso racional o, mejor dicho, de un uso incorrecto de sus talentos naturales, son los grilletes de hierro de una inmadurez permanente* (WA, AA 08:36, resaltado mío).

Una vez que se nota que los tutores de los que debemos liberarnos son instituciones, dogmas, estatutos y fórmulas que no nos permiten pensar por nosotros/as mismos/as, y no simples individuos arrogantes que asumen por sí mismos la tarea de enseñarnos algo que podemos simplemente negarnos a aprender, vemos que emerger de la minoría de edad requiere, antes que nada, darse cuenta de que la libertad del pensamiento propio está siendo deliberadamente obstaculizada por un sistema complejo de instituciones y fenómenos culturales. *Como consecuencia, nuestra inmadurez no es totalmente autoinfligida*. La minoría de edad es autoinfligida ciertamente cuando nos vemos como seres racionales libres pertenecientes a una especie, en el sentido de que esta inmadurez es el resultado de un obrar humano, no algo de lo que podamos culpar a la naturaleza. No es, en definitiva, una falla del entendimiento, de la que nadie puede ser culpable por definición. Pero salir de la minoría de edad no es una cuestión de tener valentía y pegar un salto en soledad.¹⁷ Es antes que nada una cuestión de darse cuenta de que existe un complejo de obstáculos para la misma mayoría de edad interna y que muchos de esos obstáculos son externos y producidos bajo y por ciertas condiciones sociales y políticas. Dado que su objeto principal es la cultura, esta toma de conciencia solo puede ser producto de un esfuerzo comunal y público.

En contra de una de las tesis de *Dialéctica de la ilustración*, estos análisis me llevan a concluir que la ilustración en Kant no es un proceso de racionalización que instrumentalice el conocimiento para ponerlo al servicio del *statu quo*, con la intención de engañar a las masas (Adorno y Horkheimer, 1947, p. 42). Por el contrario, la *Aufklärung* kantiana es la evaluación normativa y política de las configuraciones históricas y presentes de la razón misma en todos sus usos (científico, técnico, pragmático, moral, judicial), y que el fin principal de esta evaluación es denunciar que estas racionalizaciones engañosas de los poderes políticos westfalianos impiden la emancipación popular, emancipación a su vez necesaria para el ejercicio efectivo de la soberanía política.

¹⁷ Bartuschat también enfatiza la importancia del hecho de que, para Kant, no es tan simple emerger de la minoría de edad y hace de este hecho el centro de su análisis. Señala, por caso, que salir del tutelaje “demanda claramente más del individuo que meramente movilizar esas fuerzas vitales subjetivas de la determinación a las que alude la fórmula horaciana ya muy familiar en la ilustración anterior a Kant” (Bartuschat, 2009, p. 8).

La tesis central de Adorno y Horkheimer sobre la ilustración kantiana es que es un sistema cerrado (Adorno y Horkheimer, 1947, pp. 81ss). La visión de la ilustración como un sistema cerrado explica el resto de los rasgos que ellos le adscriben a la ilustración como un proceso que tuvo lugar en la historia y como una idea que encuentran en los textos canónicos de la cultura europea. Explica por qué la ilustración estaría destinada desde el inicio a su autodestrucción, es decir a caer en lo que se suponía que era su enemigo: la mitología.¹⁸ Pero declarar que la autodestrucción de la ilustración consiste en convertirse en mitología implica creer que ella se proponía deliberadamente luchar contra la mitología. Adorno y Horkheimer parten de un prejuicio, al menos en lo que atañe a la *Aufklärung* de Kant. Porque, como vimos, Kant no veía un enemigo en la irracionalidad, sino en la inversión de la relación entre razón y autoridad. Creo que la crítica de Adorno y Horkheimer a Kant está viciada por dos premisas falsas, una que concierne a (a) el blanco de la crítica de la razón, otra que (b) tiene que ver con el agente que la ejerce.

Sobre (a): Para Kant, el uso público de la razón se aplica a un objeto específico, *la razón misma* (KrV, A738 B 766). La necesidad de aplicar la crítica de la razón a los productos de la razón se basa en el hecho de que nuestro razonar es la única fuente de la autoridad y de legitimidad para cualquiera de nuestras pretensiones de conocimiento y al mismo tiempo un acto que produce distorsiones y superstición. Como notó O'Neill, "la autoridad de la razón, como cualquier otra autoridad humana, es instituida humanamente" (O'Neill, 1986, p. 539); podríamos agregar "siempre faliblemente". Dado que no hay algo así como una razón independiente del razonar real y no existe un razonar real por fuera de una comunidad, la institución de la autoridad de la razón tiene que cumplir con ciertos requisitos para ser legítima: nada externo a ese proceso de instauración de su autoridad garantiza su legitimidad. La más importante de estas condiciones es que el razonar de todas las personas tenga garantizada su libertad para "expresar nuestros juicios y dudas [...] sin ser denunciado como agitador y ciudadano peligroso por eso". Para Kant, "esto está ya en el derecho original de la razón humana, que a su vez no reconoce ningún otro juez más que la misma razón humana universal en la que todas las personas tienen una voz" (KrV, A 752, B 780).

Para explicar por qué es necesaria la libertad en el uso público de la razón, Deligiorgi, (2005, especialmente pp. 86ss) se concentra en la relación entre nuestra falibilidad cognitiva y las virtudes epistémicas del razonar público.¹⁹ Pero en contra de darle tanta importancia a la fuerza justificatoria de nuestra falibilidad, es decir en contra de una justificación epistémica de la libertad de comunicación, notemos que si nuestra

¹⁸ Adorno y Horkheimer, 1947, p. 24. La "autodestrucción de la ilustración" es el tópico declarado de sus reflexiones (Adorno y Horkheimer, 1947, p. xiii). La tesis de que la ilustración encierra una mitología fue la crítica principal de Hamann; para el ataque de Hamann en estos términos, véase Laestition, 1993, especialmente p. 70.

¹⁹ Ver, por ejemplo, Deligiorgi, 2005, p. 86: "en este pasaje [KrV, A 752, B 780], Kant conecta lo que llama 'el derecho original de la razón humana' con la falibilidad de los razonadores". En este marco, el razonar público libre sirve para mejorar la condición de ser razonante, asumiendo que la publicidad implique una serie de limitaciones que contrabalanceen la falibilidad como razonadores individuales.

condición inmadura es autoinfligida (en el sentido ya explicado), entonces ella no se debe a una falla en nuestra constitución natural. La necesidad de que exista libertad de comunicación en el uso público de la razón viene por cuenta de la idea normativa que Kant tiene de la justificación de cualquier pretensión de validez: la omnilateralidad. Pues incluso si pudiéramos encontrar a alguien cuya razón fuera perfecta, esta persona no estaría autorizada a imponer unilateralmente sus pensamientos a las demás personas. Entonces, y respecto de (b), pienso que estos pasajes de “La disciplina de la razón pura respecto de su uso polémico” significan que el agente racional del criticismo es un sujeto colectivo concreto, no un ego abstracto transcendental. La idea kantiana de justificación omnilateral y de un “derecho original” de la razón no involucran una facultad hipostasiada cuya actividad principal sea la matematización de la naturaleza, como sugieren Adorno y Horkheimer (1947, pp. 87ss). Por el contrario, exigen una comunicación concreta de los pensamientos de personas concretas.

La ilustración kantiana implica una serie de rasgos específicos que salen a la luz solo cuando la conectamos con el centro normativo de la teoría kantiana de la autoridad política legítima, es decir, con la voluntad soberana del pueblo. En un presente político de despotismo y manipulación de la voluntad general (así veía Kant su presente histórico), el *dictum* “*sapere aude!*” debería traducirse en términos políticos: no es esperable que la emancipación advenga desde arriba. Por lo tanto, solo el pueblo puede tomar las riendas de la ilustración. El concepto kantiano de ilustración puede servir, en este marco, como un criterio político para dismantelar las distorsiones ideológicas y coactivas que obstruyen la emancipación política. Como tal, solo puede ser aplicado por el pueblo en su querer y juzgar públicos. Esta emancipación por medio de la ilustración es asequible solo comunitariamente, e individualmente solo por la participación en colectivos concretos. En este rasgo esencial de la ilustración kantiana radica su potencial de emancipación política.

IV. Apéndice

Desde hace décadas, la teoría crítica de la raza y las teorías decoloniales vienen mostrando el racismo e imperialismo de las *teorías* modernas, es decir que el racismo y el imperialismo no son faltas morales individuales de filósofos en particular. Ya no podemos simplemente interpretar que no hay racismo, eurocentrismo, sexismo y clasismo en la filosofía de Kant. En la vasta y creciente literatura sobre el racismo e imperialismo kantianos, Inés Valdez, 2017 y Huaping Lu-Adler, 2022 (cuya lectura recomiendo enfáticamente) han mostrado magistralmente que esto no puede hacerse. Entonces ¿por qué insistir en estudiar la filosofía política de Kant y su idea de ilustración por otro motivo que no sea un interés meramente filológico o un propósito eminentemente de denuncia?

Claro que la respuesta depende de qué tipos de preguntas asociemos con esta. La pregunta que asocio, por mi parte, es esta: ¿qué significa la ignorancia política y voluntaria de Kant sobre diferentes dimensiones de la desigualdad para quienes tenemos un interés en entender las injusticias estructurales del presente? La conciencia del racismo,

eurocentrismo y sexismo de Kant es hoy extendida entre las y los especialistas en su pensamiento, incluso entre colegas que son políticamente conservadores. ¿Pero qué hacemos con esta conciencia? ¿Cambia algo de las prácticas dominantes en la academia (kantiana o no), descoloniza las prácticas académicas, las vuelve menos racistas, menos eurocéntricas, menos sexistas? Y ¿cambia esta conciencia sobre el racismo de Kant el modo en el que conceptualizamos el Estado, el contrato social, el cosmopolitismo, las relaciones internacionales, la igualdad soberana, los derechos? Señalar que Kant el individuo era racista y sexista ¿modifica el racismo y el sexismo estructurales en la academia, o solo quita responsabilidades por las injusticias estructurales del presente?

Uno de los fines que hace importante iluminar el racismo del pasado es echar esa luz sobre el racismo de hoy. Entonces, lo que importa de la cuestión del racismo de Kant es preguntarnos qué significa ese racismo para nosotras y nosotros. Por supuesto, la primera persona plural es la clave aquí y las respuestas dependerán de quiénes hagan y se hagan la pregunta. Después de habernos hecho esta pregunta, podemos encarar la cuestión de qué hacer con la conciencia del hecho de que la teoría kantiana (y no solo el individuo Immanuel Kant) tiene tesis racistas. Esto es, creo, más importante hoy que tratar de mostrar que la teoría política de Kant no es ni racista, ni eurocéntrica ni sexista. Hacer estas preguntas en el Sur Global tiene un peso específico porque desde aquí sí es importante analizar si puede haber todavía versiones críticas de la filosofía kantiana. Las lecturas de denuncia son fundamentales, pero ahí no se termina la cosa porque ahí no está el fin de la historia. En efecto, otro fin fundamental de la tarea de hacer historia de la filosofía es cuestionar y disputar las lecturas mainstream (apologéticas o de denuncia) del canon, que no son por lo general ni críticas ni autocríticas.

El filósofo jamaicano Charles Mills (1997, 2005, 2015 entre otras obras) enfatizó la necesidad de tomarnos en serio que la opresión y la dominación son conceptos organizadores en filosofía política. La opresión, añado, organiza nuestras epistemologías políticas como lectoras y lectores de Kant. El racismo, el clasismo, el sexismo y el imperialismo no son la excepción en la filosofía política occidental entendida en términos generales y esto vale también para las lecturas mainstream de la historia de la filosofía. Con todo, la opresión y la dominación son ciertamente lo que organiza las ontologías y epistemologías políticas, pero esto también corre para la resistencia a ellas, por lo que el canon también está hibridizado. En este sentido, creo que podemos hacer lecturas emancipatorias, si bien con limitaciones intrínsecas al pensamiento kantiano, de la filosofía política de Kant si seguimos las orientaciones de un estudio situado, con la guía de las cuestiones que surgen en contextos diferentes a los hegemónicos, ajenos a las condiciones dadas por sentadas en el Norte Global. Aquí es donde una lectura de Kant como un crítico del orden westfaliano resulta mucho más útil para quienes teorizamos desde el Sur. Parte de esta lectura a contrapelo es lo que intenté presentar en este trabajo.

Bibliografía

Kant, I., 1900ss: *Gesammelte Schriften*, Göttingen y Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften y otros.

Kant, I., KrV, *Kritik der reinen Vernunft*, (A and B para las primera y segunda ediciones, respectivamente), vol. III, pp. 1-552; vol. IV, pp. 1-252.

Kant, I., WA, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, vol. VIII, pp. 35-42.

Kant, I., IaG, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, vol. VIII, pp. 17-31.

Kant, I., WDO, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, vol. VIII, pp. 133-147.

Kant, I., KU, *Kritik der Urtheilskraft*, vol. V, pp. 165-485.

Kant, I., RGV, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, vol. VI, pp. 1-102.

Kant, I., ZeF, *Zum ewigen Frieden*, vol. VIII, pp. 341-386.

Kant, I., MS, *Die Metaphysik der Sitten*, vol. VI, pp. 205-493.

Kant, I., SF, *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, vol. VII, pp. 1-116.

Kant, I., Anth., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, vol. VII, pp. 117-333.

Kant, I., Log, *Logik*, vol. IX, pp. 1-150.

Kant, I., Refl., *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie, en Gesammelte Schriften*, vol. XIX.

Kant, I., *Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, in Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert and Sadun Bordoni, Gianluca, *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“. Teilband 1:*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2010: 1-15.

Kant, I., *Abhandlung des ›Naturrechts Feyerabend‹*, in Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert and Sadun Bordoni, Gianluca, *Kant-Index. Section 2: Indices zum Kantschen Ethikcorpus. Band 30.2: Stellenindex und Konkordanz zum ›Naturrecht Feyerabend‹ Teilband 2: Abhandlung des ›Naturrechts Feyerabend‹: Text und Hauptindex*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2014.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, (1947), *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, New York, Continuum, 1989.

Bartuschat, Wolfgang, (2009), “Kant über Philosophie und Aufklärung”, en Klemme, Heiner (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 7-27.

Deligiorgi, Katerina, (2005), *Kant and the culture of Enlightenment*, Albany, State University of New York.

DiCenso, James, (2011), *Kant, Religion, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fleischacker, Sam, (2015), “Kant’s Enlightenment”, *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 2, pp. 177-196.

Foucault, Michel, (1984), “What is Enlightenment?”, trad. Catherine Porter, en Rainbow, Paul, (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 32-50.

Foucault, Michel, (1986), “Kant on Enlightenment and Revolution”, trad. Colin Gordon, en *Economy and Society*, 15, 1, pp. 88-96.

Habermas, Jürgen, (1980), „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, Zeit Online, Kultur, (19 septiembre), <http://www.zeit.de/1980/39/die-moderne-ein-unvollendetes-projekt>

Habermas, Jürgen, (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.

Hamann, Johann Georg, (1784), “Brief Hamanns an Christian Jacob Kraus”, en <http://www.hamann-kolloquium.de/kraus>. Accedido por última vez el 13/02/2019.

Laursen, John C., (1986), “The Subversive Kant. The Vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity’”, *Political Theory*, 14, 4, pp. 584-603.

Lestition, Steven, (1993), “Kant and the end of enlightenment in Prussia”, *The Journal of Modern History*, 65, 1, pp. 57-112.

Lu-Adler, Huaping (2022), “Kant and Slavery —Or Why He Never Became a Racial Egalitarian.” *Critical Philosophy of Race*, en prensa.

Mills, Charles, (1997), *The racial contract*, Ithaca, Cornell University Press.

Mills, Charles, (2005), “Ideal Theory as Ideology”, *Hypatia*, 20, 3, pp. 165-184.

Mills, Charles, (2015), “Decolonizing Western Political Philosophy”, *New Political Science* 37, 1, pp. 1-24.

Mendelssohn, Moses, (1784), “Über die Frage: was heißt aufklären?“, *Berlinische Monatschrift*, 2, pp. 193-200.

O'Neill, Onora, (1986), "The Public use of Reason", *Political Theory*, 14, 4, pp. 523-551.

Piché, Claude, (2015), "Kantian Enlightenment as a critique of culture", *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 2, pp. 197-21.

Zöllner, Johann Friedrich, (1783): "Ist es ratsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?", *Berlinische Monatschrift*, 2, pp. 508-516.



**La fundamentación filosófica del Derecho y el Estado en la
Rechtslehre de la *Metaphysik der Sitten* de Kant**

***The philosophical foundations of Law and State in the Rechtslehre of
the Metaphysics of Morals***

GUSTAVO LEYVA*

Universidad Autónoma Metropolitana, México

Resumen

En este trabajo me centro en la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* para exponer el modo en que Kant comprende el Derecho y su indisoluble vínculo con el concepto de libertad. Me detengo en la manera en que Kant analiza el Derecho Privado, especialmente en su análisis de la propiedad, y en el modo en que su fundamentación se enlaza con el establecimiento de un Estado basado sobre el Derecho que es a la vez expresión de una voluntad universal. Hacia el final ofrezco algunas consideraciones en torno a la argumentación kantiana y a los problemas que ella plantea.

Palabras clave

Derecho, libertad, propiedad, Estado, voluntad universal.

Abstract

This paper centers on the Doctrine of Right, from Kant's *Metaphysics of Morals*, by examining how the author understands Right and its indissoluble link to the concept of freedom. The approach focuses on the way in which Kant analyzes Private Right, especially his analysis of property, and on how its foundations intertwine with the establishment of a State based on Right that is, at the same time, the expression of a

* Profesor-Investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa. E-mail de contacto: g.leyvm@gmail.com

universal will. Towards the end of the paper, I present some considerations concerning Kantian argumentation and the problems that it posits.

Key Words

Right, Freedom, Property, State, Universal Will.

Kant se ocupó de temas relacionados con la Filosofía del Derecho y del Estado a lo largo de buena parte de su actividad docente. No obstante, sus publicaciones en torno a ellos se concentran especialmente en la década de los años noventa, especialmente en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795) y en la *Rechtslehre* que aparece en la *Metaphysik der Sitten* (1797). A estas publicaciones habría que añadir los *Vorarbeiten* de ésta última obra publicados en el volumen 23 de la *Akademie Ausgabe*. En el trabajo que a continuación presento centraré mi atención ante todo en la *Rechtslehre* de la *Metaphysik der Sitten* para exponer, en primer lugar, el modo en que Kant comprende el Derecho y su indisoluble vínculo con el concepto de libertad (I). A continuación me detendré en la manera en que Kant analiza el Derecho Privado (II), centrándome en su tratamiento del concepto de *lo Mío y Tuyo externo*, esto es, de la posesión de objetos externos, y de la manera en que se les puede tanto tener (*haben*) -y para ello Kant ofrecerá una muy sutil Deducción de la posesión inteligible- (II a), como adquirir (*erwerben*) en el marco de una serie de sutiles distinciones entre la adquisición *originaria* y la *derivada* de la propiedad remitiendo, en el caso de ésta última, a tres distintas clases de objetos externos que una persona puede atribuirse como *Suyos* bajo una relación de posesión, a saber, 1) una cosa corporal fuera de ella (*eine körperliche Sache ausser mir*); 2) el arbitrio de otra persona para la realización de una acción o hecho determinados (*praestatio*) y, finalmente, 3) la situación o el estado de otra persona con relación a la primera persona (II b). Posteriormente, me dirigiré a la argumentación que conecta la fundamentación de la posesión con el establecimiento de un estado civil (*bürgerlicher Zustand*) como condición para poder asegurar y garantizar a la posesión y de ese modo, esclarecer el tránsito del Derecho Privado al Derecho Público. En este apartado se mostrará también el modo en que ello conduce necesariamente al establecimiento de un Estado fundamentado sobre el Derecho y expresión de una voluntad universal que ofrecerá, a la vez, el último paso en la fundamentación de la propiedad, a saber: la idea de una voluntad unificada de todos de carácter a priori (III). Finalmente, haré algunas consideraciones y finales en torno a la argumentación kantiana y a algunos de los eventuales problemas que en ella se plantean.

(I) En el análisis que Kant realiza en la *Rechtslehre* de la *Metafísica de las Costumbres* se ofrece un principio y un concepto del Derecho fundamentados a partir de principios *a priori* suministrados por la razón, proporcionando, a la vez, las condiciones y los ámbitos específicos para su aplicación. Con ello Kant ofrece, como bien lo ha visto Wolfgang Kersting, una filosofía

normativa del Derecho¹. Kant inicia su introducción a los “*Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*” la formulación del principio universal del Derecho en los siguientes términos:

Una acción cualquiera es conforme a Derecho (*Recht*), si ella o su máxima puede coexistir conjuntamente con la libertad del arbitrio de cada uno con la libertad de cualquier otro según una ley universal [*Eine jede Handlung ist Recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann*] (*MS, RL, AA 06: 230*)².

La comprensión adecuada de la *Rechtslehre* y del principio y concepto del Derecho que en ella se formulan habrá de ser más clara si se exponen al menos cuatro distinciones centrales que Kant ofrece en la misma *Rechtslehre*, a saber:

En primer lugar, Kant plantea una distinción muy clara entre la *Metafísica de la Naturaleza*, por un lado, y la *Metafísica de las Costumbres*, por el otro, señalando cuál es el sentido y función que una y otra poseen. De este modo, en su *Introducción* Kant define a la “metafísica” como un sistema de conocimientos *a priori* por conceptos puros que, de ese modo, puede tener por objeto o bien a la *naturaleza* (y en este sentido que se refiere a una *Metafísica de la naturaleza*), o bien a la *libertad del arbitrio* (y es así que podrá hablarse de una *Metafísica de las Costumbres*)³. En una y otra se trata, pues, de elucidar los conceptos y principios *a priori*, en un caso de la *naturaleza* en general y, en el otro, de la *libertad*. Sin embargo, en uno y otro casos la metafísica requiere de un complemento que, en el caso de la *Metafísica de las Costumbres*, está dado por una *Antropología moral* ocupada de analizar las condiciones subjetivas que o bien obstaculizan o bien favorecen la realización [*Ausführung*] del principio y conceptos de la *Metafísica de las Costumbres* en la naturaleza humana; ello tiene que ver, apunta Kant, con la difusión y fortalecimiento de los principios morales a través de la educación que se adquiere, por ejemplo, en el interior de la familia, en la escuela, etc. (cfr., *MS, RL, AA 06: 217*).

En segundo lugar, Kant coloca en el centro *Metafísica de las Costumbres* un concepto fundamental, a saber: el concepto de *libertad* [*Freiheit*], entendida ésta como un concepto puro de la razón que, desde la perspectiva de la filosofía teórica, se había mostrado ciertamente como trascendente y dotado solamente de un uso de carácter *regulativo*, no constitutivo y, en ese sentido, meramente *negativo* pero que, en el uso *práctico* de la razón adquiere ahora realidad. Así, dirá Kant, este concepto

[...] prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los conocimientos empíricos (de lo sensible en general) y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que

¹ Cfr., Kersting (1993 y 2004).

² Sigo en este texto la versión de la *Metaphysik der Sitte* establecida por Bernd Ludwig (Hamburg: Felix Meiner, 1998). En la traducción al español sigo en lo general la versión ofrecida por Adela Cortina y Jesús Conill (*La Metafísica de las Costumbres*, traducción castellana y notas de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid: Tecnos, 1989), aunque me permito en varias ocasiones introducir cambios y matices en ella.

³ Sobre la “*Metafísica de la Naturaleza*”, véase: *KrV A845 / B 873*.

tienen su origen los conceptos y leyes morales (... *im praktischen Gebrauch derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die als Gesetze eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben*) (MS, RL, AA 06: 221).

Así, en el uso *práctico* de la razón el concepto de libertad se presenta como un concepto de carácter ya *no negativo*, sino *positivo* y capaz por ello de servir de fundamento a leyes prácticas incondicionadas que pueden ser o bien de carácter *moral* o bien de carácter *jurídico*. En uno y otro caso se formularán *imperativos* que aparecen como mandatos -o bien como prohibiciones- que ordenan en forma categórica, incondicionada, expresando obligaciones con respecto a determinadas acciones para asumir así la forma de leyes práctico-morales (cfr., MS, RL, AA 06: 222-223).

En tercer lugar, Kant establece una distinción central entre las leyes de la libertad de carácter *moral* (*moralisch*), por un lado, y las leyes de la libertad de carácter *jurídico* (*juridisch*), por el otro. Así, señala él, cuando las leyes de la libertad afectan sólo a acciones meramente *externas* y a su conformidad con la ley se hablará de leyes *jurídicas*; por el contrario, si estas leyes de la libertad han de ser comprendidas como los fundamentos de determinación *interna* de las acciones, entonces serán consideradas como *éticas* (*ethisch*). La coincidencia con las leyes jurídicas es lo que dará el punto de partida para poder hablar de la *legalidad* (*Legalität*) de las acciones y, de la misma manera, su conformidad con las leyes éticas permitirá hablar de su *moralidad* (*Moralität*) (MS, RL, AA 06: 214):

A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquella en que la idea del deber según la ley a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma (*Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben*). (MS, RL, AA 06: 219).

Finalmente, en cuarto y último lugar, para Kant parece claro que las leyes -tanto las de carácter *jurídico* como las de carácter *ético*- se dirigen a y tienen como su ámbito de aplicación a las *personas* en sentido estricto. Con ello arribamos a la última distinción relevante para la comprensión de la Doctrina del Derecho de Kant, a saber: la distinción entre *personas* (*Personen*), por un lado y, *cosas* (*Sachen*), por el otro. En efecto, Kant caracteriza a la *persona* como un ser libre, sometido a leyes -sean éstas de carácter ético o bien de carácter jurídico- y cuyas acciones son susceptibles de ser *imputables* a ella como su autora. Este ser libre puede atribuirse sus acciones a sí mismo comprendiéndose de este modo como responsable por ellas y, a la vez, como un ser autónomo susceptible de someterse a leyes que se ha dado a sí mismo. Así entendida, la persona está dotada de la facultad de hacerse consciente de su propia identidad en los distintos estados de su propia existencia justamente al atribuirse a sí misma las acciones que es capaz de

desplegar en el mundo espacio-temporal⁴. Una *cosa* [*Sache*], por el contrario, es un ente que no es capaz de desarrollar acciones en el mundo, ni de ser caracterizada por la libertad que define constitutivamente a las personas. La cosa (*res corporalis*) se define así justamente por la imposibilidad de desarrollar acciones –aunque pudiendo, sin embargo, insertarse en plexos de acción desarrollados por personas- y de libertad (cfr., *MS, RL, AA 06: 223*).

En el marco de las distinciones anteriores se puede delimitar más claramente el ámbito al que se refieren los conceptos y principios del Derecho al igual que las leyes jurídicas. En efecto, ellos son válidos para y se aplican exclusivamente a personas consideradas como seres libres capaces de realizar acciones y de atribuírselas a sí mismas, de ser imputables por sus acciones y ser enjuiciadas por su responsabilidad por las mismas; ellos son válidos y se aplican, pues, a las relaciones externas entre seres que se conciben a sí mismos como personas libres. Es por esto que en el ámbito del Derecho, entre todas las posibles relaciones subjetivas entre obligantes y obligados (*Verpflichtende und Verpflichtete*), existe solamente una relación real (*ein reales Verhältnis*) relevante para el Derecho, a saber: la que establecen los seres humanos entre sí (*von Menschen zu Menschen*), los únicos seres entre todos los existentes que son libres, capaces de realizar acciones y, por ello mismo, susceptibles de poseer derechos y de asumir deberes. A diferencia de ello, no será posible hablar del Derecho en el ámbito de las relaciones que mantienen los hombres con seres que carecen de derechos y de deberes -esto es, los seres desprovistos de razón (*vernunftlose Wesen*), entre los que podrían ser mencionados, por ejemplo, los animales-, ni tampoco con seres que poseen solamente deberes mas no derechos -Kant menciona aquí a siervos y esclavos (*Leibeigene, Sklaven*)-, ni tampoco con un ser que solo tiene derechos pero no deberes (esto es, según Kant, Dios (*Gott*)) (cfr., *MS, RL, AA 06: 241-242*).

Así, el ámbito al que se aplica el principio universal del Derecho ya mencionado es, pues, el de las acciones e interacciones de los seres humanos, el de las relaciones entre seres humanos que se encuentran compartiendo un espacio y un tiempo en común y que requieren por ello regular sus relaciones recíprocas, su convivencia y sus posibles conflictos. El Derecho se refiere así, dirá Kant, al ámbito de las relaciones *externas* entre los seres humanos. Kant lo define de la siguiente manera:

El concepto de Derecho, en tanto que se refiere a un carácter vinculante que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), concierne, en *primer lugar*, sólo a la relación externa, y ciertamente práctica, de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden ejercer un influjo unas sobre otras (inmediata o mediatamente). Pero, en *segundo lugar*, no significa

⁴ Me refiero aquí, desde luego, a una identidad *práctica*. Pienso aquí en una dirección similar a la tomada por Christine M. Korsgaard quien ha mostrado cómo el debate sobre la identidad personal en el ámbito anglosajón ha permanecido prisionero de supuestos desarrollados en el interior de la tradición empirista. En efecto, de acuerdo a Korsgaard, en la vertiente iniciada por Locke y Hume se ha tendido a comprender la relación del yo con sus estados mentales según el modelo de la experiencia como algo pasivo. A ello se opone Korsgaard remitiendo a Kant para colocar a la acción como una dimensión relevante de la identidad personal al lado de la percepción, la conciencia y el recuerdo. Es así que ella destaca la relación entre la concentración excesiva que hace un filósofo como Derek Parfit en los estados mentales del yo para comprender la identidad personal, por un lado, y su vinculación con el utilitarismo anglosajón, por el otro. Véase a este respecto: Korsgaard (1989).

la relación del arbitrio con el *deseo* del otro (por tanto, con la mera necesidad), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el arbitrio del otro. En *tercer lugar*, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere [...] sino que sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si, con ello, la acción de uno de ellos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal (*Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff desselben) betrifft erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkür auf den Wunsch (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkür des Anderen. Drittens, in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung [...] sondern nur nach der Form im Verhältniß der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetzezusammen vereinigen lasse.*) (MS, RL, AA 06: 230).

Con ello se formula un postulado (*Postulat*) que, al decir de Kant, “... no es susceptible de ninguna prueba ulterior (*welches gar keines Beweises weiter fähig ist*)” y que se encuentra a la base del principio universal del Derecho (*allgemeines Prinzip des Rechts*) (MS, RL, AA 06: 231). Es así que se comprende el modo en que Kant define al Derecho en la *Einleitung* a la *Rechtslehre*, a saber:

El Derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede unificarse conjuntamente con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad [*Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann*] (MS, RL, AA 06: 230).

En el concepto del Derecho se enlazan así el aseguramiento y la garantía de la libertad de toda persona según una ley universal con la autorización para coaccionar (*Befugnis zu zwingen*) a quien violente ese mismo orden de libertad (cfr., MS, RL, AA 06: 231). El “...Derecho y [la]capacidad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa (*Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei*)”, afirmará en este sentido el propio Kant (MS, RL, AA 06: 232).

El análisis del Derecho que Kant desarrolla en la *Rechtslehre* se propondrá así esclarecer en qué consiste propiamente el Derecho sin identificar a éste con el Derecho y las leyes vigentes en un lugar y tiempos determinados; para él se trata, más bien, de investigar el criterio general (*allgemeines Kriterium*) que permita determinar lo que es justo e injusto [*iustum et iniustum*], algo que, afirma Kant, jamás podrá ser ofrecido por un análisis de carácter meramente empírico.

(II) Hacia el final de la *Einleitung* a la *Rechtslehre* Kant ofrece una distinción de los derechos considerados como facultades morales que obligan a toda persona frente a otras, procediendo a trazar una división entre el *Derecho Innato* [*Angeborenes Recht*] esto es, un derecho que corresponde por naturaleza a todo ser humano independientemente de cualquier acto jurídico y, por el otro lado, el *Derecho Adquirido* [*Erworbenes Recht*] que, señala Kant, depende

de un acto jurídico (cfr., *MS, RL*, AA 06: 237). Por lo que se refiere al primero, esto es, al Derecho Innato, Kant lo reduce a un único derecho, a saber: el de la *libertad* [*Freiheit*] que se define como la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro en la medida en que ella pueda coexistir con la libertad de cualquier otra persona según una ley universal (cfr., *MS, RL*, AA 06: 237). Así entendida, la libertad jurídica delinea el ámbito de lo que Kant denomina “lo Mío y lo Tuyo interno (*das innere Mein und Dein*)”, en el sentido en que habremos de verlo más adelante⁵. Por lo que se refiere al segundo, es decir, al Derecho Adquirido, Kant lo analiza en el marco de la relación con “lo Mío y lo Tuyo externos (*das äußere Mein und Dein*)” que será tratado en la sección consagrada al Derecho privado (*Privatrecht*) en el marco de un sugerente y detallado análisis de la *posesión* (*Besitz*) en dos planos, a saber: tanto en el que se refiere a la manera en que un individuo cualquiera puede *tener* [*haben*] un objeto externo como Suyo, lo mismo que en lo que respecta al tratamiento del modo de *adquirir* [*erwerben*] un objeto externo. Sin embargo, antes de pasar a ello, es preciso referirse con un poco de más detalle al Derecho Innato [*Angeborenes Recht*] debido a la relevancia central que adquiere en la filosofía kantiana del Derecho.

Como ya se ha señalado, Kant restringe el Derecho Innato a un único Derecho que está dado por la *libertad*. Kant comprende aquí la libertad a partir de dos caracteres fundamentales, a saber: por un lado, ella se define como independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro que, al mismo tiempo, en segundo lugar, puede coexistir con la libertad de cualquier otra persona según una ley universal, tal y como Kant mismo lo ha expresado ya en la definición del Derecho [*Recht*] ofrecida en *MS, RL*, AA 06: 230. Así comprendida, la libertad es no sólo el único derecho innato sino, también, al mismo tiempo, el derecho que Kant considera como el derecho fundamental desde el cual se pueden derivar otros derechos entre los que Kant menciona los siguientes: en primer lugar, el de la *igualdad* [*Gleichheit*], considerada ante todo como la igualdad de todos los seres humanos ante la ley y por la ley, de modo que todo ser humano posea y disfrute de los mismos derechos por igual; en segundo lugar, el de la *autosuficiencia* o *independencia* [*Selbständigkeit*] que Kant comprende como la cualidad del ser humano de ser su propio señor [*Qualität des Menschen sein eigener Herr zu sein*], un derecho central, aunque no fundamental – pues el único derecho innato de carácter fundamental es el de la libertad; en tercer lugar, Kant nos habla de la integridad, esto es de ser un hombre *íntegro* [*iusti*], lo cual se refiere a no cometer ninguna injusticia previa a todo acto jurídico y, finalmente, a lo que él caracteriza como la facultad de hacer a otros lo que no les perjudique en lo Suyo, por ejemplo, la facultad de comunicar a los otros el propio pensamiento, de expresarle sus opiniones, plantearles promesas, etc., trazos que podrían ser comprendidos como la libertad de pensamiento, opinión y expresión (cfr., *MS, RL*, AA 06: 237-238)⁶. Como lo ha señalado Otfried Höffe con razón, llama la atención que Kant no

⁵ Kant lo dice de esta manera: “Lo Mío y Tuyo innato puede ser llamado también lo Mío y Tuyo interno (*meum vel tuum internum*)” (*MS, RL*, AA 06 237).

⁶ Más adelante vuelvo sobre este modo de comprender a la libertad como un derecho fundamental y al modo en que ese derecho fundamental y los otros derechos derivados aquí mencionados permiten definir lo que es el ciudadano (*Staatsbürger*) (cfr., los pasajes de *Zum ewigen Frieden* en AA 08: 349-350)

ofrezca en este pasaje un catálogo amplio de Derechos Humanos fundamentales en plural, sino que los restrinja a un único derecho en singular, un “derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad (*einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende[s] Recht*)” (*MS, RL, AA 06: 237*). Así considerado, este derecho innato es un derecho que posee una validez independiente de toda experiencia y se encuentra fundamentado sobre la razón jurídico-práctica pura por lo que debe ser impuesto incluso mediante el uso de la coacción en el sentido en que ya se mencionó anteriormente⁷.

Es preciso determinar ahora con mayor detalle el concepto de “lo Mío y Tuyo externo” en el marco de un análisis sobre la posesión (*Besitz*) y, más específicamente, bajo la forma de una interrogación sobre las condiciones de posibilidad de una posesión *inteligible (intelligible)* o *meramente jurídica (bloß rechtlich)* (a) y, posteriormente, dirigir la atención al modo en que se pueden adquirir (*erwerben*) bajo relaciones de propiedad objetos externos que pueden ser de tres clases distintas (b). Estos dos complejos de problemas constituyen el núcleo de la sección consagrada al Derecho Privado en la *Rechtslehre*.

(a) El apartado consagrado al Derecho Privado (*Privatrecht*) de la *Rechtslehre* inicia con un análisis de las condiciones bajo las cuales una persona puede *tener (haben)* un objeto *externo* como Suyo. En efecto, dirá Kant, lo jurídicamente-Mío (*meum iuris, rechtlich Meine*) es aquello con lo cual estoy tan vinculado que cualquier *uso (Gebrauch)* que algún otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento (*Einwilligung*) me lesionaría (cfr., *MS, RL, AA 06: 245*). Es así que, anota Kant, la condición subjetiva de la posibilidad de este *uso* en general es la *posesión (Besitz)*. De este modo, es posible tener un objeto *externo* como Mío sólo bajo la condición de que pueda suponer que el uso que cualquier otra persona podría hacer de ese mismo objeto podría lesionarme. Ello supone necesariamente, dirá Kant, que no se comprenda a la *posesión* como una cualidad meramente empírica; ello conduce a Kant a plantear una distinción entre una *posesión sensible (sinnlicher Besitz)* y una *posesión inteligible (intelligible)*, entendiendo bajo la primera una posesión de carácter meramente *físico, empírico* y a la segunda como una posesión *meramente jurídica (bloß-rechtlichen)* del objeto. Así, por ejemplo, la posesión física, sensible, de carácter empírico, se refiere a una posesión de un objeto situado en el espacio *fuera de mí (außer mir)* que puede encontrarse en una proximidad tanto espacial como temporal, mientras que la posesión inteligible se refiere, por el contrario, a la relación de posesión que mantiene la persona con respecto a un objeto que se puede encontrar en una relación de lejanía, de distancia tanto espacial como temporal. Es solamente en este último caso que se puede hablar de una posesión que Kant denominará una *posesión de la razón (Vernunftbesitz)* que es, pues, una *posesión inteligible*, una posesión sin una detentación (*detentio*) de carácter físico (cfr., *MS, RL, AA 06: 245-246*). La pregunta por la posesión de un objeto externo cualquiera se transforma así y puede ser resuelta entonces sólo en el marco de un esclarecimiento en torno a ¿cómo es posible una posesión inteligible (*intelligibler Besitz*)? Esta “posesión inteligible” es, pues, la condición sin la cual no puede tener lugar la propiedad y es desde ella que puede ser esclarecida por ello la posibilidad de que exista un objeto que puede ser “Mío y Tuyo externo” (cfr., *MS, RL, AA 06: 249*). La respuesta

⁷ Cfr., Höffe (2018).

a esta pregunta constituye el núcleo central de la sección consagrada al Derecho Privado y asume la forma de una *Deducción* de la posesión inteligible.

Para avanzar en la Deducción de la posesión inteligible Kant ofrece inicialmente una definición del concepto de lo Mío y Tuyo externo (*Definition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein*). Esta definición, sin embargo, no la entiende Kant en el sentido de una explicación nominal (*Namenerklärung*) orientada a distinguir simplemente un objeto en el espacio susceptible de ser apropiado y que podría ser formulada de la siguiente manera: lo Mío externo es aquéllo que se encuentra fuera de mí y cuyo uso discrecional no se me puede impedir sin lesionar mi libertad y a la posibilidad de la coexistencia de ésta con la libertad de cualquier otra persona según una ley universal en el sentido en que ya se ha visto. A Kant le interesa más bien una explicación *real* (*Sacherklärung*) del concepto de lo Tuyo y Mío externo, esto es, una definición que sea pensada en el marco de la *deducción* (*Deduktion*) del concepto de lo Mío y Tuyo externo. Una explicación –o, mejor dicho, una *deducción*– de esta clase se centraría por tanto no en la posesión física, empírica, del objeto, sino en su posesión *inteligible* (*intelligible*), *meramente jurídica* (*bloß rechtlich*). Una definición de esta clase tendría que ser formulada, según Kant, de la siguiente manera: Lo Mío externo es aquéllo cuyo uso no me puede ser impedido sin lesionarme, aun cuando yo no esté en posesión de ese objeto y no lo detente en forma física, empírica (cfr., *MS, RL, AA 06: 248-249*). La deducción (*Deduktion*) del concepto de lo Mío y lo Tuyo externo conduce entonces directamente a la definición de la posesión *inteligible, jurídica, nouménica* (*possessio noumenon*) del objeto. Así, la pregunta en torno a “como son posibles un Mío y Tuyo externo” lleva necesariamente a la pregunta de carácter trascendental *¿Cómo es posible una posesión meramente jurídica (wie ist ein bloß-rechtlicher (intelligibeler) Besitz möglich)?* y ello, a su vez, a la pregunta en torno a *¿Cómo es posible una proposición jurídica sintética a priori (wie ist ein synthetischer Rechtssatz a priori möglich)?* (cfr., *MS, RL, AA 06: 249*).

La proposición acerca de una posesión de carácter empírico no va más allá del Derecho que puede tener una persona con respecto a sí misma. En cambio, dirá Kant, la proposición que expresa la posibilidad de la posesión de una cosa *fuera de mí* (*außer mir*) prescindiendo de todas las condiciones sensibles de la posesión empírica en el espacio y en el tiempo y, por consiguiente, la presuposición de la posibilidad de una posesión *noumenal*, propiamente jurídica, va más allá de las condiciones restrictivas que definen a una posesión solamente empírica. Se trata aquí para Kant de una proposición de carácter *sintético* en la medida en que expresa una posesión que no requiere de la tenencia, de la detentación física y empírica del objeto como algo necesario e imprescindible. Es así una tarea para la filosofía trascendental la de esclarecer cómo es posible una proposición sintética *a priori* que sea capaz de dar cuenta de una posesión que no sea de carácter empírico, sino noumenal. Es en este punto donde Kant introduce el postulado jurídico de la razón práctica (*rechtliches Postulat der praktischen Vernunft*) que aparece formulado de la siguiente manera: es posible tener un objeto externo cualquiera de mi arbitrio como algo mío, por lo que sería contraria al Derecho una máxima según la cual, si ella se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) un objeto *sin dueño* (*herrenlos, res nullius*) y no

susceptible de ser apropiado por un sujeto (cfr., *MS, RL, AA 06: 246*). Para comprender en forma más precisa el sentido de esta formulación, podríamos descomponerla analíticamente en tres momentos, a saber⁸:

En un primer paso, Kant se dirige en forma expresa en contra de la prohibición de considerar a los objetos externos que una persona detenta físicamente bajo la forma de una posesión empírica como objetos susceptibles de ser potencialmente apropiados por cualquier individuo. Un objeto de mi arbitrio es algo cuyo uso está física, empíricamente, en mi poder. Sin embargo, si ese mismo objeto no pudiera estar de ninguna manera en mi poder ya no sólo física, empíricamente, sino *jurídicamente*, es decir, si el hacer uso de él no fuera compatible con la libertad de cualquier otro según una ley universal, entonces la libertad se privaría a sí misma de usar su arbitrio con relación a un objeto de ese mismo arbitrio al hacer imposible el *uso* (*Gebrauch*) de objetos utilizables por parte de un ente considerado como libre; es decir, al anularlos desde el punto de vista práctico y convertirlos en un objeto nulo (*res nullius*) la razón práctica pura no podría contener ninguna prohibición absoluta de usar ese objeto semejante para integrarlo en el horizonte de su acción -sea para consumirlo y poder mantenerse así en vida, sea para transformarlo en el interior de un proceso de producción o sea para insertarlo en posibles cursos de acción presentes o futuros-, pues ello implicaría una contradicción de la libertad externa consigo misma. Así, dirá Kant, debe ser considerada como una presuposición a priori de la razón práctica el considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como Mío y Tuyo objetivamente posibles (*MS, RL, AA 06: 246*). En efecto, si ello no fuera posible, el ser humano se privaría a sí mismo de la libertad de hacer uso de un objeto externo y ello, tal parece ser el argumento de Kant, estaría en contradicción con su propia libertad de hacer uso de cualquier objeto externo conforme al Derecho. Para ello, como lo veremos más tarde, se requerirá del establecimiento de relaciones jurídicas entre los individuos de manera tal que todo ser humano pueda hacer uso de los objetos externos en el marco de relaciones de posesión, lo que supone, a su vez, que las relaciones que un ser humano cualquiera pueda tener con un objeto externo para poder hacer uso de él tendrían que estar reguladas jurídicamente como relaciones no sólo con ese objeto externo sino, al mismo tiempo, con otros seres humanos que potencialmente podrían hacer también uso de ese mismo objeto externo (cfr., *MS, RL, AA 06: 260-261 y VAMS AA 23: 273 y 313*).

En un segundo momento, Kant señala que el uso de objetos externos por parte de cualquier ser humano tiene que estar sometido a una ley *formal* que haga abstracción de la materia, de las peculiaridades empíricas del objeto en cuestión. Ello supone también que esa ley formal no toma en consideración si el objeto externo en cuestión se encuentra o no en la posesión *física* de un individuo en particular, si ese objeto externo está detentado por un individuo específico. De este modo, como Kant supone que una prohibición universal de hacer uso de los objetos externos se encontraría en contradicción con la libertad de los individuos en el sentido anteriormente expuesto, es posible entonces considerar de manera general a los objetos externos como objetos susceptibles de ser apropiados en el marco de relaciones de posesión y ello, de acuerdo a Kant, debe ser compatible con la razón práctica. El tercer paso en esta fundamentación de la posesión establece así que ha de ser posible pensar un objeto externo en general en mi posesión física-

⁸ Sigo en este punto la sugerente reconstrucción presentada Peter Unruh (cfr., Unruh, 2005: 136 y ss.)

empírica no solamente en forma inmediata. De esta forma, la razón práctica pura conduce a la necesidad de considerar todo objeto externo como objeto de una propiedad potencial por parte de algún ser humano. Es en este sentido que Kant formula el “Postulado jurídico de la razón práctica” que señala lo siguiente:

Es posible tener como Mío cualquier objeto externo del arbitrio; esto es, es contraria al Derecho una máxima según la cual, si ella se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* (objetivamente) algo *sin dueño* (*res nullius*) (MS, RL, AA 06: 246).

Este postulado de la razón Kant es considerado por Kant como una *ley permisiva de la razón práctica* (*Erlaubnißgesetz der praktischen Vernunft*) (cfr., MS, RL, AA 06: 247). Esta ley permisiva se requiere para poder fundamentar adecuadamente la propiedad, toda vez que para ello no basta ni el propio concepto del Derecho en general ni tampoco lo Mío y Tuyo internos sin más. Se tiene que recurrir por ello, señala Kant, a un nivel aún más alto de la razón práctica para poder fundamentar a la propiedad como la autorización de “imponer a todos los otros una obligatoriedad, que de otro modo no tendrían, de abstenerse del uso de ciertos objetos de nuestro arbitrio porque nosotros los hemos tomado primero en nuestra posesión (*allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben*) (MS, RL, AA 06, 247). Con ello se formula un postulado de la razón práctica como una proposición jurídica sintética a priori según se establece en el mismo parágrafo §6 de la *Rechtslehre*. Se trata de una ley permisiva (*Erlaubnisgesetz, lex permissiva*) de la razón práctica que nos confiere, pues, la autorización (*Befugnis*) –una autorización que no podríamos extraer, señala Kant, a partir de los meros conceptos del Derecho en general- para imponer a los otros el abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio porque hemos tomado ya posesión de ellos anteriormente:

La razón quiere que este [postulado] valga como principio [*Grundsatz*] y esto ciertamente como razón *práctica* que se amplía *a priori* a través de este postulado suyo. (MS, RL, AA 06: 247).

La posibilidad de una posesión de carácter inteligible, meramente jurídica, y, de ese modo, la deducción misma del concepto de una posesión de esta clase se basa así en el postulado jurídico de la razón práctica en el sentido anteriormente enunciado, a saber: “es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo que lo Externo (utilizable) pueda llegar a ser también Suyo para cualquiera (*daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemandem werden könne*)” (MS, RL, AA 06: 252). La negación de la posibilidad de la propiedad contradiría, pues, a la libertad y, de ese modo, a la propia razón práctica. La propiedad tiene que ser entonces posible y, en la medida en que ésta tiene como su condición a la posesión inteligible, ésta última tiene que ser también considerada como posible.

Kant, sin embargo, no se conforma solamente con la mera deducción del concepto de una posesión jurídica de los objetos externos, sino que formula también las condiciones de aplicación del principio de la posibilidad de lo Mío y lo Tuyo externos a los objetos de la experiencia. Con ello se prepara el análisis de los diferentes tipos de objetos que pueden ser adquiridos e integrados

en una relación de posesión en el marco del segundo gran apartado del Derecho Privado, esto es, del apartado consagrado ya no a la manera de tener (*haben*) sino ahora al modo de adquirir (*erwerben*) un objeto externo. Es a esto que pasaré a dedicarme ahora

(b) El segundo gran apartado del Derecho Privado trata del modo de *adquirir* un objeto externo. En efecto, señala Kant, lo Mío y Tuyo *internos* es algo innato y no requiere por ello de ninguna adquisición⁹. Por el contrario, lo Mío y Tuyo *externo* tiene que ser *adquirido* (*erworben*) y Kant distingue en este sentido dos posibles clases de la adquisición de la propiedad, a saber: por un lado, una adquisición *originaria* de la propiedad y, por el otro, una adquisición *derivada* de la misma. Por lo que se refiere a la primera clase de adquisición, Kant señala que ella se rige según el “Principio universal de la adquisición externa (*Allgemeines Prinzip der äußeren Erwerbung*)” tal y como éste aparece expuesto en el párrafo §10 de la *Rechtslehre* (cfr., *MS, RL, AA 06: 258-260 y 263*). De acuerdo a ello, la adquisición originaria se desarrolla en tres momentos, a saber: en primer lugar, a través de la *aprehensión* (*Besitznehmung, apprehensio*) empírica de un objeto externo que no pertenece a ningún ser humano en particular; en segundo lugar, mediante la designación (*Bezeichnung, declaratio*) pública del objeto externo y de la voluntad de posesión unilateral del objeto y del acto de mi arbitrio de excluir a todo otro ser humano de la posesión de ese mismo objeto externo y, finalmente, en tercer lugar, a través de la adjudicación (*Zueignung, appropriatio*) mediante la idea de la voluntad unificada de todos (cfr., Unruh, 2005: 138 y ss.). De acuerdo a Kant, una adquisición *originaria* de objetos externos no puede tener lugar con respecto a un objeto externo en particular, sino que se halla referida inicialmente al suelo (*Boden*) (cfr., *MS, RL, AA 06, 261*). Para fundamentar esta tesis Kant recurre a la distinción entre substancia y accidente señalando que cualquier cosa, cualquier objeto externo, requiere de un lugar en el suelo el cual puede ser considerado por ello como la substancia y el objeto externo particular como su accidente. Así, según Kant, no puede haber una adquisición originaria de los accidentes móviles (en este caso, de los diversos objetos externos en particular) sin que haya previamente una adquisición anterior de la substancia (es decir, del suelo) (cfr., *MS, RL, AA 06, 261-262*). Una ocupación del suelo tiene entonces que satisfacer los criterios del principio universal de la adquisición originaria y su punto de partida no puede ser sino la posesión física de una parte concreta de la superficie de la tierra. Sin embargo, un acto semejante no basta para poder ofrecer una fundamentación de la propiedad de acuerdo con principios de un derecho conforme a la razón. En efecto, no es posible fundamentar la adquisición originaria del suelo sobre la base de una ocupación unilateral por parte de un individuo en particular. Es justamente debido a ello que Kant introduce dos elementos más para poder fundamentar adecuadamente la propiedad, a saber: i) la idea de una comunidad originaria del suelo en general, por un lado, y ii) la idea de una voluntad unificada de todos de carácter a priori, por el otro.

(i) Por lo que se refiere a la primera idea, esto es, a la idea de una posesión común y originaria, se trata, para Kant, de un concepto puro de la razón práctica empleado argumentativamente no tanto para especular sobre los presuntos orígenes remotos de la humanidad o de la propiedad, sino más bien para ofrecer una fundamentación de la posibilidad de la propiedad conforme a un principio del Derecho basado en la razón. La deducción de este

⁹ Cfr., lo ya señalado en la nota 5.

concepto se basa así en la premisa de que todos los seres humanos tienen un “derecho a estar ahí donde la naturaleza o la contingencia (sin su voluntad) los ha colocado” (cfr., *MS, RL*, AA 06, 262-263). De este modo, todo individuo tiene originariamente el derecho de disponer de un lugar sobre la superficie de la tierra. Sin embargo, ya que la superficie de la tierra se halla limitada espacialmente, los seres humanos no pueden moverse y dispersarse infinitamente sobre ese espacio limitado, sino que se encuentran y tienen que convivir necesariamente unos con otros en ese mismo espacio. De acuerdo con esto, a partir de esta condición natural, no establecida por la acción humana, los seres humanos tienen que vivir necesariamente unos con los otros sobre esa superficie limitada que es la superficie de la tierra y, debido a ello, cada uno de ellos está autorizado para poder hacerse potencialmente de cualquier lugar sobre esa misma superficie terrestre. Sin embargo, si todo ser humano está autorizado a ocupar potencialmente cualquier lugar sobre la tierra, entonces es preciso presuponer que la superficie terrestre entera se encuentra en una posesión originaria por parte de todos los seres humanos. Como Unruh lo ha visto con razón, de esta idea de una comunidad y posesión originarias del suelo se siguen una serie de consecuencias en la argumentación para la adquisición originaria de gran relevancia, ya que, cuando un individuo en particular adquiere un objeto externo, no está adquiriendo un objeto sin un poseedor previo, sino que está adquiriendo un objeto sobre el trasfondo de un suelo que es posesión común de todos¹⁰.

(ii) Por lo que se refiere a la segunda idea, esto es, a la idea de una voluntad común unificada a priori, Kant la introduce para tratar de explicar cómo una apropiación física puede ser justificada de tal manera que se convierta en una propiedad conforme a Derecho. Es aquí donde Kant introduce la idea de una voluntad de todos unificada de manera a priori. De este modo, y sobre esto volveré más adelante, la aprehensión (*Besitznehmung*) y la designación (*Bezeichnung*) de un objeto externo que se encuentra sobre el suelo pueden conducir a una adquisición originaria solamente si ellas pueden ser fundamentadas y legitimadas desde la idea de una voluntad unificada a priori de todos y solamente de esta manera se puede convertir la aprehensión en una *apropiación*

¹⁰ Es preciso subrayar la forma en que Kant integra la teoría de la ocupación anteriormente expuesta en el marco de su fundamentación de la propiedad. Con ello Kant plantea una ruptura con las teorías tradicionales de la fundamentación de la propiedad que, partiendo de la obra de John Locke, asignaban más bien al *trabajo* un lugar central en esa argumentación (cfr., Locke, 1689, Libro II, Capítulo 5 *Of Property*). Esto llama aún más la atención por el hecho de que, antes de la aparición de la *Rechtslehre*, filósofos inspirados por la filosofía kantiana -y, aún más, el propio Kant- habían expresado su acuerdo con la teoría de John Locke que fundamentaba la propiedad a partir del trabajo. Sin embargo, Kant se dirige en su *Rechtslehre* en forma expresa en contra de “aquella tan antigua y aun ampliamente dominante opinión” que basa la propiedad sobre el trabajo (cfr., *MS, RL*, AA 06: 269). De este modo, el trabajo que se invierte en un objeto -o, incluso, en el suelo- pierde claramente su significado constitutivo para la fundamentación de la propiedad. El trabajo es, para Kant, sólo una de las posibles formas de la toma de posesión física (*physische Besitznehmung*) entre otras. La significación del trabajo se reduce de esta manera a la de ser un mero signo exterior de la toma de posesión (cfr., *MS, RL*, AA 06: 268-269). De acuerdo a esto, en el Derecho de la Razón (*Vernunftrecht*) defendido por Kant no puede ser mantenida más la idea de que el trabajo -considerado como una acción de carácter *físico, empírico*- pueda servir de fundamento de legitimación para una adquisición originaria de la propiedad. Este papel podrá ser desempeñado solamente, como lo veremos más adelante, por la voluntad común unificada de todos.

(*Zueignung*) como el tercer y último componente del principio universal de la adquisición de objetos externos (cfr., *MS, RL, AA 06, 258, 263, 268 y 269*)¹¹.

Una vez que Kant ha esclarecido la posibilidad y sentido de la adquisición *originaria* de la propiedad de objetos externos en el sentido arriba expuesto, puede pasar a analizar la adquisición *derivada* de los mismos. Ello lo hace en el marco de una cuidadosa distinción entre las diferentes clases de objetos externos que una persona puede atribuirse como Suyos bajo una relación de posesión, a saber, 1) una cosa corporal fuera de ella (*eine körperliche Sache ausser mir*); 2) el arbitrio de otra persona para la realización de una acción o hecho determinados (*praestatio*) y, finalmente, 3) la situación o el estado de otra persona con relación a mí. Estas tres clases de objetos, señala Kant, se determinan conforme a las categorías de relación tal y como estas fueron expuestas en la *Crítica de la Razón Pura*, a saber, las categorías de sustancia, causalidad y comunidad entre mí y los objetos externos según las leyes de la libertad¹².

Los objetos de la primera clase, esto es, aquellos objetos externos en el espacio que pueden ser adquiridos por una persona, son tratados en el apartado consagrado al *Derecho Real (Sachenrecht)*; la segunda clase de objetos, ligados más bien a *prestaciones (Leistungen)* y, en este sentido, no a objetos en sentido estricto, sino más bien acciones, hechos, en virtud de los cuales dos personas se vinculan para la realización de una determinada actividad son analizados en la sección dedicada al *Derecho Personal (Persönliches Recht)*. Finalmente, la última categoría de objetos está dada por “objetos” que se presentan en el interior de lo que Kant llama el *régimen doméstico (Hauswesen)*, ámbito que se aborda en la sección dedicada al “Derecho Personal de carácter Real” (*Auf dingliche Art Persönliches Recht*).

El primer ámbito de objetos es remitido por Kant al *derecho a una cosa (Rechts in einer Sache, ius reale, ius in re)*, esto es, a la posesión de un objeto externo; se trata aquí, dice Kant, del derecho a una cosa externa en tanto que Derecho al uso privado del objeto externo del que estoy en posesión común con todos los demás. Sin embargo, el Derecho Real no es solamente el Derecho a una cosa (*ius in re*), sino que concierne también al conjunto de todas las leyes que conciernen a lo Mío y Tuyo reales (*Der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen*). Es por ello que, a pesar de su nombre, este derecho tiene que ver no tanto con una relación inmediata de la persona con un objeto externo, sino que se refiere más bien a una relación entre personas que se encuentra mediada por la posesión que una de ellas se adjudica del objeto en cuestión y, al mismo tiempo, por la imposibilidad de que otra persona distinta pueda adjudicarse ese mismo objeto a sí misma (cfr., *MS, RL, AA 06: 260-261*).

En lo que se refiere a la segunda clase de objetos, se trata aquí, como lo anota Kant, de la posesión no tanto de un objeto, sino del arbitrio de otro ser humano como una facultad de poder determinar a ese otro por medio mío a un cierto acto según leyes de la libertad. Se trata aquí, pues, de un derecho o de un conjunto de derechos que se pueden tener sobre una determinada persona o sobre un conjunto de personas. Es aquí donde Kant encuentra también sitio para hablar de las relaciones planteadas por la adquisición de un objeto que está en posesión de una persona *A* y del

¹¹ Vuelvo a este punto más adelante (cfr., apartado III de este mismo ensayo)

¹² Cfr., *KrV, A70/B95*.

modo en que ese mismo objeto puede pasar a la posesión de una persona *B*. Este paso de la posesión de un objeto externo desde una persona a otra no puede ser entendido como un acto *negativo* en el sentido de que la persona que posee originariamente el objeto en cuestión lo hubiera *abandonado* o *renunciado* a él; más bien tiene que haberse realizado una *trasmisión* (*Übertragung, translatio*) de un poseedor inicial del objeto a otro nuevo poseedor y esto, anota Kant, ha de ser posible sólo por una voluntad común mediante la cual el objeto pasa de la posesión de una persona a otra. Esta trasmisión de la propiedad de un poseedor inicial a otro se denomina *enajenación* (*Veräußerung*) y el acto del arbitrio unificado de dos personas por el que se lleva a cabo la enajenación de un objeto de una persona a otra es el *contrato* (*Vertrag*) (cfr., *MS, RL, AA 06: 271*). El contrato permite así establecer una relación jurídica entre la persona *A* y la persona *B* cuando una de ellas -por ejemplo, la persona *B*- se compromete con la persona *A* para realizar una actividad, una prestación de un servicio en un tiempo t^l donde la prestación de este servicio va a tener lugar en un tiempo posterior t^n (cfr., *MS, RL, AA 06: 271-274*)¹³. Sin embargo, apunta Kant, el objeto externo que una persona adquiere mediante el contrato no es simplemente un objeto, sino más bien “la causalidad del arbitrio de otro con respecto a una prestación que me ha sido prometida (*die Kausalität der Willkür des Anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung*)” (*MS, RL, AA 06: 273*). Consideradas las cosas de esta manera, en virtud de este contrato de enajenación se adquiere no un objeto externo, sino una acción, una prestación que conducirá a la posesión de ese objeto externo que se encontraba originalmente en posesión de la persona *A* para colocarlo ahora bajo la posesión de otra persona distinta *B* para que, de ese modo, la persona *B* pueda convertir al objeto en cuestión en un objeto Suyo: “A través del contrato adquiero la promesa de otro (no lo prometido) y, sin embargo, añado algo a mi haber externo” (*MS, RL, AA 06: 274*). Es en este sentido que Kant señala que ese Derecho es un Derecho de la persona y es por tanto un Derecho *personal*, esto es, un Derecho frente a una determinada persona, actuando así sobre su causalidad (su arbitrio) para que ella produzca algo para mí:

La transmisión de lo Mío mediante contrato se realiza conforme a la ley de la continuidad (*lex continui*); es decir, la posesión del objeto no se interrumpe en ningún momento durante este acto, porque, de lo contrario, yo adquiriría en este estado un objeto como algo sin poseedor (*res vacua*), por tanto, originariamente; lo cual contradice al concepto de contrato. –Pero esta continuidad lleva consigo que no sea uno de ambos (*promettentis y et acceptantis*) en particular, sino su voluntad unificada la que transmite lo Mío a otro; por tanto, la transmisión no se realiza de modo que el que promete abandone (*derelinquit*) primero su posesión en beneficio de otro o renuncie (*renunciat*) a su derecho y el otro entre inmediatamente en posesión, o a la inversa. El traspaso es, por tanto, un acto en el que el objeto pertenece en un momento conjuntamente a ambos; así como en la trayectoria parabólica de una piedra lanzada, ésta en el punto más alto de la misma puede concebirse en un momento como subiendo y como cayendo a la vez y en ese mismo momento pasa del movimiento ascendente a la caída (*MS, RL, AA 06: 274*).

Finalmente, en lo que concierne a la última clase de objetos y relaciones analizadas por Kant en el *Derecho personal de carácter real*, se trata del derecho de poseer un objeto externo

¹³ Kant ofrece en este sentido una detallada taxonomía de los diversos tipos de contratos en *MS, RL, AA 06, 285-286*.

como una cosa y usarlo como una persona (*dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person*)” (MS, RL, AA 06: 276). Se trata aquí, dice Kant, de lo Mío y lo Tuyo en el marco del *Derecho Doméstico* (*Häusliches Recht*) y de la relación en este estado entendida como la relación de una comunidad de seres libres (*Gemeinschaft freier Wesen*) que, en virtud de una relación de influencia recíproca propiciada por la proximidad espacial (por ejemplo, el hecho de compartir un mismo espacio de convivencia física en el interior de la casa), constituyen una sociedad de miembros constituye el régimen doméstico (*Hauswesen*) (cfr., MS, RL, AA 06: 276). Este modo de adquisición señala Kant, no se realiza de facto (*facto*) ni tampoco mediante un mero contrato (*Vertrag, pacto*), sino a través de la ley (*Gesetz, lege*). No estamos ahora frente a un Derecho referido a un objeto externo ni tampoco se trata aquí de un Derecho frente a una persona sino, a la vez, de la posesión de la persona (*Besitz desselben*). En razón de ello tenemos que ver aquí con un Derecho que va más allá tanto del Derecho Real como del Derecho Personal. Se trata aquí, pues, de una relación de adquisición y de posesión de personas en una triple dimensión:

El hombre adquiere a una mujer, la pareja adquiere niños y la familia, empleados domésticos. – Todo esto que puede adquirirse es a la vez inalienable y el derecho del poseedor de estos objetos es el más personal de todos (MS, RL, AA 06: 277).

Kant habla por ello de tres tipos de relaciones que se dan en el ámbito de este “régimen doméstico”, a saber: las relaciones entre el hombre y la mujer (se trata aquí de las relaciones normadas por lo que Kant denomina el *Derecho Conyugal, Eherecht*); las relaciones entre los padres, por un lado, y los hijos, por el otro, objeto de lo que Kant denomina el *Derecho Paterno (Elternrecht)* y, finalmente, las relaciones entre el conjunto de la familia, por un lado, y los trabajadores domésticos de la familia (*Gesinde*) analizados por Kant en la sección consagrada al “*Derecho del dueño de la casa (Hausherrenrecht)*”.

No puedo detenerme en el marco de este trabajo en un tratamiento más detallado del análisis que Kant ofrece de cada una de estas tres relaciones jurídicas. Me interesa más bien enfocar mi atención hacia el modo en que las relaciones de posesión de los tres tipos anteriores de objetos tratadas por Kant en el marco del Derecho Privado conducen su argumentación en dirección del esclarecimiento de las condiciones bajo las cuales esos tres tipos de posesión pueden ser asegurados y garantizados en forma no *provisional*, sino *permanente*, solamente bajo un régimen jurídico reconocido en común por todas las personas sometidas a él. Ello conduce justamente desde el ámbito del Derecho Privado hacia el del Derecho Público que se analizará en el segundo gran apartado de la *Rechtslehre*. En él se ofrecerá el último paso en la fundamentación de la libertad al igual que de la propiedad, a saber: la idea de una voluntad unificada de todos de carácter a priori.

(III) En efecto, el siguiente paso en la argumentación conduce desde el Derecho Privado hacia el Derecho Público. Se trata ahora de mostrar mostrar que no es posible asegurar ni garantizar en forma perentoria, permanente, ningún modo de tener un objeto externo como Mío si no es en el interior de un estado civil y bajo un poder legislativo público. Esto parecía claro ya desde el inicio del capítulo primero del apartado consagrado al *Derecho Privado*. En efecto, como

ya lo habíamos señalado anteriormente en el anterior apartado de este ensayo, ya desde los párrafos §§ 8 y 9 de la *Rechtslehre* Kant establecía la condición expresada por la existencia de un estado civil (*bürgerlicher Zustand*) como una condición de posibilidad para el aseguramiento ya no meramente *provisional* sino *permanente* de la posesión. En efecto, ya el propio título que Kant da al párrafo §8 apuntaba claramente a esta dirección: *Tener algo externo como Suyo es sólo posible en un estado jurídico (rechtlicher Zustand) bajo un poder legislativo público (unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt), es decir, en el estado civil (im bürgerlichen Zustand möglich)*. Así, señala Kant en ese mismo párrafo, cuando una persona *A* declara un objeto externo como Suyo, declara con ello, al mismo tiempo, que toda otra persona se encuentra obligada a abstenerse de ese objeto del arbitrio de esa persona *A* y, continúa Kant, nadie tendría esta obligación sin ese acto jurídico por el que la primera persona *A* ha declarado a ese objeto externo como Suyo. Sin embargo, en esa pretensión se encuentra a la vez el reconocimiento de que esa misma persona *A* que ha declarado ese objeto externo como Suyo, se obligue, al mismo tiempo y en forma recíproca, con cualquier otra persona a reconocer algún otro objeto externo como posesión de otra persona, esto es, como lo Suyo externo de esa otra persona; se trata aquí de una obligación que procede de una regla universal de la relación jurídica externa (*aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses*) (*MS, RL, AA 06: 255*). Así, continúa Kant, una persona no estará obligada a respetar lo Suyo externo de otra persona si no se garantiza al mismo tiempo que cualquier otra persona, a su vez, se comportará con respecto a lo Suyo conforme al mismo principio. Una garantía de esta clase no requiere de un acto jurídico especial, sino que se encuentra contenida ya en el propio concepto de una obligación jurídica externa (*im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung*) en virtud de la universalidad y, por tanto, de la reciprocidad de la obligación a partir de una regla universal (*wegen der Allgemeinheit mithin auch der Reziprozität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel*) (cfr., *MS, RL, AA 06: 256*).

De acuerdo con lo anterior, una voluntad exclusivamente privada, unilateral, de una sola persona, con respecto a la posesión de un objeto externo, tendría un carácter contingente (*zufällig*) y, por ello mismo, no podría servir de una ley coactiva para todos. Para que toda persona pueda asegurar entonces una posesión de cualquier objeto externo se precisa entonces no de una voluntad *privada*, sino de una voluntad *común* que obligue a todos por igual y que pueda ofrecer a cada uno una seguridad (*Sicherheit*) permanente en la posesión de los objetos externos. Ello puede ser logrado solamente, afirma Kant, en virtud de una *voluntad colectivo-universal, de una voluntad común, que detente el poder (kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille)* (cfr., *MS, RL, AA 06: 256*). En este caso toda persona y toda relación de posesión estarán sometidas a una legislación externa universal, de carácter público, investida de poder y esto, según Kant, no es sino un *estado civil (bürgerlicher Zustand)* (cfr., *MS, RL, AA 06: 256*). Es de esa manera que Kant llega a la formulación del siguiente Corolario:

Si ha de ser jurídicamente posible tener un objeto externo como Suyo, entonces le tiene que ser permitido al sujeto *obligar* a cualquier otro con quien entre en disputa sobre lo Mío y lo Tuyo acerca de tal objeto a entrar conjuntamente con él en una constitución civil (*Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: son muß es auch dem Subjekt*

*erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu **nötigen**, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten* (MS, RL, AA 06: 256).

De este modo, dirá Kant, en el estado de naturaleza presupuesto en el tratamiento del Derecho Privado puede haber sin duda un Mío y Tuyo externo efectivamente real (*wirkliches*); sin embargo, este Mío y Tuyo en el interior de ese estado de naturaleza puede ser sólo de carácter *provisional* (*provisorisch*). En un estado jurídico se asegurará así a cada persona lo Suyo, pero no se le fija ni se le determina lo que es Suyo. Es importante recordar en este sentido que Kant señala en el parágrafo §9 que el Derecho Natural (*Naturrecht*) en el interior de una situación caracterizada por la presencia de una constitución civil (*bürgerlichen Verfassung*), no puede ser violentado por las leyes establecidas en el interior de esa constitución civil. Es por ello que, afirma Kant, en una situación semejante continúa en vigor el principio jurídico según el cual: “Me lesiona quien procede según una máxima según la cual me es imposible tener como Mío un objeto de mi arbitrio” (MS, RL, AA 06: 256). Así, dirá Kant, toda garantía (*alle Garantie*) de aseguramiento de la posesión de un objeto externo como Suyo en el interior de una constitución civil presupone ya lo Suyo de alguien a quien, justamente en una situación regulada jurídicamente por un Derecho Público, se le asegura esa posesión. Así, ya antes de la constitución civil o incluso *prescindiendo* de ella (*vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr **abgesehen**)*), tiene que haber sido admitido como posible un Mío y Tuyo externos, una posesión de objetos por parte de las personas y, al mismo tiempo, el derecho de obligar a cualquier otra persona con la que podamos relacionarnos de algún modo a entrar con nosotros al interior de una constitución civil basada sobre una voluntad común en la que la posesión de un objeto externo -tanto de esa persona como mío- pueda quedar asegurado ahora en forma *perentoria, permanente*, en el interior de esa constitución civil y gracias a ella (cfr., MS, RL, AA 06: 256). Kant lo expresa de manera clara de la siguiente manera:

Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común y que, por tanto, está de acuerdo con la *posibilidad* de esta última, es una posesión *jurídica provisional*, mientras que la que se encuentre en un estado efectivamente real sería una posesión *perentoria*” (*Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des Letzteren zusammenstimmt, ist ein **provisorisch-rechtlicher** Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein **peremptorischer** Besitz sein würde*) (MS, RL, AA 06: 257).

De este modo, afirma Kant, antes de entrar en un orden regulado por una constitución civil, todo sujeto se puede oponer con derecho a los demás cuando no quieran concordar con él en su voluntad particular y quieran impedirle o lesionarle en su posesión *provisional* de un objeto externo, pues en una situación semejante existe una voluntad que es solamente particular, de carácter unilateral, y sin la fuerza legal (*gesetzliche Kraft*) para poder garantizar y preservar en forma ya no solamente *provisional*, sino *perentoria, permanente*, la posesión de los objetos en el espacio externo por parte de cualquier individuo:

En una palabra: el modo de tener algo externo como Suyo en el *estado de naturaleza* es la posesión física, que tiene para sí la *presunción* jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la

voluntad de todos en una legislación pública... (*Mit einem Worte: die Art, etwas Äußeres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen...*) (MS, RL, AA 06: 257).

Es así que Kant delinea el tránsito de lo Mío y Tuyo en el estado de naturaleza a lo Mío y lo Tuyo en el estado jurídico (*rechtlicher Zustand*), paso que será abordado en los párrafos §§ 41 y 42, al final de la parte consagrada al *Derecho Privado* en la *Rechtslehre*. Kant comienza así por caracterizar en esos párrafos a ese estado jurídico (*rechtlicher Zustände*) como el de una relación entre los seres humanos que contiene las condiciones bajo las cuales cada uno puede participar de su derecho en la medida en que un estado semejante se halla sometido bajo el principio formal de la posibilidad del Derecho, el cual, a su vez, remite a la idea de una voluntad universalmente legisladora (*Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens*) (cfr., MS, RL, AA 06: 306). Ello conlleva al mismo tiempo, afirma Kant, la instauración de una justicia pública (*öffentliche Gerechtigkeit*) que aparece en tres dimensiones, a saber: en primer lugar, como una justicia protectora (*beschützende Gerechtigkeit, iustitia tutatrix*); en segundo lugar, como una justicia conmutativa (*wechselseitig erwerbende Gerechtigkeit, iustitia commutativa*) y, finalmente, como una justicia distributiva (*austeilende Gerechtigkeit, iustitia distributiva*). La primera de ellas, la justicia protectora, se refiere a la legislación pública; la segunda, esto es, la justicia conmutativa, remite a la justicia en el ámbito del intercambio de productos en el mercado y, finalmente, la última, la justicia distributiva, tiene que ver con la jurisdicción pública en el interior de un Estado para poder dirimir conforme a una legislación común conflictos entre personas derivados de la posesión de objetos (cfr., MS, RL, AA 06: 306).

Así considerado, el estado jurídico comprendido en los términos arriba señalados se opone, dirá Kant, al estado no-jurídico (*der nicht-rechtliche Zustand*), al estado natural (*natürliche Zustand, status naturalis*) en el que no existe la justicia distributiva en el sentido anteriormente expuesto. Ésta puede existir solamente en el interior de un estado civil (*bürgerliche Zustand, status civilis*) al cual, dirá Kant, deben (*sollen*) entrar todos los seres humanos para contraer relaciones jurídicas recíprocas (*alle Menschen, die mit einander... in Rechtsverhältnisse kommen können*) (cfr., MS, RL, AA 06: 306) y, de ese modo, poder asegurar perentoriamente sus posesiones de objetos externos de las tres clases anteriormente señaladas. Ese estado de naturaleza es el que ha sido analizado por Kant en el marco del *Derecho Privado*; el estado jurídico, el estado civil, en cambio, es tratado ahora en el marco del *Derecho Público* (cfr., MS, RL, AA 06: 306).

En efecto, al inicio de la sección consagrada al Derecho Público, Kant ofrece un análisis sobre el *Tránsito de lo Mío y Tuyo en el estado de naturaleza a lo Mío y Tuyo en el estado jurídico en general*, tal y como se señala ya en el título mismo de la sección comprendida por los párrafos §§ 41 a 44. La idea de Kant es que, mientras los seres humanos pretendan estar y permanecer en un estado de libertad exterior sin ley, en un estado de naturaleza como el que ha sido analizado en el marco del Derecho Privado, no es posible decir que ellos sean injustos los unos con otros, pues lo que es válido para uno es válido también para el otro al no existir una ley común reconocida

por todos; así pues, señala Kant, en una situación semejante más bien todos ellos serían injustos entre sí precisamente por querer estar y permanecer en un estado que no es un estado jurídico en donde nadie puede estar seguro de lo Suyo frente a la violencia que le pueda ser infringida por cualquier otro (cfr., *MS, RL, AA 06: 307-308*). Es de este modo que, desde el propio ámbito del Derecho Privado en el estado de naturaleza, surge el postulado del Derecho Público:

... En una situación de coexistencia inevitable con todos los otros *tú* debes transitar a un estado jurídico, esto es, a un estado de justicia distributiva. –La razón para ello puede desarrollarse analíticamente desde el concepto del *Derecho* en las relaciones externas, en oposición a la *violencia* (*violentia*) (*du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen. - Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts im äußeren Verhältniß im Gegensatz der Gewalt (violentia) entwickeln*) (*MS, RL, AA 06: 307*).

Kant caracteriza a este “estado jurídico” (*rechtlicher Zustand*) como una relación entre los seres humanos que contiene las condiciones bajo las cuales cada uno de ellos puede participar de su derecho y bajo el principio formal del Derecho fundamentado sobre la idea de una voluntad universalmente legisladora (*Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens*) que se expresa en una justicia pública (*öffentliche Gerechtigkeit*) en los tres planos anteriormente mencionados, a saber: justicia protectora, justicia conmutativa y justicia distributiva (cfr., *MS, RL, AA 06: 306-307*). Con ello se determina a la vez el sentido del Derecho Público, a saber: en él se analiza el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico (*der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen*) (cfr., *MS, RL, AA 06: 311*). Así comprendido, el Derecho Público es un sistema de leyes para un conjunto de seres humanos y sus relaciones en el seno de un Estado o bien en el interior de un conjunto de comunidades jurídicas estatales (esto es, para el conjunto de las relaciones entre los diversos Estados en el plano internacional) que se encuentran entre sí en una relación de influencia recíproca y que requieren por ello de un orden jurídico bajo una voluntad común que los unifique, esto es, bajo una *Constitución* (*Verfassung*) (*constitutio*). A una comunidad semejante bajo leyes de Derecho es a lo que Kant denomina *estado civil* (*bürgerliche Zustand, status civilis*) y a la totalidad de los individuos con las relaciones jurídicas que los vinculan recíprocamente es a lo que se puede llamar *Estado* (*Staat, civitas*) (cfr., *MS, RL, AA 06: 311*). De este modo, el apartado consagrado al Derecho Público Kant considerará tres dimensiones, a saber: el Derecho del Estado (*Staatsrecht*), el Derecho de Gentes (*Völkerstaatsrecht, ius gentium*) y, finalmente, el Derecho Cosmopolita (*Weltbürgerrecht, ius cosmopoliticum*). Me centraré solamente en la primera de ella, esto es, en la dedicada al Derecho del Estado (*Staatsrecht*).

Como ya se ha señalado, el Estado (*Staat, civitas*) es entendido por Kant como una unificación de un conjunto de seres humanos bajo leyes del Derecho (*Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen*) entendidas estas leyes como leyes a priori y necesarias de la razón extraídas del concepto del Derecho en general. Con ello se determina la *forma* de un Estado en general, esto es, dirá Kant, el Estado *en la idea* tal como él debe ser según los principios puros del Derecho (*die Form eines Staats überhaupt, d. i., der Staat in der Idee wie er nach reinen*

Rechtsprincipien sein soll). Este Estado *en la idea* ofrece así un hilo conductor, una norma, bajo la cual debe ser considerada y evaluada toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad:

Un Estado (*civitas*) es la unificación de un conjunto de hombres bajo leyes del derecho. En cuanto éstas, como leyes a priori, necesarias, esto es, siguiendo los conceptos del derecho externo en general por sí mismo (no estatutarias), su forma es de un estado en general, esto es, del Estado *en la idea*, como él debe ser según principios puros del derecho, idea que sirve como hilo conductor (*norma*) a toda unificación realmente efectiva en un ser común (esto es en lo interno) (*Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So fern diese als Gesetze a priori nothwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend, (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient*) (MS, RL, AA 06: 313).

Es en este sentido que Kant introduce la idea de un *contrato originario (ursprünglicher Vertrag)* como ese acto por el que un pueblo se constituye a sí mismo como Estado. Se trata de una idea según la cual todos y cada uno de los seres humanos en el interior de una comunidad renuncian a su libertad natural y sin ley para poderla recobrar a continuación como ciudadanos en el interior de una comunidad *jurídica*, bajo leyes del Derecho, esto es, como miembros de una comunidad que se ha constituido como un Estado en el sentido estricto de la palabra. Con ello los seres humanos abandonan por completo su libertad salvaje y sin ley, su libertad *natural*, para adquirir una libertad *civil* en el interior de un estado jurídico en el que su sumisión a la ley es la contraparte del hecho de que ellos mismos son a la vez autores de dicha ley que surge de su propia voluntad legisladora (cfr., MS, RL, AA 06: 315-316)¹⁴.

El conjunto de problemas anteriormente tratado delinea en términos generales el contenido de la sección consagrada al *Derecho del Estado (Staatsrecht)* tratada por Kant en los párrafos §§ 43-52 de la *Rechtslehre*. Así, en esta sección se tratan los problemas relacionados, en primer lugar, con la determinación de qué es el Estado y cuál puede ser considerada su función central. Una determinación de esa clase debe proceder analizando el Estado a partir del marco establecido por el Derecho comprendiendo a este sobre la base de principios puros extraídos de la razón en el sentido anteriormente expuesto. Esta determinación no puede ser por ello de carácter empírico, sino *normativo*. Es en este sentido que los principios puros expresados en la idea del Derecho y su conexión con la libertad, tal y como Kant los entiende, están expresados y anclados en la Constitución (*Verfassung, constitutio*) que determina de esta manera la estructura misma del Estado. La función central del Estado es así la de garantizar la libertad externa de sus miembros, esto es, de sus ciudadanos, asegurando a la vez la posesión de objetos externos. La garantía y aseguramiento de esa libertad y de la propiedad debe formar por ello el núcleo de la Constitución del Estado.

¹⁴ Aunque sin mencionarlo en este pasaje en forma expresa, Kant para remitir aquí en forma inequívoca a Rousseau. Cfr., Rousseau, *Contrato Social*, libro I, capítulo 8: *De l'état civil*.

En segundo lugar, por lo que se refiere a su estructura y división, Kant señala que el Estado se divide en tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial (cfr., *MS, RL, AA 06: 313-316*) en el interior de los cuales se organiza la justicia pública en las tres dimensiones ya antes mencionadas (justicia protectora, justicia conmutativa y justicia distributiva). Kant subraya que estos tres poderes distintos expresan, cada uno de diferente manera, a una y la misma la voluntad universal unificada de los ciudadanos, a saber: el poder *legislativo* expresa el poder de la soberanía en la persona del legislador; el poder *ejecutivo*, por su parte, manifiesta en la persona del gobernante que actúa bajo el marco de la ley y, finalmente, el poder *judicial* está personificado en la figura del juez que adjudica a cada uno lo Suyo según la ley. Kant señala que estos tres poderes se relacionan entre sí como las tres proposiciones de un razonamiento práctico en el que la premisa mayor contiene la ley expresión de la voluntad universal; la premisa menor, por su parte, expresa el mandato de proceder conforme a la ley y, finalmente, la conclusión que contiene el fallo judicial (la sentencia), esto es, lo que es conforme a Derecho en cada caso y conforme a lo establecido por la ley (cfr., *MS, RL, AA 06: 313*). Cada uno de estos tres poderes, aunque complementarios, tienen su ámbito de competencias y de aplicación muy bien delimitado y no pueden en modo alguno someterse el uno al otro. Ninguno de ellos puede usurpar la función de los otros, sino que debe atenerse a su propio principio y, los tres juntos, deben ser tratados como complementarios para lograr así la integridad de la constitución del Estado (cfr., *MS, RL, AA 06: 316*):

Así pues, en virtud de estos tres distintos poderes (*potestas legislativa, executoria, iudiciaria*) tiene su autonomía el Estado (*civitas*), es decir, se configura y mantiene a sí mismo según leyes de la libertad. En su unión reside la *salud* del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*) por la que no hemos de entender ni el bienestar de los ciudadanos ni su felicidad; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma *Rousseau*) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, Estado al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico* (*Also sind es drei verschiedene Gewalten (potestas legislativa, executoria, iudiciaria), wodurch der Staat (civitas) seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. - In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats (salus reipublicae suprema lex est); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht*) (*MS, RL, AA 06: 318*).

Esos tres poderes están, pues, coordinados entre sí y se complementan en forma recíproca para lograr así la integridad en la constitución del Estado; sin embargo, al mismo tiempo, cada uno de ellos debe conservar su autonomía y no puede por tanto ni someterse a alguno de los otros dos ni tampoco ser sometido bajo ninguno de ambos. Así, dirá Kant, considerados cada uno en su propia dignidad e irreductibilidad a los otros, la voluntad del legislador en lo que se refiere a lo Mío y Tuyo externos, es irreprochable (*untadelig, irreprehensibel*), la facultad ejecutiva del jefe supremo (*Oberbefehlshabers, summi rectoris*), irresistible (*unwiderstehlich, irristsibel*) y, finalmente, la sentencia del juez supremo (*supremi iudicis*), irrevocable (*unabänderlich*,

inappellabel) (cfr., *MS, RL*, AA 06: 316). Es esto lo que constituye, como ya se había establecido desde *Zum ewigen Frieden* (1795), el núcleo mismo de una república (cfr., *ZeF*, AA 08: 349-350).

Finalmente, en tercer lugar, una pieza fundamental en el marco del tratamiento que Kant ofrece del Derecho del Estado (*Staatsrecht*), es el modo en que se comprende al *ciudadano del Estado* (*Staatsbürger*). Kant se refiere a él en los párrafos §§ 46 y 47 de la sección consagrada al Derecho del Estado. Es así que plantea una distinción entre los ciudadanos *pasivos* (*passive Staatsbürger*) y los *activos* (*aktive Staatsbürger*). Los primeros, esto es, los ciudadanos *pasivos*, son aquellos que gozan de libertad jurídica (*gesetzliche Freiheit*) e igualdad civil (*bürgerliche Gleichheit*) aunque, sin embargo, no pueden gozar del estatuto de ciudadanos *activos* por carecer de autosuficiencia o independencia civil (*bürgerliche Selbstständigkeit*). Por el contrario, Kant comprende como ciudadanos *activos* a aquéllos que poseen libertad jurídica (*gesetzliche Freiheit*), esto es, que son libres en el interior de un orden de leyes basado sobre su consentimiento (*Beistimmung*) y sometidos de este modo a una ley que se han dado a sí mismos que, a la vez, les asegura y preserva su libertad jurídica y les garantiza y protege su propiedad de objetos externos¹⁵. En segundo lugar, los ciudadanos *activos* se caracterizan por el hecho de poseer una igualdad civil (*bürgerliche Gleichheit*), esto es, por el hecho de ser todos ellos iguales ante la ley por lo que ninguno de ellos, por ninguna razón de origen o de poder económico, se puede colocar en una situación de excepción o privilegiada frente a una ley que es igual para todos; en tercer lugar, y esto es decisivo, los ciudadanos *activos* se definen por su autosuficiencia o independencia civil (*bürgerliche Selbstständigkeit*) que les puede estar asegurada por una doble vía, a saber: o bien

¹⁵ Es preciso señalar a este respecto que, en algunos pasajes tanto de la *Rechtslehre* como de los *Vorarbeiten*, Kant parece delinear un argumento que tendría importantes consecuencias en su comprensión de la *libertad* y de la relación que ésta mantiene con la *propiedad*. En efecto, en ocasiones Kant procede a establecer un vínculo indisoluble entre lo Mío y lo Tuyo *internos*, por un lado, y lo Mío y lo Tuyo *externos*, por el otro, estableciendo un enlace indisoluble entre la *libertad* (esto es, lo Mío y lo Tuyo *interno*), por un lado y, la *posesión* como lo Mío y Tuyo *externo*, por el otro. Como Wolfgang Kersting lo ha visto, este enlace se apoya en un argumento que se encuentra expresado en forma más o menos clara en algunos pasajes del *Nachlass* kantiano que, sin embargo, no fue integrado en la versión publicada de la *Metafísica de las Costumbres* (cfr., Kersting, 1993 y 2004). Este argumento parece ser una reformulación de la prueba ofrecida por Kant en la refutación del idealismo presentada en la segunda edición de *Crítica de la Razón Pura*. De acuerdo con ello, lo Tuyo y Mío *interno* (la libertad) requiere como su condición de actualización a lo Mío y Tuyo *externo* (posesión) de la misma manera en que, en la Refutación del idealismo presentada en la segunda edición de *Crítica de la Razón Pura*, la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo requiere de la existencia de objetos en el espacio externo. En efecto, el núcleo de la prueba del mundo externo en el ámbito de la teoría del conocimiento residía en que “incluso nuestra experiencia interna, que para Descartes es indudable, es posible solamente bajo la presuposición de la experiencia externa” (*KrV*, B275). Esto es, la experiencia de nuestros estados internos está condicionada por la experiencia de los objetos en el mundo externo por lo que no es posible que haya una conciencia de nuestras propias actividades y estados mentales sin una conciencia de la existencia de objetos externos fuera de nosotros en el espacio. En una prueba paralela a ésta, en algunos pasajes del *Nachlass* Kant parece sugerir que lo Mío *interno* e *innato* depende de lo Mío y Tuyo *externo* para poder actualizarse. Es por ello que la libertad tiene que ser asegurada jurídicamente bajo la forma de una libertad de uso que se ejerce sobre los objetos externos fuera de mí a través de su posesión. Lo Mío interno depende de las cosas externas y no podría existir ni realizarse sin una relación indisoluble éstas últimas mediante la relación de posesión (VAMS AA 23: 309-310). El análisis de la libertad como lo Mío interno conduce así al análisis de las diversas clases de objetos externos de los que yo como persona puedo hacer un *uso* (*Gebrauch*) y este uso, a su vez, lleva a la necesidad de elucidar las condiciones bajo las cuales cada persona puede atribuirse objetos como Suyos bajo relaciones de *posesión*.

por el hecho de mantener una posesión (*Besitz*)¹⁶, o bien por el hecho de recibir honorarios por parte del del Estado (Kant parece pensar, por ejemplo, en los funcionarios del Estado, por ejemplo, los profesores de universidades públicas). La idea de Kant a este respecto parece ser que, en uno y otro caso, estos ciudadanos independientes, autosuficientes (*selbständig*), al poseer justamente una independencia de carácter económico, no son susceptibles de ser orientados para expresarse políticamente en favor de una u otra decisión por parte otros ciudadanos de los que dependerían económicamente. Estas tres características dan a los ciudadanos *activos* la autorización para emitir su voto y en ese sentido para poder elegir a sus gobernantes y, eventualmente poder ser ellos mismos elegidos para gobernar (cfr., *MS, RL, AA 06: 313-314*), y a los *pasivos* les ofrece una suerte de pared protectora para garantizar su libertad mediante una legislación en la que ellos acaso no hayan participado directamente pero que, no obstante, los protege también a ellos.

Consideraciones finales

Ya desde su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) Kant había expuesto el despliegue del progreso en el plano de la moralidad y en el del Derecho que permitiera regular las relaciones de los hombres entre sí en el interior del Estado bajo principios universalmente vinculantes expresados en el orden del Derecho que pudieran garantizar la libertad externa de los individuos. De acuerdo a esto, el despliegue y afianzamiento de la razón práctica tanto en el ámbito de la moral como en el del Derecho se encontraba así entrelazado con el establecimiento de una sociedad civil conforme a los principios del Derecho [*eine allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft*], según se dice en la Quinta Proposición de la *Idee...*, en cuyo interior cada miembro de la sociedad —esto es, cada ciudadano— pudiera realizar y desplegar su autonomía tanto en el plano privado (a través del aseguramiento y protección, por medio de un orden de libertades establecido jurídicamente, de un espacio de acción en el que cada ciudadano pudiera trazarse y perseguir sus planes y proyectos de vida personales) como en el público (mediante la garantía y promoción de la libertad de los ciudadanos para regular su convivencia y sus conflictos en el interior de una comunidad jurídica) en el marco de un régimen basado sobre un ordenamiento jurídico que incorporara la estructura fundamental de un Estado basado sobre el Derecho. Un orden semejante debía garantizar y asegurar «la mayor libertad [*die grösste Freiheit*]» para cada uno de sus miembros, estableciendo, a la vez, una clara determinación y aseguramiento de los «límites [*Grenzen*]» de esa libertad de modo que la libertad de cada uno de ellos pudiera coexistir y ser compatible con la libertad de cada otro. Una sociedad civil así entendida debía asumir de ese modo la forma de una «constitución civil justa [*gerechte bürgerliche Verfassung*]» cuya edificación y mantenimiento planteaban, al decir de Kant, «la tarea suprema de la naturaleza para el género humano [*die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung*]» (*IaG, AA 08: 22*). Sólo en una sociedad así estructurada sería posible, de acuerdo a Kant, el ejercicio y desarrollo tanto de la razón teórica como de la práctica, pues ambas requieren como una condición necesaria del debate razonado y de la discusión argumentada entre ciudadanos libres, sólo en cuyo interior, al decir de Kant, podían florecer y mantenerse la razón

¹⁶ Cfr., lo ya señalado en la nota anterior.

no como una razón exclusivamente individual ni tampoco bajo la forma de una razón de Estado, sino más bien como una razón pública.

Posteriormente, en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), Kant realiza una precisión conceptual y argumentativa con relación a la estructura jurídica y fundamentación normativa interna del Estado para que éste fuera efectivamente capaz de asegurar y garantizar la libertad de cada uno de los ciudadanos que lo componen. Aunque no aparece ahí en forma expresa el concepto de “república [*Republik*]”, Kant introduce en la parte consagrada al “Derecho del Estado [*Staatsrecht*]” de este escrito la idea de un “contrato originario [*ursprünglicher Kontrakt*]” en el que está anclada una libertad que debe estar garantizada para todos los ciudadanos por igual (TP, AA 08: 297). Según este “contrato originario”, las leyes fundamentales de un orden jurídico -de un Estado- en general podrán ser consideradas válidas y justas solamente si provienen de la “voluntad universal (unificada) del pueblo [*aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen*]” (TP, AA 08: 297). Este “contrato originario” se presenta como “una mera idea de la razón [*eine bloße Idee der Vernunft*]”, pero que posee, no obstante, un carácter normativo vinculante con una pretensión de validez universal conforme a la cual todo legislador deberá promulgar sus leyes “como si ellas pudieran surgir de la voluntad unificada de un pueblo entero [*als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können*]” -ofreciendo de este modo un hilo conductor para poder evaluar la corrección o no de las leyes según se ajusten o no a ese principio rector- y, de la misma manera, todo ciudadano, para ser considerado como tal, deberá ver a esas mismas leyes “como si él hubiera concordado conjuntamente con una voluntad semejante [*als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe*]” (TP, AA 08: 297). Al lado de la libertad aparecen consideradas también la igualdad (entendida como igualdad de todos los ciudadanos ante la ley) y la autosuficiencia o independencia [*Selbständigkeit*] entendida aquí como derecho de todos los ciudadanos a participar en la legislación para, de ese modo, poder someterse a leyes que solamente ellos se hayan dado a sí mismos.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795) retoma este mismo complejo de problemas en el marco del tratamiento de su *Primer Artículo Definitivo*. En efecto, en él se establece, al lado de la dependencia con respecto a una legislación común por parte de todos los ciudadanos (*Abhängigkeit aller von einer gemeinsamen Gesetzgebung*), el papel central de la libertad y la igualdad como principios constitutivos de una “constitución civil (*bürgerliche Verfassung*)” considerando a estos dos últimos como derechos innatos, inalienables, pertenecientes necesariamente a la humanidad (*dieser angeborenen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte*) y a la propia constitución como surgiendo de la idea de un contrato originario (*aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht*) (cfr., ZeF, AA 08: 350 nota). Con ello se delinea la estructura de una “constitución republicana (*republikanische Verfassung*)” basada tanto en los tres principios antes mencionado como en el principio central del Estado expresado en la separación entre los poderes ejecutivo y legislativo (cfr., ZeF, AA 08: 351-352). La *Rechtslehre* expuesta en la *Metaphysik der Sitten* dos años más tarde opera dos

cambios significativos a este respecto. En efecto, en primer lugar, en ella se reduce el derecho innato a uno solo, el de la libertad, y se introduce, además, en segundo lugar, una elaborada fundamentación de la propiedad, tema que no se había hecho presente en los escritos publicados que Kant dedicara anteriormente a la Filosofía del Derecho y del Estado. La propiedad aparece ya en el marco del estado de naturaleza tal y como se analiza en la sección consagrada al Derecho Privado. Sin embargo, no puede haber en el interior de un estado semejante una legitimación acabada de la propiedad. Así, la legitimidad de la propiedad se fundamentará en último análisis sobre la voluntad unificada de todos en el interior de un estado civil (*bürgerliche Zustand*) organizado conforme al Derecho. Es solamente en el interior de ese estado civil, en el interior, pues, del Estado, donde es posible institucionalizar la voluntad común de todos de tal manera que pueda legitimar y garantizar la propiedad y, a la vez, dirimir los conflictos potenciales entre los diversos individuos con respecto a la posesión de los objetos externos para, de ese modo, poder dirimirlos en forma imparcial de acuerdo con un principio formal establecido en el Derecho. Kant señala por ello que la posibilidad misma de un conflicto en torno a lo Mío y lo Tuyo, esto es, en torno a la posesión de los objetos externos por parte de los diversos individuos debe llevar a cada uno de ellos a obligar a los otros a entrar a un estado civil, a formar un Estado en cuyo interior cada individuo pueda asegurar su posesión de objetos externos transformando su carácter *provisorio* en uno *perentorio*. De este modo, el Estado se convierte en una parte integrante del instrumentario legitimatorio de la propiedad en el marco de una argumentación en la que la fundamentación del Estado no se desarrolla tanto por la vía del aseguramiento y protección de lo Mío y Tuyo *interno* (esto es, de la *libertad*), sino más bien por la del aseguramiento de la propiedad (cfr., Unruh, 2005: 145)¹⁷. Es preciso también preguntarse, en este mismo sentido, si la función que Kant asigna al Estado en términos de aseguramiento y garantía de la propiedad de los objetos externos deja o no de lado la posibilidad de una redistribución de la propiedad en el sentido en que ésta ha sido expuesta y desarrollada posteriormente en el marco de las teorías del Estado social de bienestar. Kant parece haber pensado en este sentido en la posibilidad de que el Estado, debido a razones vinculadas quizá no tanto a la justicia sino a su estabilidad, podría verse obligado a reconocer e integrar en su dispositivo de legitimación la presencia de ciertos mecanismos para combatir la desigualdad y la pobreza entre sus ciudadanos. Sin embargo, no hay en él todavía indicios de una fundamentación de lo que hoy en día se denominaría un Estado social de bienestar o, al menos, de las vías para desarrollar un dispositivo en el interior del propio Estado para redistribuir la propiedad entre los ciudadanos y ofrecer una base material que permita, por ejemplo, la conversión de ciudadanos pasivos y dependientes en activos y autónomos.

Sin embargo, al mismo tiempo, diré para concluir, en la idea del *contrato originario* que se encuentra en el origen del Estado en el plano de su fundamentación normativa y que lo comprende como expresión de una voluntad universal unificada que incluya potencialmente y sin exclusión de ninguna clase a todo(a)s lo(a)s ciudadano(a)s, encontramos en Kant todo el potencial democrático inscrito en el proyecto político de la Modernidad. En efecto, ese contrato originario ofrece, como ya lo señala Kant, un hilo conductor, una norma (cfr., *MS, RL, AA 06: 313*) para poder evaluar la legitimidad o, en su caso, diremos nosotros, ilegitimidad de los Estados realmente

¹⁷ Véase a este respecto lo ya señalado en la nota 15 de este ensayo.

existentes y, en ese mismo sentido, un parámetro para poder realizar una crítica a ellos. Ello, a su vez, ofrece la base para una acción política de los ciudadanos, sea para fortalecer y defender a un Estado realmente existente en la medida en que él se ajuste a los principios normativos expresados en la idea del contrato originario, o bien para luchar políticamente en contra de él en el caso de que no corresponda a ellos.

Bibliografía

I. Bibliografía Primaria

Las obras de Kant se citan de acuerdo a la edición de la Academia Prusiana: *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss. Me refiero a esta edición con las siglas AA (Akademie-Ausgabe), indicando a continuación, en números romanos, el número del volumen correspondiente y, en arábigos, el número de las páginas en los que se encuentra la obra citada.

SIGLAS	TÍTULO Y LOCALIZACIÓN EN LA <i>AKADEMIE-AUSGABE</i>
<i>IaG</i>	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (1784) en AA 08: 15-31.
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (citada conforme a la paginación original de la primera y segunda ediciones <i>A</i> (1781) y <i>B</i> (1787))
<i>KU</i>	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (1790), en AA 05: 165-485.
<i>MS RL</i>	<i>Metaphysik der Sitten - Rechtslehre</i> (1797) en AA 06: 203-493.
<i>TP</i>	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (1793), en AA 08: 273-313.
<i>VAMS</i>	<i>Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten</i> (AA 23)
<i>ZeF</i>	<i>Zum ewigen Frieden</i> (1795) en AA 08: 341-386.

II. Bibliografía secundaria

Arntzen, S. (2008), "Kant on the Moral Condition of Law: Between Natural Law and Legal Positivism", en V. Rohden *et alii* (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses* Vol. 4: *Sektionen V-VII*, Berlin/N. York, W. de Gruyter, pp. 195-206.

Bartuschat, Wolfgang (1987), »Apriorität und Empirie in Kants Rechtsphilosophie«. En: *Philosophische Rundschau* 34, pp. 31-49.

Bartuschat, Wolfgang (1987), »Praktische Philosophie und Rechtsphilosophie bei Kant«. En: *Philosophisches Jahrbuch* 94, pp. 24-41.

Basta, Danilo; Wolf, Peter (Hg.) (1997), *Wider die Beliebigkeit. Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre nach zwei Jahrhunderten*, Belgrad, Goethe-Institut.

Batscha, Zwi (Hg.) (1976), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Brandt, Reinhard (1974), *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart, Verlag Frommann-Holzboog.

Brandt, Reinhard (1993), "La justicia en Kant", trad. R. Rodríguez, en *Daímon. Revista de Filosofía* 7, pp. 19-33.

Brandt, Reinhard (1997), *Zu Kants politischer Philosophie*, Stuttgart, Steiner Verlag.

Brandt, Reinhard (2001), *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*. Prólogo de Gustavo Leyva, México, Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa (Departamento de Filosofía) / Plaza y Valdés/Instituto Goethe/DAAD.

Byrd, B. Sharon et.al. (Hg.) (1997), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 5: *200 Jahre Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin, Duncker und Humblot.

Byrd, B. Sharon et.al. (Hg.) (2008), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 16: *Kants Metaphysik der Sitten im Kontext der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker und Humblot.

Byrd, B. Sh. y Hruschka, J. (Hg.) (2006), *Kant and Law*, Aldershot UK, Burlington, Ashgate.

Byrd, B. Sh. y Hruschka, J. (Hg.) (2010), *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cubo, Óscar (2018), La doble naturaleza del derecho en Kant, en Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.), *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. Vol. 2: *Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Barcelona, Anthropos / México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018, pp. 173-191.

Fulda, Hans Friedrich (1999), »Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben«. En: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Otfried Höffe (Hg.), Berlin, Akademie Verlag, pp. 87-116.

Geismann, Georg (1982), »Kants als Vollender von Hobbes und Rousseau, en *Der Staat* 21, pp. 161-189.

Gerhardt, Volker (1995), *Immanuel Kants Entwurf „Zum Ewigen Frieden“*. *Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gerhardt, Volker (1996), »Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik«. En: Gerhard Schönrich; Yasushi Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 464-488.

Goyard-Fabre, Simone (1996), *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin.

Höffe, Otfried (Hrsg.) (1999), *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (kooperativer Kommentar)*, Berlín, Akademie Verlag.

Höffe, Otfried (2001), „Königliche Völker“. *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Höffe, Otfried (Hrsg.) (2004), *Immanuel Kant, zum ewigen Frieden (kooperativer Kommentar)*, 2. Auflage, Berlín, Akademie Verlag.

Höffe, Otfried (2018), «El derecho innato es sólo uno». ¿Tiene Kant una filosofía de los Derechos Humanos?, en: Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.), *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. Vol. 2: Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Barcelona, Anthropos / México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018., pp. 192-206.

Hruschka, J. (2004), “The Permissive Law of Practical Reason in Kant’s *Metaphysics of Morals*”, *Law and Philosophy* 23, pp. 45-72.

Hruschka, J. (2015a), “Erlaubnisgesetz”, en: M. Willaschek et al. (eds.), *Kant-Lexikon*, Vol. 1, Berlin/Boston, W. de Gruyter, pp- 561-562.

Hruschka, J. (2015b), “Das Erlaubnisgesetz der praktischen Vernunft und der ursprüngliche Erwerb von Stücken des Erdbodens”, en: *Kant und der Rechtsstaat und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik*, Freiburg/München, Karl Alber, pp. 48-88.

Kaulbach, Friedrich (1982), *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, Königshausen und Neumann.

Kauffman, Matthias (2008a), »What is new in the theory of war in Kant’s *Metaphysics of Morals*?«. En: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16. Berlin, Duncker und Humblot, pp. 147-164.

Kauffman, Matthias (2008b), “Erlaubnis und Gesetz in der Scholastik –und Kants Erlaubnisgesetz”, en V. Rohden et alii (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses* Vol. 4: *Sektionen V-VII*, Berlin/N. York, W. de Gruyter, pp. 439-456.

Kersting, Wolfgang (1993), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang (2001), *Filosofía Política del Contractualismo Moderno*, Prólogo de Gustavo Leyva- México, UAM-IZTAPALAPA (Departamento de Filosofía) / Plaza y Valdés Instituto Goethe/DAAD.

Kersting, Wolfgang (2004), *Kant über Recht*, Paderborn, Mentis.

Kervegan, J.-F. (2008), "Remarques sur la théorie kantienne de la normativité, en particulier juridique", en V. Rohden, et al. (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses* Vol. 1: *Hauptvorträge*, Berlin/N. York, Walter de Gruyter, pp. 157-179.

Korsgaard, Christine M. (1989), «*Personal Identity and the unity of agency: A Kantian Response to Parfit*», en: *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989), pp. 101-132.

Langer, Claudia (1986), *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Locke, John (1689), *Two Treatises of Government (or Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown. The Latter Is an Essay Concerning The True Original, Extent, and End of Civil Government)*, en John Locke, *Political Essays*, Mark Goldie. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Ludwig, Bernd (2005), *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*, Hamburg, Felix Meiner.

Maus, Ingerborg (1994), *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Mulholland, Leslie Arthur (1990), *Kant's System of Rights*, New York, Columbia University Press.

Pippin, Robert (1990), *Dividing and Deriving in Kant's Rechtsphilosophie*, en: O. Höffe (ed.) (1999), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtsphilosophie*, Berlín, pp. 63-86.

Ripstein, A. (2009), *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge/London, Harvard University Press.

Ritter, Christian (1971), *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main, V. Klostermann.

Saage, Richard (1994), *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant. Mit einem Vorwort »Kant und der Besitzindividualismus« von Franco Zotta*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.

Timmons, Mark (Hg.) (2002), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Princeton University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Le contrat social ou Principes du droit politique*, en : Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin (éditeur scientifique) et Marcel Raymond (éditeur scientifique) : *Œuvres Complètes*. Vol III. *Du Contrat Social. Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, coll. «La Pléiade», 1964.

Solari, Enzo (2018), “El carácter moral del derecho según Kant”, en: Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.), *Los Rostros de la Razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Barcelona: Anthropos / México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018. Vol. 2: Filosofía Moral, Política y del Derecho, pp. 127-151.

Tierney, B. (2014), *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, Washington, DC, The Catholic University of America Press.

Unruh, Peter (1993), *Die Herrschaft der Vernunft: zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden, Nomos.

Unruh, Peter (2005), Eigentum bei Kant, en: Eckl/Ludwig (Hrsg.), *Was ist Eigentum? Philosophische Eigentumstheorien von Platon bis Habermas*, München, C.H.Beck, pp. 133-147.

Williams, Howard (1983), *Kant's Political Philosophy*, Oxford, University of Wales Press.

Williams, Howard (Ed.) (1992), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff, University of Wales Press.



La usucapión como forma de adquisición en beneficio de la existencia

The usucaption as a way of acquisition in benefit of existence

LAURA HERRERO OLIVERA*

UNED, España

Resumen

En este trabajo se reflexiona en torno al concepto de *usucapio* del §33 de la *Metafísica de las costumbres*. Para ello se piensan las condiciones y relación entre la posesión sensible y de la posesión inteligible o jurídica sin caer en una mera implicación causal. La posibilidad de uso de los objetos como garantía de la libertad legitimaría el principio de la usucapio, de la que, además, dice Kant que las dificultades que entraña la convierten en un concepto contradictorio.

Palabras clave

Usucapio, posesión inteligible, libertad, posesión común originaria, imperativo categórico

Abstract

This paper reflects on the concept of usucaption in §33 of the *Metaphysic of Morals*. For that reason, conditions and the relationship between sensible and intelligible possession are set into consideration avoiding the mere causal implication. The possibility of use of objects as a condition of freedom could legitimate usucaption, about which Kant also states that is a contradictory concept.

* Profesora en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la UNED, España: lherrero@fsof.uned.es

Key Words

Usucaption, Intelligible Possession, Freedom, Common Possession of the Earth, Categorical Imperative.

1. Planteamiento, ¿qué es la usucapión?

En los párrafos dedicados a la usucapión en la *Metafísica de las Costumbres*, se reflejan indirectamente algunas consideraciones kantianas acerca de la concepción de la propiedad y de la relación entre los ámbitos sensible e inteligible que podrían parecer en un primer momento como extraordinarias, a la par que poco relevantes por el lugar en el que se presentan.

La usucapión es una forma de adquisición presente en el derecho romano y, en la actualidad, en legislaciones que beben de esa tradición. No podemos decir que tenga una incidencia muy relevante y, tal vez sea por ello, que no es una figura muy conocida más allá de su necesaria presencia en índices textuales de diversos códigos. El tratamiento por parte de Kant de tal forma de adquisición tiene lugar en el §33 de los “Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho” y en el “Apéndice. Observaciones aclaratorias a los principios metafísicos de la Doctrina de Derecho”¹. La usucapión es definida por Kant en el mencionado párrafo en estos términos:

Yo adquiero la propiedad de otro simplemente por posesión prolongada (*usucapio*): no porque pueda presuponer legítimamente que consienta en ello (*per consensum praesentum*), ni porque pueda suponer dado que no se opone, que ha abandonado su cosa (*rem derelictam*), sino porque si hubiera un verdadero (pretendiente) y reclamara la cosa como propietario, yo puedo, sin embargo, excluirlo simplemente por mi prolongada posesión (MS, AA, 06: 291-292).

La condición de posibilidad de la *usucapio* en el pensamiento kantiano se basa en una concepción de la propiedad que se presenta en el desarrollo del sistema de la razón práctica, como podemos leer en el Prólogo de la *Metafísica de las costumbres* y, por lo tanto, está en perfecta armonía con las exigencias de las dos primeras obras dedicadas a la razón práctica, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la*

¹ La forma de adquisición por usucapión tiene presencia en el Código civil español en el que se presenta como el modo de ‘adquirir la propiedad y los demás derechos reales por la posesión continuada en el tiempo con los requisitos que marca la ley (arts. 609,1930)’. Igualmente está presente en los códigos de otros estados que han asumido la tradición del derecho romano; en México, por ejemplo, los artículos 1136 y 1137 del Código Civil Federal Vigente tratan de esta forma de adquisición de un bien bajo el nombre de rescricción positiva. En alemán el término usado por Kant y aún hoy en día es ‘Ersitzung’ o el latín ‘usucapio’ y también está reconocido en el Código Civil (Bürgerliches Gesetzbuch) § 937. Para un estudio jurídico pormenorizado de esta forma de adquisición remito al artículo de Morales Moreno incluido en la bibliografía con referencias al Código Civil español: (Morales Moreno, 2016).

razón práctica; de hecho, el Imperativo Categórico aparece como fondo de las reflexiones de las páginas de la Doctrina del Derecho².

Con este ensayo, que vincula la propiedad con las exigencias de garantizar la existencia, se intentará ofrecer también cierta explicación de por qué una obra que se anuncia en su “Prólogo” como un sistema que sigue a la crítica de la razón práctica (MS, AA, 06: 205)³, y que ofrece, por lo tanto, los principios metafísicos de la doctrina del derecho, se ocupa de la propiedad. Cierta explicación al respecto será necesaria para no vincular este tema de la propiedad, ni ninguno de los que a continuación aparecen, con la enumeración de meros conceptos empíricos. Cierta explicación al respecto podemos atisbarla al comienzo de la obra: “El concepto de derecho como un concepto puro está, sin embargo, enfocado hacia la praxis (a la aplicación de los casos que se presentan en la experiencia) [...] un *sistema metafísico* del mismo tendría que atender también, en su división, a la multiplicidad empírica de los casos” (MS, AA, 06: 205).

En cualquier caso, todavía nos cabría preguntar por qué en el sistema referido a la razón práctica, que en las dos obras anteriores ya mencionadas ha tratado acerca de la especificación de la máxima que se puede querer como ley universal, se introduce, no solo la exigencia de la moralidad, sino de la legalidad que se dice de “la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma”. Esta pregunta se puede formular de esta forma más directa, ¿por qué se presentan en una misma obra la “Doctrina del Derecho” y la “Doctrina de la virtud”? La respuesta a ofrecer está vinculada igualmente a aquello que aparece como fundamento de la propiedad, por un lado, el bien común en tanto que ingrediente de un estado civil que garantiza la existencia de la comunidad, y, por otro lado, por la presencia de la libertad en ambos ámbitos. El cumplimiento de la legalidad garantizaría así la permanencia de una comunidad en cuyo único seno puede tener sentido esperar el cumplimiento de las exigencias de la moralidad. Por ello haría Kant referencia a la antropología necesaria en una metafísica de las costumbres.

El texto de la *Metafísica de las Costumbres* por lo que respecta a la propiedad está marcado por el siguiente interés expuesto por Mary Gregor:

The text of “Private Right” entitled “Private Right concerning what is Externally Mine or Yours Generally” is concerned with whether and how the concept of possession can be extended beyond the concept of physical possession, so that we could speak of merely rightful possession of an object, regardless of whether one is holding it (Gregor, 1988: 773)

Un interés de extender la posesión más allá de sus condiciones empíricas trata de abrirse camino a lo largo de los párrafos de los “Principios Metafísicos de la Doctrina del

² Véase especialmente la “División general de los deberes jurídicos” (MS, AA, 06: 236-237): “Sé un hombre honesto (...): No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin”.

³ Aparece en este comienzo del Prólogo este término en minúscula en referencia a la *Fundamentación* y a la *Segunda Crítica*.

Derecho”, por lo que nos tendremos que ocupar de dos tipos de posesión, una física (sensible) y otra posesión inteligible que se extiende más allá de la primera, para fundar una base jurídica de lo mío y lo tuyo exteriores; pero tendremos además que tratar de definir de forma adecuada la relación que pueda establecerse entre estas dos formas de posesión, una relación algo diferente a la que se da entre el fenómeno y el noúmeno en la teoría del conocimiento kantiana. Para entender la diferencia tendremos que preguntarnos qué implica ese ir más allá de la posesión física a la que alude el texto citado.

La reflexión que pretendo llevar a cabo en estas páginas es considerar en qué medida esta relación entre la posesión sensible y la inteligible estaría limitada por la garantía de existencia de la humanidad que se toma como fin en sí misma, es un ensayo por lo tanto para pensar cómo se relaciona la voluntad unificada que hace posible lo mío y lo tuyo exteriores (el ámbito de la legalidad), con la voluntad que se determina por conceptos de la razón (el ámbito de la moralidad), pues al fin y al cabo:

La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico suyo, [...] es una posesión común originaria [...] cuyo concepto no es empírico [...] sino un concepto práctico de la razón, que contiene *a priori* el principio según el cual tan solo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas (MS, AA, 06: 262).

Así es como entiendo la propuesta del derecho a existir que de forma clara y concisa presenta María Julia Bertomeu: “Esa idea de una adquisición originaria está pensada para garantizar a la humanidad en su conjunto un ‘derecho a existir’ ahí donde - independientemente de su voluntad- la ha situado la naturaleza o el azar” (Bertomeu, 2004: 142). Este derecho a existir sería el verdadero interés de las escasas líneas que Kant dedica a la usucapión, y es por ello que me parece relevante destacarlo en estas páginas. Este derecho a existir se podría pensar también como un derecho a ocupar un espacio: “La existencia de una persona en el mundo implica tanto su estatuto legal igual entre una pluralidad de sujetos de derecho como su derecho originario a ocupar espacio” (Pinheiro, 2018: 268).

Dedicar este ensayo a la usucapión no es un mero interés erudito que se detiene ante una figura jurídica con poca presencia real, sino reconocer el hecho de que en esta figura se establece una relación fenómeno-noúmeno que, si no fuera bien comprendida, parecería socavar la bien conocida relación entre ambos ámbitos, pues en una primera lectura pudiera parecer que la relación está pautada simplemente por el vínculo de causalidad y de sucesión temporal. Esta es la relación que parece estar presente en el párrafo décimo de los “Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho”, al declarar Kant que los momentos de la adquisición originaria son primero la *aprehensión* en el espacio y tiempo de un objeto que no pertenece a nadie, seguido de una *declaración* de la posesión del objeto y, para concluir, la *apropiación* como acto de una voluntad universal (MS, AA, 06: 258-259). La clave para la interpretación de este texto la encontramos en las líneas inmediatamente anteriores que sitúan el principio de la adquisición exterior de un objeto en

la idea de una posible *voluntad* unificada y no meramente en esa sucesión de acontecimientos.

El orden propuesto en las siguientes páginas para reflexionar en torno a la usucapión será el siguiente; en primer lugar se presenta el lugar de la usucapión en la *Metafísica de las Costumbres*, para ello recorreremos en sentido inverso el índice y los contenidos más relevantes de la obra que van desde la presentación de la usucapión, al inicio de *La Metafísica de las Costumbres*; a continuación, estudiaremos el sentido de lo mío y lo tuyo en Kant y para ello reuniremos, ahora sin seguir el orden de las páginas de la obra, las ideas más relevantes para entender los principio de la posesión. Nos detendremos en especial en la diferencia y relación entre la posesión sensible y la inteligible. Por último, y precisamente en relación con esos dos tipos de posesión, abordaremos propiamente cómo la usucapión los apela y los relaciona de nuevo, ayudando esta figura a entender mejor las peculiaridades de ambas.

2. La usucapión en la *Metafísica de las Costumbres*

El parágrafo 33 aparece en la Sección episódica que lleva por título “La adquisición ideal de un objeto exterior del arbitrio”, al final del capítulo segundo, “El modo de adquirir algo exterior”, de la primera parte de la “Doctrina del Derecho” dedicada al “Derecho privado. Sobre lo mío y lo tuyo exterior en general”, tras un primer capítulo al que aludiré también brevemente, y que lleva por título “El modo de tener algo exterior como suyo”.

Recorramos los textos en sentido inverso desde la presentación de la usucapión hacia las primeras páginas de la obra. Detengámonos en primer lugar en la sección episódica, sobre la adquisición ideal, (§ 32-35, “La adquisición ideal de un objeto exterior del arbitrio”) en que se incluye el tratamiento de la usucapión. La consideración de tal tipo de adquisición como “ideal” responde a la siguiente explicación:

Llamo ideal a la adquisición que no contiene causalidad alguna en el tiempo, por consiguiente, se basa en una mera idea de la razón. No deja por eso de ser una adquisición verdadera, no imaginaria, y si no se llama real es solo porque el acto de adquisición no es empírico, en cuanto que el sujeto adquiere de otro que o bien *no es todavía* (del que solo se supone la posibilidad de que sea), o precisamente *deja de ser*, o *ya no es*, con lo cual la consecución de la posesión es una mera idea de la razón práctica (MS, AA, 06: 291).

Esta definición de adquisición ideal desmonta ya la opción a explicar la usucapión desde el punto de vista de la mera causalidad que se podría establecer entre un uso empírico prolongado del suelo, y la posesión jurídica o inteligible. Si la usucapión es posible es porque se basa en una mera idea de la razón. La adquisición ideal se opone a la empírica en tanto que la relación establecida entre los arbitrios se establece fuera de las condiciones temporales, algo que sin duda parece más claro en la forma de adquisición ideal que representa la herencia, cuya condición temporal es expuesta de la siguiente forma por Kant:

La adquisición por parte del heredero y la cesión por parte del testador, es decir, el cambio de lo mío y lo tuyo, se producen en un instante, o sea justamente cuando el último deja de existir y, por tanto, propiamente hablando, no es una transmisión en sentido empírico, que presupone dos actos sucesivos (...) sino que es una adquisición ideal (MS, AA, 06: 293).

La idealidad de esta forma de adquisición se explica por el hecho de que el momento de la muerte no se puede presentar como un momento al que otro suceda para la transmisión, pues se encuentra ya fuera de las condiciones temporales en tanto que se requiere que el poseedor deje de ser para que la transmisión de la herencia tenga lugar⁴. No estaría justificado decir que la muerte se encuentra del lado de la posesión inteligible, pues de las condiciones temporales de la muerte nada se sabe, pero la transmisión queda entonces garantizada por la voluntad universal que protege la *acquisitio haereditatis* “mientras esta fluctúe entre la aceptación y el rechazo y, propiamente hablando, no pertenezca a nadie” (MS, AA, 06: 294). Es esa voluntad universal la que posibilita también la figura de la usucapión, y por ello me parece relevante señalar su presencia en la sección episódica en la que nos encontramos.

Detengámonos un momento también en el §35 “Dejar un buen nombre después de la muerte”, otra forma de adquisición ideal de un objeto exterior. El interés de este párrafo radicaría en la presentación de un peculiar mío y tuyo exterior, en este caso innato, como es el buen nombre. Cabe señalar que, a pesar de la presentación que se ha hecho de las formas de adquisición ideal (“el sujeto adquiere de otro que ya no es”), nos encontramos en realidad con un difunto que sigue siendo poseedor de un buen nombre, cuyos supervivientes solo tienen el derecho a defenderlo, pero no son poseedores del mismo. Es desde luego una rareza, pues si nada sabemos de las condiciones temporales de la muerte, menos podemos llegar a atisbar de las condiciones de la posesión en la misma. En realidad, esta posesión podemos decir que es regulativa, en tanto que recae en el difunto por reconocimiento de los que le sobreviven y que, por lo tanto, será una voluntad universal la que requiera la defensa del honor de toda persona. Parece relevante al respecto la nota a pie de página con la que concluye Kant este capítulo segundo, por ayudarnos a entender la propuesta en torno al buen nombre, y por reconocer en ella una posible variación respecto de la apelación a una vida futura según se presenta en la *Crítica de la razón práctica*:

Que no se infiera de esto místicamente el presentimiento de una vida futura ni relaciones invisibles con almas separadas, porque aquí no se trata sino de una relación puramente

⁴ Hay varios pasajes a lo largo de *La Metafísica de las Costumbres* en que Kant hace mención a la problemática del momento en el que se produce la adquisición, o a si más bien se requieren dos actos sucesivos, remitiéndonos con ello al problema de la continuidad temporal de los instantes, así por ejemplo lo encontramos en § 19 de la Doctrina del Derecho: “Las formalidades exteriores al cerrar un contrato (...) y todas las confirmaciones (de un lado y de otro) de su declaración anterior demuestran más bien la confusión de los contratantes, cómo y de qué modo desean representar como existiendo en un momento simultáneamente declaraciones que siempre se suceden una tras otra” (MS, AA, 06: 272). Y de nuevo en el siguiente párrafo: “El traspaso es, por tanto, un acto en el que el objeto pertenece en un momento juntamente a ambos; así como en la trayectoria parabólica de una piedra lanzada, esta en el punto más alto de la misma puede concebirse un momento como subiendo y como cayendo a la vez, y en ese mismo momento pasa del movimiento ascendente a la caída” (MS, AA, 06: 274).

moral y jurídica [...], y en la que se encuentran como seres inteligibles al separar lógicamente todo lo físico. [...]. Quien después de cien años dice falsamente algo malo de mí, me ofende ya ahora; porque en la pura relación jurídica, que es enteramente intelectual, prescindimos de todas las condiciones físicas (del tiempo), y el ladrón del honor es tan digno de castigo como si me lo hubiera hecho en vida; solo que no a través de un tribunal criminal, sino ocasionándole a través de la opinión pública, según el derecho de venganza, la misma pérdida del honor que él ocasionó a otro (MS, AA, 06: 296, nota).

Podemos concluir de esta sección episódica que se configura como bloque temático dentro de las formas de adquisición, que presenta dos características principales, la primera señalada por Kant, la peculiaridad temporal en la relación de los actos que suponen el traspaso de la posesión y, en segundo lugar, porque cualquier problemática derivada de esa peculiaridad se solventaría por remisión a un estado jurídico público que garantiza el momento de la adquisición.

Vayamos ahora desde esa sección episódica y todo lo que hemos entendido de sus casos particulares, hacia el capítulo segundo en que se inserta el texto de la *usucapio*, capítulo dedicado a “El modo de adquirir algo exterior”, que comienza con el parágrafo décimo definiendo qué sea la adquisición. Esta definición es de gran relevancia para comprender la legitimidad del tema que nos ocupa:

El principio de adquisición exterior es entonces lo que someto a mi *potestad* (según la ley de la *libertad* exterior) y tengo la facultad de usar como objeto de mi arbitrio (según el postulado de la razón práctica), en fin, lo que yo *quiero* (de acuerdo con la idea de una posible *voluntad* unificada) que sea mío, eso es mío (MS, AA, 06: 258).

De esta definición, atendiendo al interés de mi reflexión, quiero destacar dos momentos: la apelación a que aquello que yo quiero que sea mío he de poder usarlo como tal y, en segundo lugar, lo que, por estar entre paréntesis nos podría confundir en su, de hecho, suprema importancia, y es que esto ha de ocurrir de acuerdo con una posible voluntad unificada. En el siguiente epígrafe nos detendremos en la dificultad que entraña la usucapión y volveré a este fragmento, pero quiero destacar cómo en este hacer uso del objeto que pueda poseer se encuentra también un término que apela a una fuerza física, en tanto que sobre el objeto de la posesión se requiere poder ejercer un dominio externo, es ese sometimiento a la potestad. En alemán el término usado por Kant es *Gewalt*, alguno de cuyos usos se refiere a la violencia con que se ejerce un poder. De hecho, ese término vuelve a aparecer para darle un mayor contenido a todo aquello que conlleva, así la limitación a aquello de lo que podemos tomar posesión es precisamente la capacidad de tenerlo en nuestra potestad “hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo” (MS, AA, 06: 264)⁵, en el caso del mar allí hasta donde llegue la defensa de los cañones.

⁵ Más adelante vuelve a aparecer esta referencia a la capacidad de defensa de lo mío: “el suelo pertenece a mi posesión hasta donde tengo la capacidad mecánica de asegurarlo desde mi residencia con el ataque de otros” (MS, AA, 06: 269).

Precisamente esta apelación a tenerlo en potestad como facultad de defensa puede encontrar su eco en la propuesta de la usucapión.

El capítulo primero de la primera parte de la “Doctrina del Derecho” se desarrolla bajo el título de “El modo de tener algo exterior como suyo” dentro de la parte dedicada al derecho privado. Este primer capítulo nos presenta el postulado jurídico de la razón práctica, cuya formulación recuerda desde luego al Imperativo Categórico, pues la forma que requiere de la voluntad es la misma: la exigencia de universalidad de una máxima. El postulado es el siguiente:

Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto sin dueño (*res nullius*) (MS, AA, 06: 246).

De esta forma hemos recorrido el camino inverso que permite llegar a la propuesta de la usucapión. La importancia de esta figura como otra de las formas de adquisición es que en ella se aúnan de forma peculiar algunas conclusiones de la exposición y requisitos anteriores referidos a la posesión. Partimos ahora en busca de esas propuestas acerca de la posesión que se congregan en esta peculiar forma de tomar algo como nuestro.

3. La proposición jurídica sintética *a priori* referida a la posesión.

La doctrina del derecho privado en Kant se ocupa de especificar diversas formas y condiciones de la posesión del objeto externo. ¿Por qué esta importancia de la posesión? Creo que podemos encontrar la respuesta en el postulado jurídico de la razón práctica que se acaba de citar y que garantiza para el objeto en sí que tenga un dueño, esto es, que pueda ser usado como objeto de un arbitrio. Si en la consideración de la razón práctica desde la moralidad se expresaba la necesidad de que la persona no fuera usada como mero medio, en la Doctrina del Derecho nos encontramos con la exigencia de que todo objeto pueda ser usado como tal, no por el bien del objeto, sino para garantizar la libertad de una voluntad que lo puede considerar como suyo, de lo contrario “la libertad se privaría a sí misma de usar su arbitrio con relación a un objeto del mismo, al imposibilitar el uso de objetos utilizables” (MS, AA, 06: 246). La posesión, y con ella el uso de un objeto, se convierte así en garantía de la libertad de la voluntad. Además, esa cosa que podemos usar, es decir que puede ser medio de nuestra acción, garantiza que al objeto se le trate como tal y no se le conciba animado por una extraña fuerza que le vincularía con el sujeto “como si hubiera un genio que acompaña a la cosa y la preserva de todo ataque extraño” (MS, AA, 06: 260). De esta forma se muestra además que, en el derecho, y en especial en la cuestión de la propiedad, de lo que se trata es de relaciones entre voluntades y en ningún caso de la relación entre una voluntad y un objeto.

Lo mío y lo tuyo en Kant se dice de dos formas, como una posesión sensible y como una posesión inteligible, apelando la segunda de ellas a una relación que se basa en algo más que la mera tenencia de un objeto, y para la que tenemos que hallar un principio

legitimador. Al principio de estas líneas me refería a la posibilidad de extender el concepto de posesión empírica, ¿en qué se basa la extensión del concepto? Entre la posesión sensible y la posesión inteligible se añade un tercer elemento propio de las proposiciones sintéticas *a priori*, pues:

La proposición que expresa la posibilidad de la posesión de una cosa *fuera de mí*, prescindiendo de todas las condiciones de la posesión empírica en el espacio y en el tiempo (...) rebasa aquellas condiciones restrictivas y es *sintética*, ya que establece una posesión también sin tenencia como necesaria para el concepto de lo mío y lo tuyo exterior; y puede ser una tarea para la razón mostrar cómo es posible una tal proposición *a priori*, que se extiende más allá del concepto de la posesión empírica (MS, AA, 06: 250).

Para entender en qué consiste esta tarea propuesta y hacia dónde se dirige, me gustaría rescatar el momento de la *Fundamentación de las Costumbres* en que Kant señala que en la proposición sintética *a priori* que es el Imperativo Categórico la conexión con un tercero posibilita la unión entre los conocimientos (GMS, AA, 04: 447), y en ese tercero encontramos el concepto positivo de la libertad, si bien “no se puede indicar todavía en seguida qué sea ese tercero al que la libertad nos remite y del que tenemos *a priori* una idea” (GMS, AA, 04: 447). Tal vez la libertad nos dé también una pista de cómo es posible la proposición sintética *a priori* referida a la propiedad jurídica, y entonces podríamos reflexionar en torno a si la siguiente afirmación de la *Fundamentación*, válida para la moralidad, serviría de la misma forma si la aplicáramos a la legalidad, de tal forma que pudiéramos decir: “Si por tanto se presupone la libertad de la voluntad, la legalidad [moralidad en la *Fundamentación*], junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto” (GMS, AA, 04: 447). Tal vez es a esa posibilidad a lo que apunta Kant al afirmar que la libertad es el único derecho innato “en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal” (MS, AA, 06: 237) y, por lo tanto, la extensión de ese concepto de posesión empírica es posible en la medida en que se añade la libertad, que ocuparía un puesto muy similar tanto en la exposición de los *deberes jurídicos*, como en la de los *deberes de virtud*. El párrafo de la *Metafísica de las Costumbres* en que se presenta esa proposición sintética *a priori* concluye con la apelación a esa libertad como fundamento de la propiedad: “A nadie debe extrañar que los principios teóricos de lo mío y lo tuyo exterior se pierdan en lo inteligible y no supongan ninguna ampliación del conocimiento: porque el concepto de libertad sobre el que se apoyan no es susceptible (...) de ninguna deducción teórica” (MS, AA, 06: 252). Es cierto que parece más claro el papel de la libertad en la exposición de las leyes morales, como por ejemplo se puede apreciar en el párrafo IV de la “Introducción” a la *Metafísica de las Costumbres*, donde Kant expone el concepto de libertad como concepto puro de la razón en que se fundan las leyes prácticas incondicionadas (MS, AA, 06: 221) y al concluir anuncia: “Los siguientes conceptos son comunes a las dos partes de la metafísica de las costumbres” (MS, AA, 06: 222) (como si la libertad no fuera común a ellos), para pasar a desarrollar los conceptos de obligación, acción permitida, deber, acto, entre otros. Pero a la vez en el primer párrafo de esta “Introducción” podemos leer:

Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman morales. Si afectan solo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman jurídicas; pero si exigen también que ellas mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son éticas (MS, AA, 06: 214).

Por lo que podemos concluir que toda legislación que prescriba acciones se refiere a cierta forma de libertad de la voluntad (por oposición a las leyes de la naturaleza), una libertad (lo mío interno) (MS, AA, 06: 250) que, tanto en la legislación jurídica, como en la legislación ética tiene que ser posible en concordancia universal, este y no otro es el principio universal del derecho: “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (MS, AA, 06: 230).

Pues bien, si volvemos al punto de partida de este epígrafe, estábamos considerando la forma en que la posesión empírica se extendía para fundar una posesión jurídica-inteligible. La propuesta es que esa extensión que se perfila en el juicio sintético *a priori* es posible por la mediación del concepto de libertad, que para la legislación jurídica solo tiene sentido si se refiere y concuerda con la libertad de los demás. Según Kant la libertad es el único derecho innato y “los derechos solo pueden ser derivados de algo que la persona ya tiene, esto es del *suum*” (Pinheiro, 2018: 263), por eso desde la libertad se puede extender lo mío propio a los objetos exteriores. Esa libertad está en estrecha relación con la comunidad originaria del suelo. Creo que la mejor forma de entender esta relación es mediante la referencia que Kant establece con la esfericidad y, por lo tanto, limitación de la tierra. Podemos decir que la condición de poder pensar la posesión es la limitación de la superficie terrestre, o, dicho de otra forma, la necesidad para nuestra existencia de usar recursos que son finitos, lo que además nos vincula con una comunidad pues “si fuera un plano infinito, los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí” (MS, AA, 06: 262). La posesión común originaria se presenta entonces como un concepto práctico de la razón que posibilita la posesión de los objetos: “La posesión común del suelo no es un recurso ficticio-argumentativo para explicar el origen histórico de la posesión privada, sino que es una idea jurídica, racional, necesaria y *a priori*, que oficia más bien como criterio para la legitimidad de los usos privados del suelo” (Tomassini, 2015: 442).

4. La usucapión como corolario

Por todo lo que se ha expuesto hasta el momento podríamos pensar que la presentación de la usucapión como la propiedad por posesión prolongada, supondría un especial caso que contravendría varias de las condiciones de la propiedad expuestas hasta el momento, por ejemplo, cuando Kant afirma que “el modo, pues, de tener algo exterior a mí como mío es el enlace puramente jurídico de la voluntad del sujeto con aquel objeto, independientemente de la relación espacio-temporal con el mismo, según el concepto de una posesión inteligible” (MS, AA, 06: 254). Con la propuesta de la usucapión parecería que se establecería un vínculo de causalidad entre la posesión sensible que diera paso por

el transcurso y acumulación del tiempo a una posesión jurídica; es decir, como si no hiciera falta añadir nada más allá de lo sensible para la extensión del concepto, por lo que la diferencia entre ambos ámbitos, lo sensible y lo inteligible sería simplemente una consideración temporal. También podría parecer contraria la usucapión a la exposición que realiza Kant de los objetos exteriores de mi arbitrio según las categorías de sustancia, causalidad y comunidad, cuando al hablar de la cosa (según la categoría de sustancia) afirma:

No puedo llamar mío a un objeto en el espacio (una cosa corporal), a no ser que, *aunque yo no lo posea físicamente*, pueda afirmar, sin embargo, que lo poseo efectivamente de otro modo [...]. Así no llamaré mía a una manzana porque la tenga en mi mano (la posea físicamente), sino solo cuando pueda decir: yo la poseo donde quiera que sea, aunque la haya alejado de mí (MS, AA, 06: 247).

Parece con esta afirmación que quedaría salvaguardada la propiedad frente a la distancia interpuesta con el objeto poseído, así se vuelve a repetir en la “Definición (real) del concepto de lo mío y lo tuyo exterior”: “lo mío exterior es aquello cuyo uso no puede estorbármese sin lesionarme, aun cuando yo no esté en posesión de ello” (MS, AA, 06: 249). También nos encontramos este tipo de afirmaciones en textos exegéticos acerca del derecho de propiedad: “La teoría legal kantiana no asigna a los actos empíricos la función de conceder derechos. Si la adquisición ha de tener una cualidad legal, su legalidad no puede estar basada en un acto empírico” (Pinheiro, 2018: 264).

Podríamos seguir encadenando citas en las que parece que la posesión jurídica no puede variar por una relación determinada con la posesión sensible, y podríamos leer el párrafo 33 como si este fuera el caso, por todo ello tenemos que definir de forma más precisa la relación establecida entre la posesión sensible y la inteligible. La clave estaría en leer las afirmaciones anteriores sin dejar de tener en cuenta, además, las condiciones posibilitantes de la posesión que desde el principio nos está presentando el texto: la condición de garantizar la libertad de todas las voluntades y su fundamentación en la posesión común originaria, que no es una comunidad primitiva sino un concepto regulativo: “Es un concepto práctico de la razón, que contiene *a priori* el principio según el cual tan solo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas” (MS, AA, 06: 262). En el mismo párrafo que se presentan las definiciones del concepto de lo mío y lo tuyo exterior se nos advierte de que la posesión empírica no es la posesión del fenómeno, sino *en* el fenómeno. Es decir, la forma que tenemos de conocer la posesión es la experiencia que se da *en* el ámbito de lo fenoménico, pero el objeto que poseo no es considerado como fenómeno sino como cosa en sí (MS, AA, 06: 249). Esta posesión empírica no puede modificar el título de propiedad pues “si la adquisición empírica justificara la posesión, tendríamos que considerar la posesión como una relación legal entre una cosa y una persona” (Pinheiro, 2018: 264), la modificación no se da por lo tanto por lo que podemos conocer en el fenómeno, sino porque en ese acto se actualiza la libertad de una voluntad que se relaciona con un objeto en concordancia con el resto de voluntades.

Lo que nos está diciendo la posibilidad de adquisición por usucapión es que las condiciones sensibles de la posesión no pueden quedar desatendidas una vez que se garantiza la posesión inteligible: “quien descuida documentar su acto de posesión, ha perdido su derecho ante el actual poseedor, y la amplitud del tiempo de descuido (...) no puede aducirse sino para cerciorarse de tal abandono” (MS, AA, 06: 292-293). La forma de adquisición de la usucapión es la muestra de que el derecho, y en este caso en concreto la relación de propiedad, se dice de la relación entre el arbitrio de las personas atendiendo a su forma, y así, la relación establecida entre quien no atiende a su propiedad y el actual poseedor de la misma no cumple las garantías de concordar con la voluntad universal en una comunidad finita de propiedad. Alice Pinheiro Walla lo explica de forma clara al afirmar que el derecho cosmopolita kantiano intenta dar cuenta de la “implausibilidad de asumir derechos adquiridos inflexibles cuando esto puede estar en contra de la razón por la que se introducen estos derechos” (Pinheiro, 2018: 261). Al dejar de atender al uso de la propiedad se impide que otro pueda ejercer este uso y se cancela el ejercicio de su libertad, por lo que “con derecho se considera inexistente (como poseedor) a quien no ejerce un acto de posesión constante de una cosa externa como suya; porque no puede quejarse de sufrir lesión alguna mientras no se haga acreedor al título de poseedor” (MS, AA, 06: 292). El que desatiende sus obligaciones con el objeto exterior poseído está dejándose guiar por una voluntad unilateral pues se ha salido de la relación contraída con la voluntad universal.

Las dificultades que entraña esta forma de adquisición por medio de una posesión empírica, aunque fundada en una voluntad general, parece que son reconocidas por Kant al añadir un epígrafe al apéndice “Observaciones aclaratorias a los Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho” publicado en la segunda edición de la obra en 1798, epígrafe dedicado, de nuevo, a la usucapión. La reflexión en estas líneas incide en la cuestión “¿quién debe probar su adquisición legítima?” (MS, AA, 06: 364) y, desde luego, la conclusión no es muy halagüeña por lo que se refiere a la propuesta kantiana: “Por tanto, la usucapión (*usucapio*) como adquisición por el uso prolongado de una cosa es un concepto en sí mismo contradictorio” (MS, AA, 06: 365).

Mi propuesta de lectura de los pasajes de la *Metafísica de las Costumbres* que nos ayudan a comprender las conclusiones de la usucapión ha querido poner de relieve que la posesión del objeto exterior, y no solo la usucapión aunque en ella se pone de manifiesto de una forma muy evidente, está limitada por la posibilidad de uso de un objeto, así como por la congruencia entre la libertad de diversas voluntades, de tal forma que la posesión del objeto externo no es un fin que tenga que ser garantizado en la teoría del derecho kantiana, sino que es una relación de las voluntades que sirve como medio para el mantenimiento de la existencia⁶. En el momento en que de un objeto se sustrae su posibilidad de usarlo

⁶ María Julia Bertomeu pone el acento en el artículo ya citado en mostrar que la posesión no es un derecho natural frente a la libertad que habría de estar garantizada: “Esta misma libertad -la de todos los que coexisten bajo la ley- está estrechamente conectada con la propiedad: quien carece de propiedad -interna o externa- también carece de independencia, no es *sui iuris*, tiene obligaciones y no tiene derechos correlativos, en suma, no es libre” (Bertomeu, 2004: 143).

aparece el peligro de que sea el ser humano el que se convierta en medio, de ahí la radicalidad con la que nos presenta Kant el imperativo categórico en esta obra referido al propio agente: “No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin” (MS, AA, 06: 236).

Bibliografía

Bertomeu, M. J. (2004), “De la apropiación privada a la adquisición originaria del suelo”. Un cambio metodológico ‘menor’ con consecuencias políticas revolucionarias”, *Isegoría*, vol. 30, CSIC, pp. 127-134.

Brandt, R. (1974), *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag.

Gregor, M. (1988), “Kant’s Theory of Property”, *Review of Metaphysics*, vol. 41, n. 4, Philosophy Education Society, pp. 757-787.

Kant, I. (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel.

Kant, I. (2005), *Metafísica de las Costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos.

Krasnoff, L. (2018), “On the (Supposed) Distinction Between Classical and Welfare Liberalism: Lessons from the Doctrine of Right”, en Krasnoff, L., N. Sánchez Madrid, y P. Satne, (eds.), *Kant’s Doctrine of Right in Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff, pp. 101-121.

Marey, M. (2018), “The Original of Kant’s Social Contract Theory”, en Krasnoff, L., N. Sánchez Madrid, y P. Satne (eds.), *Kant’s Doctrine of Right in Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff, pp. 9-28.

Morales Moreno, A. M. (2000), “La usucapión”, *Revista Jurídica*, vol. 3, Universidad Autónoma De Madrid, pp. 175-204.

Moya, E., (2019), “Fuerzas, facultades y formas a priori en Kant”, *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy*, (9), junio 2019, pp. 49-71.

O’Neill, O. (2015), *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant’s Philosophy*, Cambridge University Press.

Pinheiro Walla, A. (2018), “Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita”, traducción de Macarena Marey, *Las Torres de Lucca*, vol. 7, n. 13, pp. 255-276.

Pinheiro Walla, A. (2018), “Private property and the Possibility of Consent: Kant and the Social Contract Theory”, en Krasnoff, L., N. Sánchez Madrid, y P. Satne (eds.), *Kant’s Doctrine of Right in Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff, pp. 29-45.

Sánchez Madrid, N. (2018), “Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in Kant’s Doctrine of Right”, en Krasnoff, L., N. Sánchez Madrid, y P. Satne (eds.), *Kant’s Doctrine of Right in Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff, pp. 85-100.

Tomassini, F. (2015), “El concepto de posesión común originaria en la doctrina kantiana de la propiedad”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, n. 2, pp: 435-449.

Westphal, K. (1997), “Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?” *Jahrbuch Für Recht Und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 5, 141-194. Retrieved July 7, 2020, from www.jstor.org/stable/43593592

Williams, H. (1977), “Kant’s Concept of Property”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 27, n. 106, (1977), pp. 32-40.

Waldron, J., “The Principle of Proximity”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19.



El origen de la desigualdad en la Doctrina del Derecho de Kant

The origin of inequality in Kant's Doctrine of Right

ÓSCAR CUBO UGARTE*

Universitat de València, España

Resumen

En el presente trabajo se analiza el origen de la desigualdad en la Doctrina del Derecho de Kant desde una doble perspectiva, en primer lugar, atendiendo al estado de naturaleza y a la teoría kantiana acerca de la adquisición originaria y, en segundo lugar, centrándonos en los intercambios de bienes y servicios en la sociedad civil. Todo ello nos permite diferenciar dos tipos de desigualdad en el interior del pensamiento kantiano: una desigualdad originaria basada en el abandono desigual del estado de naturaleza y una desigualdad derivada fundada en el libre intercambio de títulos de propiedad. Por último, se analiza críticamente la conexión normativa entre los primeros títulos históricos de propiedad y la adquisición originaria en el estado de naturaleza.

Palabras clave

Adquisición originaria, adquisición derivada, estado de naturaleza y estado civil

Abstract

This work analyses the origin of inequality in Kant's Doctrine of Right from a double perspective, firstly, by addressing the state of nature and Kantian theory on original acquisition and, secondly, by focusing on the exchanges of goods and services in the civil society. All of these elements allow us to distinguish two types of inequality within Kantian thought: an original inequality based on the unequal abandonment of the state of nature, and a derivative inequality founded on the free

* Departament de Filosofia, Universitat de València: oscar.cubo@uv.es

exchange of titles of property. Lastly, the paper critically analyses the normative connection between the first historic titles of property and original acquisition in the state of nature.

Keywords

Original acquisition, derivative acquisition, state of nature and civil state

1. Presentación

El objetivo del presente trabajo es abordar la pregunta por el origen de la desigualdad en la Doctrina del derecho de la *Metafísica de las Costumbres* (1797). Para ello vamos a centrar nuestra atención en la primera parte de la Doctrina del derecho, en “El derecho privado”, con vistas a localizar las tres maneras, como a nuestro entender, se puede explicar la desigualdad económica en esta obra de Kant. En un primer momento, tematizamos la adquisición originaria como origen de una desigualdad originaria vinculada al abandono desigual del estado de naturaleza (apartado 2). Para ello analizamos la *lex permissiva* que se expresa en el postulado jurídico de la razón práctica (§ 2 de la Doctrina del derecho) y los principales momentos de la adquisición originaria del suelo: la aprehensión, la declaración y la apropiación (§§ 10-17). Por medio de este análisis se extraen los elementos normativos y empíricos que están presentes en la legitimación kantiana de la adquisición originaria y que nos llevan a plantear la noción de una desigualdad originaria en la Doctrina del derecho vinculada precisamente a la adquisición originaria del suelo bajo las condiciones de finitud inherentes al carácter esférico de la Tierra.

Esta desigualdad originaria sirve como punto de partida desigual para el intercambio posterior de mercancías y prestaciones en el ámbito de las adquisiciones derivadas (§§ 18-21). Por ello, en el apartado 3, centramos nuestro análisis en los primeros títulos históricos de propiedad instituidos con el surgimiento de la sociedad civil y el abandono del estado de naturaleza. Los primeros títulos históricos de propiedad funcionan como una suerte de bisagra entre la apropiación originaria acaecida en el estado de naturaleza y las adquisiciones derivadas regladas contractualmente en el estado civil. Este último tipo de adquisiciones presuponen la existencia de títulos válidos de propiedad y, por lo tanto, la conversión de las posesiones provisionales en el estado de naturaleza en títulos perentorios de propiedad en el estado civil. Tras el surgimiento de los títulos perentorios de propiedad, el intercambio de dichos títulos genera una desigualdad derivada en el interior del derecho privado kantiano.

Especialmente en el § 39 de la Doctrina del derecho dedicado a “La reivindicación (recuperación) de lo perdido (*vindicatio*)” Kant aborda las adquisiciones derivadas ilícitas procedentes del desconocimiento y del engaño (tercera explicación de la desigualdad en la Doctrina del derecho). A través de estas transacciones ilícitas también se pueden generar importantes desigualdades económicas, pero se trata de adquisiciones derivada ilícitas prohibidas normativamente en el derecho privado kantiano. Por este motivo, sólo quedan en pie dos modos legítimos de explicar la desigualdad económica dentro de la filosofía del derecho de Kant: uno especialmente problemático basado en la adquisición originaria de la

tierra (*Boden*) y otro normativamente más limpio fundado en las transacciones privadas voluntarias de bienes y servicios.

En el último apartado de nuestro trabajo nos centramos en la cláusula temporal que el postulado jurídico de la razón práctica establece como *conditio sine qua non* para que la adquisición originaria de la tierra sea lícita. Si se pudiera cumplir la cláusula temporal en el estado de naturaleza, lugar donde necesariamente acontece la adquisición originaria del suelo, entonces no sólo serían lícitos los primeros títulos históricos de propiedad, sino también todas las adquisiciones derivadas fundadas en ellos. Ahora bien, si el cumplimiento de esta cláusula no fuera posible en el estado de naturaleza, tal y como defendemos en nuestras reflexiones finales, entonces la licitud de las transacciones derivadas de cosas y servicios en la sociedad civil quedaría empañada por la inconsistencia normativa de las adquisiciones originarias y su ratificación jurídica en los primeros títulos históricos de propiedad (apartado 4). Por todo ello, en este último apartado de nuestra investigación defendemos una “teoría de la contaminación” respecto a los primeros títulos históricos de propiedad, cuya opacidad normativa contamina su posterior intercambio.

2. La adquisición originaria como origen de una desigualdad originaria en la “Doctrina del derecho” de Kant

“El derecho privado” de la *Metafísica de las Costumbres* contiene tres capítulos: el primero de ellos trata “Del modo de tener algo exterior como suyo” (§§ 1-9), el segundo “Del modo de adquirir algo exterior” (§§ 10-35) y el último “De la condición subjetivamente condicionada a través de una jurisdicción pública” (§§ 36-40). Al derecho privado le precede la “División de la Doctrina del derecho”, lugar donde Kant distingue lo mío y lo tuyo interno de lo mío y lo tuyo externo. Frente a lo mío y lo tuyo externo, lo mío y lo tuyo interno remiten a aquello en virtud de lo cual los individuos son caracterizados como personas y agentes jurídicos frente a las meras cosas. En su tratamiento de lo mío y lo tuyo interno Kant aborda la libertad innata, la igualdad, la cualidad de *sui iuris* y la integridad corporal de los sujetos (Cf. RL, AA 06: 237-238). A diferencia de lo mío y lo tuyo externo, lo mío y lo tuyo interno no pueden ser adquiridos, tampoco pueden ser enajenados, al ser indisociables del propio individuo. Lo mío y lo tuyo interno remite a la personalidad de los agentes jurídicos siendo a su vez un deber jurídico interno para cada uno de ellos afirmar su dignidad como persona frente a sí mismo y frente a los demás¹. En definitiva, lo mío y lo tuyo interno es aquello que distingue a las personas de las cosas y un deber jurídico interno de no dejarse tratar por lo demás y por uno mismo como una cosa. Los límites del derecho privado quedan así establecidos en correspondencia con esta distinción entre lo mío y lo tuyo interno y lo mío y lo tuyo externo: lo mío y lo tuyo

¹ Resulta de gran interés a este respecto el trabajo de J. Hruschka 2003 y su análisis en este contexto del primero de los deberes jurídicos que formula Kant en la “Doctrina del derecho”: “No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin” (RL, AA 06: 236). También Byrd y Hruschka 2010: 53-62.

externo designa el conjunto de cosas que pueden ser adquiridas por los sujetos, mientras que lo mío y tuyo interno pertenecen a todos los individuos de una manera inmediata, esto es, sin necesidad de instituir un acto jurídico para ello. El eje central del derecho privado kantiano versa sobre aquello que es susceptible de ser adquirido y enajenado jurídicamente por los sujetos, esto es, sobre lo mío y lo tuyo externo².

De su delimitación con lo mío y tuyo exterior se sigue que nada exterior es originariamente de nadie, aunque las cosas exteriores puedan ser adquiridas originariamente, esto es, “sin derivarse de alguien distinto como lo suyo” (RL, AA 06: 258)³. De esta manera, Kant diferencia en relación con los objetos externos un modo originario y un modo derivado de adquirirlos. Ahora bien, para poder adquirirlos derivadamente han debido de ser adquiridos originariamente; de ahí la precedencia del análisis kantiano de la adquisición originaria frente a la adquisición derivada. En efecto, todos los objetos externos “tienen que haber sido adquiridos primeramente [...], antes de que comience su transacción, esto es, para que de una manera derivada puedan ser adquiridos por otros” (Wawrzinek 2011, 114).

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones que hacen lícita la apropiación originaria de las cosas exteriores? Kant afronta esta cuestión centrándose en la adquisición originaria del suelo (*Boden*). La relevancia de la apropiación originaria del suelo se debe, según Kant, a que con la apropiación de una parcela de tierra se adquieren al mismo tiempo todos los objetos móviles que se pueden encontrar sobre ella, de manera que la adquisición originaria de dichos objetos tiene lugar por medio de la adquisición originaria del terreno donde se encuentran. Kant lo expresa del siguiente modo:

el suelo (por el que se entiende todo terreno habitable) ha de considerarse con respecto a todo lo que se mueve en él como sustancia, pero la existencia de esto último ha de considerarse sólo como inherente y, así como, en sentido teórico, los accidentes no pueden existir fuera de la sustancia, así en el práctico lo que se mueve sobre el suelo tampoco puede ser considerado por alguien como suyo, si previamente no se acepta que este suelo se encuentra en su posesión jurídica (como suyo) (RL, AA 06: 261).

Es, pues, necesario presuponer la posesión originaria del suelo para aceptar la posesión jurídica de lo que se encuentra sobre él. Kant presenta la adquisición originaria del suelo por medio de tres momentos: el momento de la aprehensión o toma de posesión de un objeto (*Bemächtigung, occupatio*), el momento de la declaración de la posesión de ese objeto (*Bezeichnung*) y el momento de la apropiación (*Zueignung*). Kant los describe del siguiente modo:

² El derecho privado de Kant, en tanto que “sistema que surge de la razón” (RL, AA 6: 205), es un derecho privado supra-positivo que contiene los principios fundamentales de la adquisición de los objetos externos y “la estructura que a priori constituye todo derecho privado [...]. En consecuencia, [...] la doctrina del derecho privado expone y articula sistemáticamente los principios del derecho privado y de sus instituciones básicas -propiedad, contratos, derecho de familia y derecho sucesorio-, en cuanto estos principios son posibles a priori y están dotados, por tanto, de validez universal” (Schwember, 2013: 66).

³ Nosotros vamos a prestar especial atención en este trabajo a dos de los tres posibles objetos de mi arbitrio exterior, que son: “1) una cosa (corporal) fuera de mí; 2) el arbitrio de otro respecto a un acto determinado (*praestatio*); 3) el estado de otro en relación conmigo” (RL, AA 06: 247).

1. La *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; de lo contrario, se opondría a la libertad de otros según leyes universales. Esta *aprehensión* es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo; [...]. 2. La *declaración* (*declaratio*) de la posesión de este objeto y del acto de mi arbitrio de apartar a cualquier otro de él. 3. La *apropiación* (*appropriatio*) como acto de una voluntad universal y exteriormente legisladora (en la idea), por lo que se obliga a todos a concordar con mi arbitrio (RL, AA 06: 258-259).

La justificación normativa del primer momento de la adquisición originaria, esto es, de la *aprehensión* de un objeto, de una parcela de tierra, que no pertenece a nadie se encuentra en el postulado jurídico de la razón práctica del § 2 de la Doctrina del derecho. Este postulado, que no es susceptible de prueba ulterior, Kant lo formula del siguiente modo: “es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto *sin dueño* (*res nullius*)” (RL, AA 06: 246)⁴. La única justificación del postulado que aduce Kant es de carácter negativo: la libertad caería en contradicción consigo misma, si una ley práctico-jurídica (una máxima) prohibiera el uso de los objetos de mi arbitrio, esto es, de los objetos que están en mi poder físicamente y que puedo usar discrecionalmente. En efecto, por medio de

una renuncia a priori al uso de los objetos exteriores del arbitrio, la razón se infligiría a sí misma gratuitamente un enorme perjuicio, en la medida en que con ella se impondría un severo obstáculo para la realización de sus propias posibilidades. Esta autoimpuesta e innecesaria mutilación de su propio campo de acción es lo que constituye [...] la contradicción de la libertad consigo mismo a que se refiere Kant y a partir de la cual argumenta a favor de la posibilidad de usar los objetos exteriores del arbitrio. (Schwember 2013, 97)

Esta contradicción práctica sólo se puede evitar suponiendo que cualquier objeto externo puede ser mío y tuyo objetivamente. Todos los objetos externos pueden ser, por tanto, *aprehendidos* en la medida en que no lo hayan sido previamente por otros individuos. Esta autorización a la *aprehensión* de los objetos externos, fundada en el postulado jurídico de la razón práctica, tiene un carácter estrictamente igualitario, en la medida en que autoriza *de iure* a todos los individuos por igual a la toma de posesión del suelo si no ha sido previamente ocupado por nadie. Esta última condición temporal es fundamental para la licitud de la *aprehensión* del suelo, porque sólo así dicha *aprehensión* no daña los derechos de ningún tercero y no se opone a la libertad de los demás con arreglo

⁴ Como acertadamente señala Tomassini, los interpretes divergen a la hora de interpretar el significado del término postulado en la obra de Kant. Así, por ejemplo, Guyer refiriéndose a la *KrV* (A 633-4 B661-2) entiende el postulado como una “proposición teórica que afirma la existencia de un objeto o de un estado de cosas que son condición de posibilidad de la fuerza obligante de un deber moral” (Guyer 2002, 37). Por su parte, Ludwig remitiéndose a la *KpV* considera que “objeto de los postulados de la razón práctica son las condiciones necesarias de realización de las exigencias que se derivan del imperativo categórico, así la inmortalidad del alma, Dios, como también la ley jurídica y lo mío y tuyo en relación con la posesión inteligible” (Ludwig, 2005: 111, nota 48): véase Tomassini 2013, pp. 69-70. K. Flikschuh propone una interpretación del postulado jurídico de la razón práctica como un juicio preliminar reflexivo que soluciona provisionalmente la antinomia del derecho (Cf. Flikschuh 2004, 113 y ss.).

a una ley universal que hiciera imposible la apropiación del suelo sin violar los derechos de los demás.

Con arreglo al postulado jurídico de la razón práctica el suelo puede ser aprehendido, si quiera provisionalmente, por aquellos que puedan y quieran hacerlo, puesto que resulta permisible tomarlo en posesión como algo mío externo. Bajo el amparo normativo del postulado jurídico de la razón práctica, la aprehensión originaria del suelo no está prohibida ni tampoco es moralmente obligatoria, simplemente está permitida⁵. Los individuos tienen el derecho de apropiarse originariamente del suelo, pero no la obligación de hacerlo. “Tienen derecho en el sentido de que tienen la libertad de hacerlo [sin necesitar ni requerir la autorización de los demás]” (Schwember 2013, 117). De modo que una vez que un individuo ha tomado la decisión de hacerlo, nadie tiene derecho a impedirlo. Si realmente el suelo carece de dueño, la aprehensión originaria del suelo es lícita y no debe ser impedida, puesto que impedir la apropiación del suelo, cuando éste carece de dueño, sería contradecir la autorización del postulado jurídico de la razón práctica.

El postulado jurídico hace posible algo que no está contenido ni en el concepto de lo mío y tuyo interior, ni en el concepto del derecho ni en su ley universal (que exhorta a obrar “externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal” [RL, AA 06: 231]), ya que autoriza a adquirir cualquier objeto externo de mi arbitrio convirtiendo así a todas las cosas en algo mío y tuyo objetivamente posible⁶. La razón práctico-jurídica se amplía a priori sobre la ley universal a través de dicho postulado cuya *lex permissiva* confiere una potestad a todos los individuos que no se puede extraer de los meros conceptos del derecho en general, a saber, la de “imponer a todos los demás una obligación que no tendrían de no ser así: la de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque hemos tomado posesión de ellos con antelación (*weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben*)” (RL, AA 06: 247). Es decir, el postulado autoriza a todos los individuos a aprehender el suelo que aún

⁵ Hruschka va más allá de esta tesis y lee el comienzo del § 16 de la RL como la legitimación kantiana no sólo de la posibilidad de adquirir originariamente el suelo, sino de la obligación de aprehenderlo con vistas a su uso jurídico (Cf. Hruschka 2015, 70 y ss.).

⁶ Respecto a la cuestión de si la *lex permissiva* va más allá de los meros conceptos del derecho en general en el sentido de que autoriza algo contradictorio con ellos o si autoriza simplemente algo que no está contenido en ellos véase: Schwember 2013, 105 y ss. Nosotros seguimos en este trabajo la tesis de Schwember, según la cual la autorización que emana de la *lex permissiva* no permite “cometer un acto que ordinariamente está prohibido por la ley, en cuyo caso todo el derecho privado se erigiría sobre una excepción o, al menos, sobre la restricción temporal de una ley prohibitiva más amplia, lo cual resulta absurdo, sino en el sentido [de que confiere] un poder o facultad, en el sentido de habilitar a los agentes para realizar algo” (Schwember 2013, 108) no contenido en los conceptos del derecho en general. A este respecto también: Byrd y Hruschka 2010, caps. IV-VI. Una lectura acorde con la primera interpretación de la *lex permissiva* es desarrollada por Tomassini que plantea la cuestión del siguiente modo: si no se admitiese la ley permisiva, “el postulado, al establecer la posibilidad de acciones que desde el punto de vista del principio del derecho son ilegítimas (porque pretenden establecer obligaciones de manera unilateral), sería un principio jurídico que contradice al axioma del derecho. Por otro lado, si no se admitiese ni el postulado ni la ley permisiva, se anularía la posibilidad de la posesión de objetos externos al arbitrio, lo cual supone, como ya sabemos, una contradicción de la libertad externa consigo misma. Así, la función de la *lex permissiva* consiste en permitir una acción que, de otro modo, según el concepto y el axioma del derecho, estaría prohibida.” (Tomassini 2013, 76). Para la aclaración conceptual de estas dos acepciones de la *lex permissiva*, véase Hruschka 2015, 50 y ss.

no es de nadie e impone igualmente a todos ellos la obligación de no utilizar aquello que ha sido tomado primeramente en posesión por otros.

A este respecto, del postulado jurídico se obtiene el deber de “actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior (útil) pueda llegar a ser también para cualquiera suyo” (RL, AA 06: 252). La mencionada obligación de los demás y este deber hacia los demás no se derivan de la ley universal del derecho, ya que se fundan en el mencionado postulado. Del postulado jurídico se obtienen dos obligaciones: “no entorpecer ni impedir las legítimas adquisiciones de los otros y [...] respetar sus posesiones con posterioridad a la misma adquisición” (Schwember 2013, 100). Con arreglo al postulado jurídico de la razón práctica, todos se encuentran igualmente autorizados a apropiarse originariamente del suelo y todos están obligados en igual medida a respetar las posesiones precedentes de los demás.

Tanto el primer momento de la adquisición originaria como el postulado de la razón práctica contienen una importante cláusula temporal para la aprehensión originaria del suelo, pues

la aprehensión solamente es legítima si es la primera en el tiempo [...] Es decir, la mencionada parcela no debe pertenecer ya a alguien previamente, porque su toma de posesión significaría entonces una lesión al poseedor precedente y lesionaría su libertad (Wawrzinek 2011, 119).

Si se cumple esta cláusula temporal, entonces la primera toma de posesión de la tierra es lícita. Pero como la adquisición originaria tiene lugar en el estado de naturaleza este requisito temporal siempre resultará incierto (véase el apartado 4). Este es el motivo fundamental de que la adquisición originaria del suelo sea una primera toma en posesión problemática y provisional del suelo. Su carácter problemático y provisional no desaparecerá hasta que se haya instaurado una constitución civil donde lo mío y lo tuyo exterior queden definitivamente asegurados. “Una posesión, en espera y preparación de tal estado [...] es una posesión *jurídica provisional*, mientras que la que se encuentra en un estado *efectivo* sería una posesión *perentoria*” (RL, AA 06: 257).

El segundo momento constitutivo de esta posesión jurídica provisional del suelo es la declaración. La toma en posesión del suelo tiene que manifestarse empíricamente de algún modo. El objetivo perseguido por la declaración es señalar esta aprehensión originaria del suelo. La declaración presupone, por tanto, la toma en posesión del suelo. El suelo se deslinda entonces del resto del territorio por medio de una declaración que informa a los demás de que dicha parcela de suelo ha sido aprehendida originariamente por alguien como lo suyo exterior. La declaración debe visibilizar con nitidez qué parcela ha sido aprehendida originariamente por un sujeto, para que los demás puedan abstenerse de su uso dando a conocer a los otros la extensión de dicha aprehensión.

Por último, la función del tercer momento de la adquisición originaria, la apropiación (*Zueignung*), consiste en presentar los dos primeros momentos constitutivos de la adquisición originaria como actos acordes con la idea de una posesión originaria del suelo

y su correspondiente voluntad unificada a priori. Esta voluntad unificada a priori deletrea en términos intersubjetivos la autorización expresada como *lex permissiva* en el postulado de la razón práctica. La adquisición originaria de una determinada parcela de suelo se funda “en la posesión común innata del suelo y en la voluntad universal, que le corresponde a priori, de permitir una posesión privada del mismo (porque, si no, las cosas desocupadas se habrían convertido en sí y conforme a una ley en cosas sin dueño)” (RL, AA 06: 250). La posesión común innata del suelo y la idea de una voluntad universal reafirman en términos intersubjetivos el permiso del que disponen todos los individuos de apropiarse privadamente de la tierra desocupada. De hecho, según Kant,

la posibilidad de la adquisición [originaria] no se puede comprender de ningún modo ni puede probarse con razones, sino que es la consecuencia inmediata del postulado de la razón práctica. La misma voluntad, sin embargo, no puede autorizar una adquisición exterior sino en la medida en que está contenida en una voluntad que ordena absolutamente, unificada a priori (es decir, por la unificación del arbitrio de todos los que pueden llegar entre sí a una relación práctica); porque la voluntad unilateral (a la cual pertenece también la voluntad bilateral, pero todavía particular) no puede imponer a cada uno una obligación, que en sí es contingente, sino que para ello se precisa una voluntad omnilateral, no contingente, sino a priori, por consiguiente necesariamente unificada y por eso legisladora; porque sólo siguiendo este principio suyo es posible el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de cada cual, por consiguiente, un derecho en general y, por tanto, también un mío y tuyo exteriores (RL, AA 06: 263).

La posesión innata del suelo por parte de todos los seres libres, cuya validez no depende de acto jurídico alguno, y la voluntad universal a priori son interpretados por Kant como conceptos prácticos de la razón, que contienen a priori, “el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas” (RL, AA 06: 262)⁷. A este respecto, Kant enfatiza que no se debe confundir la idea de una posesión común y originaria del suelo con la idea de una comunidad primitiva del suelo (*communio primaeva*), puesto que ésta última comunidad es una ficción histórica normativamente inconsistente. La inconsistencia de dicha comunidad primitiva reside en que para ser instituida “hubiera tenido que resultar de un contrato, por el que todos hubieran renunciado a la posesión privada, y cada uno hubiera transformado aquella en una posesión común, uniendo su posesión con la de los demás” (RL, AA 06: 251). Pero resulta una *petitio principii* explicar la comunidad del suelo apoyándose en la propiedad privada e

⁷ A pesar de que el postulado jurídico de la razón práctica autoriza la posesión de objetos e instituye una obligación a los demás de abstenerse de usar los objetos tomados originariamente en posesión por otros, Kant insiste en el § 8 de la RL que “la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría la libertad según leyes universales” (RL, AA 06: 256) y, como acabamos ver, en el § 14 que la “voluntad unilateral (a la cual pertenece también la voluntad bilateral, pero todavía particular) no puede imponer a cada uno una obligación, que en sí es contingente” (RL, AA 06: 263). Por este motivo Tomassini considera que “el postulado, formulado como una ley permisiva, resulta un principio normativo insuficiente para justificar derechos y deberes relativos a la adquisición privada, porque no [puede] garantizar la igualdad y la reciprocidad de la obligación” (Tomassini, 2014: 246).

individual del mismo, cuando lo que hay que explicar precisamente es cómo a través de la adquisición originaria se obtiene una posesión privada del mismo. Por eso, Kant enfatiza que el concepto de una posesión común originaria (*communio possessionis originaria*) “no es empírico ni depende de condiciones temporales, como por ejemplo el concepto inventado, pero nunca demostrable, de una posesión común primitiva (*communio primaeva*)” (RL, AA 06: 262). Frente al carácter hipotético de la *communio primaeva*, la posesión común originaria del suelo es una idea práctico-jurídica de carácter estrictamente normativo, que permite reinterpretar en términos intersubjetivos los actos unilaterales de aprehensión del suelo.

De este modo, la idea de una posesión común originaria, de una voluntad universal a priori y el postulado jurídico de la razón práctica constituyen conjuntamente la legitimación normativa de la adquisición originaria. Ahora bien, ninguna de estas tres premisas normativas ofrece una determinación racional de la cantidad de suelo que es lícito adquirir originariamente en el estado de naturaleza. Con arreglo a la idea de una posesión común y originaria del suelo y con arreglo al postulado jurídico de la razón práctica todos los individuos son libres por igual de adquirir tanta tierra como les sea posible aprehender en el estado de naturaleza. Mientras esa primera aprehensión respete la condición de la prioridad temporal, esto es, no lesione ninguna adquisición previa, será conforme a los dictados de la razón práctico-jurídica.

A diferencia, por ejemplo, de J. Locke y sus cláusulas acerca de la justa apropiación originaria de la tierra en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, que establecen que cada uno sólo se apropie de la tierra de la que pueda hacer uso (Cf. Locke 2010 [1690], 37), sin que ello implique “perjuicio alguno contra los demás hombres” (Ibid. 38), esto es, dejando a los demás tanta cantidad de tierra como a éstos les sea posible usar (Cf. Ibid. 29)⁸, la teoría kantiana de la adquisición originaria no prescribe ningún límite cuantitativo al acto empírico y unilateral de aprehensión de la tierra. Además, y a diferencia de Locke, Kant rechaza que el trabajo de la tierra sea aquello que legitima su posesión privada, de manera que los primeros ocupantes del suelo no tienen más que aprehenderlo y declararlo suyo⁹. Kant admite, ciertamente, que

⁸ Sobre las condiciones que ha de cumplir la adquisición originaria en Locke (las así llamadas cláusulas o condiciones lockeanas): la cláusula de no desaprovechamiento y la cláusula de suficiencia, véase: Schwember, 2014: 1095 y ss., Cohen, 1989: 11 y ss.

⁹ Con ello Kant se distancia igualmente de Rousseau, quien enumera las siguientes condiciones para autorizar el derecho del primer ocupante: “primera, que este territorio no esté aún habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión necesaria para subsistir, y tercera, que se tome posesión de él, no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás” (Rousseau, 2014 [1762]: 24). Véase a este respecto el pasaje del § 17 de la “Doctrina del derecho” donde Kant afirma que: “[e]s de por sí tan claro que el primer trabajo, la delimitación o, en general, la *conformación* de un terreno no puede proporcionar título alguno de adquisición del mismo, es decir, que la posesión del accidente no puede ofrecer un fundamento para la posesión jurídica de la substancia, sino que lo mío y lo tuyo, a la inversa, han de seguirse, según la regla, de la propiedad de la substancia [...]; y es de por sí tan claro que el que pone empeño en un terreno, que no era antes ya suyo, ha perdido su esfuerzo y trabajo frente al primero” (RL, AA 06: 268-269), ya que se ha de ser previamente dueño de una cosa para poder trabajarla.

la indeterminación con respecto a la cantidad y la cualidad del objeto exterior adquirible, convierte este problema (de la adquisición exterior originaria única) en el más difícil de resolver entre todos. Sin embargo, tiene que haber alguna adquisición originaria de lo exterior; porque toda adquisición no puede ser derivada. De ahí que esta tarea no se pueda abandonar, como insoluble y como en sí imposible (RL, AA 06: 266).

La cantidad del suelo aprehendido originariamente en el estado de naturaleza depende única y exclusivamente de la capacidad de sus primeros ocupantes para aprehenderlo y defenderlo frente a las posibles intromisiones de los demás. Ni la idea de una posesión común originaria, ni la voluntad general, que le corresponde a priori, ni el postulado jurídico de la razón práctica tienen implicaciones distributivas en el estado de naturaleza. La determinación cuantitativa de los actos de aprehensión en el estado de naturaleza depende solamente de las dotaciones naturales de sus participantes, en las que deben incluirse su fuerza e inteligencia. De estas dotaciones naturales depende su capacidad para defender el suelo aprehendido y, por tanto, su capacidad para conservarlo provisionalmente en el estado de naturaleza. Kant es bastante elocuente al respecto:

la cuestión es la siguiente: ¿hasta dónde se extiende la facultad de tomar posesión de un suelo? Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su potestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera: si no podéis protegerme, entonces no podéis disponer de mí (RL, AA 06: 265).

Más adelante insiste de nuevo en este punto: “el suelo pertenece a mi posesión hasta donde tengo la capacidad mecánica de asegurarlo desde mi residencia contra el ataque de otros” (RL, AA 06: 269). Esta capacidad mecánica de asegurarlo es indisociable de las dotaciones naturales de sus primeros ocupantes, cuya presencia física en el terreno es indispensable. De hecho, el abandono de la parcela del suelo en el estado de naturaleza puede ser interpretado por los demás como la renuncia a dicha posesión. El primer ocupante está moralmente autorizado a aprehender una parcela de suelo en virtud del postulado jurídico de la razón práctica, pero la determinación cuantitativa de su aprehensión depende de su capacidad para defender el suelo aprehendido del ataque o intromisión de los demás¹⁰. Es decir, la toma de posesión originaria del suelo depende de las dotaciones naturales de sus primeros ocupantes y de su presencia física para espantar y repeler a quienes puedan querer tomarla bajo su control ilícitamente o por desconocimiento.

Esta inevitable ligazón de la determinación cuantitativa de la adquisición originaria y las dotaciones naturales de los primeros ocupantes no puede sino conducir a una distribución profundamente desigual del suelo en el estado de naturaleza. Esta distribución desigual del suelo reflejaría la distribución desigual de las dotaciones naturales de los habitantes del estado de naturaleza. De las desiguales dotaciones naturales de los habitantes del estado de naturaleza resultan pensables, como mínimo, tres grandes grupos

¹⁰ En los trabajos preparatorios de la *Metafísica de las Costumbres* se encuentra el siguiente pasaje: “el principio de idealidad de la posesión vale sólo *in statu civili cum effectu*, pero *in naturale absque effectu*, no obstante, con un derecho a resistir a partir de la prioridad de la toma de posesión” (VARL, AA 23: 211.)

sociales: grandes poseedores de tierra (Kant no aborda la posibilidad de establecer coaliciones en el estado de naturaleza), medianos y pequeños poseedores de tierra e individuos originariamente carentes de tierra. Este último grupo social se puede explicar a partir de lo expuesto por Kant de distintas maneras, a saber, porque algunos *no hayan querido* tomar en posesión ninguna parcela de tierra: la adquisición originaria de la tierra no es obligatoria en el estado de naturaleza, es decir, con arreglo al postulado jurídico de la razón no tiene que llevarse a cabo obligatoriamente por todos, o, porque algunos *no hayan podido* hacerlo en virtud de sus desfavorables dotaciones naturales para ello (por ejemplo, niños, ancianos, enfermos físicos y psíquicos, etc.)¹¹.

3. El origen de la desigualdad derivada en la “Doctrina del derecho” de Kant: la adquisición derivada

En el libro primero de *El contrato social o Principios de derecho político* J.-J. Rousseau se formula las siguientes preguntas:

¿Es factible poner límites al derecho [del primer ocupante]? ¿Será suficiente con poner los pies en un terreno común para pretender convertirse en su dueño? ¿Bastará tener la fuerza necesaria para apartar por un momento a los restantes hombres, para quitarles el derecho de volver a él? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y desposeer de él a todo el género humano, sin que esto constituya una usurpación condenable, puesto que priva al resto de los hombres de la morada y de los alimentos que la naturaleza les otorgó en común? (Rousseau 2014 [1762], 24)

Todas estas cuestiones encuentran su tratamiento sistemático en las consideraciones kantiana sobre la adquisición originaria y la posesión originaria del suelo fundada en la aprehensión, declaración y apropiación de una parcela de tierra. La justificación de la adquisición originaria es la justificación de la primera toma en posesión de la tierra en el estado de naturaleza. Como hemos visto, la extensión de esta primera toma de posesión y la entera distribución de la tierra en el estado de naturaleza dependen de las dotaciones naturales (fuerza e inteligencia) de los primeros ocupantes. Como consecuencia de ello la distribución del suelo en el estado de naturaleza no puede ser sino profundamente desigual.

La posibilidad normativa de la adquisición originaria se funda en la *lex permissiva* del postulado jurídico de la razón práctica. Esta ley permisiva es una ley supra-positiva vigente en el estado de naturaleza que faculta a los individuos a aprehender los objetos externos que aún no están en posesión de nadie y a emplear la fuerza contra quienes no se abstengan de utilizarlos¹². No obstante, esta *lex permissiva* declina y deja paso a los

¹¹ En uno de sus recientes trabajos, Martha C. Nussbaum señala importantes implicaciones normativas a la hora de ponderar las distintas dotaciones naturales de los individuos en las teorías contractualistas, incluida la de Kant. Véase: (Nussbaum 2007, 53 y ss.).

¹² Sobre el uso permisivo de la fuerza en el estado de naturaleza véase: Brandt 1982, 245-247 y Städtler 2011, 125. En su famoso trabajo titulado: “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre” Brandt analiza pasajes de las *Lecciones Vigilantius* donde Kant legitima un uso permisivo de la fuerza para abandonar precisamente el estado de naturaleza, en concreto en V-MS/Vigil, AA 27: 514-516.

derechos perentorios de propiedad una vez que ha sido abandonado el estado de naturaleza en un determinado territorio y se ha instaurado un ordenamiento jurídico positivo. De hecho, la apropiación originaria es una posesión física que en espera y preparación del estado civil sólo disfruta de un carácter jurídico provisional, mientras que las posesiones en un estado jurídico son perentorias al estar sancionadas por un poder legislativo público. Especialmente significativo a este respecto es el pasaje del § 15 de la Doctrina del derecho donde Kant enlaza el deber de abandonar el estado de naturaleza con el fin de hacer perentoria las adquisiciones provisionales obtenidas en el estado de naturaleza:

aquella adquisición provisional es con todo una verdadera adquisición; porque, según el postulado de la razón práctico-jurídica, la posibilidad de la misma, sea cual fuere el estado en que se encuentren los hombres entre sí (por tanto, también en el estado de naturaleza), es un principio del derecho privado, según el cual cada uno está autorizado a ejercer aquella coacción que posibilite salir del estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, que es el único que puede hacer perentoria toda adquisición (RL, AA 06: 264).

Las adquisiciones originarias acaecidas en el estado de naturaleza obtienen, pues, su carácter perentorio con la instauración de un estado civil. Las adquisiciones en el estado de naturaleza se vuelven perentorias cuando se establecen derechos de propiedad garantizados por un poder público (Cf. RL, AA 06: 255). Ahora bien, esta “garantía presupone ya [...] lo suyo de alguien (al que se le asegura)” (RL, AA 06: 256), de modo que las primeras adquisiciones perentorias, esto es, los primeros títulos históricos de propiedad descansan necesariamente en las adquisiciones originarias acaecidas en el estado de naturaleza¹³.

El tránsito del estado de naturaleza al estado civil, es decir, el tránsito de las posesiones físicas provisionales a las propiedades inteligibles perentorias abre el camino “precisamente a la dinámica histórica del derecho [privado y a] la temporalización de todas las relaciones jurídicas de propiedad” (Hernández 1999, 156). Los primeros títulos históricos de propiedad ponen en marcha las adquisiciones derivadas de bienes y servicios, que a su vez dinamizan el estado inicial de los títulos de propiedad. La aparición de las primeras posesiones perentorias, esto es, el surgimiento de los primeros títulos históricos de propiedad termina con las posesiones empíricas provisionales del estado de naturaleza y

Por su parte Hruschka resalta los lugares sistemáticos de la “Doctrina del derecho” donde Kant permite excepcionalmente transgredir las prohibiciones normativas de ocasionar daños a los demás contenida en el segundo deber jurídico de no dañar a nadie (*neminem laede*), especialmente los §§ 8 y 9, donde Kant justifica el uso de la coacción y de la violencia para abandonar el estado de naturaleza. Dichos párrafos “contienen una excepción a la regla del *neminem laede*, esto es, un permiso en el sentido de permitido (*licitum*), así como la autorización a obligar (*Nötigung*) con vistas a instaurar un estado civil [lo cual implica] una excepción a la prohibición de obligar a los demás, que corresponde al derecho de todos a la libertad exterior (puesto que libertad es “la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro (RL, AA 06: 237))” (Hruschka 2015, 85).

¹³ Hume ofrece la siguiente explicación del tránsito de la posesión a la propiedad: “si se formara una sociedad entre varios miembros independientes, la regla más obvia en la que todos podrían ponerse de acuerdo sería la de vincular la propiedad a la posesión presente, dando a cada uno el derecho a lo que en el momento presente está ya disfrutando. La relación de posesión que tiene lugar entre la persona y el objeto trae consigo, de una manera natural, la relación de propiedad. Por una razón semejante, la ocupación o primera posesión se convierte en el fundamento de la propiedad” (Hume 2014 [1777], 226 Nota).

hace posible jurídicamente el intercambio contractual de bienes y servicios y con ello la dinámica histórica de las adquisiciones derivadas¹⁴.

Los primeros títulos históricos de propiedad funcionan como una suerte de bisagra entre el estado de naturaleza y el estado civil: remiten aún al estado de naturaleza por lo que respecta a su extensión y contenido, pero al mismo tiempo dotan de perentoriedad a las posesiones físicas acaecidas en el estado de naturaleza y con ello permiten poner en marcha la dinámica histórica de las adquisiciones derivadas. Para que resulte posible la adquisición derivada de bienes y servicios es, pues, necesario suponer la existencia de posesiones perentorias, que son los títulos jurídicos que precisamente se pueden enajenar derivadamente de manera contractual. Dicho de otro modo, todo título de propiedad derivado se remonta históricamente a una primera posesión perentoria con la que se dota fuerza de legal a una determinada apropiación fáctica del suelo en el estado de naturaleza. De manera que en la prehistoria de cualquier título de propiedad hay al menos un momento en el que algo aprehendido en el estado de naturaleza se convirtió en un primer título histórico de propiedad.

El tránsito de las adquisiciones originarias provisionales a los primeros títulos perentorios de propiedad suprime las dificultades normativas inherentes a las adquisiciones acaecidas en el estado de naturaleza. Con la instauración de un estado civil, “los derechos de propiedad se vuelven concluyentes” (Riptstein 2009, 277) y a partir de ese momento, los propietarios del suelo ya no tienen que recurrir a su fuerza privada para defender sus derechos. De hecho, es precisamente la existencia de una fuerza pública bajo un poder legislativo público lo que da lugar a que los derechos de propiedad devengan perentorios y concluyentes. La determinación de los derechos de propiedad y la solución de los reclamos jurídicos ya no dependen del punto de vista privado de los individuos en conflicto, ni de su capacidad privada para hacerlos valer en cada momento con arreglo a su propio criterio normativo (Cf. Varden 2008, 18). Los derechos de propiedad resultan concluyentes en el estado civil, porque la legitimidad de una posesión ya no depende de la voluntad privada de cada individuo (como sucede en el estado de naturaleza), sino del veredicto de un *tribunal* público, “en un estado surgido por la voluntad universal unida (en un estado civil)” (RL, AA 06: 302).

No obstante, en los primeros títulos históricos de propiedad que emergen con el abandono definitivo del estado de naturaleza queda impresa la huella histórica de la adquisición originaria. En el caso de la tierra, su primera posesión perentoria presupone su adquisición originaria en el estado de naturaleza, pero no se identifica con ella. La huella histórica de la adquisición originaria del suelo queda para siempre impresa en los primeros títulos históricos de propiedad, porque con ellos se otorga validez jurídica al reparto

¹⁴ Que las primeras posesiones perentorias dotan de un carácter inteligible a los títulos de propiedad obtenidos en el estado de naturaleza, se hace patente en que los derechos de propiedad quedan desvinculados de las dotaciones naturales de los individuos para conservar y proteger su terreno de suelo. Es más, al quedar completamente desconectados de las dotaciones naturales de sus propietarios y de su presencia física en el terreno, adquisición derivada de lo mío y tuyo externo deviene en principio ilimitada, puesto que la posesión del suelo no depende más de la capacidad física de aprehensión de sus propietarios.

desigual del suelo acaecido en el estado de naturaleza. De este modo se instituye jurídicamente un punto de partida desigual para la adquisición derivada de bienes y servicios entre los súbditos de un mismo ordenamiento jurídico. La desigual adquisición originaria de la tierra en el estado de naturaleza basada en la desigual dotación natural de sus participantes se traduce jurídicamente en un punto de partida desigual para la adquisición derivada de bienes y servicios. Con los primeros títulos históricos de propiedad sobre el suelo se otorga perentoriedad y valor concluyente a la distribución originaria del suelo acaecida en el estado de naturaleza, que como vimos (en el apartado 2) conlleva como mínimo la aparición de tres grupos sociales: el grupo de los grandes propietarios (los mejor situados al abandonar el estado de naturaleza), el grupo de los pequeños y medianos propietarios y el grupo de los sin tierra (los peor situados al abandonar el estado de naturaleza).

Esta es la base jurídica de partida sobre la que se erige la adquisición derivada de bienes y servicios en el estado civil. Constituidos los primeros títulos históricos de propiedad cada agente social dispone de lo suyo y puede intercambiarlo y enajenarlo contractualmente. La enajenación contractual de las propiedades abre un segundo escenario dentro de la Doctrina del derecho de Kant donde puede desarrollarse lícitamente la desigualdad social. Por medio de la adquisición derivada de los títulos perentorios de propiedad surge la posibilidad de que se produzca una desigualdad derivada a partir de las transacciones de bienes y servicios.

Es más, debido al abandono desigual del estado de naturaleza no todos los participantes del estado civil están en condiciones de intercambiar bienes, ya que sólo los grandes, pequeños y medianos propietarios de tierra disponen de bienes cósicos. Los que abandonan el estado de naturaleza sin haber aprehendido una parcela de suelo no tienen nada que enajenar salvo su capacidad de prestar servicios. No obstante, la adquisición derivada de bienes y servicios dinamiza el *statu quo* fijado por los primeros títulos históricos de propiedad. De este modo, la desigualdad originaria del punto de partida se dinamiza y a través de la mayor o menor disposición para el trabajo de cada uno de los miembros de la sociedad o por medio de intercambios más o menos afortunados, de modo que algunos propietarios iniciales pueden perder derivadamente su condición de propietarios e individuos sin propiedades inicialmente pueden alcanzar derivadamente la condición de propietarios.

La dinámica histórica de estas relaciones jurídicas la aborda Kant sistemáticamente en los §§ 18-21 de la Doctrina del derecho. En estos párrafos Kant se ocupa de los derechos personales y de los contratos bilaterales que están a la base de las adquisiciones derivadas en general. A diferencia del derecho de cosas, el derecho personal instituye “un derecho hacia una persona física determinada: el de actuar sobre su causalidad (su arbitrio), el que ella me provea de una prestación” (RL, AA 06: 274) a la que libremente ha asentido. Tanto las cosas, como las prestaciones pueden ser adquiridas derivadamente por medio de contratos. Al intercambio de propiedades Kant lo denomina enajenación y “al acto del arbitrio unificado de dos personas, por lo que, en general, lo suyo de uno pasa al otro [lo denomina] contrato” (Ibid. 271). La enajenación contractual puede abarcar bienes y

servicios. En el primer caso, el contrato regula el intercambio de lo suyo exterior de una persona a otra, en el segundo, regula la transmisión de una prestación acordada libremente entre dos personas.

El carácter histórico de todas las adquisiciones derivadas, tanto de bienes como de servicios, se pone de relieve en el § 39 del derecho privado, dedicado a “La reivindicación (recuperación) de lo perdido (*vindicatio*)”. En este párrafo Kant analiza la adquisición por desconocimiento de una cosa de un no-propietario (*Nichteigenthümer*) y sus efectos jurídicos en tanto que adquisición derivada ilícita: “toda adquisición realizada a quien no es propietario de la cosa (*a non dominio*) es nula o inválida. [...] Yo puedo ser un poseedor de algo de buena fe [...], pero soy, sin embargo, sólo un propietario aparente [...] y el verdadero propietario tiene derecho de reivindicación” (RL, AA 06: 301-302). De este modo, resultan nulas o inválidas todas las adquisiciones derivadas ilícitas como medio legítimo para generar la desigualdad entre los miembros del estado civil.

La desigualdad no es lítica, pues, en términos derivados, cuando tiene a su base títulos de propiedad falsos o títulos de propiedad obtenidos por medio del engaño, la coacción o la fuerza (piénsese en el hurto, el robo o la estafa). Excluidas estas transacciones ilegítimas como modos de generar derivadamente una distribución desigual de bienes entre los miembros del estado civil, sólo restan dos modos de explicar la desigualdad en la “Doctrina del derecho”: un modo originario referido al abandono desigual del estado de naturaleza (apartado 2) y un modo derivado a través del intercambio libre y voluntario de bienes y servicios (apartado 3). Este proceso derivado de generar desigualdad es lítico si y sólo si las enajenaciones contractuales de bienes y servicios discurren sobre títulos de propiedad legítimos. De modo que, si en la cadena de enajenaciones se descubre que uno de esos títulos de propiedad es “aparente”, entonces ello contagia irremediabilmente toda la cadena subsiguiente de transmisiones que resultan nulas e inválidas. Pero si todas las transacciones reposan en títulos legítimos de propiedad, entonces la cadena de intercambios contractuales resulta lícita por mucha desigualdad derivada que genere ese tipo de intercambios¹⁵.

4. Reflexiones finales: la adquisición originaria y su huella histórica en la desigualdad civil

Como hemos indicado al comienzo de nuestro trabajo, Kant contrapone la adquisición originaria del suelo a las adquisiciones derivadas. En las adquisiciones derivadas están envueltos distintos propietarios, cuyo libre y mutuo acuerdo otorga limpieza normativa a la transacción de títulos jurídicos. Sin embargo, la adquisición originaria tiene un carácter precontractual, ya que acaece a través de un acto unilateral de

¹⁵ No cabe duda que Kant está presentando en su “Derecho privado” una teoría del título válido como una teoría normativa, iusnaturalista y deontológica que como tal “procura explicar las condiciones bajo las cuales debería tener lugar la distribución de las cosas, no las condiciones bajo las cuales se distribuyen de hecho” (Schwember y Loewe 2018, 52). Precisamente Schwember y Loewe localizan esta misma teoría del título válidos de carácter normativo, deontológico e iusnaturalista, pero bajo premisas lockeanas, en el modelo ideal que presenta Nozick en la segunda parte de *Anarquía, Estado y utopía*.

toma del suelo en el estado de naturaleza. Si no se lesiona la cláusula temporal contenida en el postulado jurídico de la razón práctica, entonces la adquisición originaria del suelo otorga un título legal provisional a su primer ocupante que deviene perentorio con el establecimiento de los primeros títulos históricos de propiedad. En el § 44 del “Derecho público” Kant afirma que

si antes de entrar en el estado civil no se quisiera reconocer ninguna adquisición como legal, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible. Porque, en cuanto a la forma, las leyes sobre lo mío y lo tuyo en el estado de naturaleza contienen lo mismo que prescriben en el estado civil, en cuanto que éste se piensa sólo según conceptos públicos de la razón; sólo que en este último se ofrecen las condiciones bajo las cuales aquellas llegan a realizarse (conforme a la justicia distributiva). Así pues, si en el estado de naturaleza tampoco hubiera provisionalmente un mío y tuyo exterior, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado (RL, AA 06: 312-313).

El mandato de salir del estado de naturaleza no existiría, si en el estado de naturaleza no hubiera un mío y tuyo provisional, fundamentalmente la tierra, a la espera de hacerse concluyente y perentorio. La adquisición de lo mío y tuyo exterior tiene un carácter unilateral en el estado de naturaleza, puesto que con arreglo al postulado jurídico de la razón práctica sólo se puede llevar a cabo una sola vez respecto a una determinada parcela de tierra. La adquisición originaria del suelo es lítica, si previamente no ha sido aprehendida por nadie. Sólo en este caso la adquisición originaria del suelo no lesiona los derechos previos de nadie. La adquisición originaria de un terreno *sine dominus* puede ciertamente frustrar la expectativa de otros potenciales ocupantes del suelo, pero no lesiona el derecho de nadie, si es una toma de tierra originaria, de manera que por lo que nadie puede impedir lícitamente la adquisición originaria del suelo (Cf. Schwember 2013, 105). Todo ello con independencia de la extensión de dicha adquisición. Los límites de dicha extensión remiten a factores fácticos, pero no a factores normativos, puesto que la extensión o cantidad de terreno que cada individuo puede adquirir originariamente no está limitada por ningún principio normativo en la Doctrina del derecho.

La extensión y distribución originaria del suelo en el estado de naturaleza depende exclusivamente de las dotaciones naturales de sus habitantes. La desigualdad natural de sus miembros conduce a un abandono desigual del estado de naturaleza y a una distribución desigual del suelo que se traduce en términos jurídicos en una desigual distribución de los primeros títulos históricos de propiedad. A modo de bisagra, los primeros títulos históricos de propiedad enlazan la distribución pre-estatal del suelo con el primer ordenamiento jurídico positivo y la aparición conjunta de los primeros títulos históricos de propiedad. A partir de ese momento, las adquisiciones provisionales del suelo en el estado de naturaleza obtienen validez jurídica perentoria en el estado civil. La distribución pre-jurídica del suelo pervive, por tanto, en el estado civil en los primeros títulos históricos de propiedad. La huella histórica de la adquisición originaria se trasluce en los primeros títulos históricos de propiedad, a pesar de que ella desaparezca con el establecimiento del primer ordenamiento

jurídico histórico. En el estado civil resultan imposible las adquisiciones originarias, puesto que en él “toda adquisición es derivada” (Hruschka 2015, 77), esto es, basada en el intercambio contractual de los títulos de perentorios propiedad. Este intercambio contractual está a la base del surgimiento de una desigualdad igualmente derivada entre los miembros de la sociedad que es legítima si está basada en intercambios voluntarios entre propietarios legítimos.

No obstante, y aunque Kant presenta una teoría histórica no pautada de las adquisiciones originarias y derivadas (por emplear una famosa expresión de Nozick), hay una suerte de opacidad normativa en relación con los primeros títulos históricos de propiedad y su origen pre-contractual en el estado de naturaleza. Recordemos que la cláusula kantiana para hacer lícitas las adquisiciones originarias en el estado de naturaleza con arreglo al postulado jurídico de la razón práctica es la prioridad temporal de los primeros ocupantes. Sólo ellos están autorizados con arreglo a dicho postulado a apropiarse originariamente de un terreno *sine dominus*. La cláusula temporal de la apropiación otorga claros derechos a los primeros ocupantes de un terreno *sine dominus*. Pero la dificultad normativa al respecto reside en que en el estado de naturaleza no se puede dilucidar ni fijar el cumplimiento de la mencionada cláusula temporal.

Recapitemos por qué no es posible ratificar esa cláusula temporal en el estado de naturaleza y por qué resulta legítimo aplicar una “teoría de la contaminación” a las adquisiciones derivadas no pautadas fundadas en la adquisición originaria del suelo. La razón última por la que no se puede determinar la prioridad temporal de las apropiaciones en el estado de naturaleza es que dicho estado se define precisamente por carecer de un mecanismo público y de una instancia autoritativa última para dirimir las disputas sobre dicha prioridad temporal. La imposibilidad de resolver jurídicamente este conflicto significa para los potenciales litigantes que no hay ninguna otra salida normativa a la de emplear su propia fuerza para defender sus presuntos derechos de apropiación¹⁶. Ciertamente, con arreglo al postulado jurídico de la razón práctica, los habitantes del estado de naturaleza están autorizados a apropiarse originariamente de todo aquello que carezca previamente de dueño. Esta autorización alcanza todos aquellos terrenos que sean capaces de tener bajo su control y de defender frente a las intrusiones de los demás (Cf.

¹⁶ Esta situación deviene más compleja aún en el tratamiento kantiano del colonialismo y la lucha por la tierra entre pueblos no estatales y naciones constituidas jurídicamente (Cf. RL, AA 06: 353). A este respecto resulta sugerente el trabajo de P. Niesen (2014): “Historisches Unrecht im Völker- und Weltbürgerrecht. Immanuel Kant über Krieg, Kolonialismus und die Rückgabe von Territorium”. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62 (3), 510-540 y el libro colectivo de Flikschuh, Katrin / Ypi, Lea (2014), *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford. Intérpretes como Rühl consideran que “con arreglo a la teoría kantiana de la primera toma de posesión habría que considerar a los pueblos originarios de Norteamérica y Sudamérica como los poseedores legítimos de sus tierras. Por oposición a las teorías legitimadoras de la apropiación de la tierra basadas en el trabajo con arreglo a las cuales los conquistadores europeos podían justificar legítimamente su apropiación de las tierras en América y Australia, al vivir los pueblos oriundos como pueblos recolectores y cazadores sin trabajar la tierra, la teoría de Kant acerca de la primera toma de posesión convertía a los pueblos originarios en los poseedores legítimos de dichas tierras” (Rühl 2010, 80).

RL, AA 06: 265)¹⁷. Pero en el estado de naturaleza no se puede discernir objetivamente la defensa lícita de un terreno de su adquisición ilícita, porque precisamente no se puede establecer con objetividad la prioridad temporal del primer ocupante ni, por tanto, si se trata o no de una apropiación gravosa de una parcela de suelo ya apropiada previamente por otro. Este es el motivo fundamental de la oscuridad normativa de las adquisiciones acaecidas en el estado de naturaleza y de que dicha oscuridad contamine normativamente a los primeros títulos históricos de propiedad y con ello indirectamente la validez de la cadena histórica de las adquisiciones derivadas fundas en los primeros.

Bibliografía

Brandt, R. (1982), “Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre”, en R. Brandt (ed.) *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 233-285.

Brandt, R. (2001), *Immanuel Kant, Política, Derecho y Antropología*, Plaza y Valdés, México.

Byrd, B. S. y Hruschka, J. (2010), *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cohen, G. A. (1989), “La apropiación en Nozick”, *Zona Abierta*, no. 51-52, pp. 11-37.

Colomer, J. L. (1995), *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Fichte, J. G. (1966), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Flikschuh, K. (2009), *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Flikschuh, K. y Ypi, L. (2014), *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford.

Guyer, P. (2002), “Kant’s Deduction of the Principle of Rights”, en M. Timmons (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 23-64.

¹⁷ Esto lleva a Rainer a caracterizar el derecho del primer ocupante como el derecho del más fuerte a apropiarse de todo aquello que esté en condiciones de conservar y a afirmar que “el derecho del más fuerte de poder apropiarse lícitamente de todo aquello que es capaz de defender frente a los demás está en flagrante contradicción con la ley del derecho” (Rainer 2004, 155-156).

- Hernández, M. (1999), “Ley permisiva y realidad del derecho”, en R. Aramayo y F. Oncina (eds.), *Ética y antropología: un dilemma kantiano. En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático -1798- y de la Metafísica de las costumbres -1797-*, Comares, pp. 143-164.
- Hruschka, J. (2003), “Die Notwehr im Zusammenhang von Kants Rechtslehre”, *ZStWK*, no. 115, Heft 2, pp. 201-223.
- Hruschka, J. (2015), *Kant und der Rechtsstaat und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik*, Verlag Karl Alber, München.
- Hume, D. (2014), *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I. (1902 ff), *Gesammelte Schriften*, Ed. von der preußischen Akademie der Wissenschaften, der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Kant, I. (2002), *Metafísica de las Costumbres* (Trad. A. Cortina y J. Conill), Tecnos, Madrid.
- Kersting, W. (2004), *Kant über Recht*, Mentis Verlag, Paderborn.
- Kersting, W. (2007), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Mentis Verlag, Paderborn.
- Ludwig, B. (1982), “Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1-6 der kantischen Rechtslehre”, en R. Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Walter de Gruyter, pp. 218-232.
- Ludwig, B. (2005), *Kants Rechtslehre*, Felix Meiner, Hamburg.
- Locke, J. (2010), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Tecnos, Madrid.
- Niesen, P. (2014), “Historisches Unrecht im Völker- und Weltbürgerrecht. Immanuel Kant über Krieg, Kolonialismus und die Rückgabe von Territorium”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, no. 62 (3), pp. 510-540.
- Nussbaum, M. C. (2007), *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Nozick, R. (1991), *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, México.
- Rainer, F. (2004), *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, De Gruyter, Berlin/New York.

Ripstein, A. (2009), *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, London.

Rousseau, J.J. (2010), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid.

Rousseau, J.J. (2014), *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid.

Rühl, U.F.H. (2010), *Kants Deduktion des Rechts als intelligibler Besitz. Kants Privatrecht zwischen vernunftrechtlicher Notwendigkeit und juristischer Kontingenz*, Mentis, Paderborn.

Sánchez Madrid, N. (2013), "Private property and a priori general united will in Kant's Rechtslehre. Some troubles with Kant's alleged foundation of liberalism", *Studia Kantiana* no. 15, pp. 103-120.

Schwember, F. (2013), *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.

Schwember, F. (2014), "Comunidad y apropiación originaria en los tratados sobre el gobierno civil de Locke", *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, no. 3, pp. 1079-1104.

Schwember, F y Loewe, D. (2018), "Si el mundo fuera completamente justo: Nozick y los límites de la utopía liberal", *Revista de Estudios Políticos*, no. 182, pp. 43-69.

Städtler, M. (2011), *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie Verlag, Berlín.

Tomassini, F. (2013), "Sobre el concepto de ley permisiva y su función argumentativa en el § 2 de la Rechtslehre", *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ*, no. 22, pp. 65-81.

Tomassini, F (2014), "Algunas consideraciones sobre el rol de la sección "El derecho privado" de la Doctrina del derecho en la filosofía kantiana del Estado", *ARETÉ. Revista de Filosofía*, Vol. XXVI, no. 2, pp. 229-246.

Tomassini, F. (2015), "El concepto de "posesión común originaria" en la doctrina kantiana de la propiedad". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32 Núm. 2, pp. 435-449

Varden, H. (2008), "Kant's non-voluntarist conception of political obligations: Why justice is impossible in the state of nature", *Kantian Review*, no. 13 (2), pp. 1-45.

Warwrzinek, C. (2011), *Die „wahre Republik“ und das „Bündel von Kompromissen“: Die Staatsphilosophie Immanuel Kants im Vergleich mit der Theorie des amerikanischen Federalist*, Duncker & Humblot, Berlín.



**El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina
Metafísica del Derecho
ayudarnos a entender la realidad social?¹**

***The Mystery of Poverty: How Can a Metaphysical Doctrine of
Right Help Us to Understand Social Reality?***

ALESSANDRO PINZANI*

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Resumen

En este artículo intervengo en la discusión sobre si es posible encontrar en la filosofía política de Kant una fundamentación de los derechos sociales básicos. Me centraré en primer lugar en dar sentido a la idea de una doctrina metafísica del derecho. En segundo lugar, trataré de mostrar dónde se encuentran los límites de la doctrina metafísica del derecho de Kant a la hora de debatir sobre la forma en que la sociedad debe o debía organizarse (en los tiempos actuales, pero también en la época de Kant). Por último, esbozaré rutas alternativas para usar el enfoque metafísico de Kant con el fin de abordar cuestiones de justicia social, en particular, el tema de la pobreza.

Palabras clave

Kant; derecho; derechos sociales; justicia social; pobreza

Abstract

This paper takes part in the discussion whether Kant's political philosophy entails or not a foundation of basic social rights. First, I will focus on taking into account the idea of a metaphysical doctrine of right. Second, I will aim to show the boundaries of Kant's metaphysical

¹ Traducción del autor, revisada por Nuria Sánchez Madrid.

* Department of Philosophy, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brazil. E-mail: alessandro@cfh.ufsc.br

doctrine of right to discuss how society ought to organize itself (nowadays, but also in Kant's times). Finally, I will sketch some alternative paths to reframe Kant's metaphysical standpoint for addressing social justice issues, especially the issue of poverty.

Keywords

Kant; right; social rights; social justice; poverty

En los últimos años se han producido varios intentos de encontrar en la filosofía política de Kant algún elemento para fundamentar los derechos sociales, al menos para justificar la existencia de políticas sociales dirigidas a combatir la pobreza y la exclusión social (Holtman, 2004; Weinrib, 2012; Varden, 2014; Pinheiro Walla, 2016; Faggion/Sánchez/Pinzani, 2016; Hasan, 2018). Si bien comparto en parte esos intentos (véase Pinzani/Sánchez Madrid, 2016 y Pinzani, 2017), no estoy seguro de si eligieron el enfoque correcto o, mejor dicho, si tenían plena conciencia de la clase de operación teórica necesaria para utilizar de manera efectiva la doctrina del derecho de Kant como punto de partida para debatir cuestiones como la justicia social o internacional. El principal obstáculo para estos esfuerzos parece radicar en el carácter metafísico de la teoría del derecho de Kant. En este artículo voy a centrarme primero en este aspecto y tratar de dar sentido a la idea de una doctrina metafísica del derecho. En segundo lugar, trataré de mostrar dónde se encuentran los límites de la doctrina metafísica del derecho de Kant a la hora de debatir sobre la forma en que la sociedad debe o debía organizarse (en los tiempos actuales, pero también en la época de Kant). Este es, por supuesto, un tema central para una teoría que pretende adoptar una postura kantiana. Por último, esbozaré rutas alternativas para usar el enfoque metafísico de Kant con el fin de abordar cuestiones de justicia social, en particular, el tema de la pobreza.

1. ¿Qué se supone que es una Metafísica de las costumbres?

En esta primera parte me gustaría evaluar críticamente el intento de Kant de elaborar una doctrina metafísica del derecho. A diferencia de la ley moral, que se aplica a nosotros como agentes morales, es decir, como seres racionales, la ley jurídica se nos aplica como seres fenoménicos que tienen necesidades y deseos sobre acciones como contraer matrimonio, tener hijos, comprar caballos, etc. Sin embargo, no es muy probable que las necesidades y los deseos sean el objeto de una metafísica, al menos como Kant lo entiende (las cosas cambiarán con Hegel).² Solo desde el punto de vista de su filosofía de la historia,

² Para decirlo brevemente, Hegel trata de encontrar el núcleo de racionalidad que está escondido en casi todos los aspectos de la realidad, incluidos los aparentemente más triviales, como las necesidades y los deseos individuales. Lejos de ver las necesidades como una expresión de nuestra naturaleza irracional o meramente animal (como básicamente hace Kant), Hegel las percibe como representantes del elemento más esencial de una elaborada red de relaciones sociales, cuya racionalidad es tan fuerte que llega a darle el nombre de un sistema, a saber, el «sistema de las necesidades». Esta racionalidad, sin embargo, difiere por completo de la

Kant puede encontrar algún significado en las necesidades individuales, ya que las necesidades humanas generan comercio y el comercio tiene una función civilizadora. Sin embargo, no hay nada intrínsecamente racional en las necesidades o en los deseos. ¿Cómo es posible establecer una doctrina metafísica con respecto a la forma en que los humanos regulan su satisfacción? ¿O acaso el intento de elaborar una metafísica del derecho representa una manera de dar al menos algún carácter racional a las necesidades (e incluso a los deseos), de poner orden en el confuso tumulto de la naturaleza patológica humana? Para responder a estas preguntas, primero necesitamos entender qué es exactamente una doctrina metafísica del derecho.

En 1786, Kant publica los *Principios metafísicos de las ciencias naturales*, cuyo título alemán es *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Esto anticipa los títulos de las dos partes de las *Metafísica de las costumbres*, a saber: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, que por lo general se traducen como *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* y *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, respectivamente. Debe señalarse, por lo tanto, que Kant emplea la palabra “principios” tanto en sus escritos sobre las ciencias naturales como en sus escritos sobre la moral: la idea es que uno puede fundamentar un conocimiento metafísico de la naturaleza y de la moral al establecer algunas proposiciones generales a priori (ver RL, AA 06: 205 y 214f.).

Es notable que Kant hable de principios metafísicos de una “ciencia” de la naturaleza, al tiempo que emplea la expresión “doctrina” del derecho y de la virtud. La diferencia no es irrelevante, ya que en los MAN Kant afirma que una doctrina merece el nombre de ciencia solo cuando forma “un sistema, es decir, un conjunto de conocimiento ordenado según los principios” (MAN, AA 04: 467). Esto lleva a Kant a distinguir entre “doctrina de la naturaleza” [*Naturlehre*] (que no es más que una mera organización sistemática de hechos naturales y se divide, por un lado, en “descripción de la naturaleza” [*Naturbeschreibung*] e “historia natural” [*Naturgeschichte*]) y, por otro, en “ciencia natural” [*Naturwissenschaft*], que trata su objeto de acuerdo con principios que son totalmente a priori. Siguiendo este criterio, por ejemplo, la química no es una ciencia propia, sino simplemente un “arte sistemático”, ya que deriva sus principios de la experiencia (MAN, AA 04: 468). ¿Por qué entonces Kant en la MS se refiere a una “doctrina” del derecho y de la virtud, en lugar de usar la palabra “ciencia”? De hecho, en la *Doctrina del Derecho* Kant habla de una “ciencia jurídica” (*Rechtswissenschaft* o, en latín, *Jurisscientia*) (RL, AA 06: 229). En este pasaje, al versado en la doctrina del derecho positivo se le llama jurista (*iurisconsultus*), y

se dice que tiene *experiencia en la ley* (*iurisperitus*) cuando no solo conoce leyes externas, sino que también las conoce [...] en su aplicación a casos que surgen en la experiencia. Tal conocimiento también se puede llamar *pericia legal* (*iurisprudencia*), pero sin ambos juntos permanece como mera *ciencia jurídica* (*iurisscientia*). El último título pertenece al conocimiento *sistemático* de la doctrina del derecho natural (*ius naturae*).

que caracteriza los principios del derecho según Kant. Hegel ve un propósito donde Kant vería predominantemente la interacción ingobernable de las necesidades individuales.

Otfried Höffe (1999: 44) ofrece una interpretación de este pasaje que pretende explicar la relación entre las tres primeras formas de conocimiento jurídico mencionadas por Kant, pero deja sin explicar el estado de la ciencia jurídica. Según Höffe, Kant está introduciendo diferentes tipos de conocimiento jurídico, que se presentan en orden ascendente. El que solo conoce la ley positiva es un jurista (*iurisconsultus*); el que sabe cómo aplicar la ley positiva “a los casos que surgen en la experiencia” es experto en la ley (*iurisperitus*); finalmente, se puede decir que el jurista que sabe cómo aplicar su conocimiento jurídico por sí mismo y en favor de quienes buscan su ayuda tiene prudencia legal (*Iurisprudencia*).³ Estas tres formas de conocimiento tienen todas que ver con el derecho positivo. Cuando se elimina tanto la experiencia jurídica como la prudencia jurídica, uno tiene “mera ciencia jurídica”. Höffe observa que esto es extraño, ya que la ciencia jurídica parece surgir aquí de un déficit epistémico. Esta, sin embargo, representa el núcleo inmutable de todas las demás formas de conocimiento jurídico, es decir, el núcleo que no depende del conocimiento de leyes contingentes positivas y ofrece más bien a estas leyes sus principios inmutables. A pesar de este pasaje importante, en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, Kant normalmente usa el término “doctrina del derecho” y no el término “ciencia jurídica”. Esto es desconcertante, ya que la doctrina del derecho se distingue notablemente de la doctrina de la virtud precisamente por tener un carácter científico carente en este último, a pesar de su carácter metafísico. En el prefacio a la *Doctrina de la virtud*, donde se habla una vez más de la relación entre la *metafísica* y la *doctrina* y define la metafísica como un “sistema de conceptos racionales puros”, Kant pregunta

si toda filosofía práctica, como doctrina de deberes [...], también necesita primeros principios metafísicos, de modo que pueda establecerse como una ciencia genuina (sistemáticamente) y no simplemente como un conjunto de preceptos buscados uno por uno (fragmentariamente). (TL, AA 06: 375)

Esta distinción recuerda aquella entre la doctrina de la naturaleza y la ciencia natural, es decir, entre una mera colección de hechos y un sistema racional de conocimiento. Cuando se aplica al campo práctico, la distinción probablemente se produce entre, por un lado, una colección fragmentaria de preceptos morales, de normas éticas aisladas como, por ejemplo, “practicar acciones benéficas” o “ser sincero”,⁴ y, por otro, un sistema de deberes morales que se basan en principios racionales a priori, es decir, en una metafísica de la moral. Desde este punto de vista, parece que tanto la doctrina del derecho como la doctrina de la virtud pueden verse como ciencias debido a su carácter sistemático. En el mismo pasaje, sin embargo, Kant afirma lo siguiente con respecto a la doctrina del derecho:

³ La última interpretación no se basa en el texto kantiano, ya que Kant no define expresamente qué se supone que es *iurisprudencia*; por lo tanto Höffe se refiere aquí a la definición de prudencia [*Klugheit*] ofrecida por Kant en la *Fundamentación* (GMS, AA 04: 416f.).

⁴ Uno podría pensar en las listas de preceptos asociados con filósofos antiguos como, por ejemplo, Pitágoras (una lista que, en su caso, incluía también preceptos nutricionales como “no comer habas”).

Nadie dudará de que la doctrina pura del derecho necesita primeros principios metafísicos; porque tiene que ver solo con la condición formal de elección que debe limitarse en las relaciones externas de acuerdo con la ley de la libertad, sin tener en cuenta ningún fin (la cuestión de la elección). *Aquí* la doctrina de los deberes es, en consecuencia, una mera doctrina científica [*Wissenslehre*] (*doctrina scientiae*). (TL, AA 06: 375; énfasis mío).

Evidentemente, solo la doctrina del derecho (indicada por el adverbio “aquí”, en oposición a allí, es decir, a la doctrina de la virtud) constituye una doctrina científica. La combinación de los términos “doctrina” y “ciencia” desconcierta al lector. ¿Qué podría ser una doctrina de la ciencia (*doctrina scientiae*) o, para usar la expresión alemana, un *Wissenslehre* (literalmente: una doctrina del conocimiento)? Kant relaciona esta forma de conocimiento con el hecho de que la doctrina del derecho no se ocupa de los fines, es decir, con el aspecto material del derecho, sino meramente con su aspecto formal. No se refiere, por ejemplo, a las cosas concretas que las personas en particular quieren vender o comprar o a las personas con las que quieren casarse o suscribir un contrato sobre servicios. Su objeto son más bien las condiciones formales que permiten que estas intenciones y deseos se satisfagan de una manera legalmente válida. La doctrina de la virtud, por el contrario, trata precisamente con fines, es decir, con fines objetivamente necesarios, es decir, fines que “es un deber tener” para los seres humanos (TL, AA 06: 380). Una vez más, parece que la idea de la ciencia está estrictamente conectada con la idea de un conocimiento a priori que no se basa en la experiencia; en el caso del derecho, sería un conocimiento que no se basa en los fines particulares que persiguen los individuos a través de contratos y otras instituciones jurídicas. En otras palabras: la ciencia jurídica es posible solo con respecto a aspectos formales, no materiales.⁵ Esto implicaría que no puede haber ninguna ciencia de deberes éticos, ya que estos se definen con referencia a los fines que la razón nos representa como necesarios. Dicho de otra manera, no es posible una ciencia de la manera en que individuos particulares hacen de sus deberes éticos los motivos de su acción, pero es posible tener la ciencia de la forma en que deberían regular sus relaciones jurídicas y, por lo tanto, cumplir con sus deberes jurídicos, ya que esto no depende de ninguna consideración sobre la naturaleza de sus motivos, deseos, pasiones, etc. Este es un conocimiento meramente formal que no depende de la materia, es decir, del contenido concreto de lo que es mío o tuyo (un pedazo de tierra, una casa, un caballo) o de los motivos de las personas que quieren convertirse en los dueños de ese objeto concreto. Al mismo tiempo, esto no significa que los principios metafísicos del derecho puedan abstraerse de cualquier referencia a hechos empíricos. A diferencia de la *Fundamentación*

⁵ Esta impresión se ve reforzada por la nota al pie que Kant inserta en TL, AA 06: 375, donde afirma que en el caso de la filosofía práctica, el conocimiento práctico esperado, “a menos que tenga que ver con un deber de derecho”, “necesita no escindirse de los mejores hilos de la metafísica [...], cuando tiene que ver con un mero deber de virtud. “En este caso, lo que está en juego no es tanto saber cuál es el contenido del deber, sino cómo la conciencia del deber puede servir como un incentivo para la acción. Es, pues, un conocimiento eminentemente práctico que conduce a una especie de sabiduría práctica. La ciencia jurídica, por el contrario, tiene un valor teórico que no depende de sus efectos prácticos concretos. Kant establece incluso una analogía entre esta ciencia y las matemáticas: en el caso del derecho, “lo que es mío y lo que es tuyo debe determinarse a escala de la justicia exactamente, de acuerdo con el principio de que la acción y la reacción son iguales, y así con una precisión análoga a la de las matemáticas” (TL, AA 06: 375).

y de la segunda *Crítica*, en las cuales Kant separa estrictamente la metafísica de las costumbres, que pretende establecer principios puramente racionales, de una antropología práctica, que se referiría a la aplicación concreta de los principios metafísicos, en la *Metafísica de las costumbres* Kant redefine la relación entre ambas disciplinas (véase Wood, 2002: 3). En consecuencia, una metafísica de la moral no puede sino contener también “principios [*Prinzipien*] [...] para aplicar los principios [*Grundsätze*] universales más elevados” a la naturaleza humana (RL, AA 06: 216). Por esta razón, dice Kant, “una metafísica de los costumbres no puede basarse en la antropología, pero aún puede aplicarse a ella” (RL, AA 06: 216s.).⁶ Correspondientemente, la doctrina del derecho tiene como objeto el sistema de deberes que surgen de la aplicación del principio supremo del derecho a la coexistencia de una pluralidad de *arbitrios* según una ley universal de libertad, mientras que la doctrina de la virtud tiene como objeto el sistema de deberes que surgen de la aplicación de la ley moral a la naturaleza humana y, por lo tanto, al arbitrio individual que persigue fines específicos. En ambos casos, no es suficiente identificar los supremos principios metafísicos [*Grundsätze*], sino que es necesario tener en cuenta también los principios o criterios [*Prinzipien*] que sirven para aplicarlos a la naturaleza humana (lo cual no es equivalente a tomar en consideración la naturaleza en sí misma).

Resumiendo, se puede afirmar que la metafísica presentada en la *Metafísica de las costumbres* tiene como objeto los principios a priori del derecho y la ética (con los sistemas de deberes derivados respectivamente de estos principios), así como los criterios para aplicarlos a las condiciones definidas por la especificidad de la naturaleza humana. Estos son, en el caso de los principios jurídicos, la inevitable coexistencia de los arbitrios que aspiran libremente a obtener sus fines y, en el caso de los principios éticos, la capacidad humana de darse fines, así como la naturaleza sensible de los seres humanos. El conocimiento sistemático de los principios a priori y de sus criterios de aplicación representa una *doctrina*. En el caso del derecho, la doctrina adquiere el carácter de ciencia, ya que se limita a las condiciones formales de aplicación y, por lo tanto, al aspecto formal que es característico de los deberes jurídicos. En el caso de la ética, la doctrina tiene un carácter sistemático pero no puede descuidar el aspecto material de los deberes éticos. Por lo tanto, no es ciencia. Pero, ¿es la doctrina del derecho, o mejor, la ciencia jurídica (porque parece posible usar este término, aunque Kant no lo haga) realmente puramente formal? ¿Son *todos* sus principios en realidad a priori?

⁶ Aunque no se cuestiona el carácter a priori de los principios morales metafísicos, Kant incluye en el concepto de una metafísica de la moral “el sistema de deberes que resulta cuando el principio puro se aplica a la naturaleza empírica de los seres humanos en general” (Wood, 2002: 4). Esto es coherente con la definición de filosofía práctica como una doctrina de deberes que mencionamos anteriormente (TL, AA 06: 375) y con la idea de que una metafísica de la moral tiene como objeto la “libertad de elección” (RL, AA 06: 216) y no la libertad como autonomía moral, que es el objeto de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*. Uno buscaría en vano en MS una discusión sobre la libertad como autonomía o como fundamento de la ley moral: estos conceptos se entienden tal y como se definieron y fundaron previamente.

2. ¿Qué es metafísico en la doctrina del derecho?

Nos detuvimos antes que, a diferencia de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica*, la *Metafísica de los Costumbres* afirma que una metafísica de la moral tiene también por objeto las condiciones para aplicar los principios a priori a las condiciones bajo las cuales el ser humano vive y actúa. En el caso del derecho, esto significa que toma como punto de partida la circunstancia de que las personas se ven obligadas a vivir lado a lado debido a la superficie esférica de la Tierra, lo que no les permite alejarse ilimitadamente de los otros seres humanos que buscan recursos que nadie más podría reclamar como propio (RL 06: 352). Por mucho que los principios del derecho sean metafísicos, no pueden descuidar este hecho empírico. No habría siquiera necesidad de que el derecho exista, si los seres humanos pudieran vivir en completo aislamiento y sin contacto alguno entre ellos.⁷ En este sentido, las características físicas del planeta no son tanto una condición para aplicar estos principios, cuanto hacen necesaria la existencia de determinados principios. En otras palabras, el derecho se vuelve necesario debido a las condiciones en que los seres humanos deben vivir. Sus principios metafísicos no pueden abstraerse de esta necesidad y, por esta razón, tienen como objeto principal la distribución de recursos finitos entre los individuos. Estos recursos no son solo de naturaleza económica o material: no se trata simplemente de distribuir tierras o recursos naturales, sino también de adquirir servicios e incluso de celebrar contratos matrimoniales, ya que un cónyuge no puede ser compartido por una pluralidad de individuos, según Kant.⁸

Ahora, según Kant, la tarea principal del derecho es permitir que los arbitrios coexistan uno al lado del otro no solo pacíficamente, es decir, encontrando algún *modus vivendi*, sino de tal manera que cada arbitrio “pueda unirse con el arbitrio de otros de acuerdo con una ley universal de libertad” (RL, AA 06: 230). El problema es que Kant no especifica a qué se parece esta ley universal de libertad (LUL), ni a qué tipo de libertad se refiere. Sin embargo, este es un punto central, ya que de la definición de esta ley depende la naturaleza misma del derecho -ciertamente de su concepto metafísico- y, por lo tanto, la naturaleza legítima de un orden jurídico específico, pues cualquier orden que viole la LUL es *eo ipso* ilegal, al menos desde el punto de vista de una doctrina metafísica del derecho (es decir, desde el punto de vista del derecho racional). Por esta razón, en lo que sigue pretendo aclarar brevemente de qué libertad se está hablando aquí (a) y, segundo, (b) dar algún contenido a la LUL.

a) Como comentó Burkhard Tuschling (2013: 72), en la MS se encuentran al menos tres conceptos diferentes de libertad. En la “Introducción” encontramos primero el “concepto negativo”, según el cual “la libertad de arbitrio es esta independencia de estar determinado

⁷ Esta es una posibilidad que Kant toma en cuenta, aunque sea puramente hipotéticamente, cuando discute la segunda regla de Ulpiano (“incluso si ... debieras dejar de relacionarte con los demás y huir de toda la sociedad” (RL, AA 06: 236).

⁸ Como es bien sabido, Kant distingue tres posibles relaciones de derecho privado (RL, AA 06: 259f.): Uno puede poseer y usar una cosa, uno puede utilizar a una persona pero poseerla (por ejemplo, empleándola como sirviente), uno puede poseer a una persona pero no usarla (por ejemplo, el Estado o el soberano con respecto a los ciudadanos).

por impulsos sensibles”, para que el arbitrio humano “pueda verse afectado, pero no determinado por impulsos” (RL, AA 06 : 213). Justo después del negativo, encontramos el concepto positivo de libertad, a saber, “la capacidad de la razón pura para ser en sí misma práctica” al someter sus máximas a la ley universal (RL, AA 06: 213s.). Finalmente, en la “Introducción a la Doctrina del Derecho” encontramos la libertad como “el único derecho innato”, que es “independencia de estar limitado por el arbitrio de otro”. Como veremos brevemente, este es precisamente este tercer tipo de libertad que tiene que “coexistir con la libertad de los demás de acuerdo con una ley universal” (RL, AA 06: 237) . Se caracteriza por tres “autorizaciones” [*Befugnisse*], a saber: (1) igualdad jurídica (como reciprocidad al aceptar e imponer obligaciones entre los miembros de la comunidad jurídico-política), (2) la cualidad de ser el propio amo y del ser celebrado por un ser humano irreprochable antes de haber practicado alguna acción legalmente relevante, y (3) la autorización para hacer y decir cualquier cosa que no viole los derechos de los demás.⁹ Vale la pena resaltar que, para Kant, la libertad no es un valor supremo que debe salvaguardarse. Ni siquiera el *exeundum*, es decir, el principio que exige que abandonemos el estado de naturaleza e *ingresemos* en un “estado civil” que pueda transformar el derecho provisorio en derecho perentorio se justifica por la necesidad de salvaguardar la libertad individual (esto haría de Kant simplemente otro pensador de la tradición de la ley natural). Es la propia razón práctica la que hace esta demanda (ya veremos por qué), de modo que el *exeundum* puede verse como un principio a priori genuino. Como derecho individual, la libertad es innata, pero no es intocable, ni irrevocable, sino todo lo contrario: a menudo son los propios individuos quienes la pierden a través de sus acciones ilegales que los someten a la coacción ejercida por el Estado. Además, puede ser legítimamente limitada por otro individuo, como veremos. Finalmente, y lo más importante, representa una mera *condición formal* para permitir que las personas entren en relaciones legales recíprocas. Sus calificaciones o autorizaciones son aquellas que son necesarias para cualquier persona que quiera afirmarse como sujeto legal y llevar a cabo actos jurídicos. Sin embargo, tan pronto como el sujeto lleve a cabo uno de esos actos, corre el riesgo de perder algunas de esas calificaciones, parcial o temporal o permanentemente. Este es el caso de los ciudadanos pasivos, que pierden la calificación de igualdad jurídica con respecto a los ciudadanos activos. También es el caso de los delincuentes, que pierden su integridad original y la cualidad innata de ser dueños de sí mismos (véase Pinzani, 2019).

b) ¿Cuál es entonces la LUL y a cuál de los tres conceptos de libertad se refiere? Kant la menciona no solo en su definición del concepto de derecho, sino también en la formulación tanto del *principio* universal de derecho (PUD) como de la *ley* universal del derecho (LUD) (RL 06: 230). Comencemos por analizar sus relaciones con estas dos fórmulas. El PUD está formulado impersonalmente y ofrece el criterio para juzgar cuándo una acción es legalmente correcta [*recht*]. Este criterio es que la acción (o su máxima) permite la coexistencia de la libertad de elección de cada uno con la libertad de todos (RL, AA 06:

⁹ La literatura sobre esta definición de libertad externa es muy extensa. Me permito remitir al lector a Pinzani, 2017 y 2019.

230). Es un principio a priori, ya que no depende del contenido de las acciones, es decir, de los fines que los individuos persiguen a través de sus acciones. Como principio metafísico, sirve de base para la LUD, que se expresa en forma de imperativo y se dirige directamente al agente. Dice: “así que actúa externamente para que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal” (RL, AA 06: 231). La LUD complica las cosas. No menciona la coexistencia de arbitrios de acuerdo con una LUL (como lo hacen la definición del concepto de derecho y el PUD), sino la coexistencia del *uso libre del arbitrio* [*freier Gebrauch der Willkür*] del agente y la *libertad* [*Freiheit*] de todos. Esto necesita una breve explicación conceptual. El arbitrio es la “facultad de hacer o de abstenerse de hacer lo que uno quiera” cuando se “une con la conciencia de uno de la capacidad de provocar su objeto mediante la acción de uno” (RL, AA 06: 213). El arbitrio es libre cuando “puede ser determinado por la razón pura”, aunque puede verse afectado por impulsos sensibles (RL, AA 06: 213). El uso libre del arbitrio es, por lo tanto, el uso de la facultad para hacer lo que uno quiera cuando (1) es unido a la conciencia de uno de su capacidad de provocar su objeto por la propia acción y cuando (2) está determinado por la razón pura.¹⁰ La LUD regula la coexistencia entre *el uso* de esta facultad por el agente, por un lado, y, por el otro, la *libertad de todos*, no solo el *arbitrio de los demás*. Sugiero que se lea este pasaje entendiendo la expresión “libertad de todos” como indicando no la libertad de arbitrio (es decir, como libertad según el concepto negativo y positivo de libertad), sino como indicando la libertad como único derecho innato. Desde este punto de vista, lo que está en juego no es solo la determinación de las condiciones para algún *modus vivendi* entre arbitrios, un *modus vivendi* que puede definirse empírica y contingentemente. Por el contrario, uno tiene que determinar las condiciones que permiten a los individuos usar libremente su arbitrio sin violar el derecho innato de cualquier sujeto jurídico, incluido *su* propio derecho. ¿Qué significa esto, concretamente?

El derecho innato consiste principalmente en la “independencia con respecto a la limitación por el arbitrio de otro” (RL, AA 06: 237); por lo tanto, los sujetos jurídicos no pueden usar su arbitrio de una manera que constriña a otros. Además, de acuerdo con las tres autorizaciones que constituyen la libertad exterior, la coexistencia de arbitrio no puede organizarse para que algunos reciban privilegios sobre otros (esto violaría la igualdad jurídica innata), o para que algunos individuos estén completamente sujetos al arbitrio de otros (esto violaría la calidad de ser el propio dueño), o de manera que algunas personas sean consideradas criminales antes de haber cometido alguna acción legalmente relevante (esto violaría la calidad de ser considerado “irreprochable”), o de manera que los individuos no puedan hacer o decir algo que no tenga consecuencias para los derechos de los demás.¹¹ Así entendida, la LUL, que Kant nunca formula explícitamente, adquiere un

¹⁰ Esto está de acuerdo con las definiciones negativas y positivas de libertad de elección que mencionamos anteriormente (RL, AA 06: 214).

¹¹ Si bien la primera consecuencia de la aplicación del criterio del PUD y de la LUL a la libertad innata es bastante obvia, no ocurre lo mismo con las otras. Con respecto a la primera consecuencia, es coherente con el repetido rechazo de Kant a los privilegios legales como los que poseían la aristocracia y el clero en su época; nuestras democracias liberales lo siguen en este punto con limitadas excepciones (por ejemplo, cuando la

contenido bastante claro. El derecho racional, que se basa en principios metafísicos, regula la coexistencia de arbitrios individuales para que no haya privilegios ni discriminaciones injustificadas, y para que los individuos tengan plena libertad en todo lo que no viole los derechos de los demás.

La LUL armoniza también con el postulado de la razón que Kant menciona en este contexto, en la sección C de la “Introducción a la doctrina del derecho” (RL, AA 06: 231). A través de este postulado, la razón afirma que “la libertad está limitada [...] en conformidad con la idea de ella” y “también puede ser activamente limitada por otros”. En otras palabras, la razón dice que el arbitrio de cada uno puede ser legítima y activamente limitado por el arbitrio de otros; esta limitación es legítima solo cuando representa una defensa del propio derecho innato, es decir, de la propia libertad como independencia de una coacción ilegítima. En coherencia con el uso frecuente de metáforas física, particularmente la de acción y reacción, Kant imagina las relaciones legales como un campo de fuerzas que constantemente luchan por el equilibrio. La razón dice, por lo tanto, que este equilibrio puede alcanzarse legítimamente a través de una operación de limitación recíproca en el uso del arbitrio por parte de los individuos.¹²

Una vez más: Kant no afirma que el derecho sea necesario para defender la libertad innata de los individuos. La necesidad del derecho es postulada por la razón sin referencia alguna al valor de la libertad individual. La razón busca el equilibrio entre los arbitrios individuales, ya que cualquier alternativa sería inaceptable y representaría el triunfo de la contingencia, del azar o de la fuerza bruta. Podemos afirmar, por lo tanto, que los conceptos de derecho y de libertad como derecho innato son, en efecto, a priori, ya que tienen un carácter meramente formal y no dependen de ninguna experiencia ni de ninguna consideración sobre las peculiaridades de la naturaleza humana. Existirían incluso si los sujetos legales fueran otros seres (por ejemplo: personas de otro planeta), si tan solo pudieran darse fines y perseguirlos racionalmente y si se vieran obligados a compartir el mismo espacio físico y recursos limitados. Mi tesis, sin embargo, es que el carácter metafísico de la doctrina del derecho básicamente termina con la introducción de estos conceptos, que se discuten en la “Introducción”, y de algunos otros conceptos y principios,

constitución de un país otorga a los políticos que sean juzgados por un tribunal especial). Que algunos individuos podrían estar totalmente sometidos a la voluntad de otros no ha sido tan evidente desde hace mucho tiempo: la esclavitud viene a la mente (un fenómeno abolido en los países occidentales sólo a finales del siglo XIX y que persiste en algunos niveles en muchos países). Pero también se deben considerar las situaciones en las que las mujeres son legalmente dependientes de los hombres (ya sean sus padres, tíos, hermanos o maridos). El hecho de que los individuos puedan considerarse delincuentes por defecto normalmente se expresa en actitudes racistas dentro de la sociedad más que en normas legales (por ejemplo, cuando uno escucha que “todos los gitanos son ladrones”). O en medidas como las adoptadas recientemente en Dinamarca, que permiten un castigo más duro si el infractor viene de barrios en los que aparentemente prospera la ilegalidad (una norma que concierne a la mayoría de barrios cuya población tiene un componente importante de inmigración). Y todos los países que prevén el castigo por el ‘crimen’ de blasfemia ofrecen un buen ejemplo de cómo la libertad de uno para decir cosas que solo perjudican a seres invisibles o sensibilidades personales puede ser restringida legalmente.

¹² Vale la pena recordar que, de acuerdo con Kant, esta afirmación tiene el carácter de un postulado, es decir, “carece de más pruebas” (RL, AA 06: 231). Como defendí en otro lugar (Pinzani, 2017), el contenido de este postulado puede resumirse en la fórmula: “es necesario que exista el derecho”.

introducidos por Kant en las otras secciones (deberemos considerar algunos de ellos más adelante). Esto significa que, cuando comienza el Derecho Privado, estamos abandonando el terreno de la metafísica para entrar en el ámbito de las instituciones y condiciones derivadas de las experiencias contingentes e históricas, aun que Kant se esfuerce por presentarlas como derivadas de principios a priori. Mostraré esto discutiendo brevemente cuatro instituciones o condiciones de este tipo.

(1) Esto es cierto, ante todo, para la idea de la posesión privada de la tierra. La circunstancia de que es necesario usar la tierra para lograr los instrumentos para satisfacer nuestras necesidades materiales es algo que puede verse como otra circunstancia inevitable, con la que los seres humanos tienen que vivir, como es el caso de la naturaleza esférica del planeta o la limitación de sus recursos. Sin embargo, no hay razón para inferir de esto que sea necesario dividir la tierra en parcelas que serán propiedad de individuos. El propio Kant reconoce la necesidad de pensar en una posesión original de la tierra mediante una voluntad general unificada a priori, ya que solo ella hace posible la posesión nouménica de la tierra por parte de los individuos (RL, AA 06: 256, 258 262ss.).¹³ Esta idea de una voluntad general unificada a priori es otro concepto metafísico, ya que se presupone que exista antes de cualquier acción legal individual. Su base conceptual es la idea de que no se puede fundamentar un orden jurídico racional en actos individuales arbitrarios (como el acaparamiento unilateral de tierras que es el acto con el cual los individuos comienzan a tener relaciones jurídicas recíprocas según Kant). Es necesario que una autoridad legal superior otorgue un carácter no arbitrario a estos actos y transforme las aprehensiones unilaterales en derechos de propiedad “omnilaterales”. Toda teoría legal que no acepte la existencia de alguna ley natural considera que la propia comunidad legal tiene esa autoridad: esta postura todavía la defiende, por ejemplo, Habermas en su teoría discursiva del derecho (Habermas, 1996).¹⁴ Kant expresa esta idea recurriendo al concepto de una voluntad general unificada a priori, cuyo único aspecto problemático se refiere a su alcance: ¿es general porque se atribuye a un solo pueblo, como Rousseau afirmaría, o porque es la voluntad de la humanidad, como pensaba Diderot? Kant parece defender una posición rousseauiana y pensarla como la voluntad de una comunidad política singular – lo que, por su parte, plantea una serie de preguntas interesantes que pueden tener consecuencias para una teoría de la justicia global (por ejemplo, ¿cómo puede un pueblo legítimamente reclamar un territorio como propio, si no hay una voluntad general superior capaz de reconocer este reclamo?).¹⁵ En cualquier caso, no es posible ver la posesión individual de la tierra como un concepto necesario, a priori, ya que nada nos impide imaginar que los individuos poseen y usan la tierra colectivamente, como lo hizo la gran mayoría de la civilización que siguió entre sí a lo largo de la historia de la humanidad y como lo hizo en la época de Kant (y todavía lo hacen en la actualidad) muchas

¹³ Sobre esto, véase Pinheiro Walla, 2016 y Pinzani, 2017.

¹⁴ Las teorías del *Ius naturale* consideran que la ley natural es la autoridad superior sobre la cual se pueden fundamentar los derechos individuales y las normas jurídicas. Kant no cree en el *ius naturale*: no defiende la existencia de una ley natural, sino de un derecho racional.

¹⁵ Sobre esto ver Pinzani, 2017.

civilizaciones no europeas. ¿Estarían todos actuando contrariamente a la razón práctica? ¿Cómo? No parece razonable afirmar que la posesión colectiva de la tierra representa una violación de la libertad como un derecho innato, ya que ninguna de las cualificaciones que caracterizan este derecho presupone la posesión *individual* de la tierra.¹⁶ Por el contrario: es precisamente la propiedad privada de la tierra lo que provoca la desigualdad económica de la cual surge la desigualdad jurídica entre ciudadanos activos y pasivos, y *esto* de hecho representa una violación de la igualdad jurídica original y, por lo tanto, de la libertad como un derecho innato. Aparentemente, Kant simplemente está elevando al estado de un concepto a priori algo (propiedad privada de la tierra) que en sí mismo es solo el resultado de una experiencia histórica y geográficamente limitada. Los pocos principios realmente metafísicos que se refieren a la propiedad no implican que la tierra u otros recursos materiales deban ser necesariamente propiedad de individuos. Este es, por ejemplo, el caso del postulado de derecho privado, que afirma que nada puede permanecer *res nullius*, ya que de esto no se deduce lógicamente que la propiedad debe ser individual y no puede ser colectiva.¹⁷

(2) La misma operación se repite cuando Kant discute el derecho familiar. La familia nuclear compuesta por la pareja de los padres y sus hijos es una institución que caracteriza a algunas sociedades históricas, no a la sociedad humana en sí misma. Hay sociedades en las que las mujeres y los hombres viven de manera promiscua, mientras que los hijos nacidos de sus relaciones simplemente se consideran miembros de la comunidad, que asume colectivamente la responsabilidad de su cuidado y de su educación. Hay sociedades en las que las madres solteras crían a sus hijos con la ayuda de otros parientes (abuelos, tías y tíos, etc.). Y hay sociedades en las que la institución social básica es el clan o la familia extendida. No está claro cómo todos estos tipos alternativos de familia violarían el derecho innato del individuo. Más que nada, no está claro cómo la familia nuclear teorizada por Kant debería considerarse como una institución legal más racional que otras.

(3) El carácter histórica y geográficamente contingente de las instituciones jurídicas discutido por Kant en la sección de Derecho Privado apunta al carácter igualmente contingente de algunas instituciones jurídicas discutidas en la sección sobre Derecho Público, empezando por el Estado. Como en el caso del Derecho Privado, existen

¹⁶ En realidad, Kant podría haber encontrado ejemplos de propiedad colectiva de la tierra incluso en Europa en su época. En Cerdeña, por ejemplo, la tierra generalmente era propiedad de comunidades que – siguiendo la *Carta de logu* (el código legal del siglo XV promulgado por la princesa local Eleonora d'Arborea, que era bastante democrático en espíritu, a partir del hecho de que fue redactado en lengua sarda y no en latín) – reglamentaban estrictamente su uso y ayudaran así a salvaguardar su productividad mediante la adopción de un sistema de rotación de cultivos. Este sistema antiguo y muy eficaz fue destruido en 1820, cuando la administración saboyana instituyó una ley de cercamientos (*Legge delle chiudende*) que preveía que cualquier persona podía cercar un pedazo de tierra común y declararlo su propiedad. El resultado fue la creación de un gran número de pequeñas parcelas en las manos de agricultores individuales, que agotaron el suelo después de unos años y arruinaron la agricultura de Cerdeña hasta el siglo XX.

¹⁷ No discutiré aquí la inverosimilitud de este principio en sí mismo. No es casualidad que el propio Kant renuncie a ofrecer una justificación racional para ello y simplemente afirme que es un postulado (ver Pinzani, 2017). Además, el propio Kant reconoce que hay cosas que no pueden ser objeto de propiedad privada, como el aire y el agua. Como todos sabemos, este supuesto está siendo impugnado en nuestro tiempo de privatización generalizada de los recursos comunes.

principios e ideas genuinamente metafísicos sobre el Derecho Público, como por ejemplo, el *exeundum*, la idea de un contrato original y la idea de un poder judicial separado. En cuanto a lo primero, existe una necesidad racional de crear una institución que transforme los derechos meramente provisionales de los individuos en derechos perentorios. Este es, por lo tanto, otro principio genuinamente metafísico. También el concepto de un contrato social original puede verse como metafísico, ya que no se refiere a un acuerdo real entre individuos, sino que representa un criterio normativo para determinar la legitimidad de los gobiernos reales y de sus decisiones, como resalta a menudo Kant (TP, AA 08: 297ss. y 304s., RL, AA 06: 34s.). Del mismo modo, es un principio a priori que exige que la institución que otorga carácter perentorio al derecho provisional se organice de manera que un poder judicial independiente decida sobre posibles violaciones de la ley, a fin de evitar que las mismas personas que ejercen el poder soberano sean jueces de ellos mismos. Sin embargo, el hecho de que esta institución tenga que ser el Estado moderno descrito por Kant no parece derivarse de un razonamiento puro y parece basarse en la experiencia. Se podría defender que el Estado moderno es, de hecho, más racional que otras instituciones políticas alternativas, pero esto tendría algunas dificultades. Primero, uno debe mostrar cómo una institución alternativa violaría la libertad como un derecho innato o haría imposible la existencia del derecho (como “suma de las condiciones bajo las cuales la elección de uno puede unirse con la elección de otro de acuerdo con una ley universal de libertad” (RL, AA 06: 230)). En segundo lugar, se debe probar que el Estado moderno no solo no viola la libertad como libertad innata y hace posible el derecho, sino que también es la única institución política capaz de hacerlo, por lo que su creación y organización interna son demandadas y reguladas por principios metafísicos de la razón.

(4) Finalmente, es difícil ver la existencia de la pobreza como el resultado de la aplicación de principios a priori. Kant discute este tema en dos *loci* de la *Doctrina del derecho*: en la sección C de la “Observación general” (RL, AA 06: 326s.) y en una observación explicativa en el “Apéndice” (RL, AA 06: 367). En el primer caso, el argumento de Kant tiene un sabor malthusiano. Los pobres se definen como “aquellos que no pueden satisfacer ni siquiera las necesidades naturales más necesarias”, dando la impresión de que las únicas personas que merecen ser llamadas pobres son aquellas que son físicamente incapaces de trabajar. Además, condena estrictamente la mendicidad, al decir que es “muy similar al robo” (!) y considera seriamente la posibilidad de que las ayudas contra la pobreza se conviertan en “un medio de adquisición para los perezosos”, como si las personas que recibían asistencia pública inevitablemente prefiriesen vivir en la pobreza sin trabajar en lugar de tener una vida decente ganando un salario digno. En el segundo pasaje, Kant defiende una visión bastante moderna, según la cual la asistencia a los pobres no debería producirse a través de la distribución de bienes, sino a través de una transferencia directa de efectivo, para que los pobres puedan decidir de forma autónoma qué hacer con su dinero. La idea de que dar a los pobres dinero en lugar de bienes es una forma de fomentar su autonomía es algo que se ha discutido y probado empíricamente, al menos parcialmente,

desde Simmel hasta nuestros días.¹⁸ En cualquier caso, Kant no explica cómo surge la pobreza. De sus comentarios en el primer pasaje citado anteriormente, parece que tiene que ver con la incapacidad o falta de voluntad para ganarse la vida a través del trabajo. Esto insistiría la distinción tradicional entre pobres mercedores e no mercedores de ayuda que caracteriza, entre otros, la discusión sobre la Ley de pobres en Gran Bretaña.¹⁹ Sin embargo, la idea de que uno puede tener dificultades para satisfacer sus “necesidades naturales más necesarias” se refiere a una premisa que Kant no menciona en este contexto: el hecho de que algunas personas tienen que trabajar por un salario, ya que no tienen propiedad propia. Como vimos, no hay ninguna razón por la cual hay que ser así. Todo lo contrario: la existencia de la propiedad privada de la tierra no solo crea una sociedad de dos niveles, en la que hay ciudadanos activos y pasivos; también empuja a algunos de estos últimos a la pobreza, si carecen de la fuerza física necesaria para trabajar por un salario. Que el Estado corrija esto al otorgar asistencia no elimina el escándalo de que un orden jurídico racional fundado en principios metafísicos y a priori pueda llevar a algunas personas a no poder llegar a fin de mes.

Resumiendo, uno podría afirmar que el intento de Kant de fundamentar su ciencia del derecho sobre una base metafísica revela sus límites en su tentativa de establecer metafísicamente instituciones para las cuales no existe una necesidad racional: posesión privada de la tierra, familia nuclear, el Estado moderno con su mecanismo decisorio representativo. En otras palabras, la posesión privada de la tierra, la familia nuclear y el Estado moderno son hechos que están histórica y socialmente situados, y no pueden ser el objeto de una doctrina metafísica del derecho. Kant considera indebidamente que estos conceptos son conceptos racionales, cuando pertenecen a órdenes jurídicos positivos específicos. En este sentido, definitivamente su doctrina del derecho va más allá de los meros principios metafísicos.

Mi sugerencia es que tratemos de discutir los temas que nos pueden interesar – por ejemplo, la existencia de derechos sociales o la necesidad de políticas sociales dirigidas a reducir la desigualdad económica y social – partiendo precisamente de principios metafísicos del derecho y dejando de lado las instituciones legales específicas que Kant analiza en las secciones sobre Derecho Privado y Público y que tienen un carácter meramente contingente e histórico. A continuación, daré un ejemplo de esta estrategia y discutiré la necesidad de luchar contra la pobreza a través de políticas públicas que vayan más allá de lo discutido por Kant en la *Doctrina del Derecho* y no a través de la caridad privada, como la discusión de la beneficencia en la *Doctrina de la virtud* puede sugerir.²⁰

¹⁸ Ver Simmel, 2004 y Leão Rego & Pinzani, 2016.

¹⁹ Ver Himmelfarb, 1984 y Somers & Block, 2005.

²⁰ Vease, entre otros, Baron & Fahmy, 2009; Gilabert, 2010 y Stohr, 2011.

3. Qué exige la razón con respecto a los pobres desde una perspectiva kantiana: dos caminos, cuatro estrategias

¿Por qué deberíamos luchar contra la pobreza desde una perspectiva kantiana? La respuesta tradicional es que la pobreza representa una limitación indebida de la libertad (véase paradigmáticamente Ripstein 2009). Desde este punto de vista, es vista como un problema individual. A continuación, me gustaría cuestionar esta perspectiva tradicional. Para hacerlo, comenzaré con el pasaje de la sección C de la “Observación general”, en la que Kant afirma que “la voluntad general del pueblo se ha unido en una sociedad que se mantendrá perpetuamente” (RL, AA 06: 326). Esta circunstancia fundamenta el “deber del pueblo” de garantizar su supervivencia, por un lado, y, por otro, el derecho del Estado a “imponer impuestos al pueblo para su propia preservación” (RL, AA 06: 325s.). Este es un pasaje interesante, porque parece confirmar algunas conclusiones que ya hemos alcanzado. La voluntad general pertenece a un solo pueblo, no a la humanidad. Son las personas las que se han unido, no los individuos. Por supuesto, un pueblo está compuesto por individuos, pero aquí Kant es inflexible al evitar el lenguaje tradicional del contractualismo. El objetivo de la unión es la existencia perpetua de las personas organizadas en un estado, no la salvaguardia de la libertad individual y los derechos de los ciudadanos. La gente debe esta existencia perpetua a sí misma, no a sus miembros individuales. En este sentido, Kant adopta aquí una postura republicana, en contra de la lectura liberal de su filosofía política que se ha vuelto bastante popular en las últimas décadas.²¹ En cierto sentido, el pueblo tampoco le debe nada a sus pobres: tiene el deber de ayudarlos solo porque son parte del pueblo mismo (“miembros de la sociedad”), no porque tengan un derecho individual a la asistencia pública. Desde este punto de vista, puede que no haya derechos sociales individuales, pero existe un deber general del estado hacia sus miembros, es decir, el deber de tener políticas sociales que garanticen que incluso sus ciudadanos más débiles puedan satisfacer sus necesidades naturales más básicas. Podríamos llamarlo un deber de solidaridad. Como tal, sin embargo, parece aplicarse solo a aquellos que son físicamente incapaces de mantenerse a sí mismos, como hemos visto. Hasta aquí llega Kant o al menos un razonamiento estrictamente conforme a la posición de Kant en la *Doctrina del derecho*.

Ahora, si tratamos de abordar la pobreza en las condiciones contemporáneas, es decir, asumiendo como premisas la existencia de un sistema económico global llamado capitalismo y el creciente desarrollo de tecnologías que gradualmente están volviendo obsoleto el trabajo humano,²² y si queremos hacer esto desde una perspectiva kantiana, nos

²¹ Cf. el clásico Doyle (1983) y, más recientemente, Pogge (2002) y Byrd & Hruschka (2010).

²² Sé que esta es una premisa en disputa. El final del trabajo se ha predicho erróneamente muchas veces en el pasado (por ejemplo, Mészáros, 1995; Rifkin 1995 y Gorz 1999) como una posibilidad concreta aquí y ahora. Sin embargo, como los entusiastas profetas de la Segunda Era de la Máquina se ven obligados a reconocer, la actual ola de automatización es muy diferente de cualquier fenómeno similar del pasado, como por ejemplo la revolución industrial que introdujo la Primera Era de la Máquina (Brynjolfsson & McAfee, 2014). Mientras que durante este último fue casi exclusivamente el trabajo manual el que quedó obsoleto (siempre en nombre de una pérdida de especialización y destreza: primero fueron los artesanos quienes sucumbieron a la producción en masa; más tarde los obreros calificados fueron sustituidos por máquinas y por obreros no

encontraremos frente a dos caminos alternativos. Podríamos dirigirnos hacia el camino normativamente más convincente y exigir que todos los individuos se pongan en la condición de mantenerse a sí mismos a través de su trabajo. Desde el punto de vista de la *Doctrina del derecho*, esto significa redistribuir la tierra para que cada uno posea una parcela y cuente con acceso directo a recursos naturales (llamémosle la estrategia de Soto) o permita que cada individuo practique una actividad económica que le otorga independencia del arbitrio de los demás (llamémosle la estrategia de Becker). Sería un camino abiertamente liberal. El segundo camino, que es menos ideal y está más relacionado con las circunstancias reales de nuestras sociedades, parte de la sugerencia de que uno interprete la idea de ser “incapaz de mantenerse a sí mismo” en un sentido más amplio, es decir, no solo en el sentido de estar físicamente impedido, pero también en el sentido de enfrentar la falta de disponibilidad de trabajos que paguen un salario que permita una vida decente. Cuando no se da la condición de encontrar trabajo, entonces el Estado debe crear estos trabajos (llamémosle estrategia de Keynes) u otorgar alguna forma de ingreso básico no condicionado (llamémosle estrategia de Van Parijs). Este camino es menos liberal y más republicano, en cierto sentido. Le interesa menos la libertad individual que la satisfacción de las necesidades básicas.

Las dos primeras estrategias se basan en la iniciativa y la responsabilidad individual: apuntan a fomentar la independencia personal y a evitar la pereza (en esto comparten la preocupación de Kant tal como se expone en la sección C de la “Observación general”). La estrategia de De Soto lleva el nombre del economista peruano Hernando De Soto, quien en su best-seller *The Mystery of Capital* argumentó que la mejor forma de luchar contra la pobreza sería otorgarles a los pobres derechos de propiedad formales sobre la tierra que ocupan irregularmente, que cultivan o en la cual viven (De Soto, 2000). Según De Soto, esto les permitiría obtener crédito de los bancos y otras instituciones financieras para financiar sus negocios privados. Lamentablemente, cuando se aplicó concretamente, esta estrategia no funcionó. Los pobres no querían arriesgar su propiedad inesperadamente obtenida al hipotecarla, mientras que los bancos no confiaban en la falta de experiencia económica de los pobres.²³ La estrategia de Becker, que lleva el nombre del economista estadounidense Gary Becker, por el contrario, pone fe en la posibilidad de que las personas se ganen la vida utilizando sus habilidades. La idea básica de Becker es que las personas mismas representan su recurso más valioso en la forma de sus habilidades, conocimientos, etc. La suma de todas las capacidades individuales representa lo que él llama “capital

calificados cuya tarea principal era o la simple activación de máquinas que hacían el trabajo real o la repetición infinita de los mismos gestos), la Segunda Era de la Máquina amenaza a trabajadores altamente calificados con habilidades especializadas como cirujanos, abogados e incluso programadores de software, ya que las nuevas máquinas ya pueden programarse y serán cada vez más capaces de volverse más y más perfectas sin ayuda humana. En la Primera Era de la Máquina, la mano de obra redundante terminó siendo empleada en el llamado tercer sector, es decir, ofreciendo servicios. En la Segunda Era de la Máquina, estos trabajos son cada vez más realizados por máquinas altamente sofisticadas. Por supuesto, podrían crearse nuevos empleos, por ejemplo, en el turismo o las artes escénicas, pero es difícil ver cómo estos sectores podrían mantenerse en un mundo en el que los empleos remunerados disminuyen y cada vez más personas se vuelven dependientes de algún tipo de beneficio social.

²³ Sobre el fracaso de esta estrategia, véase Gravois, 2005 y *The Economist*, 2006.

humano” (Becker, 1962). En consecuencia, la idea principal de esta estrategia es que uno debe ponerse en las condiciones para desarrollar las habilidades que son necesarias para practicar una actividad económica (es decir, para obtener ganancias mediante el empleo de su capital humano). Esto implicaría la existencia de un sistema de educación pública gratuita o la posibilidad de tomar prestado el dinero necesario para la capacitación profesional o para alguna forma de educación vocacional (la última solución estaría más de acuerdo con la postura neoliberal de Becker). Curiosamente, Kant no menciona ninguna posibilidad semejante en la *Doctrina del derecho*. El problema con esta estrategia es que, en ausencia de un sistema de educación gratuita, los individuos no tienen ningún recurso previo para obtener el préstamo que les permita obtener su educación. Por lo tanto, nos enfrentaríamos de nuevo al dilema que presenta la estrategia de De Soto: los pobres no obtienen crédito porque no ofrecen garantías a los acreedores.

Por otro lado, se podrían combinar estas dos estrategias y traducir la idea de propiedad de la tierra en la idea de propiedad de recursos materiales e inmateriales. Esto podría llamarse la estrategia de Rawls.²⁴ En *Justice as Fairness: A Restatement*, donde defiende la idea de la democracia de propiedad, Rawls escribe:

La democracia propietaria evita esto, no mediante la redistribución del ingreso a aquellos con menos al final de cada período, por así decirlo, sino más bien asegurando la propiedad generalizada de los recursos y el capital humano (es decir, educación y habilidades capacitadas) en el comienzo de cada período, todo esto en un contexto de justa igualdad de oportunidades. La intención no es simplemente ayudar a aquellos que pierden por accidente o desgracia (aunque eso debe hacerse), sino más bien para poner a todos los ciudadanos en condiciones de gestionar sus propios asuntos en un grado adecuado de igualdad social y económica. (Rawls, 2001: 139)

En realidad, Kant no relaciona la independencia económica exclusivamente con la propiedad de la tierra, sino también con algunas habilidades (como en el caso de los trabajadores manuales europeos o de los funcionarios mencionados en RL 06: 314). Sin embargo, Rawls establece una conexión más fuerte entre la propiedad de activos materiales e inmateriales, por un lado, y, por el otro, el alcance de un grado de igualdad social y económica que permita fortalecer la democracia. Para expresarlo en términos rawlsianos y kantianos al mismo tiempo: “la propiedad generalizada de los recursos y el capital humano” garantizaría que ya no haya ciudadanos pasivos, sino solo ciudadanos activos que participan en el proceso de decisión republicano (Kant) o democrático (Rawls). Esto estaría de acuerdo con todos los principios metafísicos introducidos por Kant en la *Doctrina del Derecho*, particularmente con su concepción formal de la libertad exterior, ya que la estrategia de Rawls permitiría mantener la igualdad legal, contrariamente a la propia teoría de Kant sobre la propiedad privada de la tierra, que no permite ningún tipo de redistribución.

²⁴ Alice Pinheiro Walla sugiere una estrategia similar.

El problema tanto con la estrategia de Rawls como con la de De Soto y de Becker es que todas se preocupan por la posición inicial de las personas, no por los resultados de las relaciones legales y de las transacciones económicas que las personas crean desde esa posición. Esto es coherente con la definición de libertad exterior de Kant como la condición formal para tener relaciones legales. Pero su enfoque individualista no concuerda con la postura republicana defendida en la sección C de la “Observación General”. El fin de la voluntad unificada es la subsistencia perpetua del pueblo, no el éxito económico o la felicidad privada de sus miembros, como sugieren las lecturas liberales de la teoría jurídica y política de Kant. Además, lo que está en juego desde un punto de vista metafísico es, como vimos, la construcción de un orden jurídico racional, en el que existe un equilibrio entre las fuerzas ejercidas por los arbitrios individuales. Desde este punto de vista, los resultados son al menos tan importantes como el punto de partida desde el cual los individuos comienzan a mantener relaciones jurídicas recíprocas, aunque Kant –al contrario de Rousseau– no parece preocuparse por esto. Se requiere una cierta igualdad entre los ciudadanos *en cualquier momento* para que el orden jurídico mantenga no solo su estabilidad, sino también su carácter racional. Un orden que permitiera a un pequeño grupo de individuos poseer casi la totalidad de los recursos naturales y así condenara a todos los demás a luchar por su supervivencia, ciertamente no podría considerarse racional, ya que representaría una violación flagrante de la libertad exterior de la mayoría. Representaría además una amenaza concreta para la supervivencia del cuerpo político, tanto al exponer a la mayoría al hambre, como al hacer que resulte poco plausible que estas personas puedan (por no decir que estén dispuestas a) defender el estado en el caso de un ataque militar externo (Kant siempre considera esta posibilidad como muy real).

Las dos últimas estrategias, por el contrario, están interesadas en los resultados de las interacciones legales y transacciones económicas de los ciudadanos, porque no toman la libertad individual como el valor supremo que debe salvaguardarse; más bien, consideran la subsistencia de la comunidad a través de la satisfacción de las necesidades básicas de sus miembros como el objetivo principal a alcanzar. Presuponen la existencia de un Estado fuerte capaz no solo de recaudar impuestos, sino también de recaudar suficiente dinero para pagar grandes inversiones. Sería un Estado mucho más activo que el liberal imprescindible para seguir las dos primeras estrategias y, probablemente, que el propio Estado kantiano. Esto es particularmente cierto en la estrategia de Keynes, en la cual el Estado se convierte en un actor económico e interviene directamente en la creación de empleos para revitalizar la demanda interna y estimular la economía nacional (Keynes, 1936). La historia ha demostrado las deficiencias de este modelo cuando se aplica a circunstancias distintas de las producidas por la Gran Depresión de la década de 1930. Además, amenazaría la independencia de los ciudadanos al someterlos a la voluntad del gobierno, para ponerlo en términos kantianos. Esto solo transferiría la relación de dependencia de los individuos al gobierno. La alternativa podría llamarse la estrategia de Stalin, a saber, la de una economía planificada en la cual el Estado representa el único

empleador, garantizando que nadie depende de la voluntad de otros, ni siquiera del gobierno. No necesito mencionar las deficiencias de esta estrategia.

La estrategia de Van Parijs, llamada así por el conocido filósofo belga, consiste en otorgar a cada ciudadano un ingreso básico incondicionado (van Parijs, 1995). A mi juicio se acerca a la idea kantiana del cuerpo político que vela por su supervivencia al garantizar que todos sus miembros sobrevivan. Además, parece estar mejor adaptada para el escenario probable en el que el trabajo mismo se convertirá en un recurso escaso debido a la automatización, y no es casualidad que este modelo, considerado una fantasía ridícula hasta hace algunos años, se debata precisamente en los países capitalistas centrales que enfrentan la posibilidad de la desaparición del trabajo humano más que otros países menos desarrollados económicamente. Otorgar un ingreso básico representaría una forma de garantizar la satisfacción de las necesidades básicas y al mismo tiempo dejar intacta la libertad individual: no resultaría en una sociedad de dos niveles o en la dependencia económica de algunos sobre la elección de los demás, por lo que el equilibrio entre las fuerzas individuales demandadas por el concepto metafísico del derecho estaría salvaguardado. A diferencia de un enfoque meramente suficientista que podría limitarse a distribuir bienes (llamémosle la estrategia de Sen, aunque esto en realidad no hace justicia al economista indio), la estrategia de van Parijs exige la distribución directa de dinero que Kant también defiende como una forma de respetar la autonomía de los pobres, como vimos. Por lo tanto, representaría una forma de aprovechar lo mejor del enfoque metafísico kantiano. Soy consciente de que lo que esta última sección puede sonar muy superficial e incompleto, pero espero haber al menos indicado una posible estrategia para debatir asuntos contemporáneos tomando como punto de partida la filosofía del derecho de Kant, sin descuidar su abordaje metafísico. Por supuesto, se pueden pensar estrategias alternativas que renuncien a este carácter metafísico o que tomen la teoría ética de Kant como punto de partida. Pero no es el momento de discutirlos ahora.

Bibliography

Baron, Marcia/Fahmy, Melissa Seymour (2009): "Beneficence and Other Duties of Love in The Metaphysics of Morals, en Thomas E. Hill (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, London, Blackwell, 211-228.

Becker, Gary (1962): "Investment in Human Capital. A Theoretical Analysis." *Journal of Political Economy*, 70/5, 9-49.

Brynjolfsson, Erik/McAfee, Andrew (2014): *The Second Machine Age. Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, New York, Norton.

Byrd, Sharon; Hruschka, Joachim (2010): *Kant's Doctrine of Right: A commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.

De Soto, Hernando (2000): *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, London, Black Swan Books.

Doyle, Michael W (1983): “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 12/3, 205–235.

The Economist (2006): “The mystery of capital deepens.” *The Economist*, 26/08/2006. Accesible en <<http://www.economist.com/node/7830209>>.

Faggion, Andrea/Pinzani, Alessandro/Sanchez Madrid, Nuria (eds.) (2016): *Kant and Social Policies*, London, Palgrave MacMillan.

Gilabert, Pablo (2010): “Kant and the Claims of the Poor”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 81/2, 382-418.

Gorz, André (1999): *Reclaiming Work. Beyond the Wage-Based Society*, Cambridge, Polity Press.

Gravois, John (2005): “The de Soto delusion.” *Slate*, 29/01/2005. Accesible en: <http://www.slate.com/articles/news_and_politics/hey_wait_a_minute/2005/01/the_de_soto_delusion.html>

Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms*, Cambridge (MA), The MIT Press.

Hasan, Rafeeq (2018): “Freedom and Poverty in the Kantian State”, *European Journal of Philosophy*, 1-21.

Himmelfarb, Gertrud (1984): *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, New York, Alfred A. Knopf.

Höffe, Otfried (1999): “Der kategorische Rechtsimperativ. ‘Einleitung in die Rechtslehre’,, en O. Höffe. (ed.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin, Akademie, 41-62.

Holtman, Sarah (2004): “Kantian justice and poverty relief”, *Kant-Studien*, 95, 2004, 86–106.

Keynes, John M. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Palgrave Macmillan, 1936.

Leão Rego, Walquíria/Pinzani, Alessandro (2016): “Money, Autonomy, Citizenship. Effects of the Programa Bolsa Família on Its Participants”, *Philosophy and Public Issues*, 6/3, 115-159.

Mészáros, Itsvan (1995): *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*, New York, NYU Press.

Pinheiro Walla, Alice (2016): “Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right.” *Kant-Studien*, vol. 107/1, 160-178.

Pinzani, Alessandro/Sanchez Madrid, Nuria (2016): “The State Looks Down. Some Reassessments of Kant’s Appraisal of Citizenship”, en A. Faggion, A. Pinzani and N. Sanchez Madrid (eds.), *Kant and Social Policies*, London, Palgrave Macmillan, 25-47.

Pinzani, Alessandro (2017): “Beati Possidentes? Kant on Inequality and Poverty”, *Ethic@*, vol. 16/3, 475-492.

Pinzani, Alessandro (en prensa): “Wie kann äußere Freiheit ein angeborenes Recht sein?”, en Carola Freiin von Villiez/Jean-Christophe Merle (eds.), *Kants Metaphysik der Sitten. Der Zusammenhang von Recht- und Tugendlehre*, Berlin, de Gruyter.

Pogge, Thomas (2002): “Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism’?” In M. Timmons (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 133-158.

Rawls, John (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (MA), Belknap.

Rifkin, Jeremy (1995): *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, New York, Putnam.

Ripstein, Arthur (2009): *Force and freedom. Kant’s legal and political philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

Simmel, Georg (2004): *The Philosophy of Money*, London, Routledge.

Somers, Margaret/Block, Fred (2005): “From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate”, *American Sociological Review*. Vol. 70, 270-287.

Stohr, Karen (2011): “Kantian Beneficence and the Problem of Obligatory Aid”, *Journal of Moral Philosophy*, 8/1, 45-67.

Van Parijs, Philippe (1995): *Real Freedom for All, What (if anything) can justify capitalism*, Oxford, Clarendon Press.

Varden, Helga (2014): “Patriotism, Poverty, and Global Justice: A Kantian Engagement with Pauline Kleingeld's Kant and Cosmopolitanism”. *Kantian Review*, 19/2, 251-266.

Weinrib, Ernest (2012): “Poverty and property in Kant's system of rights”. In: *Corrective justice*, by E. Weinrib. Oxford: Oxford University Press, 263-297.

Wood, Allen (2002): “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, en M. Timmons (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1-21.



La teoría de la justicia de la paz de Kant¹

Kant's peace theory of justice

OTFRIED HÖFFE*

Universidad de Tubinga, Alemania

Resumen

Diversos autores antes que Kant plantearon la cuestión de la guerra de modo profundo, pero ninguno de ellos lo hizo en cambio, de manera sistemática respecto a la paz. Aquí se plantea en qué medida Kant es el primero en hacerlo. A diferencia de la guerra, la paz es una tarea de largo alcance. debido a los presupuestos comprendidos en ella, que sólo pueden verse a fondo considerando el conjunto de la obra kantiana, siendo precisamente ello lo presentado aquí.

Palabras clave

Paz, guerra, soberanía y Estado

Abstract

Several authors before Kant put forward the issue of war in a profound fashion but, in contrast, none of them did the same thing systematically regarding peace. This work discusses to what extent Kant was the first to do so. As opposed to war, peace is a long-reach task because of the assumptions it involves, which can only be grasped in depth by considering Kantian work jointly. This is, precisely, what this article presents.

¹ Este trabajo fue publicado por primera vez en *Kants Kritik der praktischen Vernunft* (2012). Agradecemos a O. Höffe su permiso para incluirlo en el presente volumen de *Con-Textos Kantianos*, y a Max Maureira la traducción del texto.

* Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe: sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Keywords

Peace, war, sovereignty and State

1. Un tratado eminentemente político

La situación es sorprendente: que los hombres lleguen a estar hartos de la guerra y que reforjen sus espadas convirtiéndolas en arados y sus lanzas en podaderas (*Isaías 2,4*), para instalar por fin una paz tan amplia como duradera – este deseo pertenece a los deseos más antiguos de la humanidad y designa, además, una tarea existencial de rango moral. Sin embargo, la paz nunca se convirtió en un concepto fundamental de la filosofía. Esta situación es tanto más sorprendente, por cuanto ya las ciudades-repúblicas griegas mantienen relaciones internacionales, tanto panhelénicas como también que sobrepasan a la hélade. La escuela estoica, por su lado, tiene por cierto una tendencia cosmopolita, la cual es sin embargo más bien *cosmo-*, que *política* – quizá por la buena razón de no degenerar en mera utopía –. Y Roma desarrolla por cierto una praxis bastante ejemplar, el *ius gentium*, pero no una fundamentación filosófica suficiente, ni tampoco ensancha preferentemente el orden civil, más preciso, el orden jurídico-comercial en un orden jurídico-público. Esto último contradiría también los planes imperiales de Roma. En la rica literatura sobre la paz de Occidente aparecen también conocidos filósofos (Cf. Höffe, 1999: cap. 8). Pero ninguno de los textos clásicos de la filosofía lleva la expresión “paz” en el título. Incluso en las grandes obras políticas de la modernidad predomina el desiderátum temático: por ejemplo, en el *Leviatán* de Hobbes (aunque éste se entiende a sí mismo como teoría universal de la paz), y en el *Second Treatise of Government* de Locke y en el *Contrat social* de Rousseau. Mientras Europa es invadida por guerras, uno lee – por ejemplo, en el *Treatise* de Locke, cap. XVI –, comienzos notables en lo que se refiere a una teoría de la guerra, en cambio, falta la teoría para una comunidad internacional de la paz. Sólo en el caso de dos pensadores sobresalientes, la paz recibe un significado destacado: alrededor del comienzo de la teología cristiana (Agustín, *De civitate Dei*: libro XIX) y, juntos, en la cima y en el giro de la ilustración europea, en Kant. Y únicamente Kant consigue conducir los motivos decisivos del pensar para eso, los cuales corrían hasta entonces, paralelamente, o unos frente a otros, hacia una unidad:

El filósofo vincula el pensamiento jurídico y estatal desde Platón y Aristóteles con el cosmopolitismo estoico, sin duda sin reducirlo a su giro fundamental, en la mayoría de los casos apolítico. Él conoce el derecho de gentes de la modernidad temprana, también el pensamiento de la paz perpetua conocido por Agustín, el que, sin embargo, ya no queda reservado para el más allá, sino que ha de ser realizado en el más acá, y aquí por el derecho conforme a su concepto moral. En esto consiste ahora la primera gran innovación de Kant: la paz se convierte en el concepto fundamental, puramente filosófico, ya no adicionalmente o incluso primordialmente teológico; su punto central se encuentra en una filosofía secular

del derecho y del Estado.

En su voluminosa obra, *Crítica de la razón pura*, Kant se muestra como un pensador sobresaliente de lo teórico, incluso cuando se preocupa, ya allí, de la moral. Su fama, en cambio, de ser también un filósofo eminentemente político, se debe a un texto, al esbozo de *La paz perpetua*, que abarca apenas un diez por cien de la primera *Crítica*. Pero el escaso volumen no dice nada contra el peso filosófico; por el contrario, en la concisa brevedad sale a la luz la alta virtuosidad.

Por eso el texto es un tratado eminentemente político, porque la filosofía se pone al servicio de un fin político, sin duda no en el sentido de política de poder, sino en el de un fin político-moral, de la paz sin límite, y al mismo tiempo incondicional entre todos los Estados. De esta manera, Kant permanece fiel, incluso en su filosofía política, al pensamiento de Aristóteles, respecto a una filosofía genuinamente práctica, aquí practico-política.

Aunque el escrito nace probablemente de una ocasión política, la paz de Basilea concertada el 5 de abril de 1795 entre Prusia y Francia, él no es un escrito político ocasional. Contiene más bien los rasgos fundamentales de una completa filosofía del derecho y del Estado, además los principios de su transformación en política real. La seguridad en la conducción de los pensamientos permite suponer además una ocupación duradera, lo que confirma una mirada más precisa en la obra de Kant:

El lector fugaz descubre al pensador político Kant recién en su obra tardía. Pero el lector meticuloso encuentra un concepto importante, el de república, además de los pensamientos del campo de batalla de la metafísica (KrV, A VIII) y de la fundación de la paz en la filosofía, ya en la *Crítica de la razón pura* (entre otros B 372ss.; respecto a su lectura política, vid. Höffe, 2001: cap. 12). La primera publicación pertinente, también para la teoría de la paz, *Idea* (1784) aparece incluso antes del primer escrito crítico respecto a la filosofía moral, la *Fundamentación* (1785). Más consideraciones tienen su continuación en *Inicio* (1786), más tarde en la tercera parte del derecho de gentes del *Tópico* (1793) y después del escrito de la paz en la *Doctrina del derecho* (1797, §§ 53-62 y en la conclusión) como también en el *Conflicto de las facultades* (1798, segundo párrafo). Antes, en el *Anuncio de la conclusión inminente de un tratado sobre la paz perpetua en la filosofía* (1787), se muestra la paz perpetua como una meta general, que Kant persigue también en la filosofía teórica, aquí para superar la guerra de teorías, el campo de batalla llamado metafísica.

A esto se agregan dos textos que deberían sorprender incluso a los conocedores de Kant. El orden jurídico adecuado para la paz, “un todo cosmopolita, es decir un sistema de todos los Estados”, aparece también en la *Crítica del Juicio* (1790), aquí bajo el título “Del fin último de la naturaleza en cuanto sistema teleológico” (KU, AA 05: 429 ss.). Y en la *Religión* (1793) se habla en la primera parte de un estado “de paz perpetua fundada sobre una sociedad de naciones como república mundial” (RGV, AA 06: 34). Mientras otros filósofos de la modernidad llaman la atención por su silencio, en el caso de Kant la paz se forma por lo tanto como un motivo fundamental, no sólo del pensar político, sino de todo el pensar.

Como hay que esperar de Kant, las reflexiones del escrito sobre la paz no sólo están conceptualmente sumamente detalladas y bien examinadas, en lo que a la argumentación se refiere. Ellas están también saturadas por la experiencia histórica, además están inspiradas por el debate de la paz vigente. Pero Kant no se deja desviar por temas laterales, ni por conocimientos histórico-sociales, ni por conocimientos históricos de las ideas; él llega más bien rápido a lo sistemáticamente esencial.

2. Una abundancia de innovaciones

Como la humanidad desea la paz desde tiempos antiguos, el pensamiento mismo de la paz no es característico de Kant, sino primeramente su perfil exacto. Éste comienza con que Kant, de otra manera que los planes de paz, por ejemplo, desde Dante hasta el tiempo anterior a Kant, no persigue ninguna clase de intereses políticos en sentido estricto. Él sigue desarrollando, como ya se ha dicho, una argumentación puramente filosófica; no aparecen motivos religiosos. Además, él renuncia a cualquier exaltación política y reconoce un elemento fundamental de lo político: el conflicto. No debe reinar la paz donde reinan vanamente el amor y la amistad, en un eterno ningún lugar (“utopía”) de ausencia de conflictos, sino allí donde se trata a los conflictos según principios jurídico-morales. El puesto de una utopía nunca realizable, en este sentido exaltada, lo ocupó una visión realista. A ella pertenece una limitación clara: provista sólo para la protección de la vida y de la libertad, la paz discutida por Kant es una pura tarea del derecho.

Otras limitaciones son, en cambio, apartadas soberanamente por el filósofo. Lo que la humanidad llegó a conocer hasta entonces de la paz, era algo así como una pequeña isla en el gran mar de violencia y guerra: limitada tanto temporal como espacialmente, y reducida por ejemplo a “los Estados cristianos de Europa”.

Contra estas y otras limitaciones, Kant defiende en cambio un universalismo jurídico-moral y uno moral respecto a la paz: la paz global, la paz universal, tanto temporal como espacialmente. El texto principal de referencia, el tratado Sobre la paz perpetua trata, en total ocho círculos temáticos más grandes, relativamente autónomos, y desarrolla con esto una innovación multifacética digna de atención:

(1) A pesar de su proscripción general de la guerra, Kant se esfuerza por reformar lo proscrito, mientras exista todavía. La guerra, por cierto, no sólo debe ser meramente “domesticada”, porque, excepto en el caso de una defensa, ella sigue siendo totalmente ilegítima; pero ella debe ser hecha de manera que la paz resulte posible como fin rector. En este pensamiento, en una modificación de la guerra en virtud de la paz, se encuentra la próxima, segunda innovación de Kant, según el carácter puramente secular. Pues su reforma de la guerra en función de la paz no tiene predecesores dignos de mención. De las definiciones correspondientes a esto (“artículos preliminares”), siguen siendo actuales hasta hoy por lo menos dos: que se tienen que abolir poco a poco los ejércitos permanentes, por lo tanto, el principio de desarmar en vez de optar por la carrera de

armamentos, y que no se debe intervenir violentamente en la Constitución y en el gobierno de otros Estados, porque ellos tienen el derecho a reformarse a sí mismos (prohibición de intervención). En el caso del genocidio, entonces no conocido por él, pero hoy día alarmantemente frecuente, Kant no rechazaría por principio una intervención humanitaria.

Según la Doctrina del derecho (§ 55) se añade otro criterio en función de la paz: un soberano, dice Kant, no debe enviar a sus ciudadanos a la guerra sin la libre conformidad de ellos. Tampoco es suficiente si el ciudadano otorga de alguna manera un derecho a hacer la guerra. Él tiene que “dar su conformidad libre respecto a cada declaración particular de la guerra” (RL, AA 06: 345 y ss.).

(2) Las definiciones definitivas, los “artículos definitivos”, contienen el núcleo de la teoría de la paz, sus condiciones morales, y como tales al mismo tiempo a priori. Kant esboza una completa teoría jurídico-moral del derecho público: (a) el primer artículo jurídico-estatal trata de las relaciones mutuas de individuos y grupos, (b) el segundo artículo, jurídico-internacional, trata de las relaciones entre los Estados y (c) el tercer artículo trata del derecho cosmopolita, la relación entre privados (individuos y grupos) con Estados extranjeros, como también las relaciones de los Estados entre sí, que no cuentan en términos jurídico-morales. El primer artículo definitivo de Kant contiene sin duda en esto la tercera gran innovación ética de la paz: él enriquece el pensamiento de la paz con la innovación política del tiempo, la república introducida en los Estados Unidos y en Francia, también en los Países Bajos. Por consiguiente, no es por casualidad histórica que el escrito de Kant tomará la altura del más famoso plan de paz. Su conexión de la innovación política de la república, con la globalidad verdadera, crea más bien el plan político más atrevido.

Kant define la república a través de una Constitución fundada según tres principios: “en primer lugar según principios de la libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres); en segundo lugar según los principios de la dependencia de todos, de una única legislación común (en cuanto súbditos); y en tercer lugar...según la ley de la igualdad... (en cuanto ciudadanos)” (ZeF, AA 08: 349 s.). De esta manera, la república de Kant corresponde en gran medida a una democracia en el sentido de hoy en día. Según el primer elemento es una Constitución libre, liberal, según el segundo una jurídico-estatal y según el tercero una Constitución democrática.

En el desarrollo de las explicaciones del primer artículo definitivo, Kant introduce un cuarto elemento, la división de poderes, en la que de todos modos sólo se menciona “la separación del poder ejecutivo (del gobierno) del legislativo” (Ibid. 352). Si se resumen los tres primeros elementos en uno, entonces se define la república a través de dos elementos principales: por el concepto fundamental de los primeros tres elementos, por los derechos del hombre y por la separación de poderes.

(3) El lazo entre el primer y el segundo artículo definitivo, por lo tanto, entre la teoría de la coexistencia estatal interna y aquella interestatal forma su correspondencia. Los

“Estados”, así empieza la explicación del segundo artículo definitivo, “pueden ser examinados como los hombres singulares” (ZeF, AA 08: 354). A causa de esta correspondencia (de los Estados en cuanto individuos), hay que esperar para la perspectiva interestatal las mismas respuestas que para la estatal interna. Las correspondientes tareas estatales internacionales no están, por lo demás, especialmente justificadas, sino que sólo están introducidas de paso y como evidentes. Ellas se elevan a un concepto muy denso y estricto. La comunidad jurídica internacional es competente para lo que llamamos intranacionalmente un Estado de serenos o Estado mínimo.

Esta restricción es la consecuencia contundente de la analogía mencionada. Porque los Estados se han de considerar como individuos, vale para ellos lo que llegamos a conocer como principio universal del derecho: para sí mismos, los Estados-individuos pueden hacer y dejar de hacer lo que quieran – presupuesto que su actuar pueda coexistir con el actuar de todos los otros Estados-individuos conforme a una ley universal. Incluso se debe afirmar que se tiene un derecho innato, por lo tanto, que se tiene una pretensión jurídico-moral, para actuar de esta manera. Con esto se abre un nuevo derecho humano, nuevo no en el contenido, sino respecto a los destinatarios. Es un derecho humano que no corresponde a los individuos naturales sino a los Estados-individuos. Llamémoslo derecho humano de los Estados.

Su contenido lo define Kant tan clara como estrictamente. Comenzando con Idea que habla de “seguridad y derechos” (IaG, AA 08: 24), pasando por Tópico, hasta llegar al escrito de la paz, el nuevo derecho humano tiene esencialmente las mismas dos caras: la protección de la propiedad, esto significa aquí: la protección de la integridad territorial y el derecho a la autodeterminación (tanto política como también cultural).

La comunidad global de la paz ordenada en el nivel intermedio no busca sólo acabar con una guerra, sino, cuarta innovación, con todas las guerras, y con éstas “para siempre” (ZeF, AA 08: 356). Según el modelo del aseguramiento estatal interior de la paz, se necesitaría, por cierto, de esta manera, según la idea positiva, una república mundial (Ibid. 357). Ésta es sin duda diferente de aquella “monarquía universal” representada, por ejemplo, por Dante en la Monarquía (alrededor de 1310), en la que todos los Estados se funden en uno único.

Con el argumento que los Estados no harían caso a la correspondiente renuncia de la soberanía, Kant aboga por un “sucedáneo negativo” (Ibid. 357), por consiguiente, sólo por un segundo mejor camino, por una confederación de pueblos que se extienda cada día más. Pero él sigue siendo escéptico frente a un Estado que esté compuesto por Estados que sigan existiendo frente a una república federal mundial. Kant pierde con esto la posibilidad de otra innovación, la de un orden jurídico global.

(4) La conclusión y consumación del derecho público forma según Kant un derecho cosmopolita, introducido nuevamente por él, como quinta innovación, en la filosofía

estatal. Este derecho no substituye acaso el puesto del derecho civil “nacional” sino que lo completa. Kant representa un cosmopolitismo complementario, no exclusivo.

El nuevo derecho cosmopolita consiste en un derecho cualificado de cooperación: sean individuos, grupos, empresas o Estados – cada uno puede llamar a la puerta de otro, pero él no tiene derecho a entrar. Sobre todo, no se debe matar a los recién llegados, esclavizarles o robarles, ni, por otro lado, someter, desvalijar o esclavizar a los autóctonos. Políticamente relevante es el mordaz ajuste de cuentas de Kant con la política colonial vigente en esos tiempos. Desde América del Sur, Centroamérica y América del Norte, pasando por África y Asia, hasta Australia, según los criterios de Kant, prácticamente todas las formaciones coloniales de la modernidad constituyen una clara injusticia. Pues él explica lapidariamente, en un sentido literal, como cincelado en la piedra: “los habitantes no contaron nada para ellos” (ZcF, AA 08: 358).

El derecho de cooperación cualificada contiene por cierto más que sólo, negativamente, una prohibición de injusta colonización y, positivamente, más que un derecho privado internacional, sobre todo un derecho comercial. Porque la ciencia, la cultura y el turismo caen también en este campo, se eleva la exigencia general de los hombres a vivir en el mismo mundo en una abarcadora comunidad de cooperación, sin tener que renunciar con esto a las propiedades personales y colectivas.

(5) El concepto de la paz de Kant contiene también una tesis sociológico-política que se puede encontrar en el primer artículo definitivo. Según esto, sobre todo dos fuerzas motrices fomentan la global confederación de paz: negativamente, la experiencia con el espanto de la guerra y, positivamente, el establecimiento de repúblicas, el republicanismo. Kant entiende por repúblicas, como se ha dicho, algo así como democracias constitucionales, es decir Estados de derecho democráticos, en todo caso no meramente Estados con separación de poderes. Tales comunidades, sostiene Kant en su sexta innovación, deben tener poca inclinación a una guerra de agresión. Kant no reconduce la inclinación a la paz de las democracias, como es de esperar, a una moral más elevada de sus ciudadanos. Con toda sobriedad él apela sólo a la capacidad de favorecer más el interés propio de los ciudadanos.

Apelando a la tesis de Kant, de que las repúblicas están “inclinadas conforme a su naturaleza a la paz perpetua” (ZcF, AA 08: 356), algunos científicos políticos tienen a las democracias liberales por pacíficas. O formulado comparativamente: entre el grado de democracia de un Estado y su disposición para la guerra, es decir, su tendencia a la paz existe una conexión causal: tanto más democrática es una comunidad, más pacíficamente se comporta (Cf. Doyle, 1983).

La tesis tiene dos partes. Según la auténtica tesis de la pacificidad, las democracias son pacíficas y, según la tesis del derecho exclusivo de las democracias, sólo ellas son pacíficas; los Estados autoritarios, en cambio, no. En consecuencia, de una democratización extendida mundialmente se espera, del mismo modo, un final extendido

mundialmente de todas las guerras. Frente a esta expectativa se imponen sin duda objeciones (Cf. Höffe, 2001: cap. 10).

Si, por ejemplo, no se lleva la guerra a las fronteras de un Estado, entonces los ciudadanos notan sus espantos mucho menos, y todavía menos, si la guerra se dirige contra un enemigo claramente más débil. Todavía hoy se puede participar en la ganancia de guerras ajenas. Además, las guerras pueden dejar crecer el prestigio y el poder geopolítico, o desviar las dificultades políticas internas. Por otro lado, también las causas independientes de la democracia, particularmente el desarrollo de las armas, impiden más de una guerra. Como consecuencia de la desastrosa doble capacidad de ataque, en el caso de una guerra atómica sólo hay perdedores. A fin de cuentas, la pacificidad de las democracias hasta ahora vigente puede debilitarse, tan pronto como la mayoría de los Estados han llegado a ser democráticos.

Por estas causas se recomienda una tesis más modesta y al mismo tiempo más realista. Como las democracias ayudan a realizar el propio interés de sus ciudadanos, ellos son restringidos y vacilados respecto a la guerra, pues pocas guerras prometen una ventaja por saldo. Pero ellas no son fundamentalmente enemigos de la guerra ni tampoco son fundamentalmente pacíficos. En caso que, no obstante, hubiese una pacificidad fundamental, entonces el ilustrado interés propio no es suficiente. Hace falta más bien un momento genuinamente moral, el cual, por cierto, podría estar arraigado en la integridad de los ciudadanos democráticos, en su sentido del derecho y de la justicia. Pero porque este sentido por el derecho y la justicia apenas está presente en la mayor parte de la población, en una medida suficientemente segura, no es recomendable confiar solamente en la mencionada virtud de los ciudadanos, sino reflexionar sobre una organización internacional, en definitiva global: incluso si una democratización de todos los Estados fuese sin duda útil, incluso si es conveniente por razones jurídico-morales, no se puede contar con una paz mundial duradera sin órdenes de reglas globalmente válidas, sin instituciones, de la misma manera, globalmente competentes, y sin su derecho al poder público, en pocas palabras: sin una república mundial subsidiaria y federal no se puede contar con una paz mundial duradera (Cf. respecto a este respecto Höffe, 1999).

(6) El primer suplemento (“De la garantía de la paz perpetua”) amplía la teoría moral de la paz con una teoría teleológica de la naturaleza. Recurriendo a pensamientos de su filosofía de la historia, Kant concibe una historia social de la humanidad que sólo está determinada por la naturaleza, especialmente por la discordia de los hombres y, no obstante, la paz está determinada como fin final. El famoso fragmento de Heráclito declara la guerra (polemos, en la comprensión amplia de tensión y controversia) como el padre de todas las cosas, por consiguiente, como autor de todos los procesos naturales, también de los subhumanos (Diels/Kranz, fragmento 22 B 80). Kant se limita al hombre. Él ve el factor decisivo para el desarrollo de la cultura generalmente en la discordia (Idee, séptimo principio: antagonismo). Ella conduce, a saber, a la colonización, incluso de las “regiones más inhóspitas” (ZeF, AA 08: 363), contribuye además a la cultura (Cf. KU, AA 05: § 83)

y sirve incluso a la moral, porque ella fomenta un altruismo en favor de la comunidad respectiva, y sobre todo el paso del estado de naturaleza al estado de derecho y del Estado. Séptima innovación: la guerra obliga a los hombres “a entrar en relaciones más o menos legales” (ZeF, AA 08: 363), lo que con el paso del tiempo supera a la guerra.

La guerra se demuestra aquí como una astucia de la naturaleza (del hombre): como un medio para el fin, acabar con ella. Pero tampoco entonces hay que temer ninguna entropía social: ninguna muerte por calor de la sociedad mundial. Porque la diversidad, también la competencia de las lenguas y de las religiones, y no hay que olvidar la competencia del comercio, incluida la competencia de las ciencias, de la cultura y de los deportes, queda intacta. El estado global del derecho y del Estado no es exclusivamente competente para la paz global. Aparte de las relaciones políticas, hay también relaciones sociales, en Kant sobre todo relaciones económicas. Respecto a ellas no se tiene por cierto ningún derecho; ellas tienen lugar de manera voluntaria.

El impulso aquí competente, la segunda tesis económico-sociológica de Kant, la tesis para la formación de una sociedad mundial reza: espíritu de comercio. Y porque “entre todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, probablemente el al dinero podría ser el de mayor confianza” (ZeF, AA 08: 368), hay en el espíritu comercial – más general: en las ventajas que resultan de toda clase de cooperación, también, pues, científica, cultural y deportiva – una fuerza motriz para la globalización. Es obvio que ella sólo conduce a una sociedad mundial, no a una comunidad mundial: ni a una confederación de las naciones ni a una república mundial.

3. “Pueblos soberanos” y humanidad soberana

(7) En un segundo suplemento, Kant se dedica a una discusión teoría-praxis, con eso a una parte de la pregunta por la relación entre filosofía y poder político. Bajo el título “Artículo secreto respecto a la paz perpetua”, él exige irónicamente no otra cosa que suspender todo mantenimiento del secreto; en vez de esto, se tiene que permitir una discusión libre y pública “respecto a las máximas universales de la conducción de la guerra y del establecimiento de la paz” (ZeF, AA 08: 369). Teniendo en cuenta la práctica de la política internacional, esta exigencia es revolucionaria, comparable con el giro copernicano que emprende la primera *Crítica* respecto a la teoría del conocimiento y del objeto. A la diplomacia secreta predominante no sólo en estos tiempos, Kant opone el principio publicidad. Esto exige, octava innovación, revisar cada máxima del derecho estatal y del derecho de gentes público, por lo tanto, los principios que dirigen el actuar político respecto a su honradez interior. Cada máxima, que sólo puede tener éxito en secreto, fracasa por eso en el test, está prohibida jurídico-moralmente.

(8) La continuación de la discusión teoría-praxis, en definitiva, el suplemento de dos partes, “moral y política”, hace suyo el motivo del prefacio: la competencia de los filósofos que “sueñan un sueño dulce”, con hombres de Estado que se jactan de su conocimiento del mundo (ZeF, AA 08: 343). Al solventar esta discusión, Kant funda, novena innovación,

también la paz entre filosofía y política.

Esta repetida fundación de la paz empieza ya en el segundo suplemento, y responde allí a la proposición del filósofo-rey de Platón (*Politeia*, V 473c-d), que dice que, o los filósofos llegan a ser reyes, o los así llamados reyes y poderosos tienen que ocuparse franca y profundamente de la filosofía; porque de otra manera no habría ningún fin al desastre para los Estados. El núcleo de la respuesta de Kant está formado por una distinción: ella separa la determinación de los principios morales de su imposición real, y confía a los filósofos sólo la primera tarea. De esta manera, él transfiere su pensamiento, representado generalmente por la división (no solo económica) del trabajo (Cf. *GMS*, AA 04: 388s. y *IaG*, AA 08: 215), al campo de lo político. Los filósofos no deben atreverse a ser competentes para el dominio político mismo. Según su oficio, sólo son competentes para el debate sobre los fundamentos políticos. La concretización y la imposición de los principios incumbe en cambio a los gobernantes, aconsejados en esto por expertos, como por ejemplo los juristas.

Después de haber exigido Kant, al comienzo del segundo suplemento, consultar las máximas de los filósofos, dice, al final del párrafo, aludiendo claramente a Platón: “no se puede esperar que los reyes filosofen, o que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco se puede desearlo: porque la posesión del poder estropea inevitablemente el libre juicio de la razón”. A continuación de esto, Kant fortalece su clara contraposición: “pero que reyes o pueblos soberanos (que se dominan a sí mismos según leyes de igualdad) no dejen desaparecer o callar a la clase de los filósofos, sino que les permitan hablar públicamente, es para ambos imprescindible para la aclaración de su asunto” (*ZeF*, AA 08: 369).

Para la división del trabajo entre filosofía y dominio político defendido hay aquí, en la obra de Kant más de un argumento. Los filósofos disponen también, según Kant, de una capacidad de dar consejos (*ZeF*, AA 08: 368s., cf. *SF*, AA 07: 35). Esta capacidad de aconsejar recuerda el buen asesoramiento (*euboulia*) de los reyes filósofos de Platón (*Politeia*, IV 428b). Pero a diferencia de Platón, ella no se extiende, en caso de Kant, a todo el campo del dominio, sino sólo a una parte pequeña, por cierto, fundamental. En esto consiste el primer argumento del saber teórico de Kant para la división del trabajo filosófico-político:

Por eso hay que separar filosofía y política, porque la competencia cognitiva de los filósofos no se extiende de ninguna manera a la política concreta, ni a las condiciones de la realidad, ni a la experiencia ni a la capacidad de juicio perteneciente a esto, incluido un olfato para lo realizable y para el poder. Por eso, él tampoco recomienda contratar a los filósofos como consejeros políticos, pero sí prestar atención a sus “máximas”, a las “condiciones de posibilidad de la paz pública” (*ZeF*, AA 08: 368). Como principios jurídico-morales de la coexistencia humana, éstas corresponden a los principios de la justicia política, de manera que la versión kantiana de la proposición del rey-filósofo se circunscribe a una obligación de la política respecto a principios elementales de justicia.

Según Platón, el conocimiento de la idea de lo bueno incluye su reconocimiento (*Politeia*, X 618c-d); el conocimiento dirige por consiguiente la actuación, y la actuación

está dirigida por el conocimiento. Contra este supuesto, de una unidad del *principium diiudicationis* con el *principium excutionis*, una unidad que Kant reconoce en otros contextos, se dirige el segundo argumento de Kant, el de la corruptibilidad. Incluso si los filósofos no dispusiesen de una competencia limitada de aconsejar, debería negárseles el dominio político. Porque en caso contrario su competencia de hecho, el libre juicio de la razón, estaría estropeada.

Este argumento contra Platón es de naturaleza antropológica. Según Kant, no hay en un riguroso sentido gobernantes buenos, a saber, por antonomasia incorruptibles. En definitiva, este escepticismo de Kant debería fundarse en el teorema del mal radical, que, por su lado, destruye definitivamente la expectativa de Platón, de que ya en el más acá se podrían reconciliar la moral y el propio bienestar (cf. *Politeia*, II 357d-358a y IX 576b ss.): según Kant, el hombre tiene una propensión innata a desviarse de lo mandado moralmente, en favor del propio bienestar, lo que, en caso del poder correspondiente, estropea de hecho el libre juicio de la razón.

Kant se distancia de Platón desde otro punto de vista. Mientras, según *Politeia*, son extraordinariamente pocos los hombres aptos para la filosofía, basta, en caso de Kant, la razón universal del hombre (ZeF, AA 08: 369). El puesto de la aristocracia platónica del espíritu (gracias a la enseñanza en matemáticas y en dialéctica) lo ocupa en Kant una democracia de la razón. Pues de la circunstancia de que incluso la universal razón humana no puede apanarse sin instrucción, Kant no infiere una aristocracia intelectual. Los filósofos no disponen respecto a cuestiones políticas concretas de ninguna clase de capacidades o comprensiones especiales, en consecuencia, tampoco de ninguna clase de derechos especiales. Sin un puesto o una inteligencia privilegiada, ellos son sólo abogados de una “razón humana universal, en la que cada uno tiene su voz” (KrV, B 780).

Para que cada uno pueda levantar su voz, hace falta una libertad general de opinión, tal como lo exige el segundo suplemento del escrito de la paz. Mientras a Platón le importan los amigos filosóficos – la doctrina superior, no escrita, está abierta incluso sólo al círculo más estrecho de los iniciados –, Kant defiende el principio de la publicidad, y le otorga incluso un rango transcendental (ZeF, AA 08: 381).

Los pueblos que se someten a la reforma correspondiente, y que reconocen los principios de la moral del derecho, merecen según Kant un título honorífico, que corona la democratización de la proposición del filósofo-rey; ellos son “pueblos soberanos” (Ibid. 369). En la *Doctrina de la virtud*, Kant caracteriza a un hombre que posee la virtud verdadera, inteligible, no sólo como “libre, sano, rico”, sino también como “un rey” (TL, AA 06: 406): soberano es, por consiguiente, el hombre verdaderamente moral. Soberano es, por tanto, un pueblo que se organiza según principios de la moral, de la moral del derecho. El puesto del rey platónico lo ocupa, por lo tanto, el pueblo, el puesto de los individuos sobresalientes, el conjunto de los afectados. Y éste sólo puede darse entonces el título honorífico de soberano, sometiéndose a los criterios exigidos por la moral del derecho.

Kant no justifica la pura democracia, sino una “democracia soberana”, que está comprometida con la moral del derecho. Para ser legítima, ésta tiene que gobernarse

“según leyes de igualdad” (ZeF, AA 08: 369). Ella tiene que preocuparse, a saber, porque “nadie pueda obligar jurídicamente a otro respecto a algo, sin que él, al mismo tiempo, se someta a la ley, sin poder estar también, de la misma manera, recíprocamente obligado por ella” (ZeF, AA 08: 350). Un pueblo es, pues, soberano, si cada ciudadano es, por así decir, un rey. Por cierto, éste no reina sobre todas las leyes; él no es un rey absolutista, sino un rey constitucional, vinculado por las propias leyes, por consiguiente, legislador y a la vez subordinado a la ley.

Como esta condición está ordenada por la moral del derecho, los “pueblos soberanos” no se destacan, por ejemplo, por un nivel de formación excepcionalmente alto, sino por lo moralmente bueno. La décima innovación de Kant consiste en una modificación democrática de la interpretación de la proposición aristocrática del rey-filósofo: el puesto del rey personalmente justo de Platón lo ocupa una justicia institucional, más bien política, la Constitución justa, entonces, la de un pueblo soberano. Y si la humanidad reconoce los principios jurídico-morales, si ella crea no sólo dentro, sino también entre los Estados un orden jurídico según principios morales, entonces ella consigue ahora, en cuanto humanidad toda, el rango de lo soberano.

4. Una visión realista

El escrito de la paz de Kant no sólo contribuye al pensamiento político. Contiene también una visión social, que es atractiva hasta hoy en día por dos razones. Por un lado, es atractivo porque despierta sin más energías visionarias, y con ellas supera aquella resignada pérdida de esperanzas que quita a la vida cualquier esplendor, y que permite que el mundo empobrezca. A la experiencia de que “los hombres en general, o especialmente los jefes de Estado no pueden satisfacerse nunca con la guerra” (ZeF, AA 08: 343), Kant opone la razón moralmente legisladora, que “condena totalmente la guerra en cuanto proceso jurídico” (Ibid. 356).

Por otro lado, el escrito es atractivo porque se enfrenta a un peligro, que un recensor contemporáneo y otrora partidario apasionado de las ideas revolucionarias, Friedrich Wilhelm von Schütz, teme: que “el pensamiento de una paz perpetua...no sea capaz de pretender realidad” (según Dietze /Dietze 1989, 299). Kant ve sin duda el peligro, no obstante, habla de un “sueño dulce”, que solo “sueñan” los filósofos (ZeF, AA 08: 343), y de la posibilidad que la meta sea “sólo quimérica” y, por tanto, una fantasmagoría (Ibid. 368). Pero en el escrito de la paz él no se entrega a ilusiones marcadas por un pensamiento ilusorio: ni respecto a la bondad del hombre, ni respecto a la sabiduría de sus regentes. En vez de esto, él enseña con vigor que la paz perpetua no es ningún “pensamiento sin contenido” (Ibid. 372), ni “ninguna idea vacía” (Ibid. 386). Incluso aquel que pone en duda que Kant acertó con la comprobación, no puede negar que las probabilidades de realización crecen fuertemente bajo las condiciones de Kant:

Una primera condición benévola de realización se encuentra en la renuncia a una abarcante utopía. En comparación con Agustín, o también con el primer nivel de la polis de Platón (*Politeia*, II 369b – 372c), Kant ni siquiera defiende un ideal abarcante de la paz. En

la polis elemental de Platón, los hombres no sólo viven en paz con sus congéneres, sino también consigo mismos y con los dioses, quizás también con la naturaleza (Cf. Höffe, 1987: cap. 8.2). Kant deja aparte la mayoría de estas dimensiones de la paz. Mientras Platón conecta la paz social con la paz interior o personal, Kant posiciona la paz en el campo de un derecho, el cual se conforma sin orientaciones personales. Fuera de juego quedan: (1) la paz del hombre consigo mismo, la paz interior o personal, (2) su ampliación o profundización, la paz religiosa en o con Dios, además (3) la paz en y con la naturaleza, la paz ecológica, y (4) aquella paz cósmica, tan importante desde Agustín, en la que, dentro de un orden mundial construido jerárquicamente, cada cosa ocupa el lugar que le corresponde (*De civitate Dei*, XIX 12 s.). Sólo queda (5) la paz social.

Incluso esta dimensión es entendida modestamente. En alemán, la expresión “Friede” [paz] tiene afinidad con “frei” [libre], “freien” [pedir en matrimonio] y “amigo” [Freund]. Derivado de la raíz indogermánica *pri-lieben* [amar], *schonen* [cuidar], apunta “originalmente a un estado de amor y de respeto, quedando destacado por cierto, más fuerte, el momento de ayuda y apoyo activo recíproco, que el de un enlace y simpatía afectivos” (Janssen, 1975: 543). Más tarde, el significado se estrecha a (6) una paz social negativa, y apunta sólo a una interrupción (en el mejor de los casos temporal y espacialmente limitada) de la violencia. El concepto político de Kant (7), más preciso, el concepto jurídico de la paz, deja totalmente de lado las primeras cuatro dimensiones y se coloca entre el abarcante concepto social y su estrechamiento extremo: por un lado se suspende la violencia sin ninguna restricción de plazos y sin ninguna limitación territorial. Por otro lado, se añade por cierto un momento de ayuda activa, pero se limita a una tarea única, el aseguramiento del derecho. En cada uno de los tres artículos definitivos del escrito de la paz predomina un concepto más negativo: la seguridad jurídica.

En el concepto de derecho se sitúa el segundo punto de vista favorable a la realización: la llamada renuncia al idilio de la ausencia de conflictos. Según el concepto antropológico en cuestión, el de la “insociable sociabilidad”, afirmada en el suplemento primero, pertenecen al hombre pasiones como la “ambición, la adicción al dominio o la avidez”, que, por cierto, en sí “no son amables”, en cuanto “resistencia” contra la “inclinación hacia la pereza”, pero conducen a los hombres “desde la crudeza hacia la cultura” (IaG, AA 08: 20ss.). Kant, por tanto, no sólo deja valer los conflictos, sino que incluso les da la bienvenida; pero él excluye la violencia como medio de regulación de los conflictos.

El primer suplemento introduce, como un punto de vista más favorable a la realización, a la “gran artista, la naturaleza”, que se sirve de la gran discordia natural de los hombres, para “dejar que se levante la concordia incluso contra su voluntad” (ZeF, AA 08: 360).

El cuarto punto de vista favorable a la realización aparece en comparación con las tempranas utopías, la *Utopía* de Tomás Moro, y con la abundancia de novelas sobre el Estado, que imitan este ejemplo en los siglos XVI y XVII. Porque ellos echan a volar la imaginación social y política, se les llama con razón “voyages imaginaires”, viajes ficticios. Kant se separa persistentemente de esto, cuando él deja soñar expresamente el

“sueño dulce” del “filósofo”, por tanto, él se separa del que sitúa su oficio en el concepto y en el argumento. En Kant ya no se echa a volar la imaginación, sino la razón pura práctica. Ella eleva la paz perpetua al rango de un deber jurídico-moral “inmediato” (ZeF, AA 08: 356, cf. 362 y 378): aparte de la autodefensa (Ibid. 345), como se ha dicho, queda “condenada sin más la guerra en cuanto camino del derecho” (Ibid. 356). En esto consiste el imperativo categórico del derecho y de la paz. Si se lo sigue, entonces se alcanza *eo ipso* la paz perpetua desde la perspectiva moral.

Del teórico militar romano Vegecio (s. IV d.C.) procede el lema que suelen seguir la mayoría de los Estados: “si quieres la paz, prepara para la guerra” (*Si vis pacem, para bellum*). Kant contrapone a este lema la frase: si quieres la paz, entonces preocúpate por la justicia – política. (*Si vis pacem, para iustitiam*.) En su propia formulación: “procurad en primer lugar el imperio de la pura razón práctica y de su justicia, entonces os corresponderá por sí mismo el fin (el beneficio de la paz perpetua)” (Ibid. 378).

Hagamos un balance provisional y nombremos un punto de la crítica. El balance: el escrito de la paz, puesto en una jerarquía, une cuatro puntos de vista del aseguramiento de la paz. (1) La meta rectora forma la confederación de los pueblos, o bien la república mundial. (2) La Constitución republicana, o sea la Constitución constitucional-democrática de los Estados particulares, ayuda a instalar la meta rectora. Este principio de democratización (en el sentido de un Estado de derecho democrático) se complementa (3) negativamente a través de los “sufrimientos de la guerra” (Ibid. 351) y (4) positivamente por medio del espíritu mercantil, porque éste no puede “existir junto con la guerra” y porque se apodera “tarde o temprano de cada pueblo” (Ibid. 368).

La “gran artista naturaleza” se sirve por consiguiente de la discordia natural de los hombres (Ibid. 360): por motivos sin duda egoístas, los hombres se juntan en Estados particulares, los que, por su lado, conducen, en primer lugar, la guerra entre unos y otros, pero, con el tiempo, a causa de los sufrimientos de la guerra, y por el interés en el comercio y el bienestar, dicho más en general: por el interés en el florecimiento económico, científico y cultural, conducen a vivir en paz a unos con otros.

La colaboración de estos cuatro puntos de vista no sólo procura una proscripción incondicional de toda guerra. Como gracias al espíritu comercial, el bienestar no se hace esperar, se enriquece la paz negativa, la ausencia de guerra, llegando a aquella paz positiva que nos es conocida, de la misma manera, de diferentes culturas: tanto de la *Eirene* griega y del *Schalom* hebreo, como también de la *pax* romana y de la *Fride* germánica.

Segunda parte del balance: en un aspecto importante, Kant se ha de desarrollar más con sus propios pensamientos fundamentales: Kant no puede negar que el mandato jurídico-moral, de dejar decidir sobre todos los conflictos entre los hombres, no a la opinión privada ni a la violencia, sino sólo al derecho y a su aseguramiento (de forma estatal) público, vale también para los conflictos entre Estados.

Mejor que la violencia directa, mejor que la guerra son sin duda los convenios internacionales. Pero como para el aseguramiento jurídico-formal de lo convenido faltan los instrumentos apropiados, se presenta una solución jurídica sin aseguramiento, por

consiguiente, un derecho bajo reserva, por lo tanto, uno provisorio que, para la auténtica tarea, para el aseguramiento de forma estatal del derecho, sólo puede ser un estado de tránsito. Según el concepto de Kant, del primer artículo preliminar, se trata de una simple tregua, la que, debido a que falta la “espada de la justicia”, sigue siendo un estado de naturaleza (modificado). El ideal de la paz mundial pierde por eso, considerablemente, fuerza visionaria en cuanto, en el caso de Kant, sólo es realizado como confederación de pueblos. Por eso no se puede ahorrar a nuestro filósofo el reproche que, en lugar del gran proyecto que despierta esperanza, aparezca la solución poco entusiasta.

Un orden jurídico global, que deja la primordial seguridad jurídica a cada Estado, que tenga el rango de un Estado primario, ya no sólo es poco entusiasta. La república mundial, formulado más modestamente: un orden jurídico mundial es, por esto, sólo legítimo en cuanto la coexistencia de Estados (de derecho), conforme al derecho, es como un Estado secundario o un Estado de pueblos (en el sentido de un Estado de Estados) con relativamente pocas competencias, por tanto, como una república mundial federal y subsidiaria.

Para la mayoría de las tareas del Estado siguen siendo competentes los Estados primarios. Es sobre todo obligación del orden jurídico mundial o de la república mundial proteger a los Estados contra las agresiones de otros Estados y, por lo demás, dejarles ampliamente la soberanía, lo que conduce a la soberanía conocida, escalonada del concepto de un Estado federal, y aquí: lo que conduce, una vez más, a una soberanía escalonada. En el marco del universal mandato jurídico, al ordenamiento internacional sólo le queda una pequeña competencia parcial y restante.

Las tareas cotidianas del Estado, las cuestiones de derecho civil y de derecho penal, las del derecho laboral y del derecho social, el derecho de la lengua, de la religión y de la cultura – todas ellas quedan bajo la competencia de los Estados primarios. Consecuentemente tales competencias resultan quitadas de la competencia estatal del Estado secundario, de la república mundial. Si una organización mundial se atribuyese más competencias, lesionaría el derecho humano, dicho más modestamente: el derecho fundamental de los Estados, el derecho a la autodeterminación (política y cultural), o sea que la comunidad de Estados tiene buenas razones para ponerse de acuerdo voluntariamente respecto a más competencias.

Una república tan modesta no es lo que Kant temía: algo que los Estados “no quieren de ninguna manera” (ZeF, AA 08: 357). Con ella se trata más bien, como Kant lo dice en su filosofía de la historia: esta es una idea a la que nos tenemos que acercar (IaG, AA 08: 23); ella es una parte de aquel progreso jurídico al que estamos moralmente obligados a contribuir.

Se puede ver la instauración de un orden jurídico mundial global como una segunda revolución republicana. Pero ella, que al fin y al cabo conduce a una república mundial, no se realiza por un único acto jurídico. Es necesario conducir los conflictos correspondientes tema tras tema, por lo tanto, en muchos pequeños pasos, en figuras jurídicas capaces de ser impuestas. El orden republicano entre Estados constituidos republicanamente, la república mundial, no es más que la esencia de todas estas figuras jurídicas.

Por lo tanto, existe un mandato jurídico-moral de instaurar duraderamente, de modo global, tribunales competentes, de la misma duradera manera, instancias para leyes globalmente válidas y para su cumplimiento. Se necesita una justicia mundial, un parlamento y un gobierno mundial. Por dos razones diferentes, por la razón pragmática de reunir experiencias y por la razón jurídico-moral que, en un orden jurídico global no se debe forzar a los Estados con violencia; pero la república mundial no es por mucho tiempo otra cosa que la esencia de todas las instituciones jurídicas que se instalan poco a poco para los diferentes temas de conflicto que trascienden a los Estados. Una república mundial con más atribuciones sólo se puede crear entonces, si ella está armada frente a los peligros como la lejanía del ciudadano, la sobreburocratización, la acumulación de poder y la deficiente opinión pública política.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (1955), *De civitate Dei*, Turnhout; *Vom Gottesstaat*, 2 vol., Zürich / München.
- Diels, H. / Kranz, R. (Eds.) (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Hildesheim
- Doyle, M. (1983), “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, *Philosophy & Public Affairs*, no. 12, pp. 205-235 y 323-353.
- Höffe, O. (1987), *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Höffe, O. (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München.
- Höffe, O (2001), *Könige Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Janssen, W. (1795), “Friede”, en O. Brunnerr, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. 2, Stuttgart, pp. 543-591.
- Platón (1977), *Werke in acht Bänden*, Darmstadt.



Las filosofías políticas de Kant y Marx¹
The Political Philosophies of Kant and Marx

HOWARD WILLIAMS*

Universidad de Aberystwyth, Reino Unido

Resumen

En este ensayo se examinan las filosofías políticas de Kant y Marx. Sin dejar de reconocer sus diferencias, se analizan los temas comunes a ambos, a saber: la idea de crítica, los problemas relacionados con la libertad, la igualdad, el mejoramiento humano y el cosmopolitismo, para, finalmente, evaluar los contrastes y plantear así las lecciones que pueden extraerse del análisis comparativo entre ambos pensadores.

Palabras clave

Crítica, libertad, igualdad, cosmopolitismo.

Abstract

This essay examines the political philosophies of Kant and Marx. While recognizing their differences, it analyses certain shared topics between them; namely, the idea of critique, problems related to freedom, equality, human improvement, and cosmopolitanism. The study concludes with an evaluation of contrasts and suggests the lessons that can be extracted from the comparative analysis of these two thinkers.

Key Words

Critique, Freedom, Equality, Cosmopolitanism.

¹ Este trabajo fue publicado por primera vez en *Kantian Review*, 22/4 (2017): 619-640. Traducción a cargo de Guillermo López Morlanes, becario FPU en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid.

* Profesor Honorario distinguido de Teoría Política del Departamento de Política Internacional de la Universidad de Aberystwyth, Reino Unido. E-mail de contacto: hlw@aber.ac.uk

Aun reconociendo que hay varias diferencias de envergadura entre los enfoques con que Kant y Marx abordan la filosofía política, este artículo sostiene que hay también varios temas comunes a ambos. Primero se resaltan estos temas comunes en relación con la crítica, la libertad, la igualdad, el mejoramiento humano y el cosmopolitismo y después se examinan y evalúan los contrastes más marcados en ambos enfoques. Aunque Kant muestra mayor sabiduría política y mayor respeto por el derecho, Marx muestra una mejor comprensión de las fuerzas sociales y políticas. Unidos, Kant y Marx presentan un ambicioso programa para la mejora política y social aún no realizado.

1. Introducción

Voy a examinar las filosofías políticas de Kant y Marx desde dos puntos de vista. Primero, consideraré las semejanzas que muestran Kant y Marx en sus enfoques acerca de la política y de la sociedad y, segundo, examinaré las diferencias más marcadas entre ambos enfoques. Concluiré hablando de la importancia de estos contrastes y evaluaré lo que se puede aprender de esta relación. He sido muy selectivo al plantear este debate, y me he centrado exclusivamente en las comparaciones y en los contrastes más provechosos que se pueden extraer de sus puntos de vista.

2. Investigación crítica

Una semejanza que destaca inmediatamente es el compromiso de ambos con un enfoque crítico. La coincidencia en los títulos de sus obras principales, *Crítica de la razón pura* y *El Capital: Crítica de la economía política*, no es accidental. Marx y Kant comparten la misma tradición filosófica alemana, tradición a la que este último dio su mayor impulso con su trilogía de trabajos críticos. Kant creyó que vivía en una época de ilustración cuyo sello distintivo era que todo debía someterse a la crítica², y elogió a su gobernante Federico el Grande por señalar el camino, al alentar a los individuos a pensar por sí mismos en asuntos religiosos y políticos. Para Kant, el príncipe destacaba como el «primero en haber liberado al género humano de la minoría de edad, cuando menos por parte del gobierno, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia»³. Sostuvo que los filósofos deberían esperar que se les diera permiso para expresar libremente

² Las referencias a la obra de Kant se hacen siguiendo la edición de la Real Academia Prusiana, indicando el volumen en números romanos y en arábigos la página. Precede a estos números la abreviatura del título de las obras en alemán [*Anfang*: Probable inicio de la historia humana; *Aufklärung*: Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?; *GMS*: Fundamentación de la metafísica de las costumbres; *Idee*: Idea para una historia universal en clave cosmopolita; *KpV*: Crítica de la razón práctica; *MS*: Metafísica de las costumbres; *Rel.*: La Religión dentro de los límites de la mera Razón; *SF*: El conflicto de las Facultades; *TuP*: Teoría y práctica; *ZeF*: Hacia la paz perpetua]. Seguidamente se indicará la página de la edición en castellano utilizada. En este caso: *Aufklärung*, AA 08: 40 (Kant, 2004: 96).

³ *Ibid.*

sus opiniones en sus trabajos académicos⁴. Sus debates deberían ser accesibles al gran público y fomentar así una cultura ilustrada entre la población en general. Esto puede conllevar legítimamente una “crítica franca” de la legislación ya promulgada⁵ y podría llevar a un círculo virtuoso, donde los legisladores incorporaran a su trabajo las ideas que un debate público abierto y crítico podría generar y conducir así a mejores acuerdos y leyes públicas.

Marx realizó su mayor contribución al pensamiento sociopolítico al someter a la relativamente nueva disciplina “economía política” a una crítica exhaustiva. «Marx siempre vio su teoría como crítica: una práctica deconstructiva/reconstructiva asociada al descubrimiento de condiciones y consecuencias sociales y políticas vinculadas a las ideas, creencias y prácticas predominantes»⁶. Para Marx, la crítica es una práctica abierta a todos y siempre debe estar presente en la vida social y política actual. La idea de crítica de Marx no requiere solamente la libertad de expresión (un requisito previo también para Kant), sino también el permiso y la capacidad para actuar políticamente a fin de poder lograr el cambio. El enfoque de Marx hacia la crítica y la valoración del papel que esta desempeña es desde el principio más combativo a nivel social que el de Kant, para quien el tipo más apropiado de crítica debe provenir de los académicos, cuya tarea es, ante todo, fomentar el debate. Marx quiere ir mucho más allá del estudio académico. El pensamiento crítico debería estar comprometido con la actividad política; de hecho, debería ser una forma de movilización política. Como joven filósofo en la década de 1840, estaba dispuesto a unirse a sus compañeros filósofos alemanes en la condena del atraso de las condiciones de Alemania, pero estas palabras debían ir seguidas de acciones. Se burla de sus contemporáneos por su pasividad con respecto a las relaciones sociales existentes. Con razón han puesto de manifiesto el atraso social y político de las condiciones de Alemania. «La lucha contra el presente *político* del pueblo alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos»⁷. Alemania mantiene el sistema político derrocado en la Revolución francesa, un anticuado Antiguo Régimen, y los filósofos críticos deben ser parte del movimiento político que ponga fin a ese Régimen.

Esto contrasta con el planteamiento kantiano de la investigación crítica. Kant consideraba que en tiempos de Federico el Grande Prusia estaba más desarrollada que otros Estados europeos, debido a la manera que tenía de fomentar la libertad de pensamiento. También considera que únicamente los gobernantes pueden crear una esfera de libre expresión para los filósofos, que no deberían aspirar a ser gobernantes. Marx, de forma más controvertida, quiere transformar la filosofía en política. Aquí, con su idea de la práctica revolucionaria, disuelve en muchos aspectos la distinción entre público académico y público lector. Aparentemente exige que aquellas personas de la calle que forman el público lector

⁴ *Ibid.*, AA 08: 37; Kant, 2004: 96.

⁵ *Ibid.*, AA 08: 41; Kant, 2004: 97.

⁶ Macdonald, 2006: 60.

⁷ Marx, 1982: 494; traducción ligeramente modificada.

se conviertan en académicos y que los académicos, a su vez, pasen a formar parte del público políticamente comprometido⁸. Marx quiere someter «la misma realidad político-social moderna a la crítica»⁹ y, a la vez que realiza esta crítica, alentar nuevas formas de acción política que subviertan esa realidad. El pensamiento nuevo, por sí mismo, no puede crear un mundo nuevo; una realidad nueva y mejor tiene que venir provocada por la revolución. Para Marx esta crítica tiene que volverse militante. «[Cierto es que] el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas»¹⁰. Aunque Marx se distancia del paradigma kantiano de la reforma política pacífica desde arriba¹¹, no deja de rendir homenaje a la inspiración ética que los escritos políticos de Kant pueden aportar. Aferrándose a la crítica de la religión que estaba tan de moda en estos tiempos en Alemania, Marx ve en este pensamiento progresista una pista del futuro radicalismo político que espera que contagie a su nación. «La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en saber partir de la decidida superación positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable»¹². Kant considera la crítica como una forma de informar a los movimientos políticos progresistas dirigidos por políticos que no son filósofos. Marx considera que los movimientos políticos progresistas están formados por críticos conscientemente comprometidos con cambiar el mundo.

3. Orientación hacia el futuro

Una segunda semejanza en los enfoques de Kant y Marx es que ambos están altamente orientados hacia el futuro en sus filosofías políticas. Kant toma como orientación en su filosofía política y jurídica la posibilidad de una paz perpetua en un mundo de Estados republicanos. Esta orientación está sustentada en la concepción kantiana de una comunidad ética que juega un papel fundamental en su filosofía moral y religiosa. Marx toma como orientación, en cambio, un futuro socialista donde «los expropiadores son expropiados»¹³, donde los propietarios capitalistas de los medios de producción –aquellos que adquieren este estatus únicamente al privar a la mayoría de la población de cualquier derecho de propiedad– son privados de su propiedad. En esta sociedad futura se habría socializado la producción. «Ésta [la negación de la producción capitalista] no restaura la propiedad privada, sino la propiedad individual, pero sobre la base de la conquista alcanzada por la era capitalista: la

⁸ *Ibid.*, p. 497.

⁹ *Ibid.*, p. 494; traducción ligeramente modificada.

¹⁰ *Ibid.*, p. 497.

¹¹ Williams, 2003: 188-189.

¹² Marx, 1982: 497.

¹³ Marx, 1980: 953.

cooperación y la propiedad común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo»¹⁴. El principal propósito del análisis crítico de Marx de la sociedad capitalista actual es tratar de demostrar cómo esa sociedad, a través de su propio impulso, tiende necesariamente en dirección a un sistema económico planificado con la propiedad común de la tierra y de los medios de producción.

La orientación de Kant hacia el futuro se revela de forma muy llamativa en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, donde argumenta que no debemos suponer que la historia ocurre enteramente sin un plan, lo que sería una suposición degradante. Con el desarrollo de la ciencia hemos llegado a ver nuestro entorno natural como un todo bastante bien ordenado. Kant considera de poco valor apreciar con respeto y admiración la «magnificencia y sabiduría de la creación»¹⁵ en la esfera natural, donde no hay seres racionales involucrados, y mirar la esfera humana como si no hubiera inteligencia y sabiduría en el trabajo. Por lo tanto, Kant desea hacer «un ensayo filosófico para elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana»¹⁶.

Marx está firmemente orientado hacia el fin de la explotación y opresión estatal. Esto se debe lograr mediante una revolución socialista que desde el primer momento debe tener una dimensión global. El propósito detrás de este cambio constante hacia mejor es alcanzar una situación donde «podrá superarse enteramente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!»¹⁷. Marx y Engels depositan grandes esperanzas en la clase trabajadora, el proletariado, ya que, según ellos, representa la única clase enteramente progresista de la sociedad moderna. Y a medida que esa clase adopta el socialismo y la democracia se establece como modelo de gobierno político en los Estados avanzados, la especie humana se desarrollará hacia una sociedad más racional y planificada donde la guerra y los conflictos interestatales serán cosa del pasado. Marx y Engels proclaman en el *Manifiesto comunista* que «los comunistas consideran indigno ocultar sus puntos de vista e intenciones. Declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados mediante la subversión violenta de todo orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen otra cosa que perder en ella que sus cadenas. Tienen un mundo que ganar»¹⁸, y completan este espeluznante llamamiento a las armas con el lema «¡Proletarios de todos los países, uníos!»¹⁹.

¹⁴ *Ibid.*, p. 954.

¹⁵ *IaG*, AA 08: 30; Kant, 2004: 124.

¹⁶ *Ibid.*: 121.

¹⁷ Marx, 2012: 396; traducción ligeramente modificada.

¹⁸ *Ibid.*: 355.

¹⁹ *Ibid.*

Estas ideas radicales han jugado un importante papel en la historia mundial durante los dos últimos siglos y, por supuesto, ponen de manifiesto muchas divergencias entre las filosofías políticas de Kant y Marx, diferencias de las que nos ocuparemos más tarde. Sin embargo, el modelo que sigue Kant es poner el énfasis en el presente, que se ve como un preludio a desarrollos progresivos clave aún por venir y como un punto que bien puede estar sujeto al juicio futuro de las generaciones venideras. Desde ningún punto de vista deben los líderes actuales permitirse ser complacientes. Se les anima a que comprendan y evalúen cuál podría ser su contribución a una futura sociedad mejor, ya que cualquiera con conocimiento de la historia de su propia sociedad es probable que se preocupe por cómo sus descendientes verán su contribución a la mejora de su sociedad. Kant subraya que debemos «encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad»²⁰, y piensa que el patrón para medir esto debe ser «lo que los pueblos y sus gobiernos han hecho a favor o en contra de un punto de vista cosmopolita»²¹. El mismo patrón de medida es evidente en la orientación de Marx hacia el futuro: debemos juzgar el éxito de los movimientos políticos no solamente en relación con su capacidad de ejercer influencia sino, ante todo, en términos de su contribución al objetivo cosmopolita, que él concibe como una comunidad global de trabajadores.

Marx y Kant esperan con impaciencia un mañana planificado. Kant indica de forma contundente en varios de sus escritos que la historia humana es actualmente el resultado de fuerzas en conflicto que los mismos humanos no controlan completamente. Podemos discernir un patrón en la historia, pero es un patrón que nosotros, en tanto que observadores históricos, imponemos a los acontecimientos. De hecho, desde un punto de vista moral, tenemos la obligación de considerar, al menos, que la historia humana no se interpone en el camino de nuestra mejora gradual como especie. En el tratamiento de los varios puntos de vista desde los cuales se puede observar la historia en *El conflicto de las Facultades*²² –como un continuo progreso; como un continuo declive; o como vacilando si hacia una u otra dirección, pero en el fondo estancada–, Kant da a entender que el punto de vista desde el que uno mira la historia no debe estar determinado únicamente por lo que parecen ser los hechos, sino que más bien debemos permitir que nuestra capacidad moral impacte sobre nuestra evaluación. «Aquello que la razón nos presenta como algo puro, pero al mismo tiempo, dada su influencia para marcar una época, como algo que el alma humana reconoce como deber [...], ha de tener un fundamento moral»²³. La especie humana debe fijarse la meta de perseguir sus objetivos «como ciudadanos racionales del mundo [cosmopolitas], según un plan globalmente concertado»²⁴.

²⁰ *IaG*, AA 08: 30; Kant, 2004: 125.

²¹ *Ibid.*: 124.

²² *SF*, AA 07: 81; Kant, 2003: 153-154.

²³ *Ibid.*, AA 07: 87; Kant, 2003: 163.

²⁴ *IaG*, AA 08: 17; Kant, 2004: 102; traducción ligeramente modificada.

Kant tiene bastante claro que por el momento no podemos estar orgullosos de la historia del género humano como totalidad, pues el progreso parece aleatorio y a menudo involuntario. Considera que desde una perspectiva filosófica debemos tomar el control y planificar nuestro futuro. El plan que adelanta para alcanzar una paz perpetua es parte de esta idea. «No puede uno librarse de cierta indignación al observar su [de los seres humanos] actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles»²⁵. Es cierto que Kant concibe ese futuro planificado como parte de algo que la naturaleza ha querido para nosotros, pero lo que es seguro es la voluntad de que la especie humana debe tener mayor control sobre los acontecimientos. Lo que se necesita es que los individuos se comporten como los ciudadanos racionales del mundo que por principio ya son.

El futuro planificado que deberíamos tener delante de nosotros es todavía más evidente en la filosofía política de Marx. El *Manifiesto comunista* presenta un proceso de la historia humana controlado por las luchas de clase que fomentan que este conflicto de clase se haga mundial. La expansión del capitalismo por todos los territorios del mundo trae a su paso guerras entre naciones capitalistas avanzadas rivales. Es un proceso que no está controlado por los seres humanos, sino que es provocado por el sistema económico capitalista del que son parte. Marx nos anima a superar el azaroso y conflictivo desarrollo económico del que inevitablemente formamos parte, reemplazando el modo de producción capitalista por otro donde los propios productores estén al mando. Marx y Engels condenan cómo el capitalismo permite que el pasado domine el futuro: «En la sociedad burguesa el trabajo vivo no es más que un medio para multiplicar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio para ampliar, enriquecer y mejorar el proceso vital de los trabajadores»²⁶. Por trabajo acumulado se refieren aquí a capital, que entienden únicamente como el producto ahorrado del trabajo anterior, generado por la actividad no remunerada de los empleados de los capitalistas. «En la sociedad burguesa el pasado domina, en consecuencia, sobre el presente; en la comunista, el presente sobre el pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y personal, mientras que el individuo que trabaja es dependiente e impersonal»²⁷. Nuestros preparativos para el futuro deben dominar la planificación de la sociedad actual.

4. Enfoque revolucionario sobre el conocimiento

En tercer lugar, Marx, al igual que Kant, que somete a la filosofía a una revolución copernicana, donde el sujeto es puesto en el centro de nuestro conocimiento, busca también

²⁵ *IaG*, AA 08: 17-18, Kant, 2004: 10.

²⁶ Marx, 2012: 331.

²⁷ *Ibid.*

transformar el campo del conocimiento humano y llevar a la filosofía, más allá de lo que él considera como su habitual modo contemplativo o reflexivo, a asumir un papel de transformación activa. Según Marx, el objetivo de mejorar la sociedad va acompañado del objetivo de conocer de la manera más completa y exacta posible tanto a nosotros mismos como al mundo. Este parecer es expresado de la manera más notable en la segunda tesis sobre Feuerbach, en la que dice que «[e]l problema de si a propósito del pensamiento humano puede o no hablarse de verdad objetiva no es un problema teórico, sino *práctico*. El hombre ha de acreditar la verdad, esto es, la potencia y realidad, la cismundaneidad de su pensamiento en la práctica misma. La disputa acerca de la realidad o irrealidad del pensamiento –un pensamiento aislado de la práctica– es una disputa netamente *escolástica*»²⁸. Ambos difieren marcadamente en la atención que prestan a los detalles metodológicos que la persecución de estos objetivos radicales implica. Marx solamente presta atención de pasada a la nueva epistemología que adopta: su propósito es demostrar su valor en su actividad académica. La actividad académica de Kant está dominada, por el contrario, por la idea de probar la validez de su nuevo método copernicano. La epistemología se halla en el corazón de la empresa filosófica kantiana, mientras que la empresa filosófica de Marx está guiada por el objetivo de acabar con todas las condiciones inhumanas. La nueva y radical epistemología de Marx queda apenas sin teorizar, mientras que la filosofía de Kant está dedicada en un grado extraordinario al asunto de explicar detalladamente cuál es la epistemología más apropiada.

El radicalismo epistemológico de Marx se muestra más claramente en su crítica de la ideología. Este nuevo enfoque crítico sobre la epistemología se observa ampliamente en el libro que escribió con Engels a mediados de la década de 1840, *La ideología alemana*. Pero es en el «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la Economía política*, publicado en 1859, donde Marx expresa de forma más concisa y notable el enfoque revolucionario que adopta hacia el conocimiento. Ahí comenta sobre su metodología:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.²⁹

²⁸ Marx, 2012: 155-156.

²⁹ Marx, 2008: 4-5.

El método de Marx parece tomar una dirección radicalmente opuesta a la de la revolución copernicana de Kant, que devuelve al sujeto cognoscente el eje del conocimiento. Kant parece sugerir que la existencia está determinada en gran parte por nuestra conciencia, mientras que Marx entiende nuestra conciencia desde nuestra existencia. Sin embargo, Marx es atraído de nuevo por el mayor subjetivismo de Kant en lo que a nuestro conocimiento se refiere cuando subraya que esta conciencia es siempre la de individuos humanos prácticamente activos. Para Marx no hay otro ser que aquel del que somos conscientes, solo existe conciencia de nuestro ser social que surge por las relaciones que son «necesarias e independientes de nuestra voluntad»³⁰.

5. Igualdad

Tanto Kant como Marx tienen poderosos argumentos en pro de la igualdad, si bien es cierto que la interpretan de manera diferente. Marx no solo hace hincapié en la igualdad ante la ley (a la que considera como una igualdad “burguesa”), sino también sobre una mayor igualdad en la distribución de la renta y la riqueza. Kant, aunque no se siente del todo cómodo con la desigualdad de riqueza y renta, le presta mucha menos atención, e incluso cree que bajo determinadas condiciones este tipo de desigualdad puede resultar ser un estímulo para el progreso humano. Aunque está preocupado por que nuestras oportunidades en la vida sean en general las mismas, no prevé cambios drásticos de inmediato en la distribución de la propiedad para hacer frente al problema.

El compromiso de Kant con la igualdad está expresado de la manera más notable en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde comenta que «el ser humano, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*»³¹. Exhibe el mismo compromiso con la igualdad en su ensayo *Probable inicio de la historia humana*, donde afirma que «[al ser humano] no le era lícito tratar así [como a los animales] a *ser humano* alguno, sino que había de considerar a todos ellos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza»³².

Por lo tanto, desde el punto de vista político, Kant cree que deben eliminarse todos los obstáculos a la igualdad de los individuos ante la ley. «De esta idea de la igualdad de los seres humanos en la comunidad, en cuanto súbditos, resulta también la siguiente formulación: «A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (de cualquier nivel que corresponda a un súbdito) hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte. Y no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso a

³⁰ *Ibid.*, p. 4.

³¹ *MS*, AA 04: 428; Kant, 1996: 187; traducción ligeramente modificada.

³² *MAM*, AA 08: 114; Kant, 2004: 177-178; traducción ligeramente modificada.

merced de una prerrogativa *hereditaria* (como privilegiados para detentar cierta posición) [...]»³³. Marx tenía puntos de vista muy complejos sobre la igualdad. Creía firmemente que la distribución heredada de la riqueza provocada por el desarrollo no regulado del capitalismo debía rectificarse, pero de ninguna manera creía que todos debieran tener inmediatamente la misma cantidad de riqueza. En su opinión, la distribución de riqueza dependería en gran parte de la condición de la sociedad que se estaba transformando hacia el socialismo. En las primeras etapas de dicha transformación podría muy bien permitirse una participación desigual en la riqueza y en las rentas, a fin de que la transformación se lleve a cabo de la manera más eficaz posible. Incluso después de la instauración completa de una sociedad socialista la distribución no debe ser completamente igualitaria, pues las necesidades de cada individuo son diferentes: pueden ser solteros, estar casados, tener hijos, ser jóvenes o viejos, y estas diferencias deben ser tenidas en cuenta. Marx es totalmente consciente de que el objetivo a largo plazo que expresa como «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades»³⁴ sólo se puede alcanzar lentamente.

6. Libertad

Tanto Kant como Marx defienden firmemente la libertad³⁵, aunque cada uno lo hace a su manera. En el plano político Kant considera la libertad como nuestro único derecho innato, y le da un significado muy específico. Tiene una comprensión republicana de la libertad como libertad de la dominación. Según Kant: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros seres humanos), sino que es lícito a cada cual buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)»³⁶. No es una libertad de interferencia indeseada que es meramente egoísta. De hecho, es una condición de la libertad que afirmamos que es igualmente válida para todos los demás. Como dice Kant en su filosofía del derecho, la libertad es «la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro» y tiene que «coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal»³⁷.

Aunque el concepto de libertad de Marx muestra evidencias de la misma preocupación de Kant –quizá presente en ambos por la lectura de la filosofía política de Rousseau– porque los intereses particulares de los individuos deberían estar comprendidos

³³ *TP*, AA 08: 292; Kant, 2004: 224-225; traducción ligeramente modificada.

³⁴ Marx, 2012: 396.

³⁵ Nota del traductor: el autor emplea aquí *liberty* y *freedom*, términos que etimológicamente se diferencian por su diferente origen (latino y sajón, respectivamente) pero que significan lo mismo.

³⁶ *TP*, AA 08: 290; Kant, 2004: 221-222; traducción ligeramente modificada.

³⁷ *MS*, AA 06: 237; Kant, 2002: 48-49.

en el todo social³⁸, Marx lo presenta en términos más históricamente específicos como la libertad que puede lograrse por una sociedad en la que se han eliminado las diferencias de clases. A Marx no le gusta discutir sobre la libertad en abstracto. Es muy probable que considerara la noción kantiana de libertad externa, derivada de la idea de libertad como derecho innato, como una noción del derecho burgués. En su ensayo de 1843 *Sobre 'La cuestión judía'* Marx se refiere a «los llamados derechos del hombre», que son diferentes de los «derechos de los ciudadanos», y que «no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad»³⁹. Marx denota este tipo de libertad como «el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro»⁴⁰ y no tiene una consideración muy elevada de este, pues para él es insuficiente. Tiene en mente un concepto de libertad más socializado. La visión burguesa de la libertad establece «el límite dentro del cual puede moverse todo hombre sin perjudicar al otro»⁴¹, lo que Marx considera como «la libertad del hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma»⁴². Marx prefiere una forma socializada de libertad donde la independencia individual se negocia completamente en el marco de un contexto público. En términos generales, tenía la expectativa de que esta forma socializada de libertad incorporara completamente todas las características positivas del “derecho burgués”, pero yendo más allá en la independencia que ofrece sobre el control no autorizado y no consensuado sobre los demás. Desgraciadamente, Marx guarda silencio sobre muchas de las características que la sociedad debe comprender mientras esta transición tiene lugar y sobre cómo se lograría el acuerdo social consensuado. Confía demasiado en una ficticia solidaridad de clase de los miembros de la clase trabajadora y en la supuesta uniformidad del punto de vista entre los comunistas sobre cómo se va a alcanzar esta solidaridad.

Para Kant, se sigue inmediatamente de nuestro derecho innato a la libertad que todos disfrutamos de «igualdad innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles»⁴³. Estos son derechos que poseemos en virtud de nuestra condición como seres humanos, únicos habitantes racionales del planeta. Parece haber muy poca duda de que Marx compartiría la misma creencia y, en particular, bien podría enfatizar una nueva dimensión de nuestra libertad innata que Kant advierte, a saber, «la cualidad del hombre de ser su propio señor (*sui generis iuris*)»⁴⁴. *Sui generis* significa que algo es completamente de su propio género o único. Por tanto, para Kant, únicamente el ser humano está en posición de poder afirmar un

³⁸ *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Marx reconoce la influencia de Rousseau en su reflexión sobre la ciudadanía en el ensayo *Sobre 'La cuestión judía'*: «Rousseau describe acertadamente la abstracción del hombre político». (Bauer/Marx, 2009: 154).

³⁹ *Ibid.*: 147.

⁴⁰ *Ibid.*: 148.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*: 148.

⁴³ *MS*, AA 06: 237; Kant, 2002: 49.

⁴⁴ *Ibid.*

derecho a la independencia. Sin embargo, Marx pone mucho énfasis en la incapacidad para conseguir esta independencia por parte de la inmensa mayoría de seres humanos. Marx se preocupa particularmente por la condición de los miembros de la clase trabajadora moderna, quienes, aunque en apariencia tienen el derecho de afirmar su independencia en el mercado de trabajo, una vez bajo el gobierno de sus empleadores capitalistas pierden casi por completo su independencia. Para Marx, el sistema de salario conduce al trabajador a una forma de esclavitud. En el primer volumen de *El Capital* habla del mercado de trabajo como «un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo». Sin embargo, «[al] dejar atrás esa esfera»⁴⁵, hay un orden de cosas enteramente diferente. Marx destaca la dependencia, y la consiguiente falta de libertad, que la forma de producción capitalista parece generar. Gran parte de sus escritos críticos sobre economía y política se centra en cómo esta dependencia y esta inseguridad pueden ser superadas. Desde el punto de vista de Marx, la división moderna del trabajo dentro de las fábricas capitalistas atrofia necesariamente el desarrollo de los individuos involucrados. El sistema de producción requiere frecuentemente que los individuos se dediquen a la continua repetición de la misma tarea, a menudo muy simple. Los análisis del sistema de producción capitalista moderno le llevan a la conclusión de que, si los individuos han de ser libres e iguales en el sentido que propone Kant, entonces la producción tiene que ser organizada de una manera nueva y distinta. Como todo el sistema social y político se basa en la forma de producción capitalista, también concluye que el sistema político tiene que transformarse para permitir que la mayoría de la sociedad (aquellos que ganan su salario vendiendo su fuerza de trabajo) determinen su dirección. El primer paso hacia esa revolución que pone fin a la sociedad capitalista es, para Marx, «la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia»⁴⁶. El objetivo de emancipar a las personas es para Marx, al igual que para Kant, el hilo conductor de sus escritos políticos⁴⁷; simplemente, esa emancipación se ve de manera distinta. Marx ve la realización de la libertad de modo inmanente y social, algo que ocurre como resultado del desarrollo de los miembros de la raza humana como productores e intercambiadores de productos. Sin embargo, se basa en un compromiso, similar al de Kant, con la dignidad y el valor de cada uno de los seres humanos.

⁴⁵ Marx, 1980: 214.

⁴⁶ Marx, 2012: 336.

⁴⁷ Wilde, 1998: 142.

7. Cosmopolitismo

El cosmopolitismo, y el internacionalismo que implica, es un rasgo prominente del pensamiento de ambos autores. En el *Manifiesto comunista* Marx y Engels adoptan un punto de vista notablemente internacionalista. Dejan muy claro que no ven el futuro comunista únicamente en términos de un proceso de emancipación nacional. De hecho, expresan sus dudas sobre si los lazos nacionales significan algo para los miembros de la clase trabajadora. «[E]l trabajo industrial moderno, el moderno sojuzgamiento bajo el capital, que es el mismo en Inglaterra y en Francia, en Norteamérica y en Alemania, ha despojado al proletariado de todo carácter nacional»⁴⁸. Recalcan, no obstante, que primero debe tener lugar la liberación de la clase trabajadora dentro del contexto del Estado nacional, aunque el proceso no se puede detener aquí. «Por su forma, aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es primero una lucha nacional. El proletariado de cada país debe acabar, naturalmente, en primer lugar, con su propia burguesía»⁴⁹. Marx y Engels prevén que la clase trabajadora llegue al poder, en primera instancia, dentro de los diversos Estados nacionales. Pero su emancipación no acaba aquí. El triunfo del movimiento comunista en un país requiere que la clase trabajadora de otros Estados también tome el control de sus sociedades. Marx y Engels se consideran a sí mismos comunistas y, desde su punto de vista, «[l]os comunistas no son un partido especial frente a los demás partidos obreros. No tienen intereses separados de los intereses de todo el proletariado»⁵⁰. El proletariado no está confinado en un solo país: a medida que se desarrolla el capitalismo, la clase trabajadora se convierte en la clase predominante en todo el mundo. El comunismo de Marx busca siempre, por tanto, mantener una dimensión internacional. Tiene un programa universal para la emancipación humana. Del mismo modo que Kant vio el inicio del gobierno republicano en un país como una señal para que los países vecinos buscaran adoptar una forma de gobierno similar, Marx y Engels ven a la clase trabajadora de un país como un ejemplo para que los países del entorno y los países con niveles de desarrollo económico similares avancen en la misma dirección. En *Hacia la paz perpetua* Kant indica el ejemplo que un Estado avanzado de su época podía dar a otros Estados para que adoptaran una mejor forma de gobierno⁵¹. Para él, las gentes ilustradas pueden presentarse como modelo para que otras gentes les sigan. Marx piensa en una revolución socialista en un país que estimule las perspectivas del triunfo de la clase trabajadora en cualquier otro lugar.

El cosmopolitismo kantiano emana de una ética humanista. De hecho, es una figura clave en esa tradición y debe ser visto como una importante fuente de los puntos de vista humanistas de Marx. Kant expresa su visión cosmopolita humanista al final de su Doctrina del Derecho como una «idea racional de una comunidad *pacífica* universal, aunque todavía

⁴⁸ Marx, 2012: 326.

⁴⁹ *Ibid.*: 327.

⁵⁰ *Ibid.*: 329.

⁵¹ *ZeF*, AA 08: 356; Kant, 2018: 88.

no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí»⁵². Mientras que el núcleo de las razones de Marx para la comunidad cosmopolita reside en el rasgo compartido de la necesidad de cada ser humano de trabajar (particularmente experimentado por los productores directos bajo el capitalismo) y en que la consiguiente riqueza es un producto de este trabajo, el núcleo de razones de Kant descansa en las implicaciones morales de nuestra presencia física en una esfera (lo que significa que nuestros caminos deben cortarse cualquiera que sea la dirección en que nos movamos). Nuestra presencia común en el globo fuerza la interacción entre nosotros y nos crea la necesidad (para que podamos disfrutar de libertad e igualdad) de regular esta interacción. Y Kant sostiene firmemente que la interacción social nos fuerza a desarrollar nuestros talentos, por la rivalidad que surge entre nosotros. Es muy interesante el que Kant haga una consideración sobre la posibilidad de nuestra posesión común de la superficie terrestre y su reserva de riqueza producida por la naturaleza. Sin embargo, esta idea de la posesión común es para Kant una noción simbólica, moral, que subyace a la posterior posesión individual basada en la ley y garantizada por los Estados soberanos establecidos. La idea tiene implicaciones legales para lo que deberíamos hacer en el presente; no es una afirmación de hecho sobre el pasado de ninguna persona en particular. Para Kant, en base a esta idea, un Estado nacional tiene derecho a tratar de regular la forma que deba adoptar ahora la propiedad.

El cosmopolitismo de Marx minimiza el papel que los Estados nacionales tienen en la salvaguarda de la propiedad y enfatiza, en su lugar, el futuro derecho de una clase trabajadora dominante a nivel mundial a regular la propiedad en la forma que se considere conveniente a fin de empoderar a toda la humanidad. Creo que es justo concluir que Kant presta más atención que Marx al problema de cómo podríamos desplazarnos desde una posición internacional precaria de competencia no regulada a un futuro mundo cosmopolita. Marx deja mucho al azar y es demasiado optimista respecto a cómo las revoluciones de la clase trabajadora en un país conducirán a un orden internacional más armonioso. Kant enfatiza la necesidad de tener un movimiento orgánico suave desde un orden legal de base nacional a un orden legal cosmopolita exitoso. Marx parece sentirse demasiado atraído por el modelo de cambio revolucionario que Europa había experimentado con la transición de Francia desde un sistema monárquico a un orden republicano. Es muy fácil ser sabio retrospectivamente, sin embargo, las dificultades experimentadas por la Revolución de Octubre en Rusia y los subsiguientes intentos para alcanzar un orden internacional más en sintonía con su estructura socialista interna parecen demostrar las enormes dificultades que subyacen a una transformación revolucionaria del orden mundial como la concebida por Marx. Los trabajadores del mundo fueron entonces incapaces de unirse de forma exitosa;

⁵² *MS*, AA 06: 352; Kant, 2002: 192.

mientras que el viejo orden burgués, tan despreciado por Marx, mostró una enorme capacidad de recuperación ante el reto que planteaba el marxismo revolucionario en todo el mundo.

8. Mejoramiento humano

Kant y Marx están firmemente centrados en la mejora del ser humano. Ambos desean ver nuestras características creadoras humanas desarrolladas al máximo. Lo cierto es que cada uno lo aborda desde diferentes perspectivas. Para Kant, este mejoramiento tiene que ser, ante todo, logrado por los propios individuos y para sí mismos. Nos vemos obstaculizados como seres morales por nuestra propensión al mal radical. La evidencia le sugiere a Kant que podemos considerar esta propensión como innata. Pero esto no significa que deba triunfar siempre o inevitablemente. Kant piensa simplemente que nuestra mejora no puede descartarse. Debemos tratar de aprender a frenar nuestra propensión al mal radical.

Aunque Kant reconoce que el contacto social con otros puede intensificar en gran medida nuestra tendencia al mal⁵³, cree, sin embargo, que esa propensión se origina en los propios seres humanos. Marx se inclina más por pensar que el mal que observamos en los seres humanos puede ser atribuido a su contexto social. Sostiene que no podemos separar a los individuos de su contexto social: los humanos, como dice en sus tesis sobre Feuerbach, no existen fuera de la sociedad. «El individuo abstracto» pertenece, en realidad, «a una determinada formación social»⁵⁴. Nuestro mejoramiento solo puede ocurrir en el contexto de una sociedad humana ampliamente mejorada. Solo «[e]n una fase superior de la sociedad comunista [...] podrá superarse el estrecho horizonte del derecho burgués»⁵⁵.

Mientras que el interés principal de Kant en el mejoramiento humano recae sobre el carácter del individuo (si bien es cierto que en un contexto social y político) y sobre la búsqueda de una mayor virtud a través de un enfoque más cualificado de aquellos factores que, a la vez, nos impiden y nos ayudan a cumplir con nuestro deber, el de Marx recae sobre las circunstancias de nuestro trabajo –las circunstancias bajo las que directamente reproducimos nuestras vidas– y sobre conseguir que esas circunstancias sean lo más propicias posibles para la satisfacción de nuestras necesidades. Esas circunstancias favorables deberían ser perseguidas en la fase avanzada de la sociedad comunista que está por venir. En esas circunstancias la división del trabajo no esclavizará al productor tal y como lo hace ahora. Bajo condiciones capitalistas el productor está obstaculizado, primero, por la división entre trabajo intelectual y físico y, segundo, por la naturaleza repetitiva y especializada de su trabajo. Deberíamos ser liberados de tales condiciones limitantes y atrofiantes. La importancia dada a las condiciones externas diferencia a Marx de Kant. Sin embargo, ambos coinciden de nuevo cuando Marx subraya el papel que el trabajo gratificante puede jugar en

⁵³ *Rel.*, AA 06: 94-95; Kant, 2001: 95.

⁵⁴ MARX, Karl (Kant, 2012: 157).

⁵⁵ *Ibid.*: 396.

la vida de un individuo. Al explicar la importancia de la búsqueda de la virtud como objetivo primordial de la existencia humana, Kant también señala la importancia de desarrollar las habilidades latentes en nosotros para realizarnos. Para Kant la persona virtuosa persigue fines que también son deberes, y entre los principales deberes, está el desarrollo de nuestros poderes naturales. «El cultivo (cultura) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del ser humano hacia sí mismo— El ser humano se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y —por así decirlo— oxidadas la disposición natural y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día»⁵⁶. El hincapié que hace Marx en el trabajo en una futura sociedad comunista (que no es solamente un medio primario para nuestro mantenimiento, sino también el primer requisito para nuestras vidas), indica una conciencia común a Kant sobre la importancia de un trabajo gratificante para formar a un ser humano completo. Para Kant, el desarrollo integral de nuestras facultades naturales nos permite tener un lugar entre los otros como «miembros provechosos del mundo»⁵⁷. Marx desea que el desarrollo integral del individuo se considere como «un deber del ser humano hacia sí mismo» el «cultivar las propias facultades»⁵⁸, lo que se asemeja a la preocupación de Kant.

9. Puntos de diferencia

La diferencia política más destacada entre Kant y Marx la presenta el rechazo general de Kant a las políticas revolucionarias. Creo que este es uno de los principales motivos por el que muchos importantes estudiosos de Kant son reacios incluso a escuchar hablar de Kant y Marx en la misma oración. Es bastante comprensible que los comentaristas, que encuentran en la filosofía política de Kant mucho de lo que ellos admiran y pueden apoyar, se sientan en casa con la suposición de que dentro de una sociedad civil ya establecida deberíamos trabajar con las estructuras políticas existentes para llevar a cabo una mejora en la sociedad. Encuentran totalmente molesta la creencia de Marx de que el orden existente tiene que ser derrocado de abajo arriba si realmente queremos progresar. Comparten el horror de Kant⁵⁹ ante la idea de una completa y repentina transformación de la sociedad, y creen que, una vez que el estado de derecho ha sido tan fundamentalmente socavado, la sociedad no podrá ser reparada fácilmente. Del mismo modo que para Kant la elección del método de reforma se hace de manera deliberada y cuidadosa, también Marx, de forma deliberada y con mucha reflexión, opta por el camino revolucionario. El entusiasmo de Marx hacia la revolución puede verse en su visión materialista de la historia, en su apoyo a las acciones extra legales de las clases y gentes oprimidas y, sobre todo, en su apoyo a los métodos revolucionarios que

⁵⁶ *MS*, AA 06: 444; Kant, 2002: 311-312.

⁵⁷ *MS*, AA 06: 446; Kant, 2002: 313; traducción ligeramente modificada.

⁵⁸ *MS*, AA 06: 445-446; Kant, 2002: 312; traducción ligeramente modificada.

⁵⁹ «La ejecución formal es la que conmueve el alma imbuida de la idea del derecho humano con un estremecimiento que se renueva tan pronto como imaginamos una escena como la del destino de Carlos I o de Luis XVI», *MS*, AA 06: 320 n.; Kant, 2002: 153, nota.

muestra en sus escritos históricos sobre Francia, especialmente en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) y *La guerra civil en Francia* (1871).

La revolución es una poderosa analogía mecánica que Marx despliega para mostrar el tipo de cambio político del que está a favor. Marx está escribiendo en la Europa del siglo XIX, donde las corrientes innovadoras y progresistas de la agitación francesa todavía se sentían. Claramente se alió con este espíritu progresista que animó a muchos de los principales personajes de la cultura de su tiempo, incluyendo figuras tan diversas como los románticos ingleses y Hegel. Por el contrario, Kant prefiere la analogía de la metamorfosis⁶⁰, analogía que presenta en el momento del impacto directo de la Revolución francesa sobre sus vecinos europeos y que recomienda firmemente dar un paso atrás frente al entusiasmo político radical del momento. En contraste con la analogía escogida por Marx, Kant aboga por una analogía orgánica. A su juicio, los próximos cambios progresistas en las instituciones políticas deberían desarrollarse de forma más natural desde el orden existente. Moverse en pos del progreso no debería depender de forma tan expresa de la destrucción. Más bien, a medida que se modifican las instituciones, sus características positivas deberían ser incorporadas a las nuevas normas y organizaciones. Es plenamente consciente de que el orden jurídico-político nace a través de la fuerza y la dominación, sin embargo, no cree que este camino debiera repetirse al crear instituciones futuras más acordes con los derechos innatos de los individuos.

Esto nos lleva a un segundo punto importante de diferencia entre Kant y Marx. Al rechazar la resistencia y la rebelión como formas de provocar un cambio político progresista, Kant demuestra que defiende la reforma de arriba abajo como su método predilecto para progresar: debemos perseguir «la evolución en lugar de la revolución»⁶¹. Esta es una mejora que observa estrictamente los métodos legales. Es conocido que Marx considera a la ley, principalmente, como una consecuencia ideológica de las estructuras sociopolíticas dominantes en la sociedad. Como observa en el «Prólogo» a su *Contribución a la crítica de la Economía política*, el derecho es una de las «formas ideológicas» «dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto» entre las relaciones económicas que forman la «base» de la sociedad y la «inmensa superestructura» de ideas que se erige desde esta base⁶². Para Marx, nuestra existencia social determina nuestra conciencia y no viceversa⁶³. Así, dado el estado actual del derecho –como una de estas formas ideológicas–, no se puede confiar en él de cara a lograr un cambio político progresista. Al favorecer los intereses de la clase dominante, uno de sus objetivos explícitos es, en su opinión, la de frenar el progreso. El

⁶⁰ MS, AA 06: 340; Kant, 2002: 178.

⁶¹ SF, AA 07: 93; Kant, 2003: 163.

⁶² Marx, 2008: 5, 355.

⁶³ *Ibid.*: 5.

derecho establecido no puede sino ayudar a la clase dominante ya consolidada a preservarse y mantenerse.

Un tercer punto de contraste es su actitud hacia la religión. Kant reserva un importante espacio para la idea de religión en su versión del progreso humano. Para él, la religión toma su justificación de la moral. La esencia del punto de vista religioso consiste en el cumplimiento de nuestros deberes como obligaciones divinas. «La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos»⁶⁴. Responder correctamente a las demandas del imperativo categórico en el ámbito moral conduce necesariamente al individuo en dirección a la religión. Aunque la práctica moral no requiere de suyo recurrir a la idea de un ser divino, no obstante, la razón tiene interés respecto a los resultados de las acciones morales ensayadas. Sin embargo, la razón también desea verlas como contribuciones a un sumo bien⁶⁵. Esto solo puede tener lugar bajo la suposición de que lo que yo quiero corresponde con lo que es querido por «un autor santo y bueno del mundo»⁶⁶.

Bajo la influencia de Feuerbach, Marx deja de lado desde muy temprano la contribución que la religión puede suponer para la mejora humana, social y política. De hecho, parece creer que la religión es predominantemente una ideología al servicio del orden existente y que cualquier persona que quiera emanciparse completamente debe rechazarla. «El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión*, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo cuando aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse»⁶⁷. Kant también considera la religión como parte de la condición humana. Pero, para este, la religión no tiene sus orígenes en los miedos de los seres humanos, sino en su razón. Para él, la religión surge inevitablemente del esfuerzo de los individuos para seguir la ley moral. Históricamente ha adoptado numerosas formas, pero en el fondo todas ellas tienen el propósito de describir vías para que podamos aproximarnos al sumo bien. Mientras que para Kant la religión tiene que residir en el núcleo de lo que nos representamos como un futuro más feliz para nosotros, para Marx la religión no debe tener cabida en el futuro para las personas racionales. Tal como Marx lo ve, «[s]obreponerse a la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para este una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa *pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen*, la crítica de este *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*»⁶⁸. Aunque Kant tiene mucho que decir en sentido crítico sobre la religión

⁶⁴ *Rel*, AA 06: 230; Kant, 2001: 186.

⁶⁵ Munzel, 2014: 214-215.

⁶⁶ *KpV*, AA 05: 190; Kant, 2017: 288.

⁶⁷ Marx, 1982: 491; trad. ligeramente modificada.

⁶⁸ *Ibid*: 491-492.

organizada (ni siquiera las creencias protestantes escapan de su crítica)⁶⁹, con todo, cree que la religión tiene un núcleo racional que representa la manera como podemos ser más receptivos a la ley moral en nuestras vidas. La religión que permanece “dentro de los límites de la mera razón” adopta una forma mucho más modesta que la del tipo de creencia religiosa defendida por las confesiones cristianas establecidas. La búsqueda de la virtud se encuentra, para Kant, en el corazón de la creencia religiosa. Por el contrario, Marx cree que la vida religiosa debe dejar, por completo, espacio a la vida secular, donde los problemas que conducen al discurso religioso se abordan de manera más apropiada. Para Marx, «[l]a religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras este no se decide a girar en torno a sí mismo»⁷⁰.

10. Conclusión

Si bien es verdad que las referencias a Kant en la obra de Marx son escasas y, en consecuencia, puede parecer que se inspiró poco en el sistema crítico kantiano, sin embargo, se podría argumentar que la filosofía kantiana constituye una profunda influencia subyacente al proyecto de Marx y Engels. En particular, Marx desarrolló su perspectiva filosófica, que dio forma a su propio sistema crítico, bajo la sombra de la filosofía de Hegel. Lo hizo por su relación con los Jóvenes Hegelianos, así como por su temprana fascinación con el sistema filosófico de Hegel. Como muchos jóvenes estudiantes alemanes de su tiempo, Marx se sintió atraído en su juventud por el imponente edificio de la filosofía hegeliana y fue incapaz de resistir el reto intelectual que planteaba⁷¹. También podemos ver de forma más explícita esta señal de su respeto y embeleso con la filosofía de Hegel en muchos de los artículos, capítulos y borradores de libros que escribió a comienzos de la década de 1840, escritos que entroncan íntimamente con el sistema hegeliano en sus muchas ramificaciones. Marx intenta aquí realizar una crítica integral de la filosofía de Hegel y se ocupa no sólo del marco cuasi-teológico del concepto de espíritu en la filosofía de Hegel, sino también de su teoría del conocimiento.

De forma consciente, Hegel considera que está construyendo a partir de algunas de las principales innovaciones filosóficas de Kant. Acepta varios aspectos de la revolución copernicana de Kant en el desarrollo de su propio idealismo filosófico. La principal objeción de Hegel a Kant es que este no ha ido lo suficientemente lejos al hacer del pensamiento el centro de nuestra experiencia. Hegel lucha contra lo que él considera los restos nocivos de empirismo en el sistema kantiano y se siente tan poderosamente atraído por el idealismo trascendental de Kant que llega al punto de construir su propia *Ciencia de la lógica* como

⁶⁹Rel, AA 06: 176; Kant, 2001: 147. La “buena conducta de vida” (Rel, AA 06: 170; (Kant, 2001: 143) se encuentra, para Kant, en el corazón de la creencia religiosa y no en alguna práctica devota ni en la observancia de reglas de alguna iglesia.

⁷⁰ Marx, 1982: 492.

⁷¹ *Ibid.*: 10 y ss.

una explicación más acabada y objetiva sobre la manera en que el pensamiento estructura nuestra experiencia⁷². Es por esto que Marx, en su lucha contra el idealismo de Hegel a comienzos de su carrera intelectual, está tratando con muchos de los problemas centrales planteados por el legado del sistema kantiano.

Ya hemos visto que Marx es radical y está orientado hacia el futuro en su filosofía política de manera similar a Kant. Comparte con este una visión progresiva de la historia, aunque cada uno interpreta la teleología de manera diferente y hay claras diferencias en la epistemología que yace detrás de sus visiones de la historia. Pero Marx, al buscar ir más allá de la ética y la filosofía política hegelianas regresa a un territorio que Kant también había ocupado. Marx rechaza la visión de la realización ética que se encuentra implícita en la sociedad civil moderna (*bürgerliche Gesellschaft*) y en el Estado. Marx considera que el Estado moderno es, tal como lo presenta Hegel, éticamente deficiente. Contrariamente a lo que reivindica Hegel, Marx cree que los objetivos universales de la sociedad no se realizan en una monarquía constitucional⁷³. En este respecto, Marx se asemeja a Kant al mirar más allá del Estado nación existente en la búsqueda de una comunidad ética y el mejor sistema de gobierno. Por supuesto, Marx sigue siendo más radical que Kant en su deseo de trascender el Estado nacional. Kant aspira a una unión federal de Estados republicanos, mientras que el objetivo a largo plazo de Marx es la abolición del Estado capitalista.

La redención, para Marx (y aquí está totalmente en desacuerdo con Kant) llega solamente a través de la resolución del conflicto de clase. Y aquí Marx espera que este cambio adopte una forma revolucionaria. Una de las razones que tiene Marx para buscar el progreso más allá del Estado nación es que el conflicto de clases va también más allá de las fronteras nacionales. Para él, la lucha contra el capitalismo se vuelve necesariamente mundial debido a que el capital tampoco conoce fronteras nacionales. En la delimitación de su filosofía de la historia Marx está también planteando, desde luego, una alternativa al modelo hegeliano del avance progresivo del espíritu (*Geist*). Marx rechaza el espíritu y el espíritu del mundo por considerarlos místicos y busca construir su filosofía de la historia sobre las fuerzas económicas y sociales de las que puede dar cuenta. Marx interactúa con las filosofías de la historia de Hegel y Kant en *El Capital*. Atribuye a la historia un desarrollo teleológico a través de la influencia de las fuerzas económicas en transformación sobre la sociedad. Para él, el hilo conductor de la historia viene dado por los cambios endógenos del proceso social de producción, distribución e intercambio. Mientras que para Kant la visión teleológica de la historia depende de modo más firme de un juicio moral sobre qué fuerzas y tipos de comportamiento social y político se consideran mejores. El plan para una «perfecta unión civil de la humanidad» debe ser establecido por un filósofo y no puede ser descubierto únicamente dentro de la propia historia⁷⁴. La perspectiva de Kant sobre el cambio histórico

⁷² De Boer, 2010: 34-42.

⁷³ Marx, 1982: 342 y ss. y Lefebvre, 1972: 26.

⁷⁴ *IaG*, AA 08: 15-31; Kant, 2004: 101 y ss.

progresivo es algo más voluntarista que la de Marx. Un fuerte impulso para el cambio tiene que venir desde fuera de la economía y la sociedad a través de las propias capacidades intelectuales de la especie humana. No solo tenemos que descubrir un futuro mejor para nosotros, también tenemos que inventarlo.

El rechazo a la sociedad civil y al Estado hegeliano como encarnación de la *Sittlichkeit* lleva a Marx de vuelta a Kant. Este no defendió que las relaciones de la sociedad civil existente fueran necesariamente virtuosas, y alentó a los individuos a mirar más allá de las relaciones económicas y políticas existentes para vivir una vida más plena. Esto es particularmente cierto en la esfera internacional. Kant se queja del «comportamiento *inhospitalario* de los Estados civilizados de nuestra parte del mundo, sobre todo de los que se dedican al comercio. Produce espanto la injusticia que demuestran al *visitar* países y pueblos extranjeros, lo que para ellos equivale a una *conquista*»⁷⁵. Los estados comerciales necesitan reformarse tanto interna como externamente a fin de cumplir de manera más estricta con los estándares de justicia. Es innecesario decir que el rechazo de Marx a la sociedad burguesa es más profundo. No solo critica la incapacidad de los funcionarios y la gente de negocios para cumplir con los ideales del servicio público y de la vida pública en general, sino que también los considera como los principales agentes de una dominación de clase que mantiene a la sociedad bajo control. El patriotismo no es para Marx la fuerza positiva que puede ser para Kant, sino que es, más bien, una máscara para la dominación y explotación de clases y grupos subordinados. En lugar de depositar su fe en los funcionarios públicos y en el cambio de arriba abajo, Marx, de forma dramática, deposita sus esperanzas en la que considera es la única fuerza verdaderamente revolucionaria: el proletariado. Sin embargo, la visión de Marx no abandona aquí por completo el ámbito de la moral kantiana. Marx está a favor de una ética de la auto-realización a través de nuestro trabajo creativo, tal como él y Engels dicen en el *Manifiesto comunista*: «el libre desarrollo de cada cual es la condición para el libre desarrollo de todos»⁷⁶. La visión política de Marx y Kant se distancia en mayor medida debido a la marginación a la que Marx somete al derecho en el desarrollo progresivo de la sociedad. Considera el derecho como una estructura periférica que tiene que cambiar al igual que cambian las relaciones económicas y políticas. Se le concede poca credibilidad por sí mismo. Si combinamos esta desconsideración hacia el derecho con la preferencia de Marx por una política revolucionaria, podemos trazar una profunda división entre los puntos de vista políticos de ambos. Marx se muestra como un testarudo radical y Kant como un paciente –tal vez, demasiado paciente– reformista. Kant es, quizá, más sabio políticamente que Marx, pero tal vez Marx entiende mejor cómo las fuerzas económicas y sociales pueden sentar las bases para un exitoso desarrollo. Pero incluso aquellos que desean separarlos en lo moral y en lo político deben reconocer que lo que anima de manera más intensa a ambos pensadores es su compromiso compartido con la investigación crítica sin

⁷⁵ *ZeF*, AA 08: 358; Kant, 2018: 91.

⁷⁶ Marx, 2012: 338.

restricciones, con la libertad (por más que definan esta de manera diferente), con la igualdad humana y con la comunidad global. Tomados juntos, establecen una agenda para la mejora de la sociedad humana que supera con creces sus logros actuales.

Bibliografía

Bauer, Bruno y Marx, Karl (2009): *La cuestión judía*, Reyes Mate (ed.), Barcelona, Anthropos Editorial.

Chitty, Andrew/Mcivor, Martin (2009): *Karl Marx and Contemporary Philosophy*, Basingstoke, Palgrave.

De Boer, Karin (2010): *The Sway of the Negative*, Basingstoke: Palgrave.

Kant, Immanuel⁷⁷ (1996): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, J. Mardomingo (ed.), Barcelona, Ariel.

Kant, Immanuel (2001): *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, ed. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza.

Kant, Immanuel (2002): *La metafísica de las costumbres*, Adela Cortina y Jesús Conill (eds.), Barcelona, Gredos.

Kant, Immanuel (2003): *El conflicto de las Facultades*, Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), Madrid, Alianza.

Kant, Immanuel (2004): *¿Qué es la Ilustración?* (incluye: *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, *Teoría y práctica*, *Probable inicio de la historia humana*), Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel (2017): *Crítica de la razón práctica*, Emilio Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente y Maximiliano Hernández Marcos (eds.), Madrid, Tecnos.

Kant, Immanuel (2018): *Hacia la paz perpetua*, Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), Madrid, CTK E-Books, Ediciones Alamanda.

Lefebvre, Henri (1972): *The Sociology of Marx*, Harmondsworth, Penguin. [Existe edición en castellano (1969): *Sociología de Marx*, Barcelona, Ediciones Península].

⁷⁷ Las ediciones en inglés que maneja el autor son: Kant (1991): *Political Writings*, Hans Reiss (ed.), Cambridge, Cambridge University Press y Kant (1996): *Practical Philosophy*, Mary J. Gregor (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.

Macdonald, Bradley T (2006): ‘Karl Marx’ en Terrell Carver and James Martin (eds.), *Continental Political Thought*, Houndmills, Palgrave, 59–72.

Marx, Karl⁷⁸ (1980): *El Capital*, Libro I, vols. 1- 3, Madrid, Siglo XXI.

Marx, Karl (1982): *Escritos de juventud* (incluye: *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *Carta al padre de 10-XI-1837*, *De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*), Wenceslao Roces (ed.), México, FCE.

Marx, Karl (2008): *Contribución a la crítica de la Economía política*, México, Siglo XXI.

Marx, Karl (y Engels, Friedrich) (2012): *Obras escogidas* (incluye: *Crítica del Programa de Gotha*, *Manifiesto del Partido Comunista*, *Tesis sobre Feuerbach*), Gustau Muñoz/Jacobo Muñoz (eds.), Madrid, Gredos.

Munzel, Felicitas G. (2014): ‘What does his Religion Contribute to Kant’s Conception of Practical Reason?’, en Gordon Michalson (ed.), *Kant’s Religion with the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 214–32.

Wilde, Lawrence (1998): *Ethical Marxism and its Radical Critics*, New York, Macmillan.

Williams, Howard (2003): *Kant’s Critique of Hobbes*, Cardiff, University of Wales Press.



⁷⁸ Las ediciones en inglés que maneja el autor son: (1970a): *Capital: A Critique of Political Economy*, London, Lawrence & Wishart; (1967): *Economic and Philosophic Manuscripts*, London, Lawrence & Wishart; Marx, Karl/ Friedrich Engels (1970b): *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*: New York, Doubleday & Co. Marx; y Marx, Karl/Friedrich Engels (1968): *Selected Works*, London, Lawrence & Wishart. Hace igualmente mención a la edición alemana: (1973): *Werke*, 4th edn. Berlin, DDR Dietz Verlag.

Kant's Logic of the Pathological: Aesthetics and Politics

FERNANDO M. F. SILVA/PAULO JESUS •

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal

The guiding thread of this thematic dossier devoted to ‘Kant’s Logic of the Pathological: Aesthetics and Politics’ invites one to follow and examine a subtle web of imperfect analogies that produce an inter-expressive relationship between an aesthetic community and a political community. The underlying assumption proposes that the creative or poetic *Logos* of the community encloses and discloses several layers of *Pathos*, namely ‘the most violent inclination of all,’ that is to say, the passion of freedom. Indeed, paragraph 82 of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* focuses ‘On the inclination to freedom as a passion,’ describing the ‘natural human being’ (*Naturmensch*) as inhabitant of a Hobbesian scenario in which the natural concept of justice entails a reciprocal claim to freedom, and hence a state of continuous warfare (AA 7: 268-269). As naturally obscure and primordially common representations, the idea of freedom and the idea of justice (and right) merge originally together, whereas all limitation or constraint or hindrance imposed on freedom constitutes the very essence of injustice. Consequently, Kant endorses the firstness of *pathos* in the genesis of both personhood and sociability, reconnecting the history of psyche and polis. Now, the aesthetic genius can be considered as the most passionate of all free beings capable of self-organization, and the artworks that emerge from the creative genius reveal not only the productive intensity of freedom but also its

• Membros do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail de contacto: fmsilva@yahoo.com e paulorenatus@gmail.com

perfectibility towards truth and beauty, validated by the *sensus communis*, the judgment of taste, shared by a community. This is why in her *Lectures on Kant's Political Philosophy* H. Arendt locates aesthetics at the heart of politics, through the communality and communicability of taste, the togetherness of feeling and judging the beautiful. Unsurprisingly enough, the powers of imagination are nurtured by the intimate *commercium* that binds together the praxis of inventing, judging and feeling, and thus the formative efficacy of imagination plays a central role in interweaving the texture of political life. Probably the most paradigmatic case of the psycho-political efficacy of *pathos* resides in the Kantian portrayal of the affect of enthusiasm shared by the spectators of the French Revolution (see *Conflict of Faculties*, 2nd Part, §. 6; AA 7: 85-86). This disinterested enthusiasm testifies, according to Kant, to a universal moral community that transcends the borders of States and enjoys every progressive movement towards the fulfilment of republicanism and peace.

Texts that integrate this thematic dossier deal with diverse issues at the intersection of aesthetics and politics, and thereby try and contribute to the study of the conditions of possibility of a social community. They unveil some of the Kantian subtlest paradoxes or hidden dynamic antinomies that bind together the naturally pathological powers of mankind with the rational duty of accomplishment of its moral and cosmopolitical self-determination.

Maria Borges, in her article entitled '*Emotion and the beautiful in art*,' revisits the Kantian classification of emotional processes that include affects, moral, feelings, and passions, in order to elucidate what emotions, if any, are mobilized in aesthetic judgment and in aesthetic experience, broadly conceived. Her analysis demonstrates that a strict formalist perspective is confronted with serious limitations, especially in the realm of music. Therefore, she seems to endorse a hybrid interpretation of Kantian aesthetics, partly formalist and partly expressivist, entangling the structure of shapes with the force of qualities (intensive qualities, as it were).

Virginia Figueiredo proposes a metaphorical and analogical question to open up an inquiry concerning the nature of aesthetic creativity: '*Does a genius produce his artworks like an apple tree, its apples?*,' and thereby she offers a careful and audacious examination of a fundamental isomorphy underneath the productivity of life in general and of artistic

personalities in particular. Her interpretive hypothesis asserts that the universal spontaneity of *natura naturans* reveals itself in the concrete singularity of an artist; the subjective process of creation with its material uniqueness espouses the transcendental poetry of life.

Daniela Angelucci's contribution, '*From the Sublime to the Monstrous. Two Interpretations of Kant,*' instead of considering Kant's concept of sublime as such, as do many scholars, presents a linguistic analysis of two of the main aspects of the Kantian sublime: the monstrous and the prodigious, and from then proceeds to show how these can be disruptive regarding one's ability to represent. Namely, Angelucci's theory is that both the monstrous and the prodigious, in its sublime manifestation, bring about fear and astonishment that provoke not only a break in one's regular representative activity, but greatly challenge it, thereby enabling new thoughts and cognitive experiences.

Martín Fleitas González, in an article entitled '*A Kantian Sovereignty of Attention as a Therapy for Mental Illnesses,*' dwells on the topic of attention both as an original constituent of knowledge, and, yet, as a possible contributing factor for mental illnesses. Namely, by considering the role of attention in various dimensions of Kant's thought, the author is led to conclude that a frail attention is linked to many disturbances of the soul, which, in turn, results in a cognitive deficit. This can only be countered by what the author deems a 'sovereignty of attention,' a Kantian ideal that stands as the ultimate proof and solution for the aforementioned problems.

Serena Feloj's study on mental illness, '*A Sick Imagination: Pathologies and Errors in Judgment,*' reflects on the hiatus between reason and absence of reason. The author hereby challenges Foucault's well-known position, which separates the worlds of folly and science, or madness and mental illness, by defending that the transition from madness to mental illness, as operated in the 18th century, does not exclude elements of contact between rational knowledge and the definition of psychopathy. This the author does with the help of several Kantian texts, especially the *Anthropology*, which prove the aforementioned opinion.

We wish you all a most enjoyable reading.

The editors



Emotion and the beautiful in Art

MARIA BORGES¹

Federal University of Santa Catarina, Brazil

Abstract

In this paper, I aim at explaining the difference Kant makes between emotion, the beautiful and the sublime. I begin by explaining what an emotion is, showing that it refers to feelings that are related to desire. In contrast, I show that the feeling of beautiful and the sublime give us an inactive delight, that is not related to an interest in the object. The feeling of beautiful is related to the judgment of taste, and it has a universal validity for everyone.

I ask then if we can judge art without any emotion at all. According to Kant, not only one can, but one should, since pure judgment of taste is independent from charm and commotion. At the end, I ask if it is possible to enjoy music without emotion. For a lover of music, perhaps the emotion it provokes is the main reason to like it. I show that this is probably the reason why music is considered to have the last place in the beautiful arts for Kant.

Key words

emotion, art, beautiful, music

The legendary pianist Arthur Rubinstein, while trying to explain the feeling of playing, after using other expressions finally admits “When I play, I make love, and it is the same thing”. What is the meaning of this metaphor? That in other to play, one has to feel emotions? Or does he refer to a kind of feeling of pleasure, almost a physical pleasure that one feels when one plays? Perhaps he was saying that one should feel some passion in order to play well and to excite in the audience some emotion. But to arouse the feeling of

¹ Maria Borges is full Professor at the Universidade Federal de Santa Catarina, Brazil. E-mail for contact: mariaborges@yahoo.com

the beautiful is not enough? Should music be performed in an emotional way, in order to have some aesthetical value?² Or the aesthetical value of music is always an emotional value? Or the player should play in an emotional way only when it is written in the partition *Molto appassionato*, such as in the Mendelsohn violin Concerto in E Minor, op. 64.

In a recent video, I have asked a pianist about the emotion in his interpretation of Chopin. He said that Chopin wanted to put his emotion in his compositions, and it was a way to express his feelings and sadness. When I asked the pianist if he also put his emotions while interpreting Chopin, he answered that he was only an instrument to express the emotions that were already in the *Noturno* sheet music. To which emotion was he referring to? Chopin original emotion or the emotion the composer wanted to bring to the audience? Usually, we believe that emotion is something that someone feels during a limited time, and I could not bring about others' emotion but my own. And music, by itself, is not a sentient being, then it cannot have emotions.

And, if this relation between music and emotion is necessary, would the same apply to all arts? One of the most influential choreographers of modern dance, Merce Cunningham holds a different position. He once claimed that "Motion is not Emotion", as a critique to modern dance groups that understood dance as essentially related to narrative and emotion. Is *motion without emotion* enough in dance to arouse in us an aesthetic feeling? Is sound without emotion enough to make us enjoy music?

What can Kant tell us about that? Is emotion in art necessary or an impediment to the judgement of taste?

Emotions, feeling and desire

Much has been discussed about emotions in Kant in the last years. While I recognize the outstanding work that has been done in this field, I still keep my understanding about this issue expressed in my article *What can Kant teach us about emotion?* (Borges 2004), where I claim that what we nowadays call emotion does not refer to a single kind of inclination. Kant talks about affects and passions, and also about moral feelings. In an insightful article, Alix Cohen stresses that emotions are essentially feelings (Cohen 2020), position that are agreed by many Kant scholars. Although I do not really disagree with that interpretation, I think that it does not solve the problem of emotions in Kant, since there are many kinds of feelings.

In the *Anthropology*, he explains that feelings of pleasure and displeasure can be caused by a sensation, imagination or a concept. Emotions are only one kind of feeling. Besides emotions, one has feelings of sensation alone and also aesthetic feelings. What is the difference between these feelings and emotion?

In the *Metaphysics of Morals*, feeling of pleasure and displeasure is divided, on one side, a feeling connected to a desire, called practical pleasure, and on the other, a pleasure

² I would like to thank the pianist Pablo Rossi, with whom I've discussed the relation between music and emotion.

which is not connected with a desire for the object, but simply with its representation, referred to as contemplative pleasure or taste:

That pleasure which is connected with desire (for an object whose representation affects feeling in this way) can be called practical pleasure, whether it is the cause or the effect of the desire. On the other hand, that pleasure which is not necessarily connected with desire for an object, and so is not at bottom a pleasure in the existence of an object of representation but is attached only to the representation by itself, can be called merely contemplative pleasure or *inactive delight*. We call feeling of the latter kind of pleasure taste. (MS, AA 6:212)

Taste is then an inactive delight, without a desire for the object of the feeling. In turn, practical pleasure is necessarily related to desire. To grasp the difference between contemplative pleasure and practical pleasure, Kant gives us an example to show that the satisfaction in the judgment of taste is without any interest:

If someone asks me whether I find the palace that I have before me beautiful, I may well say that I don't like that sort of thing, which is made merely to be gaped at (...); in true Rousseauesque style I might even vilify the vanity of the great who waste the sweat of the people on such superfluous things, finally I could even easily convince myself that if I were to find myself on an uninhabited island, without any hope of ever coming upon human beings again, and could conjure up such a magnificent structure through my mere wish, I would not even take the trouble of doing so if I already had a hut that was comfortable enough for me. (KU, AA 5: 204, 205)

All these answers will be inappropriate to the question whether the subject finds the object beautiful or not: "one only wants to know whether the mere representation of the object is accompanied with satisfaction in me, however indifferent I might be with regard to the existence of the object of this representation" (KU, AA 5: 205). The judgment of taste is independent of the interest in the object of desire.

Is there a place for emotion in the judgement of taste? Emotions are related to practical pleasure, in the sense that it involves the desire for an object. This is the meaning of an active pleasure, an interest in the object of the representation, not only in the representation itself. It is easy to grasp the difference if we take the emotion of love or greed. But may we say that all emotions in Kant are about something and imply some kind of action directed to that object?

What is an emotion in Kant? What we call emotion refers to at least three distinct kinds of phenomena in Kant: affects, moral feelings and passions. These inclinations can be mainly related to two faculties: the faculty of feeling pleasure and displeasure and the faculty of desire.

Affects are sometimes presented as belonging to the faculty of feeling:

Affects belong to feeling (*Gefühl*) insofar as, preceding reflection, it makes this impossible or more difficult. (...) A passion is a sensible desire that has become a lasting inclination (e.g., hatred as opposed to anger). The calm with which one gives oneself up to it permits reflection and allows the mind to form principles upon it and so, if inclination lights upon something contrary to the law, to brood upon it, to get it rooted deeply, and so to take what is evil (as something premeditated) into its maxim. (MS, AA 6:408)

In the *Anthropology*, affects are examined in the first paragraphs of the faculty of desire. One reads in the § 73: “Inclination that can be conquered only with the difficult or not at all by the subject’s reason is passion. On the other hand, the feeling of pleasure or displeasure in the subject’s present state that does not let him to rise to reflection ...is affect.” (Anth, AA 7: 251)

We may say that emotions are related to faculty of desire, even if they are feelings, while the feeling of pleasure in the beautiful is not related to the faculty of desire.

Aesthetic feelings and emotion

Is there any emotion related to the beautiful and the sublime?

When referring to taste, Kant claims that “is not the property of an organ (the tongue, palate, and throat) to be specifically affected by certain dissolved matter in food or drink” (Anth, AA 7:239). Here Kant is making a distinction between taste and the mere feeling of agreeable.

He says that “there is also a taste that savors, whose rule must be grounded a priori, because it proclaims necessity and consequently also validity for everyone as to how the representation of an object has to be judged in relation to the feeling of pleasure or displeasure” (Anth, AA 7:240). Taste is then indissociable from universality, and “one could call this taste rationalizing taste, in distinction to the empirical taste that is the taste of the senses.” (Anth, AA 7: 240). The taste related to the beautiful and the sublime is not the taste of the senses. You may say that some kind of wine is tasteful because it arouses in you a sense of pleasure, involving the tongue, the palate and the throat, but it lacks the universality required by a judgement of taste.

The universality of the judgement of beautiful is related to a law:

But the universal validity of this feeling for everyone, which distinguish tasteful choice (of the beautiful) from choice through mere sensation (of what is merely subjectively pleasing) carries with it the concept of a law; for only in accordance with this law can the validity of satisfaction for the person who judges be universal. (Anth, AA 7:241).

The third Critique brings the idea that one can have a priori principles related to the faculty of feeling. In a letter to Carl Leonard Reinhold of December 1787, Kant admits that he has discovered a new kind of a priori principles related to the feeling of pleasure and displeasure, and these principles will be the basic subject of a third Critique:

I am currently working on a Critique of Taste and have discovered a new type of principles a priori, different from those examined earlier. For there are three faculties of the mind: the faculty of cognition, the faculty of feeling pleasure and displeasure, and the faculty of desire. In the *Critique of Pure Reason*, I found a priori principles for the first of them; in the *Critique of Practical Reason*, a priori principles for the third. I tried to find them for the second too, and even though I thought it was impossible to find such principles, the analysis of the faculties of the mind mentioned allowed me to discover a systematicity, giving me ample material about which to marvel and, if possible, enough material for the rest of my existence. (Br, AA 10: 514-5)

The letter seems to indicate that Kant sought a priori principles for the faculty of pleasure and displeasure, only having found it late in life. Thus, he maintained the tripartition of the faculties throughout the course of his *Anthropology*, even though he did not mention this same division in two first Critiques. As Frierson points out:

Kant came to see feeling as capable of a priori, transcendental investigation. Kant saw the pleasures humans take in what is merely “agreeable”- food, sex, reputation- as empirically rooted and thus incapable of a priori investigation. But as he continued to teach and study aesthetics, he came to see that judgments about beauty are at once subjective because they are rooted in feeling and taken to be universal and normative; to claim that something is beautiful is to claim that all others should find it beautiful. (Frierson 2013, p. 32, 33)

Frierson indicates a plausible reason why the faculty of pleasure and displeasure, and with it the entire structure of the faculties, did not appear in the two Critiques. Since the faculty of pleasure and displeasure is linked to empirical elements, it did not seem possible that feelings could have any relation to a priori judgments. What Kant announces to Reinhold is the discovery of a priori judgments linked to the feeling in his Critique of Taste.

Since the judgment of taste should be universal, it is difficult to say that they are related to emotions, because these ones are related to the particular desire of a person. But is there any emotion that comes along with the judgment of beautiful? If this happens, Kant says, it will make the taste barbarous, because the judgment of taste is related to the form, not to charms and emotions.

Sublime and the feeling of surprise

Kant mentions some feelings connected to the sublime: surprise and commotion. In the *Anthropology*, Kant defines the sublime as follows:

The sublime is awe inspiring greatness (*magnitudo reverenda*) in extent or degree which invites approach (in order to measure our powers against it); but the fear that in comparison with it we will disappear in our own estimation is at the same time a deterrent (for example, thunder over our heads, or a high, rugged mountain). (Anth, AA 7: 243)

The act of measuring our powers in comparison with the object of sublime (be it a thunder or a mountain) provokes one feeling, that is called the feeling of surprise:

And if we ourselves are in a safe place, the collecting of our powers to grasp the appearance, along with our anxiety that we are unable to measure up to its greatness, arouses *surprise* (a pleasant feeling owing to its continual overcoming of pain). (Anth, AA 7: 243).

Besides surprise, a pleasant feeling, Kant also relates the sublime to commotion (*Rührung*):

The feeling of the sublime is a pleasure that arises only indirectly, being generated, namely, by the feeling of a momentary inhibition of the vital powers and the immediately following and all the more powerful outpouring of them; hence as an commotion (*Rührung*) it seems to be not play but something serious in the activity of imagination.(...)The satisfaction in the sublime does not contain positive pleasure as it does admiration or respect, i.e., it deserves to be called negative pleasure. (KU, AA 5: 245)

Is commotion an emotion? Since it is a negative pleasure, I will put it under the general concept of emotion. However, it is not this emotion that produces the feeling of sublime, but it is a consequence of this feeling. The feeling of sublime, as well as the feeling of beautiful, should be considered a feeling that does not accept any emotion as its ground of determination. Commotion is then a consequence, not the cause of the sublime.

Is it possible to enjoy art without emotion?

Can we judge art without any emotion at all? Can we enjoy art without emotion?

Kant will answer positively to all these two questions. The beautiful is the pure enjoyment without the help of emotions, and as he warns us in the paragraph 13 of the *Critique of the Power of Judgment*- “The pure judgment is independent from charm and commotion”:

Any interest spoils the judgment of taste and deprives it of its impartiality, especially if the purposiveness does not precede the feeling of pleasure, as in the interest of reason, but is instead grounded on it, which always happens in the aesthetic judgment about something insofar as it is gratifying or painful. Taste is always still barbaric when it needs the addition of charms and commotions for satisfaction. Let alone if it makes these into the standard for its approval (KU, AA 5: 223).

In a pure judgment of taste, charm, and commotion don't have any influence as the determining ground of the satisfaction in the beautiful, since what determines it is the purposiveness of the form.

Kant distinguishes aesthetic judgments into empirical and pure ones:

Aesthetic judgments can be divided, just like theoretical (logical) ones, into empirical and pure. The first are those which assert agreeableness or disagreeableness, the

second those which assert beauty of an object or the way of representing it; the former are judgements of sense (material aesthetic judgments), the latter (as formal) are alone proper judgments of taste. (KU, §14, AA 5: 223).

Kant admits that these sensible attractions can be summed up to beauty in order to create the interest to the mind. Although many people consider that the agreeableness of a sensation is sufficient to beauty, it is not helpful for the pure judgment of taste. A color or a sound can be agreeable for some people, but they can only be considered beautiful if they are pure.

A mere color, e.g., the green of a lawn, a mere tone (in distinction from sound and noise), say that of a violin, is declared by most people to be beautiful in itself, although both seem to have as their ground merely the matter of representations, namely mere sensation, and on that account deserve to be called only agreeable. Yet at the same time one will surely note that the sensations of color as well as of tone justifiably count as beautiful only insofar as both are pure, which is a determination that already concerns form. (KU, AA 5: 224).

It is easy to understand that we can enjoy a painting, or a sculpture by their form and its perfection: “In painting and sculpture indeed in all pictorial arts, in architecture and horticulture insofar as they are fine arts, the drawing is what is essential, in which what constitutes the ground of all arrangements for taste is not what gratifies in sensation but merely what pleases through its form.” (KU, AA 5:225)

In dance, Kant would agree with Cunningham’s sentence “Motion is not emotion”, showing that it can be appreciated as pure movement. “All forms of the objects of the sense (of the outer as well as, mediately, the inner) is either **shape** or **play**: in the latter, either play of shapes (in space, mime, and dance), or mere play of sensations (in time)” (KU, AA 5: 225).

But is it possible to enjoy music by its pure form, without emotion?

Is it possible to enjoy music without emotion?

Kant’s answer is ambiguous. On the one hand, the beautiful in music should be judged only by its form; on the other hand, this is not the way people usually judge- and enjoy- music. For a common lover of music, perhaps the emotion it provokes is the main reason to like it.

On the one hand, there is a place in art for music, if one disregards the charm of music’s adornments and focus on the composition itself:

The charm of colors or the agreeable tones of instruments can be added, but drawing (*Zeichnung*) in the former and composition (*Composition*) in the latter constitute the proper object of the pure judgment of taste; and that the purity of colors as well of tones as well of their multiplicity and their contrast seem to contribute to beauty does not mean that they as it were supply a supplement of the same rank to the satisfaction in the form because they are agreeable by themselves, but rather they do so because they merely make the latter more precisely, more determinately, and more completely

intuitable, and also enliven the representation through their charm, thereby awakening and sustaining attention to the object itself. (KU, §14, AA 5: 225, 226)

The attention to the form of music, that is, its composition should be the sole object of the pure object of taste; the agreeable only makes the music more enjoyable and keeps the attention to the object. Kant seems to answer positively to the question: “Can we judge music without emotion? However, there is the other question: Can we enjoy music without emotion?”

Kant’s answer to the last question seems to be negative. Music moves the mind in a very vivid way because of emotions. For that reason, Kant puts this art in the lowest place in the beautiful arts, because it is considered more agreeable than beautiful. Music- he claims- “yet it moves the mind in more manifold and, though only temporarily, in deeper ways; but it is, to be sure, more enjoyment than culture” (§ 53, KU, AA 5: 328).”

Music is considered the last of the fine arts, because it mostly refers to the field of the pleasant, not of the beautiful:

If, on the contrary, one estimates the value of the beautiful arts in terms of the culture that they provide for the mind and takes as one’s standard the enlargement of the faculties that must join together in the power of judgment for the sake of cognition, then to that extent music occupies the lowest place among the beautiful arts (just as it occupies perhaps the highest place among those that are estimated according to their agreeableness), because it merely plays with sensations. (§ 53, KU, AA 5: 329)

The difference between the pictorial arts and music is that the first could please in the judgment and that music pleases in sensation. Music may please, but this agreeableness is almost physical.

One asks which music Kant was referring to. He surely knew Baroque music, but not yet German Romanticism in music. Beethoven would certainly leave the field of mere agreeableness. But could his music be judged formally?

Whose emotions are these?

One problem to admit that music can be appreciated by its emotion is the question: whose emotions are these? According to the pianist I have interviewed it was Chopin’s emotion, not his. He was sensible enough not to attribute emotion to the music itself. Music is not a sentient being, then cannot have its own emotions.

Samantha Matherne claims that one of the central issues of music is the problem of expression:

Frequently, when you hear a piece of instrumental music, we express it as expressing an emotion, for example, Ludwig van Beethoven’s *Eroica* symphony sounds triumphant or Frederic Chopin’s *Étude in E major (op. 10, No3)* sounds sad. Yet even though we *do* describe music in these expressive terms, there is a question of whether we should. After all, we normally regard emotions as something expressed by someone or something that feels that emotion. (Matherne 2014 p.129)

Matherne asks: if music is non sentient, how emotions can be expressed in it? Although this is still a well -discussed question, Matherne claims that the idea that music should be understood as a form of art that expresses emotion was common in the seventeenth and eighteenth centuries.

Kant also considered music in expressivist terms, as a language of affects (*Sprache der Affekten*) (KU, § 53, AA 328). At the same time, however, Kant sponsors a formalist view regarding the judgment of taste, since only the form of the composition may ground the aesthetic judgment. If music is seen in an expressivist way, and fine arts should be judged formally, this unescapably leads to a relegation of music to the last position in the rank of fine arts.

Conclusion

Emotion does not belong to the field of pure taste, according to Kant. If it is easy to see how one can judge a painting or a sculpture - or even dance- in terms of form, it is difficult to judge music without having its expressivist aspect into account. That is probably the reason why the pianist who I interviewed, when asked if one could judge the music of Beethoven formally, replied: I don't understand how one could do that, formal judgement is probably a concept of philosophy, and it is beyond my understanding.

Perhaps to judge music in a formal way will be always beyond the understanding of any music lover.

References

- BORGES, M. (2004), "What Can Kant teach us about Emotions?", *The Journal of Philosophy*, 101, pp. 140-58.
- COHEN, A. (2020), "A Kantian Account of Emotions as Feelings", *Mind*, Volume 129, Issue 514, pp. 429-460.
- FRIERSON, P. (2014), *Kant's empirical psychology*, Cambridge University Press, UK.
- KANT, I. (1900-), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Kants gesammelte Schriften, Band 7, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Germany.
- KANT, I. (1900-), *Briefe*, Kants gesammelte Schriften, Band 10-13, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Germany.
- KANT, I. (1900-), *Kritik der Urteilskraft*, Kants gesammelte Schriften, Band 5, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Germany.
- KANT, I. (1900-), *Metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften, Band 6, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Germany.
- MATHERNE, S. (2014), *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 72, Issue 2, pp. 129-145



Does a genius produce his artworks like an apple tree, its apples?

VIRGINIA FIGUEIREDO¹

Federal University of Minas Gerais, Brazil²

Abstract

This article addresses two issues: the first is the philosopher's fear of a lawless freedom of nature. I quote Deleuze and Guattari, who explain our terror before chaos and the consequent call for help and protection. My hypothesis was that this threat of chaos has affected also the enlightened mind of Kant. Facing the possibility of chaos, the objective Kant did not exactly fear delusion and madness, which affect only fragile subjectivities, but was terrified with the chance that nature does not behave regularly, i.e., that *knowledge* becomes impossible. The second issue is a harder and more difficult question, and it is related to the *modern* artist's (or genius) anguish. It is a technical or an artistical complaint. He/She finds no more given rules to create his/her artworks. Differently from the philosopher, the genius fears the silence and the absolute muteness of nature. I try to deal with these two issues by taking into account Kant's concept of purposiveness of nature as a regulative principle. I realize that, although this sufficed to calm down the philosopher's anxiety, it proved to be insufficient to guide the artist. The delusion and madness that threaten the genius are deeper and more extreme than those of the philosopher. In order to treat the artist's pain, without having to abandon the connection between art and nature, that constitutes one of the most fruitful reading keys of Kant's Aesthetics, I resort to other ideas I found reading Lacoue-Labarthe and Hannah Arendt.

Keywords

Kant; Theory of Genius; Critique of Power of Judgment; art and nature.

¹ Academic affiliation: Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. E-mail: virfig1955@gmail.com

² This text is one of the results of the Research Project (KANTINSA - Kant in South America), developed together with professors Patrícia Kauark-Leite and Giorgia Cecchinato (Department of Philosophy at UFMG), financed in Brazil, by FAPEMIG, and abroad, by the European Commission Marie-Sklodowska Curie.

Ultimately, in the practice of art, we can only vie with nature when we have at least to some extent learnt from her the process that she pursues in the formation of her works.
About truth and verisimilitude of the work of art, J.W.Goethe

Enlarge art? No. On the contrary, take art with you into your innermost narrowness. And set yourself free.
The Meridian, Paul Celan

Introduction

I wonder if it is convenient to make a very brief report here about the notion of natural genius, precisely the one of the vegetable concepts of genius to which my title refers and which is an essential topic of the “general philosophy of organism” (Abrams 1971, p. 186). For one thing I warrant, the Kantian concept of genius as a natural gift was not an originality by the Königsberg philosopher. It was not a novelty in the history of ideas to use this conceptual pair nature and art, an example of which is the paradigmatic formula in the 45th paragraph of the *Critique of the Power of Judgment*, that clearly and concisely exposes this use aiming at a mutual or reciprocal explanation: “Nature was beautiful, if at the same time it looked like art; and art can only be called beautiful if we are aware that it is art and yet it looks to us like nature.” (Kant KdU, AA, 05: 306; CPJ, p. 185).³ This use had long been connected to an old and long tradition of English literary criticism and poetry, which distinguished two meanings in “nature”: one internal and the other, external.

As A.O. Lovejoy has pointed out, the term ‘nature’, in the usage in which it was opposed to ‘art’, possessed two main areas of application. In reference to the mind of man, ‘nature’ designated those inborn attributes ‘which are most spontaneous, unpremeditated, untouched by reflection or design, and free from the bondage of social convention’. In reference to the external world, it designated those parts of the universe which come into being independently of human effort and contrivance. The element of nature in natural genius, of course, was comprehended under the first of these applications; but it was easy, in these discussions, to make the transition from human nature to external nature and to compare the natural products of mind to the products of the vegetable world (Lovejoy *Essays in the History of Ideas apud* Abrams 1971, p. 198).

According to M.H. Abrams, “the most important document in the development of the vegetable concept of genius is Young’s *Conjectures on Original Composition*, published in 1759” (Abrams 1971, p. 198). Abrams quotes a mighty and synthetical passage of Young, in which the opposition between art, mechanism, imitation, on the one hand, and nature (particularly vegetal), organism, and originality, on the other, is evident:

³ This couple of conceptual opposites was extremely important for the *Critique of the Power of Judgment* as a whole, but specially for the Kantian theory of genius.

“An *Original* may be said to be of a *vegetable* nature; it rises spontaneously from the vital root of genius; it *grows*, it is not *made*. *Imitations* are often a sort of *manufacture* wrought up by those *mechanics, art and labour*, out of pre-existent materials not their own.” (Abrams 1971, p. 199; author’s emphasis). However, before Edward Young, the poets Joseph Addison (1672-1719) and Alexander Pope (1688-1744) had already used the vegetal metaphor to “illustrate the difference between the natural and the artful kinds of genius”, as can be read in two passages quoted in Abrams’s book, which I cite below:

[Natural genius] is like a rich soil in a happy climate, that produces a whole wilderness of noble plants rising in a thousand beautiful landskips, without any certain order or regularity. In the other [artistic genius] it is the same rich soil under the same happy climate, that has been laid out in walks and parterres, and cut into shape and beauty by the skill of the gardener. (Addison *Spectator apud* Abrams 1971, p. 187).

[Alexander Pope] expanded Addison’s parallel between natural genius and a natural landscape. The ‘invention’ which characterizes all great geniuses is equitable with nature, and ‘as in most regular gardens, Art can only reduce the beauties of Nature to more regularity’ (Abrams 1971, p. 189).⁴

In fact, the most comprehensive idea of a poet’s inspiration is very ancient; since Plato (*Ion*) and Aristotle (the famous *Problem XXX*: “*The man of genius and melancholy*”, described as he who “has been seized by the madness or enthusiasm disease”). The explanation of the mysterious inspiration as a deity, a “supernatural visitant” (Abrams 1971, p. 189), an “external power” that takes the place and speaks on behalf of the poet occurred way before nature appeared as mediator between art and the beautiful. From the end of the 17th and beginning of the 18th century it was not possible anymore to attribute seriously the poetic inspiration to a deity, even if Bishop Warburton (1698-1779) and Father Bouhours (1628-1702) still insisted on finding an “affinity between these poetic mysteries and the supra-rational and contra-rational mysteries of the Christian faith” (Abrams 1971, p. 195) The theory of genius in the 18th century, also named the “Aesthetic Century”, would be one of the witnesses of this “momentous historical shift from the view that the making of a work of art is a supremely purposeful activity to the view that its coming-into-being is, basically, a spontaneous process independent of intention, precept, or even consciousness” (Abrams 1971, p. 187). The *Critique of Power of Judgment* that brought together Aesthetics and Teleology, that is, Art and Biology, announces what would soon be acknowledged as “the age of biologism: the area of the most exciting and seminal discoveries having shifted from physical science to the science of life, biology has

⁴ In Alexander Pope’s Preface to his translation of Homer’s *Iliad*, he compared *Iliad* to ‘a wild paradise’, and also to a single item within a garden – a growing tree. ‘A work of this kind seems like a mighty tree which rises from the most vigorous seed, is improved with industry, flourishes, and produces the finest fruit.’” (Pope *The Works of Alexander Pope apud* Abrams 1971, p. 189).

begun to replace Cartesian and Newtonian mechanics as the great source of concepts” (Abrams 1971, p. 204, 207).⁵

Still in this introduction, I would like to refer to the position occupied by the *theory of genius* in the third *Critique*: a position which, according to Allison, is “largely polemical” (Allison 2001, p. 301). This theory occupies paragraphs 46 to 50 of the CPJ, that is to say within the first part entitled “Critique of the Aesthetic Power of Judgment”, *after* the two Analytics: of the Beautiful and of the Sublime and *before* “The Dialectic of the Aesthetic Power of Judgment”. Also, it is necessary to add that these (only) *five* and not so long paragraphs about the genius occupy the *center* of the *theory of art*, about which, the same Allison authorizes us to say that it *exists*. Nevertheless, this assertion that a Kantian theory of art does *exist* is, by itself, equally polemic.

It is really a difficult task to face the almost crystallized interpretation that points out that, if it was not negatively, it was quite ambiguously that Kant inserted, within his phenomenal Aesthetics, the problem of art. There are several very consistent arguments, in fact, that led the official commentary to decide for that *negative* position towards art. The first of these arguments states that, as the main problem of Kant’s Aesthetics is the *aesthetic judgement*, the privileged point of view is that of the spectator and not that of the artist. In other words, it is a *theory of taste* or, as Allison says: “a ‘reception aesthetic’ rather than a ‘creation aesthetic’.” (Allison 2001, p. 271).

Moreover, it is claimed that, in general, for Kant, the beautiful that is worthy of all attention is that which nature produces involuntarily and spontaneously, i.e., without any intention or purpose. On the other hand, the undeniably intentional and artificial character of works of art would arouse in the philosopher very little (if any) affinity for them.

The fatal and definitive argument, however, which interpreters usually find undeniably explained in § 42 of the CFJ, literally establishes a difference between men of taste who admire the beauty of nature and those who cultivate the artistic beautiful, a difference which is quite unfavorable to the latter, while the former would denote a “favorable disposition to the moral feeling” (Kant KdU, AA, 05: 298-299; CPJ, p. 178), art lovers would be “usually vain, capricious [and] given over to pernicious passions”. As the system of Kantian philosophy has traditionally been understood as convergence towards morality, one can estimate how much this indisposition of the admirers of the artistic beautiful towards the “morally good”⁶ constituted a fatal argument against art. Besides, the only artist that enters and leaves the Kantian polis without being blocked is the genius,

⁵ “To Goethe, who hailed the treatise [CPJ] with delight after its appearance in 1790, it seemed that Kant’s joining of the problem of poetry and biology confirmed his own view that these are essentially parallel phenomena.” (Abrams 1971, p. 204, 207).

⁶ Cf. Crawford 1985. About this most famous passage, from the natural beautiful to the morally good, Donald Crawford comments on how *clumsy*, *incomplete* and even *flawed* this transition is: “Here Kant does a rather *uneasy* transition from the pleasant to the good, but only with respect to the pleasure taken immediately in natural beauty.” (Crawford 1985, p. 168).

because, in fact, his rule is the same as *nature's*, which means, at least paradoxically and apparently, that the genius' rule is ultimately not ... *artistic*.

Finally, I would also like to add one more comment by Allison that pointed out the fact that Kant hesitated between two conceptions of genius, both of which he clearly distinguished: one *thick*, and the other *thin*. I describe them below quoting Allison:

the “thick” conception is at work throughout most of the discussion of fine art. It is this conception that is characterized as an “exemplary originality” and that includes understanding and, indeed, judgment, together with an inventive imagination as essential components. It is also genius in this sense that ‘gives the rule to art’, thereby distinguishing genuine products of genius from “original nonsense”.

At some points, however, and particularly in § 50, Kant presents a “thin” conception of genius, according to which genius seems to be limited merely to an imaginative capacity, and therefore does not itself involve understanding, judgment or taste. Consequently, in these places Kant emphasizes the necessity of “clipping the wings” of genius, of “disciplining and training” it through taste and a judgment, lest the imagination in its “lawless freedom” produce nothing but original nonsense. (Allison 2001, p. 301)

It is clear that I'll try to defend, along with a certain Allison, the “thick conception of genius”, the one that, perhaps like all theses developed by Kant in the third *Critique* (the beautiful, the sublime, the taste, etc.), depends also on an essential connection between art and nature. I can affirm with a certain assurance that this relationship (art/nature) constitutes one of the most powerful and fruitful reading keys of Kant's Aesthetics. Not being an exception, the Kantian genius depends on both a reflection on nature, and a “serious discussion about art” (as Allison taught us) which “begins only in §45” (Allison 2001, p. 274), observing that the theory of genius (§§46 to 50) comes right after that “serious discussion” (§46 is entitled: “Beautiful art is the art of genius”) and constitutes the true center of the Kantian theory of art.

The dreadful fear of the philosopher

I begin with a long quotation of Deleuze and Guattari, from their book *What is philosophy?*, from the last chapter entitled “From chaos to the brain”:

We require just a little order to protect us from chaos. Nothing is more distressing than a thought that escapes itself, than ideas that fly off, that disappear hardly formed, already eroded by forgetfulness or precipitated into others that we no longer master. [...] We constantly lose our ideas. That is why we want to hang on to fixed opinions so much. We ask only that our ideas are linked together according to a minimum of constant rules. All that the association of ideas has ever meant is providing us with these *protective rules* –

resemblance, contiguity, causality – which enable us to put some order into ideas, preventing our ‘fantasy’ (delusion, madness) from crossing the universe in an instant, producing winged horses and dragons breathing fire. But there would not be a little order in ideas if there was not a little order in things or states of affairs, like an objective antichaos: ‘If cinnabar were now red, now black, now light, now heavy..., then my empirical imagination would never even get the opportunity to think of heavy cinnabar on the occasion of the representation of the color red.’ And finally, at the meeting point of things and thought, the sensation must recur – that of heaviness whenever we hold cinnabar in our hands, that of red whenever we look at it – as proof or evidence of their agreement with our bodily organs that do not perceive the present without imposing on it a conformity with the past. This is all that we ask for in order to *make an opinion* for ourselves, like a sort of ‘umbrella’, which *protects* us from chaos. (Deleuze; Guattari 1994, pp. 201-202)

I have the impression that this threat of chaos, “delusion and madness”, depicted with an undeniable humor by Deleuze and Guattari, also affected, and in an obsessive way, the “enlightened” mind of Kant. Perhaps Kant translated this danger of chaos not in terms of delusion and madness, but rather in the possibility of a nature that could behave in an irregular way or even the possibility of a nature which he would have called “sublime”.⁷ Let us imagine a Humean Kant asking himself: “and if, perceiving the color green of a leaf, could I not, in some way, ‘include it’ (comparing it with previous sensations) or ‘classify it’ in an empirical concept of a subspecies, for example, an oak, an almond tree or any other ‘tree’ and keep ‘rising’ toward the ‘plant species’, and soon reach the genus ‘living being’? And if looking at the green leaves of a tree, I had to suspect that I was standing before a mineral such as malachite or quartz? And could I not, at the expense of my very dear notion - that of the ‘system’ - realize that the mineral world has distinct and unmistakable features from the plant world? And without any help from a ‘protective rule’, assigning meaning and significance to the world, could I not make an experience of the empirical specific world? What should I do, as I wrote in my first *Critique*, ‘if cinnabar were now red, now black, now light, now heavy’ (Kant 1998, AA, 3-4: A 100, p. 229), ‘if a human being were now changed into this animal shape, now into that one, if on the longest day the land were covered now with fruits, now with ice and snow’? (Kant 1998, AA, 3-4: A 100, p. 229). Faced with an unruly nature, which we are unable to organize according to an *a priori* system of classification that divides everything into genera, species, and subspecies, I’m sure I would become crazy!

Consequently, I see a great resemblance between what Deleuze and Guattari mean by “to make an opinion for ourselves, like a sort of ‘umbrella’, which protects us from chaos”, and what Kant called “*sensus communis*” or even his “concept of the purposiveness of nature”. I wonder if the “opinion” of Deleuze and Guattari, on one side, and Kant’s “*sensus communis*”, on the other, have both a similar role or function: to

⁷ “[I]n that which we are accustomed to call *sublime in nature* there is so little that leads to particular objective principles and forms of nature corresponding to these that it is mostly rather in its *chaos* or in its *wildest and most unruly disorder and devastation*, if only it allows a glimpse of magnitude and might, that it excites the ideas of the sublime” (Kant KdU, AA, 05: 246; CPJ, p. 130; emphasis mine).

answer to that painful experience of fear or distressing feeling; an answer to give us (human beings) a consolation, a quietness. This *sensus communis* promises us some order, some understanding, capable of protecting us from the “lawless freedom” of nature, which, just like the unbridled imagination (*Schwärmerei*⁸) of genius, “produces nothing but original nonsense.” This protective rule assures us the confidence and the legitimacy of the “movement” of our power of judgment, which Kant called, only in the third *Critique*, “reflective”. This “movement”, that starts from an empirical intuition, consists of getting more and more general concepts (of subspecies to species, and from these, to genera) or higher genera, in view of a classification, a generalization or, better said: in view of *a unit of nature in a concept*.

As everyone knows, the discovery of the principle of purposiveness of nature seems to have constituted the main password for the faculty of judging to ascend to the Olympus of the Transcendental, forcing Kant to consider it, with the understanding and the reason, as one of the three higher faculties. Although not obvious, it is possible to argue that, at least indirectly, the concept of the purposiveness of nature provides a basis for the judgment of taste. In other words, the principle mentioned could be a guide to the spectator of the beautiful both in nature and in art. As a formal and subjective principle, the question that it was trying to answer would never lead to a “methodus”, because it recognizes the impossibility of any “science of the beautiful”. The concept of the purposiveness of nature would refer, at most, to the *external* “manner” or “modus” of nature (Kant KdU, AA, 05: 355; CPJ, pp. 228-229). It is the grounding of the *artistic* or *technical* way of looking at nature and, thus, it must be free of all conceptual restriction, making this regard to nature intentionally superficial, exterior, held in the *forms*, as someone gazing at a landscape.

Aesthetic reflection, as we know, is not an act aiming at knowledge of the object. The so-called “contemplation” is the attitude of reflection that keeps *outward* the regard of the viewer of the work of art or nature as if they were mere landscape. It allows us to be attentive to (or distracted by the) forms; it suspends or decrees the “strike” of the scientist’s regard who goes *inward* to examine and make the anatomy of the bodies. In opposition to a biologist who turns his guinea pig organs inside out, reflection allows the aesthete or the *flâneur*, that is, the man/woman of taste to stroll through the beautiful works of nature (or art), keeping them at a certain distance, measured, at same time, by modesty and admiration. As stated by Jean-Yves Chateau: “In the aesthetic perception, I don’t consume the object, it remains intact; or rather, it becomes more and more itself, it seems to be enriched by determinations more and more numerous and complex, as I feel increasingly invaded by pleasure.” (Chateau 1981, p. 14).

⁸ Paul Guyer & Eric Matthews translated the word *Schwärmerei* into both “enthusiasm” and “visionary rapture” (AA, 05: 275; CPJ, p. 156). In this last passage, Kant defines *Schwärmerei* as a “delusion of being able to see something beyond all bounds of sensibility, i.e., to dream in accordance with principles (to rave with reason), precisely because the presentation in this case (the presentation of morality or the presentation of the idea of freedom) is *merely negative*.”

The anxiety of the natural poet

A similar feeling of anxiety to that of the philosopher with the possible objective chaos of nature, takes place in the subjective intimacy of the modern (and also contemporary) artist, as already announced in the passage of the Holderlin's *Observations on the Oedipus*:

In order to ensure to poets, also among us, a citizen's existence, it would be nice to raise poetry, also among us, taking into consideration the difference of times and conditions, to the *mekhane* of the Ancients. (Hölderlin 2008, p. 67)

Hölderlin's quote takes us to the problem immediately raised by the, so to speak, *natural* paradigm of art. This is the modern artist's complaint that remains in force in contemporary times. The motto that characterizes, according to Arthur Danto among countless theorists and philosophers of contemporary art, the "everything is permitted"⁹ only increased the disorientation and aggravated the problem. The question that obsessed Hölderlin was "how to write *Modern* poetry and drama once 'the ancient rule', precisely the Aristotelian one, was over?" The poet lived in stormy times, when a big *transition* occurred from the Classical to the Romantic model. The typical *modern* artist, this Shakespearean phenomenon, began to question the validity of the rules (especially the Aristotelians) of ancient tragedy. In the absence of artistic rules, poets should get their new rules from nature. Faced only by a silent and unfathomable nature, Hölderlin was desperately struggling with his production, searching for this new technical and artistic principle to guide him in his work. There is an undeniable tone of supplication in his words, an explicit demand of "citizenship" for art. And what is "citizenship" but law or rule serving as a guide for acting? What is that but the painful problem of the possibility of modern art? What is this if not the recognition of the major difficulty of modern art? Translating into Kant's terms: the question about the conditions of the possibility of modern (and contemporary) art.

It is, therefore, in this rough context, in which we can hear, on one hand, Hölderlin's complaint, and on the other, Goethe's enthusiastic exclamation about Shakespeare's characters, the highest expression of a Romantic Genius: "Nature! Nature! Nothing is as nature as the men created by Shakespeare!" (Goethe 1983, p. 214). In this praise, we confirm the bankruptcy of the old and imitative model and the consecration of the new paradigm of the genius, which is the modern artist. If there is a model to follow, it will no longer be found in the ancient classical rules; this "model", if it still exists, should be sought, from now on, in nature. As the third *Critique* states it is nature that will provide the "rules" of modern art: "*Genius* is the inborn predisposition of the mind (*ingenium*)

⁹ "The contemporary is, from one perspective, a period of information disorder, a condition of perfect aesthetic entropy. But it is equally a period of quite perfect freedom. Today there is no longer any pale of history. Everything is permitted" (Danto 1997, p. 12).

through which nature gives the rule to art.” (Kant KdU, AA, 05: 307; CPJ, p. 186; author’s emphasis).

Would the principle of the purposiveness of nature save the poet from chaos? From his anxious disorientation? Probably not! We know how much nature’s answer is mute, speechless and how much does it not reveal its ways of *producing*, which are so heterogeneous as casual and contingent, at least for us. Facing Hölderlin’s desperate demand that nature should present, show its ways of *acting*, that the apple tree should teach how it makes its apples, we discover that the answer is a unique and unfathomable silence! Maybe here, not even the concept of purposiveness of nature will serve as a protective “umbrella” against chaos. The delusion and the madness¹⁰ that threaten the genius are deeper and more extreme than those of the philosopher.

Maybe, appealing to the famous fourth proposition of *Idea for a universal history with a cosmopolitan Aim*, geniuses are nothing but human beings for whom the natural law, which guides the *species*, prevails over the human law, which concerns the individual. When he argues that genius is a “talent or natural gift” (Kant KdU, AA, 05: 307; CPJ, p. 186), it is possible that Kant was only trying to distinguish those human beings for whom, for some equally unfathomable reason (i.e., casual or contingent), the finality of the species spoke louder than the individual’s. Because, as he states in the Proposition mentioned above: “nature knows better [than human beings] what is good for his species” (Kant 2007, AA, 08: 21, p. 112). It is not hard to verify this point and, agreeing with Kant, testify how much artists (if not the whole lot of *artists*, at least a great majority) sacrifice their lives or individual existences (and not voluntarily) in favor of their works, their art. How much suffering and anguish have artists endured? Examples abound: from Arthur Bispo do Rosário to Cézanne, from Amy Winehouse to Beethoven, from Antonin Artaud to Lima Barreto, from Celan to Hölderlin, and the list could grow indefinitely.

¹⁰ It would require an extra chapter (and not a small one) if we were to examine the relations between the genius/the artist and madness, more or less established “philosophically” by the ancient Greeks, Plato and Aristotle, as well as by more modern and contemporary medical diagnoses and “psychiatric expertise”, which have affected not a small number of artists (the list would be long): Hölderlin himself, Van Gogh, Artaud... And even philosophers, as was Nietzsche’s case. Cf. De Duve 1999, pp. 318-319: “What is striking to the retrospective eye of the ‘archaeologist’ is how almost every road leads to Freud, as if psychoanalysis had established nothing but the theory of the romantic self, the ‘components’ of which were, from the very outset, the unconscious and the *Witz*, both variations on the theme of genius as something with which, ultimately, everyone is endowed. From the moment Schelling had systematized Kant’s notion of genius as a gift of nature into the notion of unconscious creative power unknown to the artist, genius began to be seen as the dark, unconscious side of human nature, verging on insanity. Time and again, in Schopenhauer, in Hartmann, in Nietzsche, in Dostoyevsky, in the poetry of the symbolists and the *Décadents*, the association was made between madness and genius, until it became, with Lombroso and Max Nordau, the most hackneyed pseudoscientific cliché of late-nineteenth-century thought. That the romantic notion of genius, which had started as natural innocence in the poetry of Hölderlin, could by the end of the century have been turned into natural degeneration in the criminology of Lombroso, is an indication that a claim of universality was built into the notion from the start.”

Would it be possible to establish a parallel between the faculty of genius, this “*favorite of nature*” (Kant KdU, AA, 05: 318; CPJ, p. 196), which consists of a “faculty for apprehending the rapidly passing play of the imagination and unifying it into a concept (which for that very reason is original and at the same time discloses a new rule, which could not have been deduced from any antecedent principles or examples)” (Kant KdU, AA, 05: 317; CPJ, p. 195), and “free favor”, through which Kant defined our (the spectator’s) satisfaction in or pleasure with the beauty of the nature? (Kant KdU, AA, 05: 210; CPJ, p. 95). Well, following the philosopher, we do not achieve this faculty through any technique, knowledge, or study; and not even the one who received its gift and benefit can take possession of it. As happened with Rousseau, according to Kant, who not even understood what he “discovered”: “Rousseau made an effort to sketch human nature. *Every original is unintelligible: even the one who discovers does not understand.*” (Kant *Logik Phillippi apud* Suzuki 1998, p. 47). Therefore, our difficulty to understand and absorb what is original and unprecedented. Because it is a personal and untransferable gift of nature, the one that benefits from it can only exercise himself/herself in it, many times in a blind, even *vegetal* way, as Edward Young suggests in the seminal text *Conjectures on Original Composition*, which we have already mentioned here.

As a last attempt to deal with the distress of the artist, I would like to propose an interpretation of Kant’s theory of genius in the light of Philippe Lacoue-Labarthe’s theory of *mimesis*, as it still demands support in the indisputably essential relationship between art and nature. This French philosopher resorted, in a unique way, to an Aristotelian definition of *mimesis* that is not found in the *Poetics*, but in *Physics II*, and states that the *tekhne* (the art and not the technique) completes what nature (*physis*) cannot achieve (*telos*).¹¹ This original reformulation of the concept of *mimesis* allowed Lacoue-Labarthe to update Kant’s theory of genius, and to abandon the traditional art theory, according to which art is a mere *imitation* of nature, in favor of a much more interesting art theory based on a reciprocity or complementarity relationship between art and nature. On this re-reading, the Kantian genius stops mimicking the finished form given by nature, and creates something that is *beyond* nature or that nature is unable to do, for example: change the gender’s law. Would this mean that the artist would stop imitating the form finished and given by nature and would start creating his/her own work (of art) following the same obscure principle through which nature also produces its work? Invoking Spinozian terms, could we say that

¹¹ ARISTOTLE *Physics II*, 192 b 8, translation slightly modified. “Of things that exist, some exist by nature, some from other causes. ‘By nature’ the animals and their parts exist, and the plants and the simple bodies (earth, fire, air, water [...]) All the things mentioned present a feature in which they differ from things which are not constituted by nature. Each of them has within itself a principle of motion and of stationariness (in respect of place, or of growth and decrease, or by way of alteration). On the other hand, a bed and a coat and anything else of that sort, qua receiving these designations i.e. in so far as they are products of art have no innate impulse to change.” And a little further on [199 b 17]: “Generally art (*techne*) partly completes what nature (*physis*) cannot bring to a finish, and partly imitates her.” One of the most beautiful comments that I read about this passage from Aristotle is in a text as small as magnificent of Jean Beaufret, “*Physis et Tékhne*” (Beaufret 1986?).

the artist (or the genius) would stop representing (imitating) the “natured nature” to represent (would it still be “to represent”?) the “naturing nature”.

Conclusion

If philosophically, the “issue of taste” and, to some extent, that of “modern art” seems to be resolved, the artist’s question, “*how to do it?*”, however, seems to continue without response, remaining trapped in a typical *double bind* reasoning struggle. Apparently, neither Kant’s principle of the purposiveness of nature nor Aristotle’s assumption of a complementarity between art and nature have provided an answer capable of definitely comforting the anxiety of the poet. For the poet’s anxiety and despair, his/her natural predisposition does not act on his spirits or faculties in a mechanical way as, for instance, in the bees instinct to produce their honeycombs regularly, according to the distinction that Kant made between an art work and a natural product in the beginning of § 43 of CPJ, “On art in general”.¹² Even if we could not reduce the nature of the 18th century to a mere mechanism and that, from the “discovery” of the organism onwards, the concept of nature had grown much more complex, the citizenship of the work of art had to be searched for and conquered in the sphere of Freedom. Our only way out was to appeal to a *new concept of freedom*. Perhaps a “freedom” like the one that is at stake in the great and well-known definition of beauty of Schiller, which states “*Beauty is the only possible expression of freedom in phenomena*” (Schiller 23rd Letter 1954; emphasis mine).¹³ Of course, in this definition we must “read” *Kant’s spirit and follow him beyond his letter*, because here we should be able to imagine a possibility of a *positive* presentation of freedom!¹⁴ Although we remember Kant’s rigorous letter, which states “the idea of

¹² “By right, *only production through freedom, i.e., through a capacity for choice that grounds its actions in reason, should be called art*. For although people are fond of describing the product of the bees (the regularly constructed honeycombs) as a work of art, this is done only on account of the analogy with the latter; that is, as soon as we recall that they do not ground their work on any rational consideration of their own, we say that it is a product of their nature (of instinct), and as art it is ascribed only to their creator” (Kant KdU, AA, 05: 303; CPJ, p. 182; emphasis mine). Maybe Kant was arguing against another frequent analogy of “natural genius” with “totally instinctive ‘art’ of bees”. A hundred years before CPJ, Sir William Temple had written: “The truth is, there is something in the *Genius* of Poetry too Libertine to be confined to so many Rules; and whoever goes about to subject it to such Constraints loses both its Spirit and Grace, which are ever Native, and never learnt, even of the best Masters... [Poets] must work up their Cells with Admirable Art, extract their honey with infinite Labour, and sever it from the Wax with such Distinction and Choyce as belongs to none but themselves to perform or to judge” (Temple *Critical Essays of the Seventeenth Century* apud Abrams 1976, p. 197).

¹³ This famous Schiller’s beauty formula *contradicts* the not less famous Kant’s statement that the idea of freedom is a *negative presentation*, and that its inscrutability “precludes any positive presentation”. Cf. Kant KdU, AA, 05: 275; CPJ, p. 156. This passage is in the “General remark on the exposition of aesthetic reflective judgments”, in which Kant is describing the aesthetic feeling of the sublime, and it deserves to be quoted: “This pure, elevating, merely negative presentation of morality, by contrast, carries with it no risk of *visionary rapture (Schwärmerei)*, [...] precisely because the presentation in this case is merely negative. *For the inscrutability of the idea of freedom entirely precludes any positive presentation*” (emphasis mine).

¹⁴ Maybe it would be there that Schiller found what he had sought for a long time: an objective theory of beauty (or art).

freedom is a *negative* presentation”. Anyway, the concept of freedom that concerns us now has nothing to do with “free will” and much less with its moral definition, of a law-abiding or of an acting accordingly to the rational will. The “freedom” of the artist can only have an extra-moral sense, maybe a “natural” sense, once the “action” of the genius does not depend on a decision and, therefore, contrary to morality, is not a voluntary act.

Maybe the work of art is the *form of freedom*, or even, maybe it results from the *action, work, technique, exercise of freedom* ... All of these names, be it said in passing, improper, could replace those old names of divine *inspiration, originality, and geniality*. Maybe the best and most appropriate concept of freedom for us is the one that Hannah Arendt, inspired by an unprecedented Augustine, gave us: that of *a beginning*. And *beginning* can translate exactly one of the formulas through which Kant defined genius, as the one who is able to create “one other [second] nature [...] from the content that the real one gives him” (Kant KdU, AA, 05: 314; CPJ, p. 192).¹⁵ *Form of freedom* on the side of the creative artist, *freedom of form* on the spectator’s side. In the latter’s case, the pleasure would come from an experience of amplification of the world; the world’s time and space are amplified by the work of art. Both in the nature that resembles art and in the art that resembles nature we find this opening strength, this strength of a beginning.

Returning to our first question: “Does a genius produce his artworks like an apple tree its apples? Unfortunately, I could only answer this question in a most ambiguous and insufficient way: “Yes *and* no!” Yes, because the genius’s impulse to produce something as an artwork does not at all depend on his/her will or his/her decision, it is *not* (as I’ve just said) a voluntary or rational act. Surely, this initial impetus is a *natural unconscious instinct*, which leads us to claim a *true resemblance* between the apple tree and our genius. Similar to Angelus Silesius’s rose¹⁶ (*Die Rose ist ohne Warum/ The rose is without why*), the artist does not control that *natural requirement* and has no rational intention. In Kant’s terms this natural instinct could be called “the faculty for the presentation of aesthetic ideas” (Kant KdU, AA: 05: 314; CPJ, p. 192).

Nevertheless, at the same time, we are forced to answer “No”, because the *freedom* of an apple tree is very *limited*, as every Kantian present here knows. As they are also aware that it is only through a certain *subreption*¹⁷ that we can speak of a “*natural freedom*”, even if it is exactly what *pleases* the Kantian man/woman of taste, when he/she perceives the beautiful (or the *apparently* free) objects (works?) of nature. We love natural beauty as if it were free! Anyway, the apple tree’s *freedom* does not allow it to produce

¹⁵ In fact, the real subject of this sentence is the imagination. Kant wrote that “the *imagination* (as a productive cognitive faculty) is, namely, very powerful in creating, as it were, another nature, out of the material which the real one gives it.” I took the liberty of replacing *imagination* by *genius*...

¹⁶ Angelus Silesius (1624-1677) was a German catholic priest and physician, known as a mystic and religious poet. He wrote these famous verses: “Die Ros’ist ohn’Warum; sie blühet, weil sie blühet/ Sie acht’t nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.” [The rose is without why; it blooms because it blooms. It pays no attention to itself, asks not whether it is seen.]

¹⁷ A similar subreption which occurs in the Kantian Sublime, when we substitute “the respect for the object instead of for the idea of humanity in our subject” (cf. Kant KdU, AA 05: 257; CPJ, p. 141).

oranges instead of apples. Unlike the artist's freedom, he/she has *the right or even the duty*, as prescribed in Aristotle's formula, to "complete what nature (*physis*) cannot bring to a finish". But also, as Schiller taught us, by stating that genius, "with *unrestrained freedom*", could "join together what nature sundered, as soon as he can think of it together, and sunder what Nature combined, as soon as he can separate it in his intellect" (Schiller 26th Letter 1954; emphasis mine). To designate this unlimited freedom of genius we appeal to names such as "originality", "talent", "endowment", "spirit". But perhaps the best and most appropriate name for this freedom is the one given by Hannah Arendt, inspired by an *unexpected* Augustine: of *a beginning*. And a *beginning*, for her, means merely "the birth of each man/woman". I quote this beautiful passage of Arendt:

We find in Augustine not only the discussion of freedom as *liberum arbitrium*, though this discussion became decisive for the tradition, but also an entirely differently conceived notion which characteristically appears in [...] the *City of God*, [...] Freedom is conceived there, not as an inner human disposition, but as a character (sic) of human existence in the world. Man does not possess freedom so much as he, or better his coming into the world, is equated with the appearance of freedom in the universe; man is free *because* he is a beginning [...] In the birth of each man this initial beginning is re-affirmed [...] Because he *is* a beginning man can begin; *to be human and to be free are one and the same*. God created man in order to introduce into the world the faculty of the beginning: freedom. (Arendt 2000, p. 457)

To conclude, I would like to go back to Paul Celan's epigraph in an attempt to decipher its content from this very suggestive notion of freedom. If, according to Arendt, by his/her birth, every human being means a beginning, the *freedom* of each one is to be found in his/her only uniqueness, in the affirmation of each singular existence, which is always and involuntarily an expansion of the world. The genius, understood in the light of this idea of "beginning", will no longer be an exceptional subjectivity, or even an "exceptional intersubjectivity" (Deleuze 1963, pp. 131-132), as once defined by Deleuze. Could I ambitiously conclude that the genius has been turned into a kind of *archetype of transcendental subjectivity*? A subjectivity that, like any other (even before the universal access to reason, morality etc.), is born and "comes to the world", as a living creature, governed by an indeterminate and inexplicable genetic principle whose main act would consist of nothing more, as life itself, than wanting to surpass oneself.¹⁸ Maybe genius is nothing more than someone who took his/her "uniqueness", his/her ability to "begin" (as Arendt would say) to his/her ultimate limits. Finally, paraphrasing Paul Celan: someone who took his existence into one's innermost narrowness, and set oneself free.

¹⁸ That is how Novalis saw the process of reflection, linking it with life: "Exceeding oneself is, everywhere, the highest point, the origin, the genesis of life" (Novalis *apud* Benjamin 1999, p. 75).

Bibliography

Abrams, M. H. (1971), *The mirror and the lamp: romantic theory and the critical tradition*, Oxford University Press, USA.

Allison, H. (2001). “Fine arts and Genius”, en *Kant’s Theory of Taste. A reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, USA.

Arendt, H. (2000). “What is freedom?”, en *The portable Hannah Arendt*, Transl. & ed. P. Baehr, NY: Penguin Books, USA.

Beaufret, J. (1986?). “Physis et Tekhné”, *Aletheia*, no 1-2.

Benjamin, W. (1999). *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, Tradução de Márcio Seligmann-Silva, 2a ed., Iluminuras, Brasil.

Chateau, J.-Y. (1981), Avant-propos, en Guillermit, L., *Critique de la faculté de juger esthétique*, Editions Pédagogie Moderne, France.

Crawford, D. (1985). “Kant’s Theory of creative imagination”, en Cohen, T., Paul Guyer, P. (eds.), *Essays in Kant’s Aesthetics*, University of Chicago Press, USA.

Danto, A. (1997), *After the end of art*, Princeton University Press, USA.

De Duve, T. (1999), *Kant after Duchamp*, MIT Press, USA.

Deleuze, G. (1963), “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant”, *Revue d’Esthétique*, no. 3, pp. 131-132.

Deleuze, G., Guattari, F. (1994), *What is philosophy?*, Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Columbia University Press, USA.

Goethe, J. W. (1983), *Ecrits sur l’art*, Translated by J. M. Schaeffer, Ed. Klincksieck, France.

Hölderlin, F., Beaufret, J. (2008), *Observações sobre Édipo e Antígona*, Translated by Pedro Sússekind, Edited by Roberto Machado, Ed. Jorge Zahar, Brasil.

Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft. Critique of pure reason*, Translated by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, USA.

Kant, I. (2000). *Kritik der Urteilkraft (KdU). Critique of the Power of Judgment (CPJ)* P. Edited by Guyer, Translated by Matthews, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge University Press, USA.

Kant, I. (2007), “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”. “Idea for a universal history with a cosmopolitan aim”, en *Anthropology, history and education*, Edited by Günter Zöller and Robert Louden, Translated by Allen Wood, Cambridge University Press, USA.

Schiller, F. (1954). *On the aesthetic education of man*, Translated Reginald Snell, Yale University Press, USA.

Suzuki, M. (1998), *O gênio romântico*, Iluminuras, Brasil.



From the Sublime to the Monstrous. Two Interpretations of Kant

DANIELA ANGELUCCI

University of Roma Tre, Italy

« L'objet est bordé de sublime »

Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*

The root of the noun *monster* (*monstrum*), derived from *monere*, to admonish, to warn, holds together the meaning of warning, to announce something that is out of the ordinary, against the natural order of things, with the meaning of showing, exposing – the root of *monstrum* is the same of the Italian verb *mostrare* (to show). Something announces itself, manifests itself as extraordinary, outside the normal course of events. On the other hand, the etymology of the noun *prodigy* (*prod-igium*) also expresses the sense of something that is 'placed before', exposed, shown. Which means that something particular, something that differs from the usual and natural order of things is exhibited, placed in front of a subject, causing astonishment and fear, disrupting one's ability to represent. Starting from these two aspects – the feeling of fear and the break in the subject's ordinary representational schema – the following pages aim to investigate the relationship between the monstrous and the concept of the sublime, linking them primarily as moments that challenge our cognitive possibilities.

Sublime vs. monstrous?

The modern history of the concept of the sublime begins with Nicolas Boileau's French translation of Pseudo-Longinus' *Peri Hypsous* in 1674. In his introduction, Boileau speaks of a dichotomy between the sublime of style and the sublime *tout court*, that which is extraordinary, surprising, marvelous, only alluded to in the ancient treatise. The concept of the sublime changes, becoming more similar to how we understand it today in philosophical terms, when the term is no longer ascribed to the dimension of ethos to indicate what is noble and elevated (an aspect testified to by its etymology, as *sublimen* is composed of *sub*, 'under' and *limen*, 'threshold', 'door', so originally "sloping up to the lintel" and by extension referring to what is elevated), but to the dimension of *pathos*. Also following the French reception of the English aesthetics of genius and sensibility, the effect of the sublime is no longer described as elevation of the mind, but as the act of shaking, upsetting the person contemplating (for an in-depth historical reconstruction of the concept see Saint Girons 2006). Already in its first modern appearance, the concept refers to the disorder of the faculties experienced by a subject, now more radical, when faced with the monstrous. In his well-known *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Burke moves beyond both the rhetorical aspects that are central in Pseudo-Longinus, and Boileau's classicist approach, clearly distinguishing the sublime from the beautiful and introducing the element of terror, the sense of 'delightful horror' as a specific characteristic of the sublime. What is new is the emphasis on the negative character of this experience.

A few years later, Kant addressed these same concepts in his *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, later expanding them and subjecting them to his critical-transcendental analysis in the *Critique of Judgment*. In the latter the sublime (*das Erhabene*) is no longer characterized empirically as in Burke's *Enquiry* and in his own 1764 work: sublime is not something psychological or physiological, nor a style, but a critical moment *par excellence*, an experience of the transcendental subject in the encounter with something that upsets the ordinary exercise of the faculties. Or rather, to put it in Kantian terms, it is a feeling arising from the apprehension of an object that proves to be the occasion for a purposive relationship between the faculties of a subject. The simultaneous experience of pleasure and displeasure, of wonder and respect of the subject contemplating the greatness or power of nature, disproportionate to the sensible faculties, differs from beauty, it is an alternative experience, in that it is also negative. Put more explicitly, although perhaps simplifying a little, Kant theorizes the sublime when he realizes that the category of beautiful, as the free play of the faculties, is not sufficient to describe a certain experience of nature, which is neither theoretical, cognitive, nor aesthetic, as is the case with the judgment of taste that defines beauty. If from the point of view of the history of aesthetics this shift towards the sublime is not problematic, since the concept of the sublime is to be frequently found in the eighteenth century, the way it is

developed in the Third Critique points to a shift in Kant's reasoning (see D'Angelo 1997; D'Angelo 2019, pp. 136 ff).

Paragraph 23, the first paragraph of the *Analytic of the Sublime*, presents a brief summary of the differences between the beautiful and the sublime. Both experiences presuppose a reflective judgment, which is not determining. I will try to illustrate them briefly, only in order to clarify how the concept of the sublime is subsequently addressed and to better understand how it resonates with the theme of monstrosity. The category of beauty is connected to the ideas of limitation and form, the sublime to limitlessness and formlessness; what is beautiful causes an intensification of vital forces; the sublime, on the other hand, is an emotion of both attraction and repulsion, therefore not of joy but of astonishment and respect; beauty is characterized by the free play between imagination and understanding, the sublime is serious, it is a confrontation, a clash between imagination and reason. However, according to Kant, as we know, this impediment of the vital forces that characterizes the experience of the sublime in relation to beauty leads to a superior kind of pleasure: because of this ability to think such greatness and power, the sublime attests to the existence of a faculty of the mind which surpasses every standard of sense, i.e. reason.

This first description of the sublime, which I have intentionally simplified, (for a more detailed discussion of the sublime in Kant see Feloj 2012), allows us to stress two important aspects in our discussion. First, the formlessness (*formlos*) of the sublime, not yet deformed or monstrous, but lacking form: "For the sublime, in the strict sense of the word, cannot be contained in any sensuous form, but rather concerns ideas of reason, which, although no adequate presentation of them is possible, may be aroused and called to mind by that very inadequacy itself which does admit of sensuous presentation" (Kant 2007: 76). A fundamental theoretical consequence can also be derived from this aspect, namely that the sublime object "lends itself to the presentation of a sublimity discoverable in the mind." (Kant 2007: 76). What is sublime, therefore, is not the stormy ocean, Kant writes, but the feeling that induces the mind to turn to what has a superior purpose: the sublime, in other words, is more subjective than beauty.

Secondly, the failure of imagination, which leads to discard sensibility and to the intervention not of the understanding but of reason, in the awareness of a "supremacy of our cognitive faculties on the rational side over the greatest faculty of sensibility" (Kant 2007: 88). Twentieth-century literature has concentrated on the failure of imagination, on the disorder of the faculties: "which [...] excites the feeling of the sublime, may appear, indeed, in point of form to contravene the ends of our power of judgement, to be ill-adapted to our faculty of presentation, and to do violence, as it were, to the imagination" (Kant 2007: 76). In other words, it is true that the limit of the imagination, experienced with the sublime, is the first step towards a superior kind of pleasure, awakened by this inadequacy (it is possible also to speak of a "productivity of the negative" in Kant, see Failla 2019), but the counter-purposiveness of the sublime that Kant seems to struggle with also unsettles the whole system: it is no longer an object for the intellect, and therefore

determines a type of experience that, although it does not fall completely outside of rationality, can nonetheless – leaving behind Kant’s terminology – be defined as a threshold experience.

Kant mentions the monstrous (*Ungeheuer*) in the section dedicated the mathematically sublime, where he speaks of a magnitude that is disproportionate to human faculties. Kant had already addressed this theme in the pre-critical period, in 1766, but with a different tone. In *Dreams of a Spirit-Seer*, for example, the deformed, the monstrous, is that which goes against the natural order, creating disharmony. Here the evident comparison, although only hinted at, is with the mystic’s imagination. In *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, the monstrous also returns as an attribute of the grotesque and the Gothic, insofar as they are asymmetrical and not harmonious. This disruption of the natural order of things had to and could be repaired, however, and illuminated by the light of reason, and could therefore be considered as something negative that nevertheless anticipates a positive moment. From 1781 onwards, however, Kant’s way of considering the monstrous changes. In the new topography that defines the limits of reason, the monster has no place; from this moment, Kant strives to expel the monstrous, to erase it: now the monstrous is no longer simply something that destroys harmony, but something beyond the limits of the human faculties (for a detailed analysis of the transformation of the monstrous from the pre-critical period to the critical period see Lemos 2014).

In the third *Critique*, as we know, the mathematical sublime does not concern a quantity that we can compare or measure with units of measurement – a measurement that can therefore proceed without encountering any limitations for the imagination – but a magnitude that Kant defines as absolute. In the aesthetic evaluation of a magnitude, that of simple intuition, the imaginative faculty encounters its own limits very early on, and these limits, this ‘maximum’ that is reached, is what provokes an emotion not connected to a real danger, but to the voice of reason. Conversely, the encounter with the monstrous does not produce the pleasure and respect derived from rational ideas. Kant writes that “An object is *monstrous* where by its size it defeats the end that forms its concept.” (Kant 2007: 83). Here, to experience the limits of the imagination, beyond which the comfort of accord with the ideas of reason is no longer possible, as in the case of the sublime, provokes neither identification nor pleasure, however negative. As Feloj has commented, in Kant the recognition of counter-purposiveness always prevents the possibility of representation: “either the lack of accord of faculties is annulled and the initial sense of displeasure is experienced as being part of a more general feeling of pleasure, as is the case with the ugly in beautiful art, which is also the case with the sublime, or what is counter-purposive is excluded altogether and gives rise to neither judgment nor representation, as is the case with disgust” (Feloj 2017: 106). The space of rationality depends on the recognition of the limit beyond which the monstrous is located.

Monstrous filiations and aberrant turns

Given Kant's definition of the monstrous as something so great it nullifies its purpose, it would seem that the monstrous is conceived in opposition to the sublime as a critical feeling, which allows and implies the intervention of reason. And yet, it could also be said that in the experience of the Kantian sublime, there is always an initial monstrous moment, which, however, could not exist if there were no initial guarantee of its being overcome. Moreover, this monstrous that critical philosophy expels beyond the boundaries of thought thus becomes an absolute 'outside', and thus seems to gain a new power. As Lemos writes: "The Monster withdraws from this new topography of Reason. However, the elimination of this figure from the field of critical philosophy seems to confine it to a slightly more threatening place: it begins to inhabit an exterior that we cannot see, perhaps because we maintain a more fundamental relationship with it" (Lemos 2014). It is indicative that twentieth-century interpretations of Kant insist above all on the failure of the representative faculties in the Kantian experience of the sublime, on dissent, on disagreement. This aspect of Kant's thought, though immediately tamed by Kant himself, seems to be the most promising for philosophy starting in the twentieth century, so much so that today, if we consider the work of Donna Haraway and other authors (who certainly do not claim to be Kantian), it is reasonable to speak of a "monstrous turn" (Haraway 1992: 304). 'Monster' is intended as a figure representing hybridization, able to refute all claims concerning primeval purity. According to non-anthropocentric posthumanism, in fact, nature is a "cosmos of monsters", and the encounter with the monster, with the absolute other, is described in terms of interconnectedness and kinship (see Braidotti 2005). The investigation underway is primarily epistemological, as Timeto notes: "The monster as an aberration has always been first and foremost an aberration of the concept, a sign of the decline of representational epistemology and its instruments" (Timeto 2018: 128).

Among the many interpretations of the third *Critique*, two French authors of the twentieth century stand out who seem to radicalize the epistemological scope of Kant's sublime, viewing it not only as a cognitive possibility, but as the necessary starting point of a thought that is neither conventional nor abstract. Both authors speak of this feeling as being caused by a violent encounter with the Outside, as an experience of the limit. This experience is out of the ordinary and is violent, it borders on the experience of the monstrous. Deleuze's *Kant's Critical Philosophy* offers such an interpretation of Kant's philosophy. Throughout the 1960s, Deleuze defined the German philosopher as an author devoted only to the study of the ordinary use of the faculties – for this reason Kant is an "enemy" and his theoretical assumptions must be refuted. The text written in 1963 focuses on the relationship between the faculties in the three *Critiques*; here Deleuze makes a distinction between the first meaning of the term faculty in Kant's writings, understood as a type of relation between subject and object: from this point of view, it is possible to identify the faculty of knowing, referred to the object from the point of view of conformity; the faculty of desiring, referred to the object in a causal relation; and the feeling of pleasure

or displeasure, in which the representation has a certain effect on the subject, enhancing or damaging its vital force. Kant's objective is to determine the higher form of such faculties, that is, the situation in which the faculty is autonomous and gives the law to itself. There is, however, a second meaning of the term faculty, which designates not the various relationships of representation, but the sources of the representations. This is the role of the three faculties as sources of representations: imagination, understanding, and reason. The relationship between these two meanings of 'faculty', with their systematic variations, produces what Deleuze defines as "the real network which constitutes the transcendental method". For instance, understanding legislates in the faculty of knowledge, which does not, however, exclude the role – described as "original" by Deleuze – of imagination and reason.

It is in this framework that the faculty of feeling in the third *Critique* stands out in Deleuze's work, since its higher form presents two "paradoxical characteristics". First, unlike knowing and desiring, the feeling of pleasure and displeasure does not define any interest of reason, neither speculative nor practical, but is completely disinterested. Secondly, it does not legislate over objects, being indifferent to their existence, it only legislates over itself, i.e. the faculty of feeling is not autonomous but "heautonomous". As regards the faculties understood in their second, higher sense, i.e. as the source of representations, according to Deleuze the third *Critique* presents a further particularity: here imagination, in its free agreement with the indeterminate concept of the understanding, does not schematize in the proper sense, but reflects the form of the object, becoming productive and spontaneous. Aesthetic common sense is thus "a pure subjective harmony where imagination and understanding are exercised spontaneously, each on its own account. Consequently common sense does not complete the two others; *it provides them with a basis that makes them possible*" (Deleuze 1984: 49-50), since it shows that the faculties are first and foremost capable of such harmony. This statement, however, poses another problem, which concerns whether the free accord of faculties that grounds common sense should be presupposed, or produced, generated. This problem is the subject of another article by Deleuze written the same year, *The Idea of Genesis in Kant's Aesthetics*. To solve this problem Deleuze considers the second kind of aesthetic judgment, the sublime. Already in this text the relevance (and the problematic nature) of the concept of the sublime emerges: the particular relationship between imagination and reason produced by the sublime, in its immensity or power, shows how the accord of faculties is a point of arrival, generated in the disagreement and contradiction between the demands of reason and those of the imagination typical of the experience of the sublime. If in the sublime reason places the imagination before its own limit, the imagination, by reawakening reason, overcomes its subordination to a determining faculty (the intellect, whether it legislates over it or harmonizes with it) and thus increases its power.

Deleuze returned to Kant more times in the course of the years, each time with greater admiration (on the Kant-Deleuze relationship see Palazzo 2013), to the point of claiming

that in his late work Kant becomes “sensitive to catastrophe”. The catastrophe in which aesthetic understanding is compromised is the experience of the sublime, highlighted in the lectures on Kant delivered by Deleuze in Vincennes in 1978 (Deleuze 2004) and connected to a notion of time described as “out of joint”. The point of arrival of the Deleuzian interpretation is that at any moment phenomena can occur in space and time that disrupt aesthetic understanding, that is, the basis of any imaginative synthesis, destroying its rhythm, that is, the agreement between things to be measured and the very units of measurement. The “adventure of the sublime” exhibits the fragility of the ground on which the activity of the imagination rests, which is blocked and left speechless before the immensity of the ocean, the infinite skies, the avalanches, the storms. This threat, however, is the beginning of something more powerful and necessary.

If the failure produced by the appearance of formlessness in the sensible world is a moment of arrest for Kant, who then proceeds to develop a new kind of accord, this failure is the only possible starting point for Deleuze, who conceives of thought as the outcome of a violent impact with the Outside. This description of the activity of thinking is, moreover, present throughout Deleuze’s work, from his 1962 text on Proust to *What is Philosophy?* written with Félix Guattari and published in 1991: the polemical target is classical rationalist philosophy, which believes it can arrive at truth by means of decision and methodical practice. Deleuze contrasts this idea with that of the involuntary quality of a necessary thought, whose success depends precisely on its relationship with exteriority. In Deleuze’s reading of Kant, the sublime is a decisive turning point, one in which dissonance is emancipated from agreement, and it is only in this dissonance that thought can originate for Deleuze. By reassembling the connections between the sublime and the monstrous, this interruption in the accord that characterizes the sublime – albeit with the violence and with the fear and disharmony it provokes, indeed precisely because of these – is the beginning of philosophy. In a famous passage Deleuze describes philosophical practice, in its relationship with the history of thought, as a “monstrous filiation”. Retracing the history of philosophy means taking a thinker and transforming his concepts, manipulating them, subjecting them to a “machination” (see Vignola 2018), developing a version of the history of philosophy which is a counter-history populated by “monstrous offspring”, in line with a conception of thought as a series of aberrant movements (see Lapoujade 2020), as an irrational logic, a flight towards its borders.

Disasters of the aesthesis

In his *Lessons on the Analytics of the Sublime* and in other texts also Jean-François Lyotard speaks of the Kantian sublime (Lyotard 1995; Lyotard 2001), perhaps even more radically than Deleuze (for an analysis of the *Lessons* in the broader context of Lyotard’s production, see Branca 2021). Lyotard stresses the disruptive moment, the clash between faculties. With a bizarre faithful infidelity, Lyotard identifies the “negative presentation” of

the sublime, a feeling lacking an object, not in nature, but in art, in the avant-garde in particular (see Lyotard 2001: 123-143; Bonometti 2011). Also, the position that the sublime occupies in Lyotard's conception is almost opposite to the one it occupies in Kant: Lyotard places the sublime at the centre of his reading of Kant, while claiming that the marginal position it occupies in the *Analytic of the Sublime* in the third *Critique* is indicative of Kant's unconscious attempt to conceal it – the issues it raises risk “violating” his entire system. In particular, the sublime implies the sacrifice of a lesser interest in view of a greater interest, given that reason, “the faculty of pure Ideas, seems to have every interest in the disorganization of the datum and in the failure of the intellect and imagination” (Lyotard 1995: 77). In other words, the use that the subject makes of nature in the experience of the sublime is, after all, a use that proves to be interested, it has a purpose that is independent of nature. According to Lyotard, this characteristic also casts doubts on the disinterested character of the beautiful in the definition derived from the first moment of the judgment of taste, the moment that lays the foundations of the entire edifice of the *Critique*.

With regard to the issues addressed here, this interpretation of the sublime essentially aims to show that the sublime is an alternative paradigm to the harmonic one of beauty, a paradigm that Lyotard defines as “a denatured aesthetic, or rather an aesthetic of denaturation, [which] breaks the good order of natural aesthetics” (Lyotard 1995: 88). If the latter concerns the form, measure and harmony of beauty, the sublime, with its absence of form, points in the direction of force, excess, even the abysmal, as Kant himself wrote at one point. In Lyotard's reading, as D'Angelo also notes, “the sublime is about violence, which verges on the colossal and monstrous” (D'Angelo 2019: 155), rather than being its opposite. The fact that the sublime verges on the colossal and the monstrous depends on the fact that both, the sublime and the monstrous, appear to be counter-purposive, a fact that Kant strives to overcome in the course of the *Analytics of the Sublime* and that Lyotard, on the contrary, underlines (also Kearney 2012, who reads Lyotard together with Julia Kristeva and Slavoj Žižek, and speaks of a “teratology of the sublime”). Lyotard writes that when experiencing nature as absolute greatness, as absolute power, the imagination collapses, it is powerless, “it is raped”, and the only feeling possible is one of inadequacy, a sense of disproportion. However, as we know, this horror, the quality of being unrepresentable, allows to take a glimpse “of the Idea, of the absolute of power, of freedom”, a higher purpose which is reached at the price of what Lyotard calls “disloyalty”, “a serration”, or even “an abuse” (Lyotard 1995: 108-109).

From here, let us return to the two issues presented at the beginning, the main issues here at stake: the terror provoked by the sublime vision and the experience of the collapse of the subject's representative capacities. In his *Lessons on the Analytics of the Sublime* Lyotard writes: “Sublime violence is like lightning. It short-circuits thinking with itself.” (Lyotard 1994: 54). The experience of the interruption of ordinary perception, which Deleuze views as the necessary prerequisite of thought, is described in Lyotard's text *Anima minima*, the

last essay in the homonymous collection, as animation, as the emergence of the subject itself. The subject depends on this experience, it is “existed”, animated, only in the disaster of the imaginative faculty. This is how Lyotard presents the emotion of the sublime: “The beauty of a form is an enigma to the intellect. But that one can be moved by the 'presence' in the sensible of a 'thing' that the sensible cannot present in forms, is a mystery unacceptable to logic. And yet all descriptions of sublime feeling converge on this aberration. The regularities of nature fail, perception fails to maintain its ground, and, beginning with Longinus, it is admitted that this disaster of the aisthesis can occasion the most intense aesthetic occasion” (Lyotard 1995: 121, my transl.). Here, however, Lyotard goes a step further and in the disaster of the aisthesis he not only recognizes the opportunity to catch a glimpse of freedom, of the idea, of absoluteness, indeed this disaster is the only possibility for the soul to be affected and awakened by this sensible outside, and therefore to come into existence (not so much as a soul but as a soul-body, insofar as it is dependent on sensibility). The subject is, in other words, precarious, unstable, but also a miraculous event, which depends on a “sensible beyond”, the same way a sensation depends on the soul, in a sort of reciprocal coexistence. This relationship, however, is a violent and traumatic encounter: “What we call life proceeds from a violence exerted from outside on a lethargy” (Lyotard 1995: 123, my transl.). If for Deleuze true thinking, creative and unconventional thinking, can only emerge from the encounter with the sensible *out there*, Lyotard shares Deleuze’s perspective, the idea that matter is the cause of every incorporeal event: the possibility of subjectification depends on the encounter with the real, which however only occurs in the violent form of trauma, in the confrontation with the absolute other. Here the sublime, which is complicit with the monstrous moment it always entails, which we could identify with every real encounter with what is other from us, is productive, generative in a full sense. It is a feeling that nevertheless poses an epistemological question about the limits of thought, because only on the threshold of these limits does the emergence of the subject and its animation take place.

Bibliography

- Branca, A. (2021), *Jean-François Lyotard e le Lezioni sull'Analitica del sublime*, in Lyotard, J.F., *Lezioni sull'analitica del sublime*, Milano, Mimesis.
- Braidotti, R. (2005), *Madri, mostri e macchine*, Roma, Manifesto libri.
- Burke, E. (2014), *A Philosophical Enquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crevoisier, M. (2016), *Réflexion et expérimentation. Deleuze lecteur de Kant*, Philosophique, 19, <https://journals.openedition.org/philosophique/931#tocto1n2>
- D'Angelo, P. (1997), *Introduzione*, in I. Kant. *Critica del Giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 1997
- V- XLIV.

- D'Angelo, P. (2019), *Kant e il sublime*, in M. Failla, N. Sanchez Madrid (a cura di), *Le radici del senso*, Madrid, Alamanda, 2019, pp. 135-155.
- Deleuze, G., *Kant's Critical Philosophy* (1984), transl. H. Tomlinson, B. Habberjam, London, Athlone Press, 1984.
- Deleuze, G. (2004), *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Milano, Mimesis: for French and English version, see: <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/kant-synthesis-and-time/lecture-01>.
- Failla, M. (2019), *Riflessione ed esperienza del negativo*, in M. Failla, N. Sanchez Madrid(a cura di), *Le radici del senso*, Madrid, Alamanda, pp. 109-134.
- Feløj, S. (2012), *Il sublime nel pensiero di Kant*, Brescia, Morcelliana.
- Feløj, S. (2017), *Estetica del disgusto*, Roma, Carocci.
- Haraway, D. (1992), *The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others*, in L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler (ed.), New York, Routledge.
- Kant, I. (2007), *Critique of Judgement*, transl. J. Creed Meredith, rev. N. Walker, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Kearney, R. (2012), *Il male la mostruosità e il sublime*, "Lo sguardo", n. 9, pp. 171-201.
- Lapoujade, D. (2020), *Aberrant Movements. The Philosophy of Gilles Deleuze*, transl. J.D. Jordan Boston, MIT Press.
- Lemos, F. (2014). *Kant e o monstro*, "Kriterion", n. 129, pp.189-203.
https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2014000100011
- Lyotard, J.-F. (1995), *Anima minima*, in Id., *Anima Minima*, Parma, Pratiche (The article was published the first time in *Moralités postmoderne*, Paris, Galilée, 1993).
- Lyotard, J.-F. (1991), *The Inhuman: Reflections on Time*. Trans. G. Bennington, R. Bowlby, London, Polity.
- Lyotard, J.F. (1994), *Lessons on the Analitique of the Sublime, Lezioni sull'analitica del sublime*, Stanford, Stanford University Press.
- Palazzo, S. (2013), *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Pisa, ETS.
- Saint-Girons, B. (2006), *Il Sublime*. Bologna, il Mulino.
- Timeto, F. (2018), *Donna Haraway e la teratotropia degli altri in/appropriati*, "Aut aut", n. 380.
- Vignola, P. (2018), *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Napoli-Salerno, Orthotes.



A Kantian Sovereignty of Attention as a Therapy for Mental Illnesses

MARTÍN FLEITAS GONZÁLEZ*

University of the Republic, Uruguay

Abstract

The article suggests that the Kantian account of mental illnesses is part of his study of logic in an attempt to claim, above all, that they hinder the training of attention, which will later allow us to publicly pursue knowledge. To this, the author elucidates the epistemic place that Kant gives to attention (*Aufmerksamkeit*) in his transcendental, metaphysical, and anthropological remarks, given the important role it plays in the public elaboration of knowledge. Addressing the place that Kant gives to mental weaknesses and illnesses in his anthropology lessons, the article sheds light on some correlations between these pathologies and attention, considering that mental weaknesses, as well as, mental illnesses warp, or are caused by, the fragile attention with which we direct our thoughts. This permits to shed light on a Kantian ideal related to the sovereignty of our attention, understood as a condition of possibility of the individual autonomy.

Key words

Immanuel Kant, Attention, Sovereignty, Mental Illnesses, Mental Weaknesses.

Introduction

Attention had not been perceived as a problem until the 19th century, when an increase in population density, the reduction of periods of time involved in communication and transportation, and the perceptive transformations brought about by technological advancements in the field of entertainment —mostly in film— and in the workplace —e.g.

* Universidad de la República, Uruguay, elkanteano@gmail.com. Translated into English by Stefan Fernández, University of Montevideo, steffernrodrig0991@gmail.com.

the mechanical conveyor belt— led to the need to train, teach, and master attention with increasing expertise. Marx already noticed that, in his time, it was common for workers to get to their work stations one morning to find a new model of loom, coal or steam engine, dumbfounded as to how to use it, which hopelessly led them to lose one of their body parts in their novel and hard-pressed attempts to keep their jobs (Marx 1992, pp. 181-91). It was necessary to train, teach to read and write, medicalize and bureaucratize that enormous mass of people amid that hectic 19th century; it was necessary to come up with an agent that could handle the new demands of social coordination and synchronization, which is why there came an unusual need to train, catch, direct, and even seize people's attention (Crary 2001, pp. 11-80; Beller 2006).

Until then, this peculiar human faculty, found at the root of every conscious activity, had gone unnoticed to a great extent in medical, psychological, and especially, philosophical observations. This whole matter is shown by the fact that Georg Steiner, around 1978, turns to that painting that Jean-Siméon Chardin entitled *Le philosophe lisant*, to condemn the fact that in our day and age people no longer read as they did in the 18th century; the simple act of being constantly interrupted by a phone call, text or voice message, or an e-mail, hinders the celebration of that ceremony during which a philosopher exchanges pleasantries with a lengthy —and surely expensive— book, and dressed in stylish fur, with a hat on, in the company of his hourglass, enshrouded in silence and solemnity, takes on the task of *focusing his attention* on reading, or rereading (Steiner 2009, Chap One). Our time, however, seems to have led us by the hand to an ecstatic sort of attention, spread over different and simultaneous activities, thus developing a multitasker's attention portrayed very well in Édouard Manet's *Le balcon*, where two ladies and a man observe something that is not within the frame, but outside of it; the characters in the painting are purely non-thetic consciousness, as Sartre would say, they are outside themselves, and it has to be like this, considering the speed at which the hectic 19th century changes in transportation, urban life, technology and mass society are taking place.

Anyone would claim, however, that being able, to a certain degree, to direct our attention is part of any ideal of autonomy, inasmuch as it is that which we pay attention to that ultimately leads us to become who we are. Paying attention to a good, successful and happy life coach, paying attention to human misfortune taking place all the time across the planet, paying attention to mainstream series when we watch them throughout the day, weeks, or entire months, being interested in Hollywood celebrities' personal lives, or worrying about our friends and loved ones' concerns and joys dictates to a great extent what kind of people we ultimately become. If, as many assert, one of the characteristics of our time has to do with turning attention into one of the most desired and sought-after capitalizable resources given its high profitability, then it makes sense to wonder whether or not achieving *sovereignty over our attention*, choosing what and who to grant the grace of our gaze, is perhaps one of the most important ethical and political ideals. As David Foster Wallace put it:

The really important kind of freedom involves attention, and awareness, and discipline, and effort, and being able truly to care about other people and to sacrifice for them, over and over, in myriad petty little unsexy ways, every day (...) The only thing that's capital-T True is that you get to decide how you're going to try to see it. You get to consciously decide what has meaning and what doesn't (...) The trick is keeping the truth up-front in daily consciousness (Foster Wallace 2008).

In this manner, actually, and even considering the social and spatial differences that we are dealing with here, Kant understood, in a way, the role that attention plays in the public pursuit of knowledge —*Wissenschaft*. While this is a somewhat underlying concern, it is also true that the emphasis he places on order, process, method, and rules necessary to think correctly is found in most of his writing; this emphasis of his can be found throughout his transcendental, metaphysical, as well as his anthropological observations, and the latter, in turn, permeate his views on mental illnesses. I understand, and this is the main suggestion that I stand by here, that his account of mental illnesses is part of his study of logic in an attempt to claim, above all else, that they hinder the training of attention, which will later allow us to publicly pursue knowledge —whether it be scientific, ethical, political, or of any other nature. In order to address this idea, I will start by elucidating the meaning and epistemic place that Kant gives to attention in his transcendental, metaphysical, and anthropological remarks, given the important role it plays in the public pursuit of knowledge (1). Addressing the place that Kant gives to mental weaknesses and illnesses in his anthropology lessons about logic, I will shed light on some correlations between these pathologies and attention (2), considering that mental weaknesses as well as mental illnesses warp, or are caused by, the fragile attention with which we direct our thoughts (3). Kant’s belief that all knowledge has to be public, and that mental weaknesses and illnesses are, above all else, hurdles for the common pursuit of knowledge, allows me to shed light on a Kantian ideal related to *the sovereignty of our attention*: an ideal that is presented as a condition of possibility of the individual autonomy (4), which, in our time, seems to take on an unusual importance for social criticism (5).

1. *Aufmerksamkeit* and Metaphysics.

It makes sense to start by noticing that *Aufmerksamkeit*, term which Kant usually uses to refer to the act of paying attention or focusing the mind, is ambiguous, in the same way that it occurs with equivalent translations in other languages; *Aufmerksamkeit* can be used either to mean to direct our eyes towards something, noting, in this manner, the avoidance of some error that can be regarded as serious (note A XIII; and A 801/B 82) or in situations where one wants to make reference to the perceptive task of setting our eyes on an object, thus avoiding being distracted from the experience. The second meaning is the one I am interested in addressing, inasmuch as Kant does not always differentiate between the act of focusing one’s attention and the act of *bringing* attention to something, which is why we must be mindful of the textual and thematic contexts in which he uses *Aufmerksamkeit*.

Secondly, the rupture of subjective attention —or that of the researcher— are constantly brought up by Kant, whether it be to show how a speculative statement —such as the existence of a *necessary being*— may fallaciously captivate “the commonest human understanding,” (A 590/B 618) whether it be to direct the young man or woman’s attention to moral law or to their own freedom (KpV, AA 05: 159, and 161) or to explain how beauty excites, catches, and holds —and sometimes, distracts— our attention during rumination (KU, AA 05: §12, 222; §14, 225; §29, 266/67), Kant observes something that we can all notice all the time, that is to say, that our mind/gaze is most of the time directed towards elements outside of ourselves, and not by our own will. Nevertheless, what is really important here is to delve into the regulated and autonomous idea of attention which Kant always assumes, yet few times actually specifies. We know very well, actually, that his idea of applied logic “deals with attention, its hindrance and consequences, the cause of

error, the condition of doubt, of reservation, of conviction, etc.”¹ and thus entails rational matters as well as empirical and psychological ones (A 55/B 79), which is why we need to stop here for a moment.

Kant understands that logic can be general, as well as “of the peculiar use of understanding.” While the former “contains the absolutely necessary rules of thinking (...) without regard to the difference of the objects to which it may be directed”, the latter forms an *Organon*, considering it contains the set of methodological principles and procedures that lead to the pursuit of knowledge in a given field. Within general logic, in turn, our philosopher differentiates pure logic, which deals with the workings of our understanding without considering all of those empirical conditions under which it operates—understood as a *Canon* of understanding and reason—from the aforementioned applied logic, which, though general in relation to objects, is characterized for fostering a *Catarticon* of common understanding (A 53/B 77-8) which is applied in its analytics as well as in its dialectics; while it focuses on the formal criteria of truth with regards to the former, regarding the latter, it addresses the rules that allow us to condemn the deceptions involved in all which superficially adjusts to such criteria (*Logik*, Introduction I and II).² Bearing this in mind, it is easy to understand why Kant appeared to be so sure about being on the right path to reinstating metaphysics; his predecessors had completely mixed up the different dimensions of logic when they took *Canon* for *Organon*, using it with the purpose of producing a specific type of knowledge.³ For this reason, the direction of attention is so important in applied logic: it is defined, precisely, as the faculty—somewhat empirical, somewhat transcendental—to choose empirical or mental stimuli to define an object of attention to think of or judge, thus leaving other possible stimuli outside of our conscious perceptive radar. In many cases, this choice of stimuli happens automatically, yet in other cases, it happens voluntarily, which takes on a fundamental importance. For several reasons, Kant understands that the constant wandering of the speculative reason of his time occurs for not taking care of the course of its ideas, and for not being aware of the proper rules and procedures that publicly create knowledge related to metaphysics, physics and chemistry, ethics, aesthetics, and politics. Hence his interest to establish a critique of reason that allows it to avoid, within the theoretical field, the quagmires produced by the “natural” and “inevitable” *transcendental illusions*:

Logical illusion, which consists in the mere imitation of the form of reason (the illusion of fallacious inferences) arises solely from a failure of attentiveness to the logical rule. Hence as soon as this attentiveness is focused on the case before us, logical illusion entirely disappears (A 97).

We know very well that the transcendental illusions of reason itself are responsible for taking their theoretical function to a dead end. But the excesses encouraged by cosmological, psychological, and theological ideas are far from being mere metaphysical

¹ The translated excerpts from Kant’s texts have been taken from available English versions. See the bibliography for more information about editions used.

² In the letter that he addresses to Moses Mendelssohn on April 8th, 1766 with the purpose of explaining, and to a degree, asking of his opinion on his *Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by Dreams of Metaphysics*, published that very year, Kant already insists on the need to keep that *Catarticon* of understanding in the face of spurious metaphysical claims. I will circle back to this.

³ It is also curious that Kant takes on a similar task here—or the very same one—to the one which Aristotle (1928) had developed in his “sophistical refutations” and which Daniel Kahneman (2011) had systematized, closer to our time, about thinking fast and thinking slow in discussions about cognitive psychology.

problems, inasmuch as these excesses encourage clear political dangers, such as the establishment of institutions, groups and schools that brag about having privileged access to those ideas, thus privatizing that “pseudo knowledge,” and seriously hurting the publicity of reason itself. In order to thoroughly understand how sensitive this subject is, it is wise to remember that publicity is not a mere addition to knowledge —*Wissenschaft*— but an integral part of its pursuit; Kant emphasizes time after time that all theoretical and practical knowledge are already somehow embedded in our common sense, even in that of the most uncultured farmer in eastern Prussia (B XXXIV). For this reason, towards the end of “The Canon of Pure Reason,” Kant arrives at the conclusion that the *telos* of knowledge about the world is justified by the practical idea of the highest good, clarifying something which, in a way, already is at the core of all of people’s beliefs, that is to say, the belief in the possibility of a future life, and the existence of God as the provider of the moral world:

But do you demand then that cognition that pertains to all human beings should surpass common understanding and be revealed to you only by philosophers? (...) in what concerns all human beings without exception nature is not to be blamed for any partiality in the distribution of its gifts, and in regard to the essential ends of human nature even the highest philosophy cannot advance further than the guidance that nature has also conferred on the most common understanding (A 831/B 859).

For this reason, Kant takes on the task of coming up with a method to take advantage, in both a positive and a negative way —this is what the critique is about—, of the faculties of our reason. Outlining as precisely as possible the types of justification that our opinions about the world —cosmological idea— ourselves —psychological idea— and what we are to expect —theological idea— entail with regards to what we are able to do —idea of freedom—, our philosopher thought he was contributing to some sort of therapy of pure reason, i.e. to the reestablishment of the publicity of knowledge —remember this redundancy: to Kant, there is no knowledge without publicity. And so, this is how the conscious direction of our attention enters the scene.

Kant shows that we must take care of the attention of our ideas, and at the same time, of our mental processes, so as to avoid falling in the private realm, thus distorting the proper use of our reason. As we will see later, the impossibility to communicate our way of perceiving and conceptualizing the world is precisely how a weak and mentally ill man differs from a reflexively trained man and a healthy one respectively (Anth, AA 08: §§ 45-53). The discipline of reason is the kind of therapy Kant offers, and also urges, to use during the pursuit of any kind of knowledge. All of chapter one of “The Transcendental Doctrine of Method” focuses on this issue, i.e. exercising care in our reason by complying with its own rules, without the need to deny its inherent antinomies and paralogisms, since “Without attention to this [a priori synthetic capacity of the human cognition] the proofs, like water breaking its bank, run wildly across the country, wherever the tendency of hidden association may happen to lead them” (A 783/B 811).

2. Mental illnesses and the public pursuit of knowledge.

Some assert that mental illnesses —along with visionaries and children’s thinking— somehow make up the counterpart of the public aspect, and thus, the transcendental aspect, of reason that Kant starts to develop and systematize as of his first *Critique*. Around the time that Michel Foucault argued in 1964 that *Anthropology from a Pragmatic Point of View* could only be thoroughly understood opposite the transcendental subject model that Kant presented in his first *Critique*, the role that madness may or may

not have played in the critical thinking of our philosopher has become at least visible (Foucault 2008, pp. 11-79). Additionally, Foucault's view is still highly accepted, and it is believed that it illustrates pretty well how Kant seems to have identified his transcendental subject model with a view of mental health that is never explicit. Within this interpretative chain, Monique David-Ménard (1990), for example, has underlined that *Essay on Maladies of the Head* of 1764, along with the subsequent *Dreams of a Spirit-Seer...* of 1766, foreshadows Kant's concern about protecting his beloved metaphysics from superstitions, religious obscurantism, and especially, from dementia. In other words, were not the claims of the rationalist metaphysics of his time too supportive of the ones that embrace the alleged revelations of a theosophist such as Herr von Swedenborg? (TG, AA 02: 342).⁴ Every allegedly privileged access to some object that one way or another concerns all of human kind has to be unfounded, according to Kant, from the very moment in which one refuses to submit its epistemic nature to public scrutiny.⁵

We know that the general observations that Kant holds with regards to mental weaknesses and illnesses are systematized in his *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. After taking notes of his observations regarding amentia —*Unsinnigkeit*— and dementia —*Wahnsinn*— that overstimulate imagination, and insania —*Wahnwitz*— and vesania —*Überwitz*— which distort judgment, he asserts that:

The only universal characteristic of madness is the loss of *common sense* (*sensus communis*) and its replacement with *logical private sense* (*sensus privatus*); for example, a human being in broad daylight sees a light burning on his table which, however, another person standing nearby does not see, or hears a voice that no one else hears (Anth, AA 08: § 53).

No adept reader of Kant's texts would be surprised by this view, and based on that, it may not be too relevant to insist on this otherwise essential idea. Over and over again, the renowned philosopher from Königsberg has stressed that every type of knowledge, whether it be theoretical or practical, must be pursued publicly, offering reasons worthy of being shared, discussed, reviewed, and accepted:

For it is a subjectively necessary touchstone of the correctness of our judgments generally, and consequently also of the soundness of our understanding, that we also restrain our understanding by the *understanding of others*, instead of *isolating* ourselves with our own understanding and judging *publicly* with our private representations, so to speak (Anth, AA 08: § 53).

This emphasis of his can be found, as I have done here, throughout his *Critiques* and in several of his shorter texts, as well —Cfr. WA; WDO. However, what is often not found in Kant's account of mental weaknesses and illnesses is the underlying role that attention plays. He specifically notes that a peculiar trait of these mental conditions is to hinder our mastery of the direction of our ideas, experiences, and decisions. *Hypochondria* as well as *mania*, i.e. the two types of dementia that Kant finds, are characterized for differentially

⁴ Go back, again, to the letter that Kant addresses to Moses Mendelssohn on April 8th, 1766. At the same time, it is important that, in his refutation of problematic idealism, Kant understands that the experiences of a dreamer as well as those of a delusional man are figments of their imagination based on “previous outer perceptions (...) according to its particular determinations and through its coherence with criteria of all actual experience” (B 278/9).

⁵ In the letter that Kant addresses Carlota von Knobloch on August 10th 1763, it becomes clear how astonished our philosopher was when he learned that the “incident about Herr von Swedenborg” had been publicly disseminated —“*meant for publication*”— and he is sorry he did not get a chance to personally interview such a unique personality.

partializing our control over the direction our mind takes, sometimes hyperfocusing our attention —*hypochondria*— other times seizing it by creating a rule that causes thought to be consistent with itself, but opposing the rules of the experience —*mania*—, Kant seems to always relate the inability to master our attention to the inability to control our reason:

The defects of the cognitive faculty are either *mental deficiencies* or *mental illnesses*. Illnesses of the soul with respect to the cognitive faculty can be brought under two main types. One is *melancholia* (hypochondria) and the other is *mental derangement* (mania). With the *former*, the patient is well aware that something is not going right with the course of his thoughts, in so far as his reason has insufficient control over itself to direct, stop, or impel the course of his thoughts (...) – Mental derangement indicates an arbitrary course in the patient’s thoughts which has its own (subjective) rule, but which runs contrary to the (objective) rule that is in agreement with laws of experience (Anth, AA 08: § 45).

As we can see here, Kant believes there is a sort of intermediate realm between the total focus of our attention and its total arbitrariness which could allow us to direct the course of our thoughts healthily —a mental matter— as well as critically —a philosophical matter. And it’s precisely what is between attention and distraction that he intends to outline by means of applied logic, and within it, by means of the *Catarticon* of common understanding. In no way does Kant urge us to remain focused on our thoughts all the time, for it would be neither beneficial for our health nor practical.⁶ If I understand this correctly, he seems to be encouraging us to train our attention so that we can use it at the right time to deal with matters that deserve our attention, under the proper terms, and according to the proper procedures, so we can later share our unique way of perceiving, feeling, and interpreting the world with those we interact with: it is about one of the conditions of possibility of the public pursuit of any kind of knowledge. And this is precisely what I would like to interpret as an *ideal of sovereignty of our attention*.

I do not believe Kant supports the ideal of “having to take over our attention” — which I find throughout *Infinite Jest* as well as in the David Foster Wallace quote I used in the introduction of this chapter— insofar as he does not believe this is possible, or even recommendable.⁷ Rather, he seems to support an ideal related to attention which is linked to the idea of “sovereignty,” inasmuch as the goal is not to control our own mental or psychological matters, but to *redirect* them.⁸ From this standpoint, according to Foster Wallace, it would not be about trying to *take over* our attention, but rather, about being capable of *redirecting* it when necessary, with regards to those objects that deserve our

⁶ We have textual evidence to support this argument. Firstly, in his *dietetics*, Kant recommended we distract ourselves deliberately, and even let the free inner workings of our faculties take over, at least once a day (SF, AA 07: 109-10; Anth, AA 08: § 47). Secondly, his stance on how to mentally deal with some physical discomforts is well known —Kant tells us how he always had difficulty breathing due to his flawed chest— especially, diverting our attention from them by carrying out some mental activity that is not too fatiguing (SF, AA 07: 104; Anth, AA 08: § 50). This is also shown by the fact that his friend Christian Garve supports the exact opposite, thus flirting with an exaggerated mentalism —see the letter that Garve addresses to Kant in mid-September, 1798, and the famous response Kant sends him the following September 21st.

⁷ Even though the suggestion of finding this sort of ideal here is still appealing, since many understand Kant’s ideal of autonomy under the Rousseauian principle of achieving ownership over oneself —Berlin 2004, pp. 171-260. In one of the many reflections Kant offers about *attention* and *abstraction* in his *Anthropology Lectures*, he asserts that, generally speaking, it is always good to have all of our mental strengths under control (V-Anth/Menschenkunde, AA 25: 900).

⁸ Heinz Kohut and Philip F. D. Seitz, for example, have supported the idea of “sovereignty” in psychoanalysis discussions relating to *Ego*, in order to avoid a Freudian ideal of autonomy that perceives in conscience, reflection, or I, an *owner* of all inner matters Heinz Kohut and Philip F. D. Seitz (2011, pp. 344-5).

attention, according to proper rules. This is precisely what the Kantian ideal of achieving sovereignty over our attention is about, and which underlies many of his texts.

3. The peculiar anthropological nature of attention.

It is not by chance that it is precisely in his anthropology lessons where Kant stops to more calmly explain what he understands by attention. Especially given how different it is from other disciplines which study that which nature has caused human beings to become, Kant points out in the second introductory paragraph of *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, “pragmatic knowledge of man aims at what man makes, can, or should make of himself as a freely acting being”.⁹ In this context of subjective self-making, Kant made it quite clear that attention was not yet another cognitive and perceptive faculty among others, but instead, it was actually found at the very core of one of the most important activities of human reason: abstraction. Kant says:

For a man to be able to make an abstraction from a sense impression, even when the sense impression forces itself on his senses, is proof of a far greater faculty than just paying attention, because it gives evidence of a freedom of the faculty of thought and sovereignty of the mind in having the condition of one’s sense impressions under one’s control (*animus sui compos*). In this respect the faculty of abstraction is much more difficult, but also more important than the faculty of perception when it encounters sense impressions (Anth, AA 08: § 3).¹⁰

Kant asserts here, as a matter of fact, that the nonsense of our attention makes us constantly unhappy, insofar as “it is a peculiarly bad habit of our faculty of perception to observe too closely, even involuntarily, what is faulty in other people” and ourselves.¹¹ Hence it is necessary to exercise our attention—which, in this context, means being able to abstract those matters that define the representations with which our mind operates—and rid ourselves of such an unsettling natural condition. However, attention does not exactly relate to abstraction, as Kant notes that:

- 1.) If I raise these representations to as high a degree of clarity as possible. Attention does this.
- 2.) If I extract from all the other representations in the vicinity so much clarity that they become completely obscured and only the one [representation] remains. That is abstraction. Abstraction is not a lack of attentiveness; its purpose is merely negative – it is an activity, as I keep away other representations [so] that their impressions do not act on my consciousness (V-Anth/Mron, AA 25: 1239-40).

Hence his assertion that: “A human being abstracts involuntarily when he pushes away all ideas that run through his head and he clings to one so strongly that he cannot let it go. – Hypochondriacs are this way; *the human being has control over these follies only in a healthy condition*–” (V-Anth/Mron, AA 25: 1240, *highlights added*). Let’s take advantage

⁹ It is also curious that in order to emphasize this self-making that human beings can foster based on the always flawed knowledge they have, or may have, about themselves, Kant insists, in his anthropology courses in the 1770’s, on the existence of a third faculty that would go along with receptiveness as well as free will; so, Kant pointed out the existence of a subjective “power” that had to be developed in order to possess our faculties, i.e. to “put everything in motion” (V-Anth/Collins, AA 25: § 11).

¹⁰ See also V-Anth/Collins, AA 25: § 2, Observations.

¹¹ Several times I have thought that this kind of anthropological views from Kant went along with what, according to him, make up the historical and social sources of evil. Bear in mind that he did not believe that evil was a natural human condition, but rather, a result of the influences that inevitably affect human beings as they share a spherical surface that forces them to coexist (RGV, AA 06: 93-4).

of this fleeting assertion to see how Kant links attention issues to mental illnesses. I quote *in extenso*:

To scrutinize the various acts of the imagination within me, when I call them forth, is indeed worth reflection, as well as necessary and useful for logic and metaphysics. But to wish to play the spy upon one's self, when those acts come to mind unsummoned and of their own accord (which happens through the play of the unpremeditatedly creative imagination), is to reverse the natural order of the cognitive powers, since then the rational elements do not take the lead (as they should) but instead follow behind. *This desire for self-investigation is either already a disease of the mind (hypochondria), or will lead to such a disease and ultimately to the madhouse.* He who has a great deal to tell of inner experiences (for example, of grace, of temptations, etc.) may, in the course of his voyage to self-discovery, have made his first landing only at Anticyra. Inner experiences are not like external experiences of objects in space, wherein the objects appear side by side and permanently fixed. The inner sense sees the conditions for its definition only in Time and, consequently, in a state of flux, which is without that permanence of observation necessary for experience (Anth, AA 08: § 4, *highlights added*).¹²

As we can see, forcing as well as neglecting the attention we pay to ourselves and to our thoughts can entirely undermine the possibility to communicate the findings of self-knowledge to others. This becomes clear because, from the beginning, Kant explains that his concern here refers only to the logic of thought, not to mental health as such, which is why, as Foucault suggested, everything related to mental weaknesses and illnesses must be understood opposite the transcendental subject model.¹³ However, this suggestion does not seem to be completely right. According to Kant, it is neither possible nor desirable to remain in abstract focus all the time. It is necessary to shift between the focus of our attention and recreational and healthy distractions in what he often calls “common sense” of “bon sens”:

In order to judge men according to their cognitive faculty (according to their understanding as such) we make a division into two classes: those to whom must be attributed common sense (*sensus communis*), which certainly is not common (*sensus vulgaris*), and men of science. People with common sense are familiar with the principles relating to practical application (*in concreto*). Scientific people are familiar with the principles themselves prior to their application (*in abstracto*). The understanding, which belongs to the first cognitive capacity, is sometimes called horse sense (*bon sens*), whereas the understanding belonging to the second cognitive faculty we call perspicuity (*ingenium perspicax*) (Anth, AA 08: § 6).

Hence, a few lines later, he adds that our faculty to solve a problem with clarity, order, and serenity is related to some sort of logical tact “in which reflection looks at the object from many angles and produces the correct result without being aware of the acts occurring within the mind during this process” (Anth, AA 08: § 6). Kant understands that this faculty is to be exercised, trained, and that people can not only control it when and how it is appropriate, but they can also learn to shy away from it through recreational activities, and above all, regenerative ones; this would make up, in his words, a “mental regimentation”

¹² See also V-Anth/Collins, AA 25: § 4, Observations; and V-Anth/Busolt, AA 25: 1439.

¹³ There is been a heated debate about whether or not Kant's anthropology lectures may be systematized from one single viewpoint. Forcefully restricting the most accurate views, it is worth mentioning those that understand these lectures under the umbrella of a “doctrine of prudence” (Graband 2015; Wilson 2016), or an “anthropology of cognition” (Cohen 2014, chap. 5), or an empirical psychology seen as a “logic anthropology” (Zinkstok 2011). I believe that the suggestions presented here match any of these insights very well.

(Anth, AA 08: § 47). Humans are rational and finite beings, which is why we cannot act as transcendental beings wandering around for extended periods of time. We must rest, get distracted, and recover from the tiring task that setting our eyes on an object entails—for it is an *Objekt*, and not necessarily *Gegenstand*—and abstract everything related to it, dismissing all which is secondary. All of this is particularly important, because according to Kant, few are the times when mental weaknesses and illnesses do not correlate:

One of the mental weaknesses is to be attached, through reproductive imagination, to an idea to which one has given great or lasting attention, and from which one is not able to get away, that is, one is not able to set the course of imagination free again. If this evil is habitual and directed to one and the same object, it may possibly result in insanity (Anth, AA 08: § 47).

While it is true that Kant considers several causes of mental illnesses, in particular, physiological ones, and a few social ones (Anth, AA 08: § 53) I would like to examine those which establish a sort of *continuum* between mental weakness and illnesses. This is the case of weaknesses linked to subjective attention, and of some sudden mood swings, such as melancholy [*Tiefsinnigkeit*] (Anth, AA 08: § 50). In this context, it is easy to tell that mental weaknesses which could later lead to madness are developed by means of bad habits, especially those related to stagnant social routines.¹⁴ The caution that Kant exercises all the time when it comes to identifying etiological matters to explain the origin of mental weaknesses and illnesses is intended to not hold people accountable for their own suffering, which is actually meritorious. However, this caution does not keep him from mentioning in one note that “It is an ordinary thing to see a merchant *overextend himself* and dissipate his powers in vast schemes” (Anth, AA 08: § 53): Kant acknowledges that some bad habits generated and regenerated in social interactions may cause mental weaknesses that may later flourish under some sort of dementia. If I am at least partially correct in identifying an inherent correlation between the training of subjective attention/abstraction, mental weaknesses, and madness, it makes sense to venture a rework of the non-physiological—i.e. social—origins of mental illnesses based on the ideal of sovereignty of attention that I have attempted to shed light on. Next, I will clarify the correlation between these concepts.

4. Sovereignty of attention and mental illnesses.

To sum up what I have put forward so far, I have mentioned that Kant only finds one relative universal symptom of mental illnesses: one which involves the impossibility to publicly communicate our ideas and experiences. This evidently entails the idea of “mental health” which pivots around our faculty of decentration, and the possibility to imagine the points of view of those we interact with. In *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, as we know, Kant delves into the swamp of casuistry to shed light on those matters that daily jeopardize or foster our rational faculties, and by extension, our mental health. Most of our mental distress is identified by Kant in our physiology, and in fact, he holds that they are generally hereditary; a few other ones—in an attempt to avoid blaming a mad man for his condition—would be social, or at least circumscribed in the social sphere. Within the latter, Kant noted we can identify mental illnesses caused by the persistence of some mental weaknesses, many of which are linked to the non-training or to the systemic hindrance of subjective attention/abstraction. In this manner, Kant also noticed that one

¹⁴ Marco Costantini (2018, pp. 234-5) has pointed out that Kant does not believe that society and its inherent unrest cause mental illnesses all by themselves, but that social matters determine the conditions in which these evils may arise.

way of overcoming these hassles fell, as we have seen, on the act of learning and exercising rules that regulate the correct course of our ideas, and on the other hand, as we will see next, on the incorporation of healthy social practices.

In his anthropology lessons, which date back to 1784/5, and which we can now access thanks to Mrongovious' notes, we can read that those distractions that seize our attention, as well as the excessive abstraction we sometimes experience when considering a particular matter, can be mitigated by means of specific social practices:

It is a cruel hindrance to thinking. Involuntary abstraction reverberates for a long time, although this reverberation consists of obscure representations. The human being is ill over whatever abstraction it is clinging to, for it weakens the powers greatly. The best means against it is society; the condition of [being in] thoughtless abstraction is a [kind of] thoughtlessness (V-Anth/Mron, AA 25: 1240).

For this reason, Kant concludes a few lines later that “Dementia thus often arises if one always directs his attentiveness to an object for a long time. Melancholics are like this. But it is not allowed in societies at all and is blameworthy” (V-Anth/Mron, AA 25: 1241).¹⁵ The example Kant offers here is one of his favorite: rumor has it that, once visited by a friend, who challenged him, Isaac Newton decided to go for a walk with him, not without eating first. Upon grabbing one of the dishes available there, and finding it was empty, he thought he had been eating from it and decided to go for a walk with his friend; however, his friend disclosed that he had tested his attention by eating the food from both dishes without him noticing (V-Anth/Mron, AA 25: 1241; see also V-Anth/Friedländer, AA 25: 539, and AA 15: 227). Kant's judgment about this kind of mischiefs illustrates very well what I am interested in addressing: “This is a deadly distraction from which one can escape [only] with difficulty”. Here, our philosopher never gets tired of offering examples of socialization, of how we find ourselves forced to be on the lookout for other people's viewpoints: their opinion —it is always good to be interested in knowing how we are perceived by others, how they view us and based on which criteria or rules they do so. Decentration, and not the externalization of oneself, would be the opportunity that socialization offers us to be able to direct the course of our ideas correctly and healthily. And, as far as my understanding goes, this is the main reason why we cannot and must not give up dwelling in the antinomy of our attention: the elastic and always dangerous nature of subjective attention —given its tendency to dissolve as well as to hyperfocus our gaze, and with it, our agency— lies, among other reasons, upon our need to dwell in the world of our own experiences in connection with other people's views. Others question us all the time, and thus get away with seizing our gaze, allowing us either to succumb to the most extreme heteronomy or to establish our autonomy amid that heteronomy by means of the public use of reason. This is the main reason why, as I have said, Kant understands that, regarding our attention, there will always be —and there should always be— something unavailable and uncontrollable about it, and something that jeopardizes the possibility to develop some sort of engineering around it:

A healthy soul is always concerned with something outside itself. *A sick soul is always concerned ever and again with itself, and thus arises fantastic beings and enthusiasm.* Through great attention one is either awkward or affected. One is awkward when in social relations one observes too great a punctiliousness and thus in the end excites mistrust against oneself. One does not know how to show oneself to advantage. But all this comes from paying too much attention to oneself. From this discomfiture it arises that the human being

¹⁵ The term Kant uses here is *Wahnsinigkeit*, in reference to a sort of “delusion of sense.”

makes things worse than he would have otherwise. Not to be awkward is therefore a great advantage (V-Anth/Busolt, AA 25: 1439, *highlight added*).

It is not hard to notice that his anthropology lectures study, among other matters, the dynamics of ordinary human cognition *within* the social sphere. Hence most of his suggestions with regards to everyday knowledge supports matters related to a good coexistence. When it comes to sensitivity, Kant recommends killing time to stimulate the mind, developing the senses of smell and hearing publicly only, seeking novelty to thwart monotony, and even smoking to foster conversation. When it comes to imagination, he suggests having some wine to stimulate it, and avoiding novels that overexcite it, meditating, exercising affinity of ideas and the different types of memory —mechanical, ingenious, and judicious. Finally, with regards to understanding, he asks us to remain in silence publicly when something cannot be closely examined, or a matter cannot be judged from a common standpoint (Anth, AA 08: 125-230). As we can see, all of these recommendations link cognition to social coexistence, insofar as all knowledge understood as such must be generated and regenerated in the public sphere,¹⁶ as I have pointed out in the first part of this essay.

5. Final remarks about attention, mental illnesses, and late modernity.

I have suggested that underneath his transcendental, metaphysical, and anthropological research, Kant always alludes to the need to train our attention in order to be able to direct our thoughts correctly, and then communicate it to others. In this context, mental weaknesses as well as mental illnesses seem to be linked, in one way or another, to partializations of subjective attention, and consequently, overcoming those conditions seems to be linked, in one way or another, to the need to achieve sovereignty over our attention. Given these circumstances, this reading brings on a significant amount of questions. I will only address two of them.

Firstly, we cannot claim that it is completely clear that the weakness of our attention can cause mental illnesses. My rework examines those few excerpts in which Kant suggests that certain social practices —such as those of the merchant— may cause harmful behaviors for the learning of the “logical tact” of common sense, thus causing mental weaknesses, and even mental illnesses. Nevertheless, and without denying what was said earlier, we must add that in most cases, Kant seems to regard the partialization of personal attention as a consequence, and not a cause, of mental weaknesses and illnesses.

Secondly, and as I have stated in the beginning of this essay, no one would hesitate to argue, along with Kant and Foster Wallace, that any kind of personal autonomy imaginable is strengthened, at least to a certain extent, on the foundation of a reasonable development of our faculty to direct our attention: directing and setting our eyes on those things that indeed hold certain value to us. However, we must note that Kant ruminates on attention in a setting marked by presence and permanence, and not by the hysteria of our age. That Kantian ideal concerning the sovereignty of our attention is developed within the same temporal and rhythmic brew that Jean-Siméon Chardin illustrates in *Le philosophe lisant*: it is about an 18th century attention that must attune to the presence of what lies in

¹⁶ Kant is quite convincing about this: “This involuntary distraction is a sickness in which attention is always directed to oneself, and are indulging the thought that awakens displeasure. Human beings who have this sort of subtle distraction and always build castles in the air, are of no use in society and are harmful and a burden on society. Such people are commonly considered the fools of society. For if a distracted person is in society then there is always something to laugh at...” (V-Anth/Busolt, AA 25: 1530).

front of us, and not to the dramatic turmoil that we must deal with in our time on a daily basis. Kant develops his transcendental logic and empirical psychology in a modernity in the making, still stable, and which was barely beginning to be shaken by the French Revolution. This is why it is worth avoiding the naive instrumentalization of that ideal of attention when considering our time.

All in all, however, I suggest that Kant has passed on to us parts of an analysis scheme for the study of mental illnesses which is not at all insignificant: one which establishes a *continuum* between certain types of social interaction and certain types of dementia by means of mental weaknesses linked to personal attention. Updating this analysis scheme for our day and age calls for an endeavor which, unfortunately, I cannot undertake here.

Bibliography

- Aristotle (1928), *Topics and sophistical refutations*, trans. by W. A. Pickard-Cambridge WA.
- Beller, J. (2006), *The Cinematic Mode of Production. Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Dartmouth College Press, Hanover (New Hampshire).
- Berlin, I. (2004), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
- Cohen, A. (2014), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge University Press, London.
- Constantini, M. (2018), "Le patologie psichiche nel *Versuch* kantiano del 1764", *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy*, n° 7, pp. 234-51.
- Crary, J. (2001), *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*, MIT Press, Massachusetts.
- David-Ménard, M. (1990), *La folie dans la raison pure*, J. Vrin, Paris.
- Foster Wallace, D. (2008), "David Foster Wallace on Life and Work", *The Wall Street Journal*, September 19.
- Foucault, M. (2008), "Introduction à l'Anthropologie", in I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, J. Vrin, 2008, Paris, pp. 11-79.
- Graband, C. (2015), *Klugheit bei Kant*, Kantstudien-Ergaenzunghefte, Walter de Gruyter, Berlin.
- Kahneman, D. (2001), *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Kant, I. (2002), [KrV] *Critique of Pure Reason*, trans. by Werner S. Pluhar, introduction by Stephen Engstrom, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.
- Kant, I. (2007), *Correspondence*, trans. by Arnulf Sweig, Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006), [Anth] *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by Robert B. Loudon (ed.), introduction by Manfred Kuehn, Cambridge University Press.

- Kant, I. (2013), [V-Anth/Collins], *Anthropology Collins (1772-1773) [excerpts]*, included in *Lectures on Anthropology*, trans. by Allen W. Wood, Cambridge University Press, pp. 11-26.
- Kant, I. (2013) [V-Anth/Mron] *Anthropology Mrongovius (1784-1785) [complete]*, included in *Lectures on Anthropology*, trans. by Robert R. Clewis, pp. 335-510.
- Kant, I. (2013) [V-Anth/Busolt] *Anthropology Busolt (1788-1789) [excerpts]*, included in *Lectures on Anthropology*, trans. by Allen Wood, pp. 511-24.
- Kohut, H. and Seitz, P. F. D. (2011), “Concepts and Theories of Psychoanalysis”, in Paul H. Ornstein (ed.), *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, vol. I, International Universities Press, New York, pp. 337-74.
- Marx, K. (1992), *Capital III. A Critique of Political Economy*, trans. by David Fernbach, Penguin Books, London.
- Steiner, G. (2009), *No Passion Spent. Essays 1978-1995*, Yale University Press, New Haven & London.
- Wilson, H. (2016), “Kant’s Anthropology as Kligheitslehre”, *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, n° 3, 2016, pp. 122-38.
- Zinkstok, J. T. (2011), “Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic”, *Kant Yearbook 2011: Anthropology*, n. 3, pp. 107-30.



A Sick Imagination: Pathologies and Errors in Judgment

SERENA FELOJ*

University of Pavia, Italy

Abstract

In this paper I will develop an investigation of mental illness in relation to errors of judgment. Even based on the rational/irrational opposition, during the 18th century reason is seen appropriating madness, and not only whenever it classifies mental illnesses and develops special scientific knowledge about them. More importantly, madness lurks in the very workings of modern reason. And of course, it sneaks into the error of judgment, making all border between the two very thin. A case can then be made for the complementarity between reason and madness. In this sense, madness finds a place in Kant's project, from its very foundations. Recognizing the finiteness of the human intellect and stating accordingly the need for an exact survey of its limits means at the same time recognizing the possibility of error in judgment and the danger that knowledge may turn into madness. Provided one is to accept the methodological assumption that there is a continuity between the *Transcendental Dialectic* and the section of the *Anthropology* on judgment and mental illness, a constellation of essential Kantian notions comes to the fore as underpinning the overall transcendental project. A picture unfolds based on which error can affect, at the very least, perception, imagination and judgment. Errors of judgment, illusions, and madness are thus never far apart in Kant's accounts on human faculties, their dialectical drifts, and the possibility of psychopathy.

Keywords

madness, transcendental illusion, judgment, dialectic, anthropology

Madness is commonly seen as the opposite of reason, especially based on the notion of mental illness first defined in the eighteenth century in the wake of the development of modern psychiatry. Among the most famous promoters of this idea, Michel Foucault, in his famous *History of Madness* points out how modern society no longer communicates with the insane (Foucault 2009). Rational people, who find their essence in enlightened reason, delegate doctors in the dialogue with the mad person. As a result, a fracture ensues which

* University of Pavia, serena.felobj@unipv.it

generates a clear opposition: on the one side, scientific knowledge, endowed with abstract universality; and on the opposite side, the person of madness, who rambles off and breaks with social order and conformity. Any exchange between madness and reason is thus interrupted.

However, Foucault's interesting and well-argued position, insisting on the absence since modernity of a form of language below reason, is no longer the prevailing one in the current debate and in the specialized studies on mental illness in the eighteenth century. One could probably still maintain, with Foucault, that madness is to be understood as "absence of work", and that from the Renaissance onwards, madness is gradually confined to the realm of mental illness. However, as I will attempt to show with regard to Kant's texts, in particular the *Anthropology*, the transition from madness to mental illness does not rule out many elements of contact between rational knowledge and the definition of psychopathy. On the contrary, the border between reason and absence of reason turns out to be much thinner than one might think. It is within this framework that I would like to develop an investigation of mental illness in relation to errors of judgment. In truth, a cue in this theoretical direction can already be found in the *History of Madness*. Foucault, in fact, acknowledges a link between madness and knowledge where too much knowledge or useless knowledge leads to madness. Madness and science are intriguingly mixed in the famous painting by Hieronymus Bosch housed in the Prado Museum in Madrid.



In the painting one sees not only the madman who turns to science to have his illness eradicated, but also the doctor who, perhaps madder than the madman, is engaged in a completely useless surgery. Bosch's painting says a lot about madness: it narrates the transition toward its medicalization; it also illustrates blind and dogmatic scientific knowledge attempting to stretch beyond its limits. This picture is not so much about the mad person as about the errors of judgment of science, which believes to be unconditionally true. All of these elements, though, emerge, rather than through the language of reason, through the symbolism of the language of the image, that is to say, the aesthetic language that only in part can be traced back to clear and distinct knowledge.

Taking our cue from Bosch's painting, it is then possible to formulate the question of how knowledge on its way to become science, at least since Descartes, finds its limit in madness. Even based on the rational/irrational opposition, it would be hard to locate madness outside of reason. On the contrary, reason is seen appropriating madness, and not only whenever it classifies mental illnesses and develops special scientific knowledge about them. More importantly, madness lurks in the very workings of modern reason, in Descartes' doubt, in Hume's skepticism, in the inventions of the imagination that preoccupy Montaigne, in the creation of the aesthetic illusion that for Lessing captivates spectators in the theatre (see Feloj-Giargia 2012). And of course, it sneaks into the error of judgment, making all border between the two very thin. A case can then be made for the complementarity between reason and madness. In this sense, madness finds a place in Kant's project, from its very foundations. Recognizing the finiteness of the human intellect and stating accordingly the need for an exact survey of its limits means at the same time recognizing the possibility of error in judgment and the danger that knowledge may turn into madness. It is not by chance, therefore, that Foucault himself, in a text very distant from the *History of Madness*, namely in an essay on Kant's *Anthropology*, is able to link the dialectical errors discussed in the *Critique of Pure Reason* to some paragraphs of the *Anthropology*.

1. The problem of illusion

Provided one is to accept the methodological assumption that there is a continuity between the *Transcendental Dialectic* and the section of the *Anthropology* on judgment and mental illness, a constellation of essential Kantian notions comes to the fore as underpinning the overall transcendental project. A picture unfolds based on which error can affect, at the very least, perception, imagination and judgment. Errors of judgment, illusions, and madness are thus never far apart in Kant's accounts on human faculties, their dialectical drifts, and the possibility of psychopathy.

Among recent Kantian studies, Michelle Grier's book, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, argues convincingly for the "inevitability thesis," that is, it embraces the idea that illusion is a necessary derivative of reason (Grier 2004). Needless to say, caution is due here and one should also keep in mind what exactly transcendental illusion is for Kant. It is true, however, that as soon as mental illness is investigated from the viewpoint of

anthropology, a close connection between potential errors originating in human faculties, illusion and madness becomes clear.

Even more clarity can be achieved by following, step by step, the path that leads from the *Transcendental Dialectic* to the paragraphs on madness in the *Anthropology*.

In the *Dialectic* we read:

Even the wisest of men [...] will never be able to free himself from the illusion [*Schein*] which unceasingly mocks and torments him. (KrV A339 | B397)

Michelle Grier recalls how Kant admits that metaphysical doctrines derive from an inevitable and necessary illusion, and that criticism is developed as a remedy for metaphysical errors. It is metaphysical illusion, namely the mistaken belief that one can access the unconditional, that provides the foundations of error. Grier's inevitability thesis finally links transcendental illusion to systematic unity and the critical project as a whole.

Despite not having been met with unanimous consensus, Grier's claim closely fits the purposes of this essay and an interpretation of Kant's doctrine of transcendental illusion as aiming both to limit the metaphysical claims of reason and to define the necessary and regulative role of illusion. The metaphysical temptation to go beyond the limits of experience, one should bear in mind, is "grounded in the nature of human reason, and which gives rise to an illusion which cannot be avoided" (KrV A341 | B399).

The errors of judgment to which metaphysical illusion gives rise can of course be classified into various types. One should remark, however, that the doctrine of transcendental illusion is intended to provide a unified view of metaphysical errors in terms of misapplication of faculties. Nevertheless, transcendental illusion is not identified with error in judgment, as it is, if anything, its foundation (see the opening sections of the *Dialectic*).

Whereas errors of judgment are a misapplication of the faculties and especially of the intellect (see KrV A296 | B353), the transcendental illusion concerns the very essence of reason and ensues from a transcendental use of rational ideas, maxims, and principles (KrV A297 | B354).

Transcendental Illusion [*Schein*] [...] does not cease even after it has been detected and its invalidity clearly revealed by transcendental criticism [...] This is an illusion [*Illusion*] which can no more be prevented than we can prevent the sea from appearing higher at the horizon than at the shore; [...] or to cite a still better example, than the astronomer can prevent the moon from appearing larger at its rising, although he is not deceived [*betrogen*] by this illusion. (KrV A297 | B354)

The transcendental dialectic will therefore content itself with exposing the illusion [*Schein*] of transcendent judgments, and at the same time take precautions that we be not deceived [*betruge*] by it. (KrV A298 | B355)

Kant discusses errors in judgment in numerous texts. However, the *Transcendental Analytics* of the First Critique, which will be briefly summed up here, is certainly the main reference on this topic. For Kant, there are primarily two types of errors in judgment: those that arise from confusing sensible principles and intellectual principles (the surrections) and those that arise solely from the intellect. The error of surrection, which leads to mistaking what pertains to the object for what belongs exclusively to the subject is based on a metaphysical consideration confusing sensible objects (phenomena) and intellectual objects (noumena). Surrection, which involves phenomena collapsing on the things in themselves, is closely related to transcendental illusion, even though the mode of their connection remains essentially obscure (Grier 2004, p. 70). What is clear, however, is that the error of judgment arises from the rational temptation to go beyond the possible objects of experience and to place a metaphysical object as the foundation of appearances.

In the *Transcendental Analytic*, Kant mainly warns us about the risk the intellect runs as soon as it makes material use of its pure and formal principles, and as soon as its judgments do not correctly distinguish their objects, including objects that are not given to us or that can never be given to us either. The *Transcendental Analytic* is in this respect a statement on the limited nature of the intellect, showing that its judgment cannot be generally and unrestrainedly applied whenever formed, based on the pure intellect alone, synthetically and a priori. In this respect, the use of the intellect has to be seen as dialectical (KrV A63-64 | B88). And the task of Kant's *Transcendental Dialectic* is precisely to expose the metaphysical sophistries and their corresponding arguments.

2. *Errors of judgment and Anthropology*

Granted that what has been accounted for so far is convincing, namely, that errors of judgment are mainly about errors of surrection or mere inventions on the part of the intellect and that these errors are rooted in the transcendental illusion of being able to access the unconditioned, one should now have a look at the paragraphs in the *Anthropology*. In the section of the *Anthropology from a pragmatic point of view* on the faculty of knowledge, Kant states that "correct understanding, practiced judgment, and thorough reason constitute the entire range of the intellectual cognitive faculty; especially if this faculty is also judged as competence in promoting the practical, that is, competence in promoting ends" (Anth, AA VII, p. 197).

Kant also adds that "correct understanding is healthy understanding, provided that it contains an appropriateness of concepts to the purpose of its use," judgment is the ability to think the particular underlying the general, "it proceeds in accord with 'sound intellect and acts as a link between it and reason," while "wisdom, as the idea of a practical use of reason" is guaranteed by the three maxims, thinking for oneself, thinking in the place of others, and always thinking in accord with oneself (Anth, AA VIII, p. 200). To these three "healthy" uses of the faculties correspond their distortions.

As Kant states in the opening of §52 of the *Anthropology*, "it is difficult to bring a systematic division into what is essential and incurable disorder". The section titled "On

the weaknesses and illnesses of the soul with respect to its cognitive faculty" aims to bring order and classify the deviations of the three higher faculties of knowing, while building on what has already been achieved in the pre-critical writings and based on Kant's long and frequent engaging with the scientific knowledge of his time.

First, a distinction is introduced between deficiencies of the faculties and diseases of the soul. The deficiencies of the faculties seem to correspond, though not exactly, to some of the errors of the faculties that already appeared in the First Critique. The deficiencies of the faculties are numerous and varied in their empirical manifestations: dullness, stupidity, simplicity, distraction, imbecility. These deficiencies, which are very common, can degenerate into diseases, for example, the inability to distract oneself from a representation of the imagination can lead to delirium.

Illnesses are then divided into hypochondria and mania. Hypochondria is the illusion of being sick when one is healthy, mania corresponds to madness and can be reduced to three species: amentia, in which the representations do not correspond in any way to the connections of experience and are communicated in an incomprehensible way; dementia, in which the sick person is able to communicate in a coherent way but the representations produced by the imagination are mistaken for perceptions; insania, in which the imagination gives the illusion of universality and analogies between incompatible representations; vesania, in which the sufferer "flies above the criteria of experience" and deludes himself into understanding the incomprehensible.

These types of unreasonableness are essentially distinguished from deficiencies in that they are not simply a lack of reason, but rather a positive form: "there is not merely disorder and deviation from the rule of the use of reason, but also *positive unreason*, that is, *another* rule, a totally different standpoint into which the soul is transferred, so to speak, and from which it sees all objects differently. And from the *Sensorio communi* that is required for the unity of life (of the animal), it finds itself transferred to a faraway place (hence the word 'derangement') – just as a mountainous landscape sketched from a bird's eye view prompts completely different judgment about the region than when it is viewed from level ground" (Anth, AA VIII, p. 216).

Madness is finally provided with a general definition as what corresponds to a use of reason in which the relationship between representation and object is elevated to universality, as happens in the errors of surrection defined in the *Transcendental Analytic*. Kant states it clearly: unreason "is, just like reason, a mere form into which objects can be fitted, and both reason and unreason are therefore dependent on the universal" (Anth, AA VII, p. 218).

What distinguishes madness from reason is thus only one general trait: the absence of communicability, or, in transcendental terms, an illegitimate claim to universality.

The only universal characteristic of madness is the loss of *common sense* (*sensus communis*) and its replacement with *logical private sense* (*sensus privatus*); for example, a human being in broad daylight sees a light burning on the table which, however, another

person standing nearby does not see, or hears a voice that no one else hears (Anth, AA VII, p. 219).

In this regard, it is interesting to remark that precisely within the framework of the *Lectures on Anthropology* the relationship between genius and madness, later further developed by the Romantics, is first articulated. In the *Anthropology Friedländer* one reads, in fact, that imagination can go beyond perception and can become "erratic" making us see what is not there. For example, through the action of passion, the imagination can push us to see a beautiful forest as terrifying because of our state of mind (V-Anth, AA XXV, 514). Imagination is therefore pushed to go beyond the limits of experience and in this sense it can give rise to madness as a tendency to assume images as real objects. The imagination becomes fantasizing. Fantasizing, however, is also the capacity of the genius who is able to transform images and poetic inventions into real objects. In this sense, their fantasizing is even twofold since the genius creates both concepts (ideas) and sensations (objects): "This perfect concept of a thing is the idea, but if one fabricates an image in keeping with this idea, then this is an ideal" (V-Anth, AA XXV, p. 529). The genius, according to the definition provided in the *Critique of Judgment*, is in fact the one who is able to create an aesthetic idea and give it expression through the creation of an archetype, or an ideal. The creation of the work of art therefore seems to be a kind of legitimate fantasizing that allows the imagination to move beyond the limits of experience and to confront the supersensible. What, however, distinguishes the activity of genius is precisely its communicative capacity: it is not a private fantasy, but an expressive activity of public character that is recognized by the community of reference (KU, AA V, p. 313-17).

The communicability of the activity of genius then allows us to highlight even more how the public or private character constitutes a discrimen between the healthy and the sick intellect. And, even more, it allows us to emphasize how the tendency to illusion is typical of the very development of reason.

The general definition of insanity and its distinction from reason taking place in common sense suggest a connection not only with errors of judgment but also with the inevitability of the transcendental illusion of reason. It is therefore possible to read the paragraphs of the *Anthropology* devoted to madness in the light of the *Introduction to the Transcendental Dialectic* in the First Critique.

3. Madness and transcendental illusion

In defining dialectics in general as the "logic of illusion," Kant sets out to expose the illusions that reason incurs in its transcendental use, concluding that "hence truth, as much as error, and thus also illusion as leading to the latter, are to be found only in judgments, i.e., only in the relation of the object to our understanding" (KrV A 293 | B 350).

The illusion of reason therefore refers to "principles that actually incite us to tear down all those boundary posts and to lay claim to a wholly new territory, that recognizes no demarcations anywhere" (KrV, A 296 | B 352). In its empirical translation, this tendency

echoes Kant's anthropological insight, according to which unreason consists precisely in crossing the line: insane is the person who crosses the line of sensibility.

Nevertheless, the transcendental illusion, which does not disappear even when revealed, "cannot be avoided at all," in the same way that madness in the *Anthropology*, though a "degeneration of humanity," is "entirely natural" and must be duly taken into account in an empirical inquiry of reason. The "natural and unavoidable" dialectic "irremediably attaches to human reason, so that even after we have exposed the mirage it will still not cease to lead our reason on with false hopes, continually propelling it into momentary aberrations that always need to be removed" (KrV A 298 | B 354).

In the *Transcendental Dialectic*, what is at stake is "a natural and unavoidable illusion, which itself rests on subjective principles and passes them off as objective" (KrV A 298 | B 354). Reason, in its transcendent use, "seeks the universal condition of its judgment" (KrV A 302 | B 358), that is, it seeks to demonstrate that the judgment is universally valid, without the verification of experience, nor of the concept of the intellect. The judgment bridled in the transcendental illusion mixes up objective and subjective, becoming entangled in surrection. The task of the *Transcendental Dialectics* will be to demonstrate whether the propositions that extend to the unconditional have objective and universal validity.

In madness, understood as unreason, judgment mixes up objective and subjective, applies a rule in the juxtaposition of representation and object, and wants to enforce it as universal. The most important means of correcting our thoughts is through the comparison with others (according to the second maxim of judgment):

For it is a subjectively necessary touchstone of the correctness of our judgments generally, and consequently also of the soundness of our understanding, that we also restrain our understanding by the *understanding of others*, instead of *isolating* ourselves with our own understanding and judging *publicly* with our private representations, so to speak (Anth, AA VII, p. 219).

And again, in the *Anthropology* Kant goes on to define madness:

For we are thereby robbed, not of the only, but still of the greatest and most useful means of correcting our own thoughts, which happens due to the fact that we advance them in public in order to see whether they also agree with the understanding of others; for otherwise something merely subjective (for instance, habit or inclination) would easily be taken for something objective. This is precisely what the **illusion** consists in that is said to deceive us, or rather by means of which we are misled to deceive ourselves in the application of a rule.

He who pays no attention at all to this touchstone, but gets it into his head to recognize private sense as already valid apart from or even in opposition to common sense, is abandoned to a play of thoughts in which he sees, acts, and judges, not in a common world, but rather in his own world (as in dreaming). – Sometimes, however, it is merely a matter of terminology, through which an otherwise clear-thinking mind wishes to communicate

his external perceptions to others that do not agree with the principle of common sense, and he sticks to his own sense. (Anth, AA VII, p. 219)

As Kant recalls quoting Lawrence Sterne, “Let everyone ride his own hobbyhorse up and down the streets of the city, *as long as he does not force you to sit behind him*” (Anth, AA VII, p. 204). What is at stake here is the same mechanism that governs transcendental illusion, a term that is explicitly mentioned. Of course, the task of anthropology is quite different from that of transcendental dialectics: it is not a matter of delimiting the use of reason but of describing the empirical effects of its misuse. There is no need to go so far as to claim that unreason and the transcendental use of reason are one and the same. One would risk to have to conclude that anyone who falls into transcendental illusion is to be considered insane.

What I wish to argue, however, even if only briefly, is that the *Transcendental Doctrine of Illusion* provides the transcendental foundation to the anthropological account on the deficiencies in the faculties of knowing and mental illness. This amounts to saying that Kant's interest in madness as unreason does not only match the scientific trends of his time but is also key to an empirical account on the distortions of reason.

This interpretive idea has at least two consequences. First, it establishes a strong link between the *Anthropology* and the first Critique, providing systematic support to Kant's empirical observations. What is at stake then is not only a matter of making order in the classifications of madness, but also of explaining unreason as a misuse of reason in juxtaposing representation and object in judgment, mixing up objective and subjective, claiming universality for what is private.

This approach also has another, decidedly more general consequence. If one accepts transcendental illusion as inevitable, and if one agrees with the idea that the doctrine of illusion provides the foundation to errors of judgment and even insanity, then Kant seems to be decisively eschewing the opposition between rational and irrational. Illusion, error, and even insanity are included in the very definition of the use of reason. However, this does not mean, as Foucault claimed, that the Enlightenment advocates a submission of madness to reason according to a process of assimilation to mental illness.

Rather, it seems to me that the Enlightenment encompasses even the darkest degenerations of reason. The Enlightenment reveals, perhaps more than contemporary thought, an ability to make peace with the fact that healthy and sick do not belong to two distinct worlds. Madness, error, and the ill use of faculties are instead theoretically unavoidable for reason and are necessarily to be posited as empirical possibility. As Kant writes in the *Lectures on Anthropology*: “Mad children do not exist, rather madness arises with reason” (V-Anth, AA XXV, p. 528). The condition of possibility and ground of error is the transcendental illusion of reason, which is natural and inevitable. In this perspective, in which Kant fits well, to lose one's wits is not to lose one's reason. Madness rather means losing the sense that we have in common with others, losing the ability to communicate one's own

judgment to others, locking oneself in one's own way and going against the Enlightenment idea of the universality of reason.

What emerges then is not an abstract reason devoid of obscurity, but rather a universal reason shared by all, even empirically.

Bibliography

Anth : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1913; *Anthropology, History, Education*, ed. by Günter Zöller and Robert B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

KrV : Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 3-4, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1913; *Critique of Pure Reason*, ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

KU : *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer Berlin, 1913; *Critique of the Power of Judgment*, ed. by Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

V-Anth : *Vorlesungen über Anthropologie*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer Berlin, 1997; *Lectures on Anthropology*. Edited by Robert B. Loudon and Allen W. Wood. Translated by Robert R. Clewis, Robert B. Loudon, G. Felicitas Munzel, and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Feloy S., Giargia M. (2012), *Filosofia e follia. Percorsi tra il XVI e il XVIII secolo*, Mimesis, Milano.

Foucault M. (2009), *History of Madness*, ed. by J. Khalfa and J. Murphy, Routledge, London.

Grier M. (2004), *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge.



***Conceiving Cosmopolitanism and Cosmopolitan Law: Theories,
Contexts and Practice for a World Peace***

ANA LUIZA SILVEIRA NEDOCHEKTO¹.

Federal University of Santa Catarina, Brazil

Review of: Consani, Cristina Foroni; Klein, Joel T.; Nour Sckell, Soraya, *Cosmopolitanism: From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches*, Berlin, Duncker & Humblot, 2021, pp. 327. ISBN 978-3-428-58460-4.

Human interactions around the planet have always been subject of many debates and research among philosophers and scholars. The complexity of this topic just increases when analyzed having in perspective humanity development in political and juridical snippets. Some situations are important marks for political institutions developments, such as migrations, ecological crises, pandemic situations etc. These topics are relevant because they have been influencing theories about human relations that go beyond that interpersonal, reaching that among groups of individuals.

The result of this speculation is a vast theoretical production about ‘what’ and ‘how’ would be like a primeval communion and its unfolding for a State constitution. The sequence of making such questions is not just analyzing human relations in an individual perspective, but also an analysis about its internal relations, as well that among groups States. The problem begins when we realize that human interactions are not circunstrated on those levels, it has a third and not well explored one: when the person begins to play a role internationally in a form that is independent from her original State. That is, the person becomes an active subject when dealing with other countries. This is the case of

¹- Philosophy PhD student in the Philosophy Department of Federal University of Santa Catarina, Brazil.
Email address: ananedochetko@gmail.com

cosmopolitan citizens - as it's called from its first theoretical construction, with the stoics. This relation is clear when we talk about international travels, but there are some complex situations that inevitably points to this third level analysis. In the last centuries not only has commerce increased, but refugee movements and environmental questions have been highlighting the insufficiency of international law to find a solution. This is the snip where theoretical constructions about cosmopolitanism have a sit, and it is from where the book *Cosmopolitanism: From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches* lays its researching efforts.

The urgency of the topic nowadays is clearly observed, but it was already under the eye of many theoreticians throughout history. Cosmopolitanism, further of being considered just a chimera, was systematically thought of by a great number of philosophers, as Immanuel Kant. The cosmopolitan theory, however, has two distinct concepts: cosmopolitanism and cosmopolitan law. Starting from Kant's construction, juridical cosmopolitanism is an essence that should be thought within the idea of Right as the recognition that humanity is confined in a spherical and limited globe. For that reason, we have to learn to tolerate each other and to find ways of getting through our disagreements with the help of public justice and juridical procedures. Hence, cosmopolitanism can be considered as a normative exigence intrinsic in the concept of Right and within this ideal is the concept of going beyond sovereignty and national borders - even though this does not mean to disconsider them.

Cosmopolitan law, on the other hand, is a third sphere of public right and it is limited by the right of hospitality. This right is conferred to the foreigners to not be treated with hostility when visiting other territories, as well to not be rejected if her or his life is in danger². To the concept of cosmopolitan Law, Kant dedicated the third section in *The Metaphysics of Morals*. This section, when compared to the others in the same book, can be considered very small and thick, which makes possible a lot of interpretations and misinterpretations as well. Going further into the various possible interpretations of cosmopolitan law, it is possible to find a consensus about the fact that Kant was worried about avoiding any form of validating colonialism, which becomes even more clear when we read *Perpetual Peace*.

The worry about colonialism can be noticed on some levels. In the first place, it has to be viewed having in perspective all Kantian philosophy of right constructions. That is, we have to consider his formulation of the universal principle of Right as "any action is *right* if it can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the freedom of choice of each can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law" (*MS*, AA 06: 231). This principle brings to a cosmopolitan project the idea of common will and the necessity of constructing a juridical state where rights can be safely secured. The absence of an international juridical condition makes clear that the international law that we have is insufficient to solve international conflicts. To surpass the state of nature is to give up into wild freedom to recover it in a judicial condition. Every right before the

² *ZeF*, AA 08:358.

juridical condition is merely provisory until this contract extends to all humankind³. Secondly, the cosmopolitan law was carefully limited by Kant in the right of hospitality. This conception is directly connected with the worry in avoiding colonialism. Hospitality was theorized in Kant's time as a positive right that could be claimed by those who arrived foreign lands. This situation granted colonists to be aggressive with natives that don't collaborate with them. For this reason Kant wrote that the permission to foreign visitors is to search for an interchange with the original inhabitants⁴. Kant was avoiding jesuitism, the sophisticated maxims and those actions where colonialists, by preaching a greater good, applied violence to get to where they wanted to. Third and finally, it is possible to analyze Kantian criticism in two perspectives, morally and prudentially speaking. For the moral one, the aggressive way of colonialist expansion is evidently against the categorical imperative as it consists in the interference in others external liberty. The prudential aspect, on the other hand, is observed in the sense that colonialism didn't give real profit to Europeans, just the immediate one. That is, from a prudential point of view, they didn't get any gain with it. The lack of prudential reasoning, for Kant, led these people immediately to their ruin. Prudential reasoning is a key-concept to think cosmopolitanism and cosmopolitan law as it has influence in concepts such as public well-being. Hence, a civil society body formation toward a cosmopolitan constitution has, in it, not only a moral perspective, but prudential one as well.

Beyond the discussion about what Kant really intended for cosmopolitan law to mean, there is also the discussion about how a political international community would be to fit a cosmopolitan constitution. In the essay *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784) it is possible to find a normative exigence that, in order to overcome the conflict between States, supranational political and juridical institutions should be constructed. In this first moment Kant suggests an institution in the form of a State (*Staatskörper*). In the text *Theory and Practice* (1793) he shows public law necessity and effectiveness when dealing with international relations and aiming to solve war and constant hostilities. The main problem comes in the intersection between the two works *Toward Perpetual Peace* and *Metaphysics of Morals* where Kant seems to change his mind. It seems to abandon this international statal figure and move to the idea of a free federation of States or a world republic. From this point also emerges several interpretations facing the depth and difficulty of the political and juridical topics involved. However, Kant seems to show some crucial points that might be observed prior to making any inference about which would be the ideal form for an international body. The starting place, as pointed, is the universal

³ *MS*, AA 06: 266.

⁴ *ZeF*, AA 08: 359: "The worst, or from the standpoint of ethical judgment the best, of all this is that no satisfaction is derived from all this violence, that all these trading companies stand on the verge of ruin, that the Sugar Islands, that seat of the most horrible and deliberate slavery, yield no real profit, but only have their use indirectly and for no very praiseworthy object - namely, that of furnishing men to be trained as sailors for the men-of-war and thereby contributing to the carrying on of war in Europe. And this has been done by nations who make a great ado about their piety, and who, while they are quite ready to commit injustice, would like, in their orthodoxy, to be considered among the elect".

principle of right, this is the base for the development of any theoretic idea of right and its levels. This means that within the cosmopolitan concept of right, there is a normative idea. So, before choosing a better form for this international community, some actions might be taken for States to gain trust between each other, leading them to a spontaneous union. Beyond that, this mutual trust relationship must be built having in perspective the individual as well. For that it is indispensable analyzing all right spheres (national, international and cosmopolitan) as systematically coordinated. The lack of one of them in this scenario, the cosmopolitan perspective of right will not be achieved and even harder for an international community to be built. If we do so, it is easy to fall into a despotic government, a world monarchy and into a violation of basic human rights. In this debate level, another tough topic is the national state role in this international body. Which is the role and what is its relevance? How is it possible to care about individual and collective freedom facing such a complex and interconnected scenario? To solve these problems we have many paths. The contemporary context for political and juridical philosophy offers great contributions to this goal, with theories compromised to find a solution to the international community issue, as we can see in Habermas and Rawls writings.

Two main topics are found when we deal with cosmopolitanism and cosmopolitan law: its limitative feature as a negative right; and how would be the structure of an international community. However, going beyond this discussion and the negative formulation of cosmopolitan law, there are a lot of positive ramifications that are shown when we face contemporary approaches to the subject. When they are brought having Kant in perspective, it is possible one to object some anachronism to this positive form of cosmopolitan right. This, of course, has to be considered, having in mind that Kant left a short section dedicated to this topic. However, contemporary debates based on Kant that bring this positive idea have to be considered not only as important, but urgent.

Even though not expressly by Kant, it is reasonable to think and to notice that Kant was worried about, when dealing with right, have in perspective future generations. This open space for environmental subjects to be bought for the cosmopolitan debate. In the same way, the idea that every person has the right to be in some safe place on Earth allows us to talk about refugee rights. The work *Toward Perpetual Peace* can be considered with a visionary feature when faced with contemporary international right, geopolitics, globalization and subsequent discussions. In this work Kant proposes a juridical scheme that goes beyond any idea of national and international borders and that expands for all persons and people on Earth. It is urgent, at this point, to find this juridical spot that is adequate for all these juridical relations to happen, as we can gradually realize how actions made in a corner of the planet can affect the whole part of it and by generations. Kant was aware of it. Refugee relations, sanitary and ecological crisis among other examples shows us how *sui generis* and intercommunitary these relations are. That is, they are not restricted by national or international relations, they are global. That is why Kant remains not only relevant for nowadays issues, but to deep the analysis into his theoretical construction is fundamental for

us to be able to build a cosmopolitan idea of right. It is extremely important to understand the normative principles that sustain that ideal and the repercussions of them in an international community - never forgetting how challenging and tough it is to create binding obligations on an international level.

As an example to show the complexity of this subject is, when we start to think about the form of an international community, it is inevitable to start to question the role of democracies. What can we expect from them facing an union? That is a really expensive question for nowadays political scenarios. In the same direction, what would be democracies' function facing other States that might be not yet a democracy, even though peaceful. Or, even harder, facing an authoritarian nation? How would this pacific union be organized? Legal procedures, laws and public justice organized would be constructed in the same way that we do nationally or would it be necessary to think in new procedures structures? Until which point sovereignty has to be protected and where it is better to abandon it? With these questions we can realize how delicate are the subjects within cosmopolitan theory. We can find reasonable arguments in any direction. But, going even deeper, we can question how cosmopolitanism, as an essence, an ideal, would work as a guide to provide us the best grounding to find a way out of the problematic relation between liberalism and communitarianism perspectives. The answer to this question can significantly change the practical effects of this theory.

Surely we have practical and emergencial problems that have to be solved by cosmopolitanism, but are we sure that this ideal can be sufficient to create a truly pacifical international environment? It has to be one where we could discuss openly about nationalism, patriotism, racism, xenophobia, minority rights, pandemic situations, migration and other problems that reach us globally. This is why the book *Cosmopolitanism* makes a relevant contribution. Beyond presenting Kantian theoretical aspects, it offers us a wider perspective from other theoreticians. As an example, the book brings Habermas' perspective about Schmitt's verdict about how a cosmopolitanism based on human rights can lead us to a pan-interventionism. This is pertinent when we face a global organization already functioning, as the UN. Cosmopolitan law cannot be misunderstood as human rights, even though we can think of a lot of human rights that would fit into cosmopolitan law. A Habermas contribution in this direction is that a human rights fundamentalism is to be avoided not by renouncing a politics worried about individual well-being, but done by transforming international condition into a juridical one⁵.

The complexity of this theme can reach other levels when we face anthropological and sociological perspectives, bringing questions about culture, religious institutions and morality. In spite of some scholars⁶ claims about how a Kantian perspective is worried about the figure of State and the impossibility of its dissolution, States cannot longer be considered

⁵ Habermas, 1998, p. 201.

⁶ For this discussion see: Cavallar, 2020; Byrd, Hruschka, 2010; and Shell, 2005.

as a monad, a single cell. They are part of something bigger, part of a collective system that are interconnected and integrated. What we aim to show here is that cosmopolitan subjects reach points much deeper from just choosing between a form for the international community. We have steps to take before that. It is extremely necessary to think about cosmopolitanism elements, justifications, its subjects, its conceptual structure etc. It is also necessary to look at actual political systems and national juridical structures and try to find out how the individual can be considered within it as a cosmopolitan subject. Just with that perspective we can lead right to a cosmopolitan constitution.

The essays brought by the book have an integrative analysis not only about Kantian systematization and its influence on cosmopolitanism; but go beyond when trying to identify current movements that can open doors for a cosmopolitanism to emerge. With Kant and beyond Kant, we have Hume, Smith, Habermas, Fichte, Dworkin and some contemporary perspectives, enriching the debate. They introduce anthropological and historical arguments about pluralism and how it can be observed facing a peaceful constitution. It is clear, by this point, how cosmopolitanism can be interdisciplinary and how this theoretical exercise is crucial to build a well structured cosmopolitan theory that proposes to be applicable and effective.

Bibliography

Georg Cavallar (2020), *Kant and the Theory and Practice of International Right*, University of Wales Press, Cardiff.

Habermas, Jürgen Habermas (1998), *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Immanuel Kant (1991), *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge.

Immanuel Kant (1917), *Perpetual Peace*, The Macmillan Company, New York.

Sharon Byrd, Joachim Hruschka (2010), *Kant's Doctrine of Right*, Cambridge University Press, New York.

Susan Shell (2005), *Kant on Just War and 'Unjust Enemies': Reflections on a 'Pleonasm'*, *Kantian Review*, vol. 10, pp. 82-111.



Juicio y conceptos en la teoría del conocimiento de Kant

Judgment and Knowledge in Kant's Theory of Knowledge

LUCIANA MARTÍNEZ*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de: Reyna Fortes, Rafael, *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2021, 216 pp., ISBN 978-3-487-15982-9.

El libro *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant*, de Rafael Reyna, se ocupa de un aspecto de la teoría del conocimiento de Immanuel Kant. En particular, en este texto se estudian las condiciones subjetivas que hacen posible todo el conocimiento humano, que para el autor “consiste en juicios” (14), y el modo en el que en él interviene la facultad de juzgar reflexionante. En los términos de Reyna, la inquietud que ha guiado la investigación indaga por los diferentes tipos de “enlace de conciencia” que se consideran conocimiento. La hipótesis que defiende señala que “los modos de producir conocimiento se corresponden con los modos de producir unidades de conciencia” (20).

A lo largo de su libro, Reyna despliega una interpretación de la lógica y la teoría kantiana del conocimiento que se apoya en una manera determinada de comprender el proyecto filosófico de Kant. El autor lo señala de manera explícita en el comienzo del texto, cuando lo describe como una “teoría operacionalista del conocimiento” (23) y en el cierre, cuando afirma que Kant comprende el conocimiento como “una acción que sólo puede realizar un sujeto equipado con una determinada serie de facultades cognitivas” (207). Este modo de concebir la filosofía de Kant se hace patente en las páginas de todo el libro. Reyna parece concebir el análisis kantiano de las condiciones a priori de nuestra experiencia posible como una investigación de los procesos que tienen lugar en la emergencia del conocimiento, también denominados por el autor “los actos de representar”, que Reyna entiende como “enlaces de conciencia” (23).

* Universidad de Buenos Aires, Luciana.martinez@uba.ar

En el primer capítulo, que se titula “La estructura del conocimiento de la naturaleza”, el autor señala que Kant distingue tres grados del tener algo por verdadero: saber, creer, opinar. Estos modos del tener por verdadero, según Reyna, presuponen una teoría acerca de los tipos de enlace de conciencia que realiza el sujeto. Tal teoría no se encuentra desarrollada en la obra publicada de Kant, pero puede reconstruirse a partir del corpus lógico. El análisis del tema en estos materiales conduce a Reyna a sostener que la determinación del objeto involucra formar una unidad conceptual y determinar con ella lo dado en la percepción. Por esto, se torna necesario examinar la génesis de los conceptos a partir del múltiple dado. En la formación y el uso de los conceptos interviene la facultad de juzgar reflexionante, asistida por las categorías como principios para la formación de conceptos.

El capítulo siguiente se titula: “Concepto y objeto en matemática”. El tema es muy vasto y el autor realiza un recorte adecuado a los fines de su tesis. No obstante, en ciertos momentos el lector puede echar en falta una explicación más detallada de los conceptos involucrados en la argumentación. La investigación de Reyna comienza por una comparación entre los conceptos matemáticos y las otras clases de conceptos: empíricos e intelectuales puros. Esta comparación se centra en los procedimientos que dan origen a cada clase de conceptos. Por este motivo, el estudio centra su atención en los procesos mentales involucrados en la generación y el tratamiento de tales clases de conceptos. El autor considera que el rasgo distintivo de los conceptos matemáticos consiste en una determinación voluntaria por parte del entendimiento de las formas puras de nuestra intuición. En este punto, habría sido interesante que el autor explicara cómo entiende la relación entre los conceptos, los esquemas, las imágenes y los objetos matemáticos, y a cuál o cuáles de ellos designa la noción de “entidad matemática”, que a su juicio se presentan como “entia imaginaria”. Asimismo, sería interesante conocer la lectura de Reyna de la relación entre las nociones de “intuición pura” y “forma pura de la intuición”, que no se encuentra presentada en esta parte de su libro.

Dicho brevemente, Reyna presenta una peculiar interpretación de la visión que Kant tenía de la matemática. Tal interpretación involucra dos tesis que se justifican en este segundo capítulo, a saber: 1) los juicios de la matemática se interpretan como “órdenes” (102) que debe ejecutar el sujeto que desee conocer su valor de verdad; 2) la validez y la significatividad del conocimiento matemático se sustentan en las “prestaciones cognitivas del espíritu humano” (108). Respecto de lo primero, conviene señalar que Reyna sustenta una redefinición del significado de los conocimientos matemáticos, en la medida en que, a su juicio, “ser verdadero” en el ámbito del conocimiento matemático, equivale a “ser construible” (91).

En la tercera sección de su libro, intitulada “Síntesis categorial y conceptos empíricos”, Rafael Reyna desarrolla una interpretación de un tema acuciante de la filosofía kantiana. Se trata, a saber, del vínculo entre la síntesis del múltiple sensible reglado por los conceptos puros del entendimiento, por un lado, y los conceptos empíricos por el otro. Las

referencias parciales a este problema pueden encontrarse en numerosos pasajes de la obra kantiana, tales como el cuerpo de la Primera Crítica y las dos versiones de la introducción de la *Crítica del Juicio*. Reyna aprovecha el tratamiento que el tema recibe en el texto *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Esta elección le permite sugerir una interpretación de la diferencia y la relación entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia. A la luz de esta distinción, el trabajo de Reyna avanza desde la constitución de los conceptos empíricos hacia la síntesis objetiva y luego analiza la función que aquellos conceptos tienen en esta síntesis. En pocas palabras, Reyna considera que, entendida la naturaleza como “el conjunto de los fenómenos interconectados por las leyes del entendimiento” (143), su conocimiento involucra llevar lo múltiple dado, que se piensa a través de conceptos empíricos, a la unidad del enlace reglado por las categorías. Esta unidad es la fuente de la validez objetiva del conocimiento. Ahora bien, concluye Reyna, es precisamente por ser empleados en este enlace categorial que los conceptos empíricos resultan significativos.

La última parte del libro está dedicada al estudio de las hipótesis. Se titula: “Hipótesis y categorías en la investigación de la naturaleza”. Para el autor, es el uso de hipótesis lo que permite comprender cómo se piensa la multiplicidad empírica a través de las categorías. Por medio de hipótesis, sostiene, se utilizan los conceptos puros del entendimiento para producir conocimiento objetivo. En este capítulo, Reyna exhibe las dificultades de la lógica heredada por Kant para efectuar la formalización de las hipótesis. Además, examina las condiciones formales que debe satisfacer una opinión para servir como hipótesis y distingue éstas de otras formas tenidas por verdaderas que podríamos confundir con hipótesis. El trabajo de Reyna en este capítulo se concentra principalmente en los apuntes de estudiantes y las reflexiones de lógica, y en el texto de la *Lógica Jäsche*.

El libro que se reseña es una reelaboración de la tesis doctoral del autor. El texto se destaca por la riqueza de referencias y por la amplitud del estado de la cuestión que contiene. Esto puede apreciarse no sólo en la cantidad y la calidad de las notas al pie, sino también en la variedad de la bibliografía secundaria listada en el índice correspondiente. En la presentación introductoria, Reyna especifica quiénes son sus interlocutores. Se trata de W. Wieland, R. Enskat, A. Rosales y M. Capozzi. Asimismo, a lo largo del estudio, el autor recorre una vasta parte del corpus kantiano. La defensa de las tesis se apoya en fuentes variadas, correspondientes incluso a períodos diversos en la producción del filósofo. Las fuentes principales del texto son la *Crítica de la razón pura*, *Prolegómenos*, la *Crítica del Juicio*, las lecciones de lógica y metafísica y las reflexiones.

Por otro lado, con respecto a la elaboración de los contenidos, si bien el libro incluye un apartado introductorio en el que explica cuáles son los objetivos, la estructura y el modo de abordaje del tema, cabe señalar que la explicación de los propósitos que Reyna presenta en tal apartado podría ser más detallada. Por una parte, la intelección de la estructura general del libro y del modo como se articulan sus capítulos entre sí demanda una lectura muy atenta. Además, el texto presupone la comprensión de varios conceptos, cuya aclaración

podría tornar más amena la lectura. En el mismo sentido, el desarrollo expositivo es de claridad mediana, de modo que el texto no constituye una mera introducción al tema, sino una intervención dirigida al debate entre especialistas. Por último, cabe señalar que el ritmo de la argumentación no da respiro y en ocasiones es una tarea difícil seguir los razonamientos de Reyna.

En pocas palabras, el texto constituye una contribución provechosa para los estudios kantianos. Los temas que trata son numerosos y sugestivos. Las fuentes que recorre no son escasas. Creo que conviene insistir en que la organización de la argumentación, que no se demora en elucidaciones conceptuales ni explicaciones destinadas al lector no especializado, restringe nítidamente el público al que se dirige: el interlocutor privilegiado del libro es el investigador que se dedica a los aspectos teóricos de la filosofía de Kant.



Dar vueltas en torno a Kant. Una hermenéutica inevitable de la autoconciencia

Round and round on Kant. An unavoidable hermeneutics on self-consciousness

JESÚS GONZÁLEZ FISAC*

Universidad de Cádiz, España

Reseña de: Longuenesse, Béatrice, *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 257. ISBN: 978-0-19-966576-1.

Los trabajos sobre Kant de Béatrice Longuenesse, desde su primera obra, *Kant et le pouvoir de juger* (1993), aportan una lectura perspicaz de Kant que, con frecuencia, se aleja de los modos de interpretación de la filosofía anglosajona. Ello no obsta para la discusión con esta línea de lectura y con sus fuentes haya sido constante. Concretamente en relación al problema de la auto-conciencia su interés vino de la mano de la lectura de la obra *Self and World*, de Q. Cassam (1997) (Longuenesse 2017, p. xi), un tópico que, como reconoce, se ha convertido en uno de los de más interés en la filosofía del lenguaje reciente de corte analítico. Cassam puso en cuestión la tesis kantiana de que la conciencia de sí del sujeto no podía confundirse con la conciencia intuitiva de uno mismo como objeto. La tesis es sostenible pero sólo si ese sujeto objetivado es del tipo del alma cartesiana; no lo es, sin embargo, si consideramos que el objeto es “una cosa física entre otras cosas físicas: un ser viviente encarnado” (Longuenesse 2017, p. xi). Este punto de partida se ha visto enriquecido por planteamientos más recientes que vienen de la filosofía del lenguaje y de la mente, de corte analítico (Evans, Shoemaker), pero también de la tradición continental (Wittgenstein, Freud).

* Profesor Ayudante Doctor de la Universidad de Cádiz (España). jesus.gonzalez@uca.es.

El libro está formado por tres partes (“Vuelta Kant”, “... Kant” y “Otra vez de vuelta”), cuyos capítulos presentan argumentos relativamente independientes que pueden ser leídos por separado (Longuenesse 2017, pp. 3-4). En los primeros (caps. 2 y 3) Longuenesse pone en diálogo a Kant y Wittgenstein acerca del tópico que motiva este libro, la distinción entre sujeto-conciencia y sujeto-objeto, así como a Kant y Sartre a cuenta de la distinción de este último entre “conciencia tética del objeto” y “conciencia no-tética del sujeto”. La segunda parte (caps. 4, 5 y 6) contiene la dilucidación desde Kant (y en discusión con algunos comentaristas) del idealismo cartesiano y del argumento del *cogito* (si y en qué medida el “yo pienso” implica un “yo existo”); la crítica a la metafísica que deriva del “mero concepto” de “yo pienso” un conocimiento válido, donde Longuenesse se centra en las ambigüedades de Kant en el uso de las nociones básicas que se ponen en juego en este argumento como las de “unidad de la apercepción”, “yo pienso”, “yo”, “sujeto”, etc.; y, por último, el análisis del tercer paralogismo sobre la unidad numérica de la conciencia, que pone en relación el papel de la unidad de la apercepción y el del sujeto de responsabilidad moral. La tercera parte del libro (caps. 7 y 8) se ocupa de dos paralelismos entre Freud y Kant; a propósito del “ego” freudiano y la “unidad transcendental de la apercepción”, y el que guardan el deber kantiano y el “super-yo”.

Wittgenstein distingue entre el “uso” del “yo” como sujeto y el uso del “yo” como objeto. La diferencia entre uno y otro uso se decide en la posibilidad de malentendido. Mientras que en el uso del yo como sujeto no cabe confusión alguna, es decir, porque no cabe un error de referencia en el uso del “pronombre de primera persona”, esto sí puede suceder en el caso de utilizar “yo” como término para referirse a la tercera persona. Kant, sin embargo, se encuentra en un terreno ajeno a este planteamiento (el que Longuenesse llama “teoría de la auto-conciencia como auto-referencia”), pues el problema del “yo pienso” en Kant se sitúa en un horizonte epistemológico que no es empírico ni psicológico. Concretamente, el “yo pienso” está vinculado con la actividad que habilita el conocimiento y le otorga validez (con la *conciencia* de la síntesis y de *la actividad de síntesis* que tiene lugar en el uso de conceptos, juicios o inferencias), lo que es lógicamente independiente de las posibilidades de autoadscripción o de reconocimiento empírico del sujeto. El texto de Kant es “transcendental” y no puede considerarse en absoluto como una “descripción psicológica”. Así, cuando Kant parece objetivar el “yo pienso” en el conocido texto de los Paralogismos en B 404 que dice que el “yo pienso” es “yo, o él o ello (la cosa) que piensa”, en realidad se está refiriendo al “agente actual” que lleva a cabo la demostración y al mismísimo trabajo de la deducción o de la dialéctica (Longuenesse 2017, p. 27). No importa, porque no está en juego, ninguna clase de información que pueda apoyar la adscripción referencial, que es algo muy distinto a las condiciones del uso del “yo” en cualquier forma de conocimiento o de justificación del conocimiento (estas condiciones se centran en la “prueba” –Longuenesse 2017, p. 28). Como dice Longuenesse, sí se puede hablar de “grados de *fuera epistémica*” (sub. nuestro) cuando pensamos en, por ejemplo, el uso del “yo” en enunciados como “esto es un árbol”, pues no es lo mismo el “yo” que formula esta aserción que el que podemos encontrar en afirmaciones como “me parece que

es un árbol” (Longuenesse 2017, p. 27 y ss.). Estas diferencias, que dependen de la exposición del yo en los juicios y del grado de tener por verdadero que les acompañan, no tienen que ver con su *forma epistémica* (nuestro) sino con la verdad (Longuenesse llama a este argumento “principio Y \rightarrow SI”, yo-síntesis –cf. Longuenesse 2017, p. 29-30). De hecho (nuestro), la distinción entre los modos de *Fürwahrhalten* del Canon de la razón pura tiene su horizonte en el problema de cómo orientarse la razón en el pensamiento (o de cómo no extraviarse, según se indica en este texto¹). Es un problema metodológico de distinción de esferas (en el Canon se pone en juego la distinción y el tránsito entre la razón teórica y la razón práctica), y no el problema de la justificación del conocimiento teórico (o de cualquier otra forma).²

En el segundo capítulo Longuenesse se ocupa de algunas distinciones que Sartre ha introducido en relación a la autoconciencia. La idea de una autoconciencia “no-tética” o “no posicional” que encontramos en el uso del yo como sujeto en Wittgenstein está también en Sartre, que habla de un “cogito pre-reflexivo” que correspondería a la conciencia de la propia actividad mental (Longuenesse 2017, p. 64). Las distinciones sartreanas son puestas en relación con los análisis semánticos del uso del “yo” de Wittgenstein, Evans y Anscombe (su paradójica afirmación de que “yo soy E.A. [Elizabeth Anscombe] no es una proposición idéntica”).

El llamado “argumento del cogito” de Descartes es un argumento que busca desbaratar la posibilidad del dudar de todo. Para Longuenesse, sin embargo, hay que distinguir entre este propósito, donde el término clave es el vínculo entre el yo y la existencia, y el propósito kantiano que, además, contempla el sentido de que el yo y la existencia pasen necesariamente por ser el atributo del pensar. El papel del “yo” en cada caso no es el mismo, aunque tampoco es incompatible (Longuenesse 2017, p. 6). Por eso Longuenesse va a distinguir entre *tres clases de autoconciencia*.

(1) Por una parte, está la mera conciencia del acto de pensar. Se trata de “una acción-de-percatarse pura” (Longuenesse 2017, p. 86). Longuenesse aduce varios textos de la *KrV* que apoyarían esta tesis: el de B 157, nota, y el de B 429. Se puede hablar del “yo pienso” como el “único texto de la psicología racional” (B 401; cit. en Longuenesse 2017, p. 83), considerándolo no como una proposición sino como un “tipo”. Es decir, debe tomarse “problemáticamente” como el vehículo o medio que hace “*posible* pensar” (Longuenesse 2017, p. 83; sub. original). Donde, en este caso, no puedo aducir el “estatus ontológico” del sujeto más allá de referirlo como “el fundamento del pensar” (Longuenesse

¹ Kant, *KrV* B 857-8.

² Este capítulo puede considerarse como parte de la reflexión de Kant sobre la orientación de la razón en su propio campo, entre sus esferas, *Gebiete*, y su corpus de conocimientos, algunas de cuyas calas son el texto de “*Was heisst sich im Denken zu orientieren?*”, que da nombre a esta tarea y necesidad, pero también las introducciones de la *KU*, donde pone en claro esta topografía y esta topología.

2017, p. 87). (2) La segunda clase de autoconciencia es la “percepción indeterminada de que yo pienso” de B 401. Kant, a decir de Longuenesse, se ha servido “desafortunadamente” de la expresión “experiencia interna” para referirse a esta particular conciencia. El texto más claro para entender esta forma de autoconciencia es la nota de B 422-3. Longuenesse entiende que esta percepción indeterminada no tiene el rango transcendental de condición de posibilidad de las cosas, sino un rango existencial, no categorial, que corresponde a la idea de “sentimiento” que Kant refiere en los *Prolegomena*³ (Longuenesse 2017, p. 90). (3) Por último, hay un tercer sentido de autoconciencia que corresponde a la conciencia determinada o a la conciencia de mi propia existencia. Longuenesse también apunta, aunque no desarrolle ni documente esta discusión, que en la proposición “yo pienso” se expresa la experiencia de la autoafección (Longuenesse 2017, p. 92). Esta experiencia está vinculada con el hecho de percatarse de las determinaciones del tiempo, como indica expresamente Kant. Longuenesse relaciona esta experiencia con el cogito pre-reflexivo de Sartre, como si en esta autoconciencia fuera consciente a un tiempo de las determinaciones del tiempo de mí mismo y de la conciencia de esta determinación.

El problema de los paralogismos estriba en la confusión entre la apercepción, sea lógica o transcendental, y el conocimiento de uno mismo que pretende la psicología racional, precisamente por su pretensión de trabajar en otro lugar que el de la propia experiencia (en el terreno del “solo texto” que es el “yo pienso”). Longuenesse se centra en las *ambigüedades de la “terminología de Kant”*. En los dos primeros paralogismos de la razón pura se puede colegir no sólo la negación de todo rédito cognoscitivo a la psicología racional sino también un conocimiento afirmativo del papel del “yo” en el “yo pienso”. Los términos ambiguos son básicamente los de la “unidad transcendental de la apercepción”, donde el “yo pienso” asume tanto la unidad suprema de todo conocimiento como la unidad de toda síntesis. El “yo pienso” (cuya ambigüedad, a juicio de Longuenesse, alcanza al concepto de “yo”) comprende tanto la idea transcendental de unidad de la apercepción como la “*expresión de la unidad de la apercepción*” (Longuenesse 2017, p. 106, sub. orig.), es decir, comprende también la “percepción indeterminada” del acto de pensar. El “sujeto” mienta tanto la entidad que obra las acciones como la entidad que es afectada pasivamente por los objetos externos, tal y como expone la paradoja del sentido interno en B 153-4 (citada en Longuenesse 2017, p. 109). El “alma”, por su parte, es tanto el “objeto del sentido interno”, el concepto de un objeto empírico, como el concepto de un objeto regulador que unifica la secuencia de mis estados internos (Longuenesse 2017, pp. 110-111).

El análisis de los dos primeros paralogismos arroja el siguiente saldo: tanto en uno como en otro el “yo” constituye un sujeto absoluto en “sentido lógico”. Lo que no se puede hacer es trastocar el punto de vista de la primera persona con el punto de vista de la tercera persona, que es lo que se hace básicamente en estos paralogismos debido a la ambigüedad

³ *Prol*, 4: 334 nota.

de los términos implicados (“yo”, “sujeto”, etc.), que ocupan el lugar de la segunda premisa. No obstante, esta consistencia lógica del yo pienso y de la primera persona mantiene (nuestro) su *fuera trascendental* intacta, como sujeto de la acción o fundamento de la acción de pensar, cuya indivisibilidad y unidad están justificadas por la propia naturaleza del conocimiento. Es claro que “El punto de vista de la primera persona no es relativo a sujetos particulares” (Longuenesse 2017, p. 131) y que es estrictamente trascendental, pero, como decimos, no meramente lógico.

El problema de la identidad del sujeto pensante (el problema de la personalidad) tiene un desarrollo parecido al de los dos paralogismos anteriores, a saber, rendir positivamente un uso del “yo” en el “yo pienso” que complementa el uso trascendental que hemos visto implicado en los primeros. En este caso, la personalidad del sujeto pensante, la unidad postulada en la personalidad, es suficiente y necesaria para el uso práctico⁴ (Longuenesse 2017, p. 163, 165). Longuenesse entiende que, teniendo en cuenta la crítica de este paralogismo, acaso convendría adoptar un concepto “más modesto” de persona, tanto en su sentido psicológico como moral, a saber, el de “un ser vivo provisto de la unidad de la aperccepción y de la noción de persona”. Este concepto, sin embargo, no parece poder dar cuenta de la noción moral de persona como sujeto libre y susceptible de asumir sus actos (responsable). Esta noción demanda algo más. Para empezar, tomar en cuenta el sujeto psicológico, que es solo en relación al cual –en cuyo antagonismo– se puede hacer justicia a la libertad trascendental de la que es capaz del sujeto moral.

El “ego” freudiano y el “yo pienso” kantiano se compadecen en algunos puntos, aunque no en todos. Como recuerda Longuenesse, Kant y Freud difieren en lo que hace al método, pues el primero tiene un método trascendental mientras que el segundo adopta un método centrado en la terapia y en su eficacia, un método por tanto empírico. Sin embargo, en su método Kant no siempre se sitúa en los límites de lo trascendental y a veces apela a “elementos de la psicología empírica” que tomó de otros (Longuenesse 2017, p. 175). Concretamente, Longuenesse se refiere a la *Anthropologie im pragmatischen Hinsicht* en donde Kant trabaja en ese terreno “mixto” o “impuro” (las expresiones son de Louden)⁵ en el que no hay ni un sujeto trascendental en sentido estricto ni un sujeto solo psicológico. En Freud tenemos el desarrollo de la noción de “ego” en *Das Ich und das Es*, en la que se trata justamente de un “yo” que es capaz de adscripciones a sí y de un trato consigo mismo como el que puede encontrarse en la justificación que Kant hace el “yo” como sujeto inalienable de la capacidad de pensar o “yo pienso” (Longuenesse 2017, p. 175). En otro sentido, el ego freudiano y el kantiano participan de la misma impotencia (nuestro). Sea como fuere, en ambos casos se significa un proceso “pre-discursivo” o “pre-conceptual”. En Kant se trata de la “síntesis trascendental de la imaginación” que Kant sitúa en esa “desconocida raíz común” como una actividad o ejercicio “ciego” (Longuenesse 2017, p. 181 ss.). En Freud encontramos algo de lo mismo en las “reglas del ego” que propician y

⁴ Kant, *KrV* A 366.

⁵ Esta expresión está en Louden 2000, p. 4 y ss.

controlan las “imágenes de la percepción”. Se trata de las reglas que conforman el principio de realidad de Freud (Longuenesse 2017, p. 190), que está a medio camino entre la conciencia expresa y la norma interna. Como no podría ser de otro modo, la condición inconsciente del “ego” se compadece con las “representaciones oscuras” que Kant expuso en la *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*.⁶

Por último, Longuenesse examina la posible relación entre el “yo debo” kantiano y el “super-yo” freudiano. De la misma manera que el “yo pienso” proporciona una unidad narrativa al sujeto de conocimiento (o al sujeto en general) en “super-ego” proporciona una unidad narrativa de “la estructura conflictiva de la vida psíquica”, que es lo que al fin y al cabo está detrás del uso de “yo” en la expresión moral “yo debo” (Longuenesse 2017, p. 226). Mientras que para Freud el “super-yo” es el precipitado último de un desarrollo histórico y psíquico de las formas normadas o sociales de interdicción, en Kant la conciencia moral adopta *la misma figura que el super-yo freudiano*, sólo que *sin genealogía* (nuestro). En este sentido podría decirse que “la explicación kantiana de la justificación moral está entre las más elevadas a las que ego –el razonamiento de nuestra vida mental– puede aspirar” (Longuenesse 2017, p. 226). Freud habría llevado a cabo una suerte de “naturalización de la explicación crítica de Kant” (Longuenesse 2017, p. 227).

Estamos ante un trabajo bien elaborado, complejo y extenso, que puede leerse independientemente, tomando cada una de sus partes, quizás también cada uno de sus capítulos, por separado.

Bibliografía

- P. Giordanetti, P., Pozzo, R., Sgarbi, M. (eds.) (2012), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, De Gruyter, Berlin/Boston.
Louden, R. (2000), *Kant's Impure Ethics*, Oxford University Press, New York.



⁶ Cf. *Anth*, 07: 137. Sobre las representaciones oscuras cf. P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi 2012.

Kant in Österreich

Kant in Austria

STEFAN KLINGNER*

Georg-August-Universität Göttingen, Deutschland

Buchbesprechung von: Meer, Rudolf/Motta, Giuseppe (Hg.), *Kant in Österreich. Alois Riehl und der Weg zum kritischen Realismus* (Meinong Studies 12), Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, 978-3-11-074728-7.

Wird von „österreichischer Philosophie“ gesprochen, geht es zumeist um Werk und Wirken Franz Brentanos, Alexius Meinongs, Ernst Machs, Moritz Schlicks, Otto Neuraths, Rudolf Carnaps und Ludwig Wittgensteins (vgl. Haller 1979; Lehrer 1997; Haller 2000). Dabei sind es weniger biografische Provenienz oder Nationalität, sondern das akademische Wirken in Wien oder Graz sowie ein realistisch-wissenschaftlicher Charakter ihrer Theorien, die zur Rede von einem österreichischen Philosophieren führen. Immanuel Kant und der für die deutschsprachige Philosophie um 1900 charakteristische Neukantianismus werden in der Philosophiegeschichtsschreibung dagegen eher selten mit Österreich assoziiert (vgl. zur frühen Kant-Rezeption in Österreich jetzt Schaller 2022 und Schwingenschlögl 2022). Diesem geläufigen Bild entgegen haben Rudolf Meer und Giuseppe Motta einen umfangreichen Band vorgelegt, der in 21 Beiträgen die Rezeption der kantischen Philosophie in Österreich thematisiert. Der Untertitel nennt zudem direkt Alois Riehl (1844-1924), dessen „kritischer Realismus“ für die österreichische Kant-Rezeption zentral war. Mit dieser Fokussierung schließt der Band gleich zwei historiografische Lücken: einmal hinsichtlich der jüngeren Philosophiegeschichte

* Philosophisches Seminar der Georg-August-Universität Göttingen, Humboldtallee 19, D-37073 Göttingen, E-Mail: stefan.klingner@phil.uni-goettingen.de

Österreichs und zugleich mit Blick auf die Darstellung des Neukantianismus, die in der älteren Forschung zumeist von der Unterscheidung in „Marburger“ und „Südwestdeutscher Neukantianismus“ bestimmt ist (vgl. Flach/Holzhey 1980; Ollig 1982; Pascher 1997; Holzhey 2004 – dagegen unterscheidet die neuste Darstellung in Noras 2020, S. 209ff., sogar sieben „Richtungen“).

Der Band umfasst ein kurzes Vorwort, auf vier Sektionen verteilte Aufsätze auf Deutsch oder Englisch, denen jeweils ein Abstract vorangestellt ist, einen Appendix, der Archivmaterial zu Riehls akademischem Wirken sowie zahlreiche Briefe zugänglich macht, und ein Personenregister. Zwölf Beiträge zu Riehl und verschiedenen seiner Überlegungen zur theoretischen Philosophie sind den ersten beiden Sektionen („Kritischer Realismus“ und „Wissenschaftlicher Realismus“) zugeordnet. Die neun Beiträge der beiden anderen Sektionen („Kontexte“ und „Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte“) spannen dagegen den Rahmen weiter, indem sie Riehls Neukantianismus, seine Auseinandersetzung mit Zeitgenossen oder die Rezeption in Österreich und auch Polen thematisieren. Da die Beiträge zum Teil sehr unterschiedliche Zugänge und Schwerpunkte haben, entsteht mit der Lektüre ein durchaus vielschichtiges und umfassendes Bild von Riehls Leben, Philosophieren und Wirken. Es in einer kurzen Besprechung adäquat wiederzugeben, ist allerdings allein schon aufgrund des über 500-seitigen Umfangs schwierig. Ich werde mich daher auf eine Nennung der angesprochenen Themen beschränken und nur auf ein, zwei ausgewählte Punkte ein wenig ausführlicher eingehen, um zumindest einen groben Eindruck von den präsentierten Ergebnissen zu vermitteln.

Der erste Beitrag ist Riehls Biografie und akademischem Schaffen gewidmet (S. 3-53). Josef Hlade und Rudolf Meer zeichnen Riehls Werdegang von seinem Studium in Wien, München, Innsbruck und Graz über die Lehr- und Forschungstätigkeit in Graz, Freiburg, Kiel, Halle und Berlin nach, wobei persönliche Schicksalsschläge, akademische Auseinandersetzungen und gesellschaftliche Verflechtungen Riehls ebenso Beachtung finden wie die Ausarbeitung und Weiterentwicklung seines „Philosophischen Kritizismus“, den er in mehreren Bänden und Auflagen vorgelegt hat (vgl. Riehl 1876-1887; Riehl 1908-1926; Riehl 1924). Die Autoren greifen dabei intensiv auf Archivmaterial zurück, vor allem Briefe (an Heinrich Rickert, Friedrich Jodl, Bartholomäus von Carneri, Hugo Münsterberg, Wilhelm Wundt, Eduard Spranger, Ernst Mach und Hans Vaihinger) und Akten zu Berufungsverfahren, die auch zum Teil im Appendix erstmals veröffentlicht werden. Damit gelingt ihnen die wohl bisher ausführlichste, vor allem aber eine informative und eingängige Darstellung des biografischen Hintergrunds von Riehls Denken, dessen zeitgenössischer Einfluss kaum zu überschätzen ist. Dies wird auch in der den Beitrag abschließenden kurzen Rezeptionsgeschichte deutlich, in dem nicht nur Riehls Stellung innerhalb des Neukantianismus skizziert, sondern auch seine Schülerschaft benannt und auf neuere Forschungsbeiträge verwiesen wird.

Die folgenden Beiträge der ersten Sektion thematisieren Riehls Konzeption eines „kritischen Realismus“, wobei Giuseppe Motta (S. 55-72), Francesca Biagioli (S. 73-96)

und Mario Caimi (S. 97-125) dessen Kant-Rezeption in den Blick nehmen. Während Motta Riehls realistische Deutung von Kants Erkenntnislehre als genau diejenige versteht, die „noch heute die Art zeigt, wie man die *Kritik der reinen Vernunft* lesen soll“ (S. 71), lenken Biagioli und Caimi den Blick auf einige wesentliche Differenzen: Biagioli rekonstruiert die Abhängigkeit der riehlschen Kant-Rezeption von bestimmten psychologischen Prämissen im Anschluss an Hermann von Helmholtz' Anschauungstheorie; Caimi verdeutlicht anhand Riehls Interpretation der Kategorienduktion die Diskrepanz zwischen dessen wissenschaftstheoretischem und Kants konstitutionstheoretischem Erkenntnisbegriff. Maja Soboleva (S. 127-145) zeichnet Riehls Realismus als nicht-naiven und erkenntnistheoretischen aus, bevor die beiden letzten Beiträge dieser Sektion den ontologischen Implikationen des kritischen Realismus nachgehen: Christian Bonnet (S. 147-162) stellt Riehls „radikalen Monismus“ (S. 148) in puncto Leib-Seele-Verhältnis vor und weist auf seine Wirkung bis in die Debatten der 1950er Jahre hin; Fernando Moledo (S. 163-175) skizziert wiederum die Gründe von Riehls Ablehnung eines metaphysischen Freiheitsbegriffs und lenkt abschließend den Blick auf dessen Versuch, einen mit dem Determinismus kompatiblen Begriff „praktischer Freiheit“ zu entwickeln.

Die ersten drei Beiträge der zweiten Sektion beziehen sich auf Riehls Wissenschaftstheorie, wobei zuerst Massimo Ferrari (S. 181-199) dessen Unterscheidung von „wissenschaftlicher“ und „nichtwissenschaftlicher Philosophie“ nachgeht und sein Festhalten – gegen den zeitgenössischen Mainstream in Deutschland – an der Notwendigkeit der ersten belegt. Simone De Angelis (S. 201-222) und Evan Clarke (S. 223-238) rekonstruieren Riehls Auffassungen bezüglich spezifischer wissenschaftstheoretischer Probleme, nämlich der Diskussion um die Anwendung nicht-euklidischer Geometrie sowie der Frage nach Status und Relevanz des Energieerhaltungssatzes. Die beiden anderen Beiträge dieser Sektion hätten auch der ersten zugeordnet werden können, insofern sie nochmals Riehls erkenntnistheoretischen Realismus in den Blick nehmen: Matthias Neuber (S. 239-250) gibt einen kompakten Einblick in Riehls Wahrnehmungstheorie, indem er sie im Anschluss und in Abgrenzung zu Tyler Burges Konzept der Wahrnehmungswirklichkeit (*perceptual objectivity*) analysiert und Riehls Beharren auf der sozialen Dimension menschlichen Außenweltwahrnehmens herausstellt (ein Punkt, auf den auch Soboleva hinweist, vgl. S. 137f.), und Luca Oliva (S. 251-295) interpretiert Kants Erkenntnistheorie im Sinne eines minimalen Externalismus und greift dazu in Abgrenzung zum losen realistischen Anschluss Peter Strawsons einerseits und Hilary Putnams internalistischer Lesart andererseits auf Riehls Kant-Interpretation zurück.

Besonders die Beiträge der dritten Sektion sind sowohl thematisch als auch methodisch sehr verschieden. Thematisch steht in den ersten vier Beiträgen Riehls Denken im Kontext des Neukantianismus im Vordergrund. Werner Flachs Analyse der Logik der Philosophie (vgl. Flach 1959) aufgreifend rekonstruiert Faustino Fabbianelli (S. 299-321) sorgfältig die prinzipielle Differenz zwischen Riehls und Rickerts philosophischen Ansätzen, die nicht in

realistischen bzw. idealistischen Prämissen, sondern in Riehls Festhalten am antithetischen Denken und seiner Gleichgültigkeit gegenüber der Frage nach dem „rein logischen Gegenstand“ begründet ist. Reinhold Breil (S. 323-346), Kurt Walter Zeidler (S. 347-370) und Andrzej J. Noras (S. 371-390) stellen wiederum Riehl in einen etwas breiteren Kontext: Breil zeigt ausführlich, welchen wesentlichen Einfluss Riehl auf Richard Hönigswalds Philosophie hatte, was vor allem Hönigswalds Ausarbeitung einer Theorie der Subjektivität („Denkpsychologie“) nachvollziehbar werden lässt; im Anschluss an einige grundlegende Klärungen zur Lage der österreichischen Philosophie im 19. Jahrhundert und zur Wendung ‚Neukantianismus‘ profiliert Zeidler den ‚österreichischen Neukantianismus‘ als „die um den Begriff des ‚Erlebens‘ zentrierte Spielart des realistischen Kritizismus“ (S. 356) und gibt einen Einblick nicht nur in das Wirken riehlschen Philosophierens auf Hönigswald, sondern besonders auch auf Robert Reininger; Noras, der erst kürzlich verstorben ist und als gründlicher Historiograf des Neukantianismus bekannt ist, konturiert anhand zahlreicher Einschätzungen von Zeitgenossen sowie postneukantianischen Philosophen Riehl als zwar neukantianischen, aber positivistischen Denker.

Die weiteren drei Beiträge der dritten Sektion gehen schließlich Aspekten von Riehls Werk nach, die bisher noch gar keine Beachtung gefunden haben: Martin Hammer (S. 391-435) arbeitet Riehls Geschichtsverständnis heraus und weist dabei minutiös nach, dass dessen Sicht auf die Philosophiegeschichte hegelianischen Typs ist; Riehls Nietzsche-Buch (vgl. Riehl 1905) wird von Alexey Zhakorov (S. 437-454) besprochen, der nicht nur einen konzisen Einblick in die neukantianische Nietzsche-Rezeption gibt, sondern auch die akademisch-trockene Eigenart der riehlschen Darstellung im Rückgriff auf dessen Philosophieverständnis zu erklären vermag; Neuland betritt auch Julia Regina Meer (S. 455-475), indem sie Riehls „Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst“ (vgl. Riehl 1925) sowohl im historischen Kontext – Bezugspunkt Riehls ist Adolf (von) Hildebrands *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*, zuerst erschienen 1893 und mit einigem Einfluss auf Heinrich Wölfflins Formalismus – als auch im Zusammenhang mit dem kritischen Realismus – den Riehl hier „auch auf die Kunst zu transformieren vermag“ (S. 473) – vorstellt.

Die beiden Beiträge der letzten Sektion sind allein historiografischer Art. Während Tomasz Kubalica (S. 529-539) in einer prägnanten Darstellung die Riehl-Rezeption in Polen durch Jan Stepa und Władysław Tatarkiewicz skizziert, denen Riehls Realismus zu moderat erschien, gibt Hans-Dieter Klein (S. 479-528) einen vergleichsweise langen, intimen und in bewusst persönlichem Ton gehaltenen Überblick über das Fortbestehen kantianischen Philosophierens in Wien bis heute.

Insgesamt bietet der Band eine erstaunliche Fülle an Material und wird damit ohne Zweifel zu einer wichtigen Referenz für am Neukantianismus wie auch an der österreichischen Philosophie Interessierte werden. Gerade mit Blick auf Riehl sind die Beiträge zu dessen Biografie, wissenschaftstheoretischen Überlegungen, seiner Geschichtsauffassung, seiner

Ästhetik und seiner Verortung innerhalb des Neukantianismus als wichtige Ergänzungen zum bisher schemenhaften Bild dieses Philosophen einzuschätzen. Der äußerst sorgfältig umgesetzte Appendix von Josef Hlade (S. 543-575) umfasst zudem nicht nur Material, das für die Riehl-Forschung von Interesse ist (wie das Lehrveranstaltungsverzeichnis Riehls aus dessen Grazer Zeit), sondern auch für die österreichische Universitätsgeschichte um 1900.

Mit Blick auf Riehls Kant-Rezeption fällt eine Einschätzung dagegen schwerer, da die entsprechenden Beiträge des Bandes in diesem Punkt zu zum Teil stark divergierenden Ergebnissen gelangen. Das betrifft besonders Riehls „kritischen Realismus“, den er auf eine realistische, den Begriff eines „Dings an sich“ ins Zentrum rückende Kant-Auslegung stützt. Die Probleme, die mit Kants Affektionslehre verbunden sind und bereits von zeitgenössischen Kritiken herausgestellt wurden (vgl. Jacobi 1787, S. 220ff.; [Schulze] 1792, S. 130ff., S. 375ff.), werden allerdings gar nicht angesprochen. Auch Kritiken an Riehls realistischer Lesart, die zu dessen Lebzeiten formuliert wurden und darauf abzielen, dass Riehl dem „Transzendenzproblem“ eher ausweicht, als es löst (vgl. z.B. Rickert 1915, S. 26ff., S. 214), kommen nur indirekt zur Sprache. Dabei wurden wichtige Klärungen oder Präzisierungsversuche zu diesem notorisch schwierigen Problem der kantischen Erkenntnislehre bereits zu Kants Lebzeiten (etwa in der orthodoxen wie realistischen Kant-Auslegung Carl Christian Erhard Schmidts, vgl. dazu Klingner 2023) und dann im Zuge der neukantianistischen Debatten entwickelt. Olivass Beitrag ist wiederum mit Blick auf die jüngere Debatte in der analytischen Philosophie am ausführlichsten. Seine Lesart schließt sich der gängigen Interpretationslinie an, die Kants erkenntnistheoretischen Externalismus auf das „Ding an sich“ bezieht und damit auch zu einer Klärung des riehlischen Realismus beiträgt. Dass die jüngeren terminologischen Unterscheidungen zur Reformulierung der ErkenntnisKonzeption Kants auch anders angewendet werden können, indem deren externalistisches Moment auf die Inanspruchnahme überindividueller Erkenntnisprinzipien und deren internalistisches Moment auf den reflexiven Zugang zu diesen bezogen werden, hat vor einiger Zeit Reinhard Hiltcher im Anschluss an die prinzipientheoretischen Überlegungen Hans Wagners und Werner Flachs gezeigt (vgl. Hiltcher 2006, S. 237ff.). In einer solchen Lesart wird die ontologische Problematik, die mit Kants Lehre vom Ding an sich verbunden ist und die Riehl mit seinem kritischen Realismus eher zementiert als entschärft, umgangen, ohne in einen naiven Idealismus zu verfallen. Gerade die systematische Auseinandersetzung mit Riehls Kritizismus könnte von solchen geltungstheoretischen Überlegungen in neukantianischer Tradition profitieren.

Dass die Beiträge zu Riehls Kant-Interpretation zu keinem einheitlichen Ergebnis kommen, muss aber nicht als ein Makel des vorliegenden Bandes verstanden werden. Vielmehr stellt er damit nicht nur eine wesentliche Ergänzung zur österreichischen Philosophiegeschichtsschreibung und zur Neukantianismusforschung, sondern zudem eine lesenswerte Lektüre für alle an Problemen der theoretischen Philosophie Kants Interessierten dar.

Bibliografie

Flach, Werner (1959), *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*, München/Basel, Reinhardt.

Flach, Werner/Holzhey, Helmut (Hg.) (1980), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim, Gerstenberg.

Haller, Rudolf (1979), *Studien zur österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*, Amsterdam, Rodopi.

Haller, Rudolf (Hg.) (2000), *Skizzen zur österreichischen Philosophie*, Amsterdam, Rodopi.

Hiltscher, Reinhard (2006), *Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat*, Hildesheim, Olms.

Holzhey, Helmut (2004), „Der Neukantianismus“, in H. Holzhey, W. Röd, *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, München, Beck, S. 13-130.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1787), „Ueber den Transcendentalen Idealismus“, in F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, Loewe, S. 209-230.

Klingner, Stefan (2023), „Kants Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand bei C. C. E. Schmid“, in M. Heinz, G. Stiening (Hg.), *Carl Christian Erhard Schmid (1761-1812). Spätaufklärung im Spannungsfeld zwischen Leibniz und Kant*, Berlin/Boston, De Gruyter (in Vorbereitung).

Lehrer, Keith (Hg.) (1997), *Austrian Philosophy Past and Present*, Dordrecht, Kluwer Academic.

Noras, Andrzej J. (2020), *Geschichte des Neukantianismus*, übersetzt von T. Kubalica, Bern, Peter Lang.

Ollig, Hans-Ludwig (Hg.) (1982), *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*, Stuttgart, Reclam.

Pascher, Manfred (1997), *Einführung in den Neukantianismus*, München, Fink.

Rickert, Heinrich (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen, Mohr (3. Auflage).

Riehl, Alois (1876-1887), *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positiven Wissenschaften*, 3 Bände, Leipzig: Engelmann.

Riehl, Alois (1905), *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker*, Stuttgart, Frommann (5. Auflage; 1. Auflage: 1897).

Riehl, Alois (1908-1926), *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, 3 Bände, Leipzig, Engelmann (Band 1) und Kröner (Bände 2 und 3).

Riehl, Alois (1924), *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. Band 1: Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus*, Leipzig, Kröner.

Riehl, Alois, „Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst“, in A. Riehl, *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig, Quelle und Meyer, S. 266-303.

Schaller, Philipp (2022), „Die Vernunftreligion unterliegt der Königin der Nacht. Die frühe österreichische Kant-Rezeption und das Scheitern einer katholischen Aufklärung“, in *Aufklärung, Band 33: „Katholische Aufklärung“? – Möglichkeiten, Grenzen und Kritik eines Konzepts der Aufklärungsforschung*, Hamburg, Meiner, S. 17-48.

[Schulze, Gottlob Ernst] (1792), *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik* [Helmstedt: ohne Verlagsangabe].

Schwingschlögl, Michael (2022), „Oh nimm mir ja Verstand und Glauben nicht‘. Probleme der ‚katholischen Aufklärung‘ in Aloys Blumauers und Franz Xaver Hubers lyrischen *Glaubensbekenntnissen*“, in *Aufklärung, Band 33: „Katholische Aufklärung“? – Möglichkeiten, Grenzen und Kritik eines Konzepts der Aufklärungsforschung*, Hamburg, Meiner, S. 173-222.



German Paths to Experience

MATTEO FAVARETTI CAMPOSAMPIERO*

Ca' Foscari University of Venice, Italy

Review of: Karin de Boer and Tinca Prunea-Bretonnet (eds.), *The Experiential Turn in Eighteenth-Century German Philosophy*, New York and London, Routledge, 2021, xii+309 pp. ISBN: 978-1-138-60683-8.

As its title clearly announces, the overall aim of this collection of studies is to present, document, and defend the idea that, in the eighteenth century, German philosophy underwent an experiential turn. The lexical choice of ‘experiential’ instead of perhaps more usual terms like ‘empirical’ or ‘experimental’ is not difficult to explain. Describing a philosophical turn as ‘empirical’ would have easily evoked the standard rationalism/empiricism distinction, which the Editors explicitly reject as “worn out” (1), insofar as several of its presuppositions and implications have been seriously undermined by recent scholarship. As for ‘experimental’, though increasingly adopted in early modern studies precisely to replace the relatively anachronistic category of ‘empiricism’, using this adjective would have put the greatest emphasis on just one side of the issue, namely the success of experimentation within the natural sciences and the attempts to apply similar practices to areas of strictly philosophical investigation as well. ‘Experiential’, by contrast, aims to express the philosophical significance acquired by experience in the widest sense of the word. Although this may seem commonplace if referred to other time periods or geocultural areas like the British seventeenth century or the French Enlightenment, it is by no means trivial if referred to eighteenth-century German philosophy, which a long

* Department of Philosophy and Cultural Heritage, Ca' Foscari University of Venice, Italy. E-mail: matteo.favaretti@unive.it.

historiographical tradition depicted as an age dominated by dogmatic, intellectualist thinkers who loved speculation and despised brute facts.

Challenging another widespread prejudice, the book makes a case for the original and autonomous character of this German experiential trend – first, by dismantling the idea that any German philosophical interest in experience was imported from abroad. Although some foreign champions of experience-based philosophy like Locke had a powerful and longstanding impact on the German Enlightenment, German authors could also draw on native sources. Lutheranism and especially the Pietist movement certainly contributed to shaping a positive image of experience, which was to attract those who, like the Thomasians, sought an alternative to the Wolffian paradigm (4). In “The Thomasian Context: Crusius on Experience”, Stefan Heßbrüggen-Walter reconstructs the doctrinal evolution within the so-called Thomasius school, which made the transition from a sensation-based account of experience (shared by Andreas Rüdiger, Johann Jacob Syrbius, and Johann Franz Budde) to Adolph Friedrich Hoffmann and Christian August Crusius’s propositional view. The main opponent of this trend, Wolff, was himself strongly influenced by German sources in his assessment of the epistemic function of experience. In “Before and Beyond Leibniz: Tschirnhaus and Wolff on Experience and Method”, Corey W. Dyck argues that Tschirnhaus’s “experimental Cartesianism” (18) had a decisive impact on the young Wolff, in that it prompted his adoption of the geometrical method and his consequent ascription of a pivotal role to empirical evidence in the procedures of both discovery and justification. According to Dyck, the Tschirnhausian imprint of Wolff’s early philosophical project not only lasted throughout Wolff’s intellectual trajectory, even after his contact with Leibniz’s thought, but oriented his very reception of Leibnizian epistemology. (A question that might cross one’s mind, however, is why not turning the tables and claiming that the Tschirnhausian elements that Wolff still retained in his post-Leibnizian works were precisely those that proved compatible with Leibniz’s doctrines, since the incompatible ones were immediately discarded.)

A further typical feature that this book ascribes to the German experiential turn is (somewhat paradoxically) the theoretical effort to analyze the very concept of experience. German philosophers did not content themselves with the commonsensical, pre-theoretical notion of experience (3) but sought to characterize its nature and determine its functional role in cognitive processes. As Heßbrüggen-Walter notes (82), this approach spread only after the publication of Wolff’s *German Logic* (1713), whose sophisticated treatment of experience made even his opponents feel bound to specify their own understanding of this concept.

The third (and perhaps most important) distinctive trait of the German rediscovery of experience is its connection with metaphysical issues. In this respect, too, Wolff laid much of the groundwork for most subsequent debates, maintaining for instance that “even in abstract disciplines like *first philosophy* [i.e., ontology], the fundamental concepts must be

derived from experience, which founds historical knowledge” (Wolff 1728, §12). In what follows, I will mainly focus on issues and chapters directly related to Wolffianism.

Christian Leduc’s chapter (“The Role of Experience in Wolff’s General Cosmology”) focuses on general cosmology, the new discipline introduced by Wolff as the part of metaphysics which investigates the most general properties of the physical world. Wolff provided two distinct expositions of this metaphysical doctrine of the world: the first appeared in the fourth chapter of the *German Metaphysics* (1720); the second and larger one appeared some eleven years later, in the Latin *Cosmologia generalis* (1731). We should bear in mind that, in Wolff’s system, the position of each discipline is determined by its foundational role with respect to other disciplines. On the one hand, general cosmology is based on ontology (the most general part of metaphysics) and specifically on the ontological doctrine of composite beings. On the other hand, general cosmology provides the foundations of physics. Thus, one of the functions of general cosmology is to bridge the gap between ontology and physics, that is, between the very abstract concept of composite being and the concepts of the concrete bodies that populate our physical world. Leduc’s question is whether this metaphysical approach to the physical world owes something to our empirical acquaintance with the actual world. As highlighted by recent scholarship, Wolff was not a purely speculative natural scientist; on the contrary, he was actively engaged in experimental physics. But did this experimental approach to the physical world somehow influence his general cosmology too? According to Leduc, the answer also depends on whether we consider the cosmological chapter of the *German Metaphysics* or the Latin *Cosmologia generalis*: for “the method Wolff employs in the *German Metaphysics* hinges much more on experience than the one he employs in the *Cosmologia*” (38). In the eleven years that separate these two works, Wolff’s position evolved: experience lost at least part of the fundamental role it played in the *German Metaphysics*.

Although I am largely sympathetic to this approach, which has the merit of recognizing that there are significant differences between Wolff’s German and Latin systems, I think that some aspects of Leduc’s reconstruction are worth discussing. To make his point, Leduc develops two main arguments. First, he observes that Wolff’s recourse to experience in the earlier work is “more substantial”, in that “many proofs are established on the basis of observation and experimentation, and in numerous sections Wolff adduces everyday experience or scientific experiments to vindicate his views” (42). For instance, the *German Metaphysics* invokes empirical evidence to establish the law of inertia. I do not find this example compelling for two reasons. On the one hand, experience appears to provide not so much a foundation of the law of inertia as confirmation of it. On the other hand, the same procedure can be found in the Latin *Cosmologia* as well. After demonstrating the proposition that “Every body resists motion”, Wolff adds empirical confirmation of this: “In the actual world, the same is confirmed *a posteriori*” (Wolff 1731, §129). The same Latin formula (“*In mundo adspectabili idem confirmatur a posteriori*”) occurs several

times in this work, which shows 1) that experience also plays a role in the Latin *Cosmology*, and 2) that experience is always about the actual world alone (the *mundus adspectabilis*).

This latter point leads us to Leduc's second argument: whereas the doctrines of the Latin *Cosmology* are meant to apply to every possible world, the cosmological chapter of the *German Metaphysics* "is concerned with the physical world such as it is known through actual perceptions. Wolff did not necessarily believe that the treated cosmological principles were applicable to all possible worlds" (42–43). One might object, however, that it is precisely in the cosmological chapter of the *German Metaphysics* (see §569) that Wolff formulates, for the first time, his doctrine of possible worlds. Indeed, it is this doctrine that makes the cosmological chapter essential for the final, theological chapter, since by establishing that other worlds are possible Wolff can establish that the existence of this world is contingent, which provides a premise for demonstrating the existence of God. Thus, I am inclined to think that the doctrine of possible worlds was an essential part of Wolff's project of general cosmology from its inception.

Of course, Leduc acknowledges that experience is not absent from the Latin *Cosmology*. He quotes an interesting passage from §5, in which Wolff expresses his view on the relation between experimental cosmology and scientific cosmology. However, my reading of this passage is slightly different from his. In my reading, Wolff does not simply say that experimental cosmology "improves" our knowledge (Leduc, 49); rather, he says that, "to some extent, experimental cosmology can be cultivated before scientific cosmology and can be combined with it" (Wolff 1731, §5). What Wolff appears to be claiming is that, to some extent at least, it is possible to develop both the experimental side of this discipline and its rational side in parallel, so to speak, without having to establish the theory before conducting experiments and collecting observations, or vice versa. I think that Wolff never changed his mind on this possibility of the parallel development of *a priori* theory and *a posteriori* experience, which in this way can support each other.

Another example of the German tendency to draw on experiential resources even outside the strictly scientific or technological domain is offered by Alessandro Nannini's chapter on "*Aesthetica Experimentalis*: Baumgarten and the Aesthetic Dimension of Experience". Alexander Gottlieb Baumgarten is mostly known as the founder of aesthetics and the author of a *Metaphysics* which Kant adopted as a textbook in his lectures. The standard picture of Baumgarten pays little attention to his connection with the experimental tradition issuing from the natural sciences, thereby overlooking the fact that Baumgarten taught not only aesthetics but also physics (59). By contrast, Nannini convincingly argues that Baumgarten's aesthetics – and especially what Baumgarten called the "aesthetic art of experience" or "aesthetic empirics" (58) – should be read in the context of early modern experimentalism. According to Nannini, Baumgarten's linking of aesthetics and experimentalism is paramount to his philosophical project and could be described as a two-way or mutual foundation. On the one hand, aesthetics provides a philosophical foundation

for experimentalism. On the other hand, aesthetics itself tends to develop into an experimental discipline.

A still open issue, in my opinion, concerns the sources of Baumgarten's project. Nannini's chapter is successful in widening the usual references so as to include several neglected sources belonging to the experimentalist tradition, but refrains from reconstructing the precise derivation of doctrines and concepts. A case in point is Baumgarten's treatment of sense deception in his *Metaphysica*, which Nannini describes as part of the aesthetic project of grounding the reliability of sensory experience. Baumgarten maintains that sensations in themselves cannot be false; if they deceive us, it is only because we infer wrong judgments from true sensations. Nannini is certainly right in stressing the importance of the idea that sense perceptions are basically innocent, for they are always veridical. But what is the source of this idea? Is it the experimental tradition or rather Leibniz, as Nannini seems to suggest by using the example of the square tower that appears round when seen from some distance? How does the Leibnizian inspiration of Baumgarten's epistemology relate to the empirical or experimental strand of his aesthetics?

As Nannini observes, experience is relevant to Baumgarten's metaphysics and aesthetics also in the form of *inner* experience. While the external senses provide information about the physical world, the mind also has cognitive access to itself by means of the so-called inner sense. In the German eighteenth-century context, this faculty was deemed crucial for justifying the epistemic claims of metaphysical psychology, in that the mind's ability to directly experience its own states and perhaps even become acquainted with its own nature provided an empirical, introspective basis for psychological investigations. However widespread, this position was not universally accepted. In "Christoph Meiners's Empiricist 'Revision' of Philosophy and Michael Hißmann's Anti-Speculative Materialism", Falk Wunderlich argues for the existence of a materialist strand within German empiricism, whose upholders were wary of internal experience and trusted only scientifically codified forms of external experience. Hißmann, in particular, maintained "that inner experience, obtained through introspection, is not informative about the nature of the human mind and that philosophy should rather rely on the results of medicine and physiology" (119). By contrast – as Udo Thiel shows in "Experience and Inner Sense: Feder–Lossius–Kant" – other Enlightenment thinkers like Johann Georg Heinrich Feder, Johann Christian Lossius, and the pre-critical Kant not only considered inner sense to be a source of psychological knowledge but "were tempted to ascribe to inner sense an even more fundamental role, namely, that of grounding experience and cognition in general" (100). In his critical philosophy, Kant downgraded inner sense to a merely empirical-psychological function. At the same time, however, he retained "the idea of a fundamental or radical faculty that grounds thought" by transferring this function to pure apperception. Concerning the sources of these German developments, Thiel points to Locke's idea of reflection as an inner source of knowledge, distinct from outer sensation. In my view, this picture could be usefully complemented by also taking into consideration the Wolffian tradition of

ascribing to inner sense a foundational role with respect to logic and metaphysics, which I take to be the direct target of Kant's late dismissal of rational psychology as "merely an anthropology of the inner sense" (Kant 2000, 325; see Favaretti Camposampiero 2018).

A somewhat similar consideration might also apply to Paola Basso's chapter, "Lambert on Experience and Deduction". Investigating Lambert's effort to complement the formal procedures of a Wolff-inspired deductive method with a Lockean focus on simple concepts drawn from experience, Basso highlights the originality of Lambert's own epistemology as merging "the Euclidean and Newtonian methods" (189) and combining *a priori* and *a posteriori* elements in a "mixed procedure" (192). In spite of Lambert's criticism of the Wolffian reliance on definitions, the "hybrid" *a priori* Basso describes as the hallmark of Lambert's method (193) could actually be compared to Wolff's own "weak" *a priori* (see Vanzo 2015). As Basso herself acknowledges (193), Lambert's endorsement of the method of astronomy finds a clear precedent in Wolff's suggestion that both philosophers and physicians should imitate astronomers (see Favaretti Camposampiero 2016). Furthermore, Lambert's notion of *a priori* experience – however odd it might appear at first sight – might be relevant to reconstructing his overall approach to inner experience and sensation (see Favaretti Camposampiero 2018).

Another dimension of inner experience that attracted the interest of Enlightenment thinkers was the phenomenon of dreaming. In "The Role of Reason, Experience, and Physiology in Formey's *Essay on Dreams*", Annelie Grosse explores this topic with reference to Jean-Henri-Samuel Formey, a member of the Berlin Academy better known for his exposition of Wolffian philosophy. Although dreams might seem to have little to do with experience and reason, this chapter shows that the investigation of dreams and the effort to provide a scientific explanation for this phenomenon were a sort of testbed for the newborn discipline of empirical psychology. Grosse argues that the *Essay on Dreams* stands out from other works by Formey in that it emphasizes the reliability rather than the flaws of sensory experience. In her interpretation, this empiricist attitude was part of a rhetorical strategy designed to make Wolffian ideas more palatable to the members of the Berlin Academy. On the one hand, she highlights the Wolffian inspiration of the *Essay on Dreams*, whose "methodological procedure [...] corresponds to Wolff's account of how to establish knowledge in general, and empirical knowledge in particular" (168). On the other hand, she stresses the originality of Formey with respect to his Wolffian sources. Formey sought "to integrate metaphysics and natural philosophy" (p. 160), thus overcoming the Wolffian "separation of physiological and metaphysical investigations of the human soul" (p. 158): for, according to Grosse, Wolff "investigated the nervous system in his natural philosophy and the mental faculties in his metaphysics" (p. 158). So, whereas Wolff provides only metaphysical explanations, Formey also provides physiological explanations, and thus approaches the phenomenon of dreaming "from a completely different angle" (p. 171).

A limit of this assessment is that it considers only Wolff's account of dreams in the *German Metaphysics*, without paying attention to the Latin works and especially the *Psychologia rationalis*, which develops a theory of dreams based on physiological principles. According to Wolff, the state of the dreaming soul corresponds to a certain state of the brain, for every mental process has a corresponding physical process in the brain. Before Formey, Wolff's *Psychologia rationalis* had already integrated the physiology of the nervous system into the metaphysics of the soul. Should we then infer that, in this perspective, Wolff's Latin works are more empirically founded than his German works, contrary to what was the case with general cosmology in Leduc's chapter? I would resist this conclusion. For why should we assume that physiological explanations are more empirical (or evidence-based) than metaphysical reasoning? The physiological model of the brain and nervous system that we find in both Wolff and Formey is largely hypothetical: it derives more from Cartesian speculative physiology than from an empirical observation of the inner workings of the brain. Thus, I am reluctant to equate 'physiological' with 'empirical'. From the Wolffian point of view, the theory of dreams that Formey develops in his *Essay* belongs to rational psychology rather than to empirical psychology.

The anti-Wolffian faction of the Berlin Academy is mainly represented in this volume by Pierre-Louis Moreau de Maupertuis and Jean-Bernard Merian. In "Contingency and Experience in Maupertuis's *Essay on Cosmology*", Anne-Lise Rey argues that Maupertuis's hostility towards rationalism and his endorsement of experimentalism did not prevent him from developing "a metaphysics centered on teleology" (142), which escapes our rigid dichotomies between Newtonianism and Leibnizianism. Rey's reconstruction focuses, on the one hand, on Maupertuis's physico-theological account of the laws of nature and, on the other hand, on his rejection of the absolute certainty of mathematics in favor of moral certainty and probable knowledge. Like Maupertuis, Merian sought "a 'third' or 'middle path' that combine[d] empiricist and speculative features" by avoiding both dogmatism and radical (i.e. Humean) skepticism (Tinca Prunea-Bretonnet, "On the Mitigated Phenomenalism of J.-B. Merian", 203). Prunea-Bretonnet describes the view emerging from his work on apperception as "a phenomenalist position founded on empiricist premises" (205), while she characterizes his overall metaphilosophical approach as a form of eclecticism.

The book's final section is devoted to Tetens and Kant. In "Tetens on the Nature of Experience Between Empiricism and Rationalism", Clinton Tolley and R. Brian Tracz challenge the mainstream narrative that depicts Tetens as a staunch empiricist, by highlighting some Leibnizian commitments in his account of the origin of concepts, as well as his progressing beyond Locke and Hume's notion of experience. Conversely, in "The Role of Experience in Kant's *Prize Essay*", Courtney D. Fugate addresses the vexed issue of the early Kant's alleged failure to depart from rationalism by arguing that the experience-based method he prescribed for metaphysics in his *Inquiry Concerning the*

Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality in fact “embod[ies] the anti-rationalist spirit of Bacon and Newton” (233). Focusing on the *Inquiry* and the *Dreams*, Karin de Boer’s chapter (“Kant’s Inquiries into a New Touchstone for Metaphysical Truths”) investigates Kant’s pre-critical strategies for using experience to delimit the pretensions of metaphysics without completely dismissing the purely intellectual dimension of knowledge. Reassessing the role which Wolff’s *German Metaphysics* ascribes to inner experience in establishing metaphysical concepts and truths, de Boer argues that “Kant’s position during the 1760s was closer to Wolff’s in this regard than appears at first sight” (278).

This volume contains a wealth of original, insightful analyses and remarks which will certainly stimulate further discussions in a field of scholarship that is currently attracting more and more attention. Anyone interested in the history of early modern German philosophy will benefit from reading it. A general question that remains open is: if all these German philosophers agree in reevaluating (outer as well as inner) experience as a source of knowledge, why do they appear to be divided into two main groups – which is what has made the standard ‘rationalists vs. empiricists’ narrative so persuasive? If they all belong to one and the same philosophical turn, if they all “attempted to reconcile rationalist and empiricist accounts of cognition” (6), how are we to explain their taking sides with one or the other camp? By rejecting the standard rationalism/empiricism distinction as worn out, do not we risk losing sight of the strenuous oppositions that split the German eighteenth-century philosophical scene with regard not only to specific topics but also to general metaphilosophical issues? For instance, both the Pietists and Wolff firmly relied on experience, yet they could find no common ground. One reason might be that they invoked experience for different purposes, namely either to set boundaries on reason, as with the Pietists, or to enhance its use, as with Wolff (see Goldenbaum 2016). The experiential turn appears to have involved different, divergent, or even mutually incompatible paths.

Bibliography

Favaretti Camposampiero, M. (2018), “Anthropology from a Logical Point of View: The Role of Inner Sense from Jungius to Kant”, in G. Lorini and R.B. Loudon (eds.), *Knowledge, Morals and Practice in Kant’s Anthropology*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 43–61.

Favaretti Camposampiero, M. (2016), “Bodies of Inference: Christian Wolff’s Epistemology of the Life Sciences and Medicine”, *Perspectives on Science*, 24, pp. 361–379.

Goldenbaum, U. (2016), “It Is not Experience That Matters in the Battle of Rationalism and Empiricism, or how Theology Favors Empiricism over Rationalism”, in A. Pelletier, *Leibniz’s Experimental Philosophy*, Steiner, Stuttgart, pp. 41–67.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 15, June 2022, pp. 344-352

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.6591084

Kant, I. (2000), *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge.

Vanzo, A. (2015), “Christian Wolff and Experimental Philosophy”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 7, pp. 225–255.

Wolff, C. (1728), “Discursus praeliminaris de philosophia in genere”, in *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata*, Renger, Frankfurt and Leipzig, pp. 1–104.

Wolff, C. (1731), *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata*, Renger, Frankfurt and Leipzig.



Kant's Theory of Emotions

FEDERICO RAMPININI*

Università degli Studi di Roma Tre, Italia

Review of: Failla, Mariannina and Sánchez Madrid, Nuria (eds.), *Kant on Emotions. Critical Essays in the Contemporary Context*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2021, 190 p., ISBN: 9783110720716.

In recent decades, Kantian scholarship has gone through an “empirical turn,” especially in the English-speaking world. Although this phenomenon has sometimes resulted in studies that overlook consider properly the transcendental nature of Kantian philosophy, it is undoubtedly noteworthy, since it has cast light on some aspects not adequately explored. As a result, increasing remarkable attention to Kant’s account of emotions, and its relation to anthropology, morals, and aesthetics, could be reported in the last times. The new book, edited by Mariannina Failla and Nuria Sánchez Madrid, aims to encourage this field of study, joining Kant’s account with contemporary debate as well. *Kant on Emotions* provides a well-balanced analysis divided into three sections, which combine a traditional analysis of Kant’s account (Section 1: *Mind, Moral Agency, and Emotional Normativity*) with approaches that engage Kant’s philosophy in dialogue with contemporary thought (Section 2: *Critical Emotions: On Kant’s Aftermath*) and recent viewpoints in the philosophy of mind (Section 3: *Kant’s Emotions and Contemporary Philosophy of Mind*).

In a footnote of *What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?*, Kant expresses the belief that reason itself does not feel, but rather that it produces feeling through inner drives as a “subjective need” (WDO 08: 139-140). On that account, the authors analyse, according to different perspectives, how reason itself can stimulate the human being to

* Università degli Studi di Roma Tre, federico.rampinini@uniroma3.it

achieve the different purposes of the faculties of mind, through emotions, needs, and passions.

An account of Kant's theory of human agency in the light of the "emotional turn" is offered in the first section of the book. Nuria Sánchez Madrid (in *Kant's Emotional Normativity and the Embodiment of Reason: Interests, Reflection, and Feelings*, pp. 9-23) explores Kant's considerations of those emotions that could be regarded as a way of promoting an enduring dominance of reason over desires and inclinations. Although Kant refuses every attempt to configure the principles of practical philosophy starting from human empirical aspects, he also states that "the counterpart of the metaphysics of morals [...] would be moral anthropology, which, however, would deal only with the subjective conditions that hinder men or help them in fulfilling the laws of a metaphysics of morals" (MS 06: 217). The difficulty of defining the meaning of the term emotion, because it includes a wide set of affective states, does not preclude the possibility to use *emotions* "to support higher faculties of mind in their ability to improve and fully develop the moral performance of the human agent" (p. 11). Furthermore, Sánchez Madrid wisely highlights how psychoanalytical findings of the twentieth century were already somehow in embryo in Kant's account of emotion, since he shows to be aware that emotional states do not overlap with the conscious agency of the subject.

Ana Marta González (*Unpacking Moral Feeling: Kantian Clues to a Map of the Moral World*, pp. 25-43) aims to attention to the connection between practical reason, moral feeling, and the empirical accomplishment of moral law. Starting from what Kant claims in *What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?* (in particular in the footnote at WDO 08: 139-140), this chapter casts the light on moral sentiment, considered an impulse to morality, in that reason, under the influence of the moral law, feels called to moral action. As a result, González analyses the role played by moral feeling as a tool for executing the moral law in the empirical realm. Because the moral feeling only represents a *principium executionis*, and never a *principium iudicationis*, is necessary to take a step forward to claim that moral feeling plays a role in orientating ourselves in moral matters. The author believes that to do so is necessary to look at what Kant claims especially in the *Metaphysics of Morals*, where "the cartography of moral life around the logical requirements of the categorical imperative for human beings" (p. 41) is presented.

Mariannina Failla proposes an original and interesting analysis of Kant's account of emotions. In *Edenic Animality, Self-Sustenance, Loving and Dying: Corporeal Biological Needs and Emotions in Kant* (pp. 45-54), she investigates the joint between emotions, sentiments, instincts, and moral action with the fruitful help of the Kantian reflections on the beginning of history. Therefore, she shows how Kant's considerations about the Holy Scriptures are grounded in ethical and anthropological interests, and how they can represent a psycho-corporeal genealogy of moral agency.

Outlining past philosophical systems to show their reflections more effectively, there could be the risk of mistakenly ascribing the views of philosophers to traditions they never actually identified with. The English moral philosopher Bernard Williams, in *Shame and Necessity* (1993), claims that Kant dismisses the role of shame, considering it as a heteronomous element that does not deserve proper consideration. However, Ana Cristina Falcato's interesting analysis (*Kant and the 'True Shame Instinct': Notes on the Future of the Human Species*, pp. 55-67) of textual sources ignored by Williams (see Ethics' courses in the 1760s) elucidates the Kantian thought about the role played by the shame on the improvement of human beings. In addition, Falcato explores Kant's view on the role of shame in connection with the relationship between the sexes, expressed especially in the third chapter of *Observations of the Feeling of the Beautiful and the Sublime*.

The contribution by Maria Borges (*Passions and Evil in Kant's Philosophy*, pp. 69-83) casts light on the relationship between passions and evil. The *Anthropology from a Pragmatic Point of View* asserts that both affects and passions impede the sovereignty of reason, yet their difference is accurately explained. Moreover, Borges explores further these two states, as they are considered in the *Religionschrift*. Finally, she proposes an original solution, which goes beyond Kant's philosophy, to overcoming evil: an ethical community.

The second section, *Critical Emotions: On Kant's Aftermath*, aims at considering Kant's theory of emotion from the perspective of contemporary aesthetics. However, the only essay that copes with the Kantian legacy and its interpretation by a contemporary philosopher is that of Daniela Angelucci, "An Emotion That Seems to Be No Play": *Deleuze on Kantian Sublime* (pp. 121-135). As this essay well shows, Kant is a constant presence in Deleuze's philosophy. Although at first Kant is viewed as an enemy, because of his imprisonment within the philosophy of common sense, later Deleuze recognizes his closeness to Kant. Angelucci states that the subject's passivity during the experience of the Kantian sublime—described as a "momentary inhibition of the vital powers and the immediately following and all the more powerful outpouring of them" (KU 05: 245)—is similar to what happens in the case of a cinematographic image, according to Deleuze. The failure of faculties, caused by this particular image, becomes the genesis of the direct presentation of time, and therefore of the contact with thought itself. For this reason, Angelucci concludes by arguing that the Kantian sublime "can be considered a precursor of the crystal-image, that is, the genetic moment of the time-image—one of the most powerful concepts created by Deleuze to describe the accidental beginning of a necessary thought" (p. 135).

The other two essays in the second section deal with two of the most debated topics of Kantian aesthetics, that is the nature of aesthetic pleasure and that of aesthetic normativity. Igor Cvejić, in *Intentionality Sui Generis of Pleasure in Mere Reflection* (pp. 87-106), addresses the well-known dispute about the intentionality or not-intentionality of pleasure in Kant's theory of taste. After rejecting Guyer's and Zuckert's interpretations, the chapter

explores in detail the issue of pleasure in mere reflection. In addition, Cvejić reads the intentionality of the aesthetic pleasure as *sui generis* feeling-intentionality, through which a beautiful object is constituted. A reconsideration of aesthetic normativity is carried out by Serena Feloj, in *Exemplarity Emotions: A Discussion of Normativity in Kant's Aesthetic Judgment* (pp. 107-120). In order to put forward a proposal to the current English-speaking debate about aesthetic normativity, Feloj tries to outline the a posteriori side of the Kantian judgment of taste, whereas Kant had instead investigated its transcendental conditions. As a result, this chapter discusses the normative character of aesthetic emotions in Kant by calling upon the notions of exemplarity, considering Hume's "standard of taste" as well. In doing so, Feloj provides an alternative reading of certain elements of Kant's aesthetics of pivotal relevance in contemporary debate.

The third part of the book (*Kant's Emotions and Contemporary Philosophy of Mind*) focuses on Kant's thought on emotions in light of the contemporary research in philosophy of mind and neuroscience. Pedro Jesús Teruel, in *The Ambiguity of Kantian Emotions: Philosophical, Biological and Neuroscientific Implications* (pp. 139-154), proceeds his original inquiry into the possibilities and boundaries of understanding transcendental philosophy within the natural sciences. Therefore, Teruel is aware of the absence of the current meaning of the term "emotion" in Kant's writing, nonetheless, he aims at showing the link between the Kantian approach to the psycho-physical, embodied side of mood-rooted, pleasure-receptive changes, whose reaction goes beyond the deliberative instances of the individual, and the classic issue of pathos, more closely connected to the Stoic view. As a result, a naturalistic interpretation of transcendental philosophy, and in particular of Kant's reflections on emotion, is given, considering the connection with the brain's functional areas and neuronal facilitation as well.

Calibration Hypothesis: Rethinking Kant's Place for Emotion and the Brain's Resting-State (pp. 155-169), by Dina Mendonça investigates to what extent the predictive mind hypothesis can have its origin in Kant's model of rationality. According to Mendonça, the Kantian view of emotions includes a mediate control over the emotional landscape, in which one of the activities of the brain can be seen as integrating experience and adjusting the subject's general emotional structure to better deal with future experiences. Although Mendonça's hypothesis must be empirically tested, it offers a new examination of the role of emotions in Kant's ethics.

In the last chapter, *Kantian Lange Weile Within the Contemporary Psychology of Boredom* (pp. 171-184), Josefa Ros Velasco retracts some of her past statements about the Kantian approach to boredom. In fact, during the *II Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española* (2014), she confused the words of Kant and those of Hans Blumenberg: it was not Kant, but Blumenberg who wrote that boredom was a pain that motivated men to action. After an initial attempt to show how Kant offers an ideal critique of the current understanding of boredom as a mental disorder, Ros Velasco, reviewing Kant's *Anthropology*, retraced her steps and realized that Kant considers boredom as a

result of an inability to feel positive pain and his approach could contribute to the present view of boredom as a pathology. In addition, because Kant's approach to boredom is cultural, not neurological, Ros Velasco can analyse in-depth the peculiarities of this account, as it is expressed not only in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* but also in the three *Critiques* and *Mrongovius' Anthropology*, showing how Kant considers boredom a consequence of the socio-economic structure.

The book assumes a broad connotation of the term *emotion*, since there is no trace in the Kantian writings of its direct German counterpart *Emotion*. In fact, in the Kantian corpus, we find many other terms connected to this semantic field, such as *Begierde*, *Neigung*, *Leidenschaft*, *Affekt*, *Gefühl*, *Rührung*, *Motion*, *Erregung*, etc. each of them has a particular meaning, each of which has its meaning, not entirely overlapping to current's one of emotion. As Teruel points out (pp. 139-147), if emotion is an embodied, psychical, and conscious reaction to internal or external solitudes, the term "emotion" must be understood in the proper sense as *Affekt*, arising through bodily and affective motion, which is linked to the sensation of pleasure and displeasure. Nevertheless, giving a broad connotation to the word *emotion*, the book shows the relevance within Kant's conception of the subject of the empirical, effective, and emotional side.

In conclusion, this volume gives a crucial contribution to an innovative approach to an important part of Kant's philosophy. On the one hand, it is analysed the role played by emotions, understood as affective states, in transcendental philosophy. Thus, it is shown the relevance of emotions in the human's attempt to meet the ends of reason. On the other hand, the fruitfulness and richness of Kantian thought are emphasized in the light of contemporary scientific research on moral agency.



Inchiesta sulla kantiana «Gesetzlichkeit des Zufälligen»
Investigation into the Kantian «Gesetzlichkeit des Zufälligen»

CHIARA MAGNI*

Università di Roma Tre–Università di Roma “Tor Vergata”, Italia

Recensione di: Failla, Mariannina, Sánchez Madrid, Nuria (eds.), *Le radici del senso. Un commentario sistematico della «Critica del Giudizio». Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la «Crítica del Juicio»*, Madrid, Ediciones Alamanda, 2019, pp. 580. ISBN: 978-84-949436-2-1

Il volume *Le radici del senso. Un commentario sistematico della “Critica del giudizio”* nasce da un seminario internazionale svoltosi all’Università degli Studi di Roma Tre nell’aprile del 2017 dedicato al commento della *Kritik der Urteilskraft* (KU). L’opera si sviluppa attraverso un’accurata ‘divisione del lavoro’ tale da ripercorrere con grande dovizia tutti i paragrafi che costituiscono la terza *Critica* kantiana.

L’intento di fondo è quello di restituire la natura intimamente feconda di questo classico del pensiero moderno, attraverso un’attività critica scrupolosa, la quale si riflette, oltre che nell’ampiezza del volume, anche e soprattutto nella natura plurivoca dei contributi. Quest’ultima è testimoniata in primo luogo dalle differenti lingue in cui il volume è scritto, elemento che restituisce il chiaro impegno di curatrici e autori a consolidare il dialogo tra scuole e ambienti culturali diversi, che nulla toglie a una resa ‘sistematica’ dell’opera kantiana. Come indicato nell’*Introduzione* (pp. 7-12), la varietà e la novità delle prospettive presentate può essere colta dal lettore «seguendo almeno tre tracce di lettura» (p. 8): (i) la prima consiste nel mettere a fuoco la peculiarità del rapporto tra le facoltà della

* PhD Fellow in Philosophy at Università di Roma Tre and Università di Roma “Tor Vergata”, Roma, Italia.
E-mail address chiara.magni@uniroma3.it

sensibilità e dell'intelletto implicito nel Giudizio, per rispondere alla richiesta di ragione che il loro accordo sollecita; (ii) la seconda si propone di evidenziare la natura intimamente *dinamica* del Giudizio, che gli permette di fare da 'ponte' tra i mondi – altrimenti scissi – della natura e della morale (iii) la terza, infine – allargando lo sguardo sino all'universo della 'cultura' –, consente di apprezzare il compito 'sociale' assolto dal Giudizio, grazie all'universale 'comunicabilità' del sentire e all'educazione alla sublimità spirituale.

Ogni contributo, poi, funge, oltre che da importante strumento critico ed esegetico, anche da prezioso inventario bibliografico per il personale faccia a faccia del lettore con la KU: in particolare, i numerosi riferimenti alla letteratura secondaria (dai testi più classici, fino agli apporti più recenti) sono accuratamente contestualizzati all'interno di ciascuna sezione, in modo che anche il lettore interessato ad approfondire tematiche specifiche possa usufruirne agevolmente.

I primi due contributi sono dedicati alle sezioni introduttive alla KU: Nuria Sanchez Madrid si occupa del ruolo e del significato – nonché della problematicità – delle *Introduzioni* kantiane (pp. 13-30), che constano della prima Introduzione, mai pubblicata da Kant, e della *Einleitung* alla KU (nella sua stesura definitiva); Silvana Borutti, invece, conduce più nello specifico un "*commentaire suivi*" della seconda (pp. 31-48).

L'espressione che compare nel titolo del lavoro di apertura di Madrid – "Luminose tenebre" – è una felice testimonianza del significato che la terza *Critica* assume, secondo l'autrice, nel complesso del sistema kantiano, e di cui le *Introduzioni* esibiscono la portata: essa risiede nella scoperta di una capacità di giudizio «fiduciosa nelle proprie forze» (p. 18), che non silenzia le proprie "radici emozionali" – al fine di guadagnare l'imparzialità di un ipotetico sguardo neutrale –, ma fa del rapporto tra la ragione e la vita la fucina di una nuova soggettività trascendentale. Il Soggetto della KU, infatti, accede a un'«unità ermeneutica» (p. 17) atta a far fronte a quelle "diversità specifiche" che renderebbero altrimenti impossibile qualunque "legalità del contingente" – qualunque linneano «sistema della natura» (EEKU, AA XX) –, e che rinviene nella "soddisfazione" il proprio criterio di validità. Se tale *piacere* non ha bisogno di sottometersi ad alcuna forma concettuale, non è nemmeno confinato nello spazio di un «egoismo *philautistico*» (p. 28): esso risiede, piuttosto, nella propria «comunicabilità» (p. 30), che apre alla possibilità di una 'comunità di senso'. Da questo punto di vista, Kant svincola la capacità di giudizio da qualunque psicologismo, e ne fa il fondamento di una vera e propria *anthropologia transcendentalis*.

Il secondo contributo offre un'analisi puntuale della *Einleitung* alla KU (§§ I-VIII), in cui Borutti si propone di mettere in risalto il carattere processuale della capacità di giudizio, irriducibile a semplice termine medio. L'*Introduzione*, infatti, si interroga sulla possibilità di "forme di regolarità" in un territorio (*Boden*) senza dominio (*Gebiet*) funzionale a un'«unificazione del soggetto di senso» (p. 33), che ora non si rivolge più all'esperienza *possibile*, bensì a quella *effettiva*. Tale questione trova il suo punto di avvio nella cruciale distinzione tra giudizio *determinante* – dove il particolare è sussunto sotto la regola universale data – e giudizio *riflettente*, che trova la regola generale per il particolare senza essere guidato da leggi, ma servendosi di principi che dà a se stesso, esibendo così la propria «autonomia» (p. 38; KU, AA 05: 185.37. 41). L'autrice, infine, evidenzia come la

scoperta di un principio *regolativo* – e dunque *non* costitutivo e/o determinante – risponda a un bisogno di “orientamento” nel mondo che presenta, oltre all’elemento pragmatico, anche un elemento *dinamico/immaginario*, rinvenibile nella *forma* del “come se”.

I due contributi successivi sono rivolti all’esame dell’Analitica del bello (§§ 1-22); nello specifico, Silvia di Sanza (pp. 49-86) analizza il Primo e il Secondo momento del giudizio di gusto (§§ 1-5; §§ 6-9), mentre Matías Oroño (pp. 87-108) si dedica al commento del Terzo e del Quarto momento del giudizio di gusto (§§ 10-17; §§ 18-22).

Nel suo contributo, Di Sanza sottolinea come l’analisi di Kant sia diretta non all’oggetto, bensì al suo giudizio: la bellezza, in questo senso, non è un segno *oggettivo* dell’oggetto, ma il risultato di una stima fatta dalla facoltà di giudizio estetico, che è una facoltà fondamentalmente *riflessiva*. A riprova di ciò, viene rimarcata la scelta kantiana di prendere come guida – per l’analisi dei giudizi estetici – la tavola delle funzioni logiche dei giudizi, già stabilita nella *Critica della ragion pura*; tuttavia, Di Sanza rileva come in questo caso si parta dalla *qualità* e non dalla quantità, e associa tale ‘inversione di priorità’ alla necessità di stabilire, per essi, un «título englobante» (p. 54), che chiarisca in generale il rapporto di questo tipo speciale di giudizio con la “comprensione” ma *non* con la conoscenza. Viene dunque analizzata la *Qualität* che contraddistingue i giudizi estetici nel Primo e nel Secondo momento del giudizio di gusto, ovvero il fatto di essere “*senza interesse*” e “*senza concetto*”: l’autrice mette in evidenza come il carattere *affermativo* dei giudizi estetici sia *determinato negativamente*, elemento che riflette la loro natura essenzialmente “libera”, la quale rinviene proprio nel “*libero* gioco delle facoltà” «el resultado positivo que instaura el camino intermedio entre mera sensibilidad y la pura inteligibilidad» (p. 81).

Matías Oroño esamina il Terzo e il Quarto momento dei giudizi di gusto, il primo dei quali viene sviluppato da Kant tramite la categoria di causalità, messa in relazione con la nozione di “finalità”. Oroño affronta l’apparente contraddittorietà che le due definizioni kantiane di ‘finalità’ sembrano produrre – invertendo il rapporto di priorità tra causa ed effetto –, e individua nell’idea di “rappresentazione” (*Vorstellung*) la strada per oltrepassare tale difficoltà: è la *rappresentazione del fine* – non il fine stesso – a fungere da *determinazione* per il concetto che sarà *causa* dell’*effetto*. Dopo aver posto la fondamentale distinzione tra giudizi estetici puri e empirici, viene analizzata la nozione di *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*, che permette non solo di svincolare il giudizio estetico dal concetto di utilità, ma anche di istituire una differenza fra giudizio estetico puro e «juicio de gusto intelectualizado (no puro)» (p. 100): se il primo è legato a una forma di bellezza *libera*, il secondo è espressione di una “bellezza *aderente*” a un’*Idea*. L’autore, infine, si rivolge al commento del Quarto e ultimo momento dell’*Analitica del bello*, incentrato sulla “modalità” del giudizio di gusto: essa coincide con una necessità soltanto *esemplare* – rappresentata “come se” fosse oggettiva – della *pretesa* di un’aderenza universale.

I contributi di Mariannina Failla e Paolo D’Angelo sono consacrati all’Analitica del sublime, e si occupano, rispettivamente, del passaggio dal bello al sublime (pp. 109-134), e della distinzione tra sublime matematico e sublime dinamico (pp. 135-156).

Failla, mostrate le affinità che i giudizi sul bello e sul sublime condividono, mette in evidenza il ruolo che questi ultimi assolvono nel portare a compimento ciò che era stato *solo* preparato dal bello (in modo simbolico). Tale evoluzione è rintracciabile, in primo luogo, nell'intima affinità che lega il sublime alla morale, e che, a differenza del bello – il quale si rapportava solo *analogicamente* al buono –, ravvisa il proprio termine medio nella natura *soprasensibile* dell'uomo. In secondo luogo, il sublime porta alle estreme conseguenze quella rinuncia a determinare l'oggettività degli oggetti già caratteristica dei giudizi del bello, che intrattenevano ancora una relazione – un “accordo” – con la loro forma: con il sentimento del sublime, infatti, cade anche quest'ultimo ancoraggio, e si schiude l'esperienza dell'incommensurabile. Eloquente, a tal proposito, l'opposizione tra *Form* e *formlos*: la «negatività lato objecti» (p. 124), dice Failla, potrebbe far pensare a una «povertà lato objecti» (p. 125) – poiché dell'oggetto non rimane più nemmeno l'accordo alla sua forma; al contrario, tale carenza è proprio quella che consente un «potenziamento lato subjecti» (*Ibid.*), rintracciabile nella pienezza dell'uso finalistico del giudizio. Per l'autrice, del resto, è evidente come il sublime non sia una mera appendice del bello, ma il suo compimento: tale ‘realizzazione’ si gioca tutta intorno alla nozione di *limite*, e consiste nello «smascherare» (p. 132) la serietà dei sentimenti di dolore e spaesamento – ma anche di pericolo – che il soggetto prova di fronte al *formlos*, per sentirsi infine ‘al sicuro’ grazie alla potenza morale del proprio sé – un tipo di «autoconservazione» (p. 133) la cui genesi risiede nella natura intelligibile dell'uomo, sottratta a qualunque umiliazione.

Il contributo di Paolo D'Angelo chiarisce la distinzione kantiana tra il sublime matematico e quello dinamico, che si sovrappone – come nell'analisi dei giudizi estetici puri – alle categorie utilizzate nell'analisi dei giudizi logici: l'autore riporta l'attenzione del lettore su una nuova inversione operata da Kant tra qualità e quantità – la quale ripristina così l'ordine presentato nella *Ragione pura* –, giustificata dall'assenza di forma che contraddistingue i giudizi sul sublime rispetto a quelli sul bello. Dopo alcune considerazioni preliminari sulla portata dell'attenzione che Kant rivolge al sublime, D'Angelo rileva le differenze che sussistono tra il sublime matematico e quello dinamico – il primo legato alla grandezza (*Größe*), il secondo alla potenza (*Macht*). Rispetto al sublime matematico, l'autore si concentra in particolare sulla distinzione tra ‘valutazione matematica’ e ‘valutazione estetica’: la peculiarità della seconda, infatti, risiede proprio in quell’‘esposizione’ al *limite* che l'illimitato impone alla misurazione, e che è all'origine di quella «paradossale natura del sublime, come piacere che nasce dal dispiacere» (p. 148). Rispetto al sublime dinamico, invece, la sua attenzione è rivolta all'analisi della relazione tra il timore suscitato dalla potenza della natura e l'attivazione del sublime, che ha nel sentimento di “sicurezza” il proprio vincolo. D'Angelo, infine, considera la prossimità della trattazione kantiana del sublime con i temi dell'etica, in ragione dell'importanza che tale tematica ha assunto recentemente per la *Kant-Forschung*.

Guido Frilli e Anselmo Aportone si occupano dell'analisi della Deduzione dei giudizi estetici puri; nello specifico – rispettivamente – dei §§ 30-34 (pp. 157-180) e 35-40 (pp. 181-222).

Frilli mette in luce la valenza introduttiva e preparatoria assegnata da Kant ai paragrafi che si accinge a commentare, nonché le particolari insidie interpretative che essi comportano: per un verso, infatti, Kant sembra ripetere argomenti già trattati nei paragrafi precedenti, per altro verso tali tematiche vengono rielaborate sulla base di un nuovo proposito filosofico. L'autore sottolinea in particolare come la deduzione del giudizio estetico puro vada intesa nel rigoroso senso *trascendentale* proprio delle deduzioni delle categorie pure in KrV e dei principi della ragione pura pratica in KpV, ovvero come prova della sua natura *a priori*. Rispetto alla peculiarità del giudizio di gusto, viene rimarcato come esso non ambisca all'assoluta validità oggettiva, ma all'universalità soggettiva del consenso di ognuno: in tal senso, Frilli insiste soprattutto sulla natura *estetica* – e non *logico-proposizionale* – della sintesi a priori che contraddistingue questa forma peculiare di giudizio. Infine, viene rilevato come validità trascendentale e “questione empirica” della correttezza dei giudizi singolari non possano essere coestensive: la deduzione, dunque, non illustra alcun principio *oggettivo* del gusto. Ciò, tuttavia, non significa abbandonare l'estetica al relativismo: il quadro formale-soggettivo di tali giudizi, infatti, può fungere da ausilio per la riflessione su comuni *esempi* formativi e per un'*empirica* “coltivazione estetica” del soggetto.

Anselmo Aportone prosegue l'analisi della Deduzione dei giudizi estetici puri, evidenziando come il § 35 sia il luogo in cui il principio di gusto viene definito come principio *soggettivo* della facoltà di giudizio solo *per contrasto* con l'oggettività dei giudizi logici. L'autore mette in evidenza come qui Kant descriva solo un *quid facti*, senza che sia ancora stato acquisito il relativo *quid iuris*, ovvero la giustificazione della pretesa di validità universale di detti principi. Essa verrà enunciata solo nel § 38, che tira le fila delle considerazioni precedenti – il compito della deduzione dei giudizi di gusto (§ 36) e il tipo di 'a priori' che contraddistingue il giudizio di gusto (§ 37). Di tale deduzione – per l'importanza che essa riveste nell'economia dell'opera – Aportone fa ampio commento, seguendo scrupolosamente la lettera del testo, e integrando sia la nota kantiana a piè di pagina, che l'*Anmerkung*. I §§ 39 e 40, infine, sono presentati dall'autore come i paragrafi che «iniziano ad ampliare l'orizzonte della critica alla facoltà estetica di giudizio oltre la dimensione del giudizio estetico puro» (p. 213), in virtù del significato che essi rivestono per la critica della facoltà conoscitiva in generale.

Seguono i contributi di Francesca Iannelli (pp. 223-244) e Serena Feloj (pp. 245-262), in cui vengono affrontati i paragrafi della KU dedicati a una teoria dell'arte (§§ 41-54).

Iannelli, in particolare, si concentra sulla «virata prospettica notevole» (p. 226) che ci conduce alla trattazione della “controversa” figura del genio, la cui unicità e imperscrutabilità, per Kant, sono in aperto contrasto con la più ‘sicura’ linearità della scienza. È proprio qui che l'autrice insinua l'idea di una «riflessione potenzialmente decostruttrice della filosofia della comunicabilità universale kantiana» (p. 232), che sembra orientata a esacerbare la rapida svolta – operata dal filosofo – dall'analisi della fruizione (degli spettatori) a quella della produzione (dell'attore). Del resto, la «significativa azione mitigante dell'esuberanza geniale» (p. 234) – testimoniata dalla ‘rivincita’ teorica della

facoltà giudicatrice su quella produttrice – viene interpretata da Iannelli come un atteggiamento di «prudenza speculativa» (p. 235) verso questa figura a tratti contraddittoria che è il genio, in cui l'autrice – riprendendo l'analisi di Arendt –, scorge in filigrana la controfigura del rivoluzionario. La *frammentarietà* della trattazione kantiana della figura del genio, poi, viene avallata da un ulteriore ribaltamento, rinvenibile nella riabilitazione 'morale' del genio come colui che testimonia artisticamente del soprasensibile.

Feløj rinviene nella distinzione tra arte e natura – esposta da Kant nei §§ 46-47 –, il punto di partenza per avviare l'esame del concetto di “arte bella”, che occupa i §§ 48-54. Nello specifico, viene messa in luce la tensione tra la valenza *non-mimetica* dell'arte – essa, infatti, *non* può ridursi a mero *inganno* –, e l'*illusione* che invece deve produrre nello spettatore, e che Feløj contestualizza nel panorama della *Illusionstheorie* del XVIII secolo. A ciò è connessa la questione della *perfezione* dell'arte, che per risultare “bella” – in qualità di «*rappresentazione* bella» (p. 252) e non di semplice *cosa* bella (la natura) –, necessita di *aderire* ad un concetto, a un dover-essere, rinvenibile però in una “finalità libera da fini”. Ciò introduce la questione dei ‘limiti’ dell'arte, in cui rientra – coerentemente alla tradizione estetica coeva – il tema del disgusto: esso è circoscritto da Kant all'esperienza di una «controfinalità» (p. 258) a cui non ci si può sottrarre, e che rinviene proprio in questa “imposizione” il cortocircuito di ogni libera attività rappresentativa.

A seguire, Francesca Menegoni si occupa dell'analisi della Dialettica del giudizio estetico (pp. 263-275), mentre Sandra Viviana Palermo esamina i paragrafi dell'Analitica della capacità di giudizio teleologica (pp. 285-310).

Il contributo di Menegoni chiude il lungo cammino dell'analisi kantiana sulla capacità di giudizio estetica. A fronte della speculare trattazione nella seconda parte dell'opera, la Dialettica del giudizio estetico, e – soprattutto –, la sua Appendice, risultano decisamente brevi; il loro significato, tuttavia – rileva l'autrice –, va ben oltre gli specifici temi trattati. Dopo aver analizzato le peculiarità dell'antinomia del gusto, Menegoni si dedica infatti alla messa in rilievo degli aspetti ‘sconfinanti’ la regione della Dialettica, ma convergenti in quella “*Gültigkeit für jedermann*” filo conduttore di tutta la *terza* Critica, che ne riverbera l'interno dinamismo; essi consistono: (i) nel valore *pubblico* del giudizio di gusto – una specie di «*allgemeine Stimme*» (p. 271) che permette un'unificazione dei giudicanti sulla scorta di un *comune* modo di sentire, e che è alla base della «disposizione al confronto pubblico» (p. 273); (ii) nella portata etico/morale di un «*sensus communis aestheticus*» (*Ibid.*), ovvero nella funzione propedeutica che il gusto assume nei confronti di un'«educazione estetica» del soggetto, accuratamente distinta dal bene; (iii) e, infine – attraverso «una sorta di circolarità» (p. 281) –, nella capacità propria del giudizio in questione di favorire l'instaurarsi dell'*habitus* morale, grazie a quell'esperienza della libertà costitutiva di tutto il percorso estetico.

Palermo dedica il suo contributo all'analisi dell'Analitica della capacità di giudizio teleologica, introducendoci così alla seconda parte della critica della KU. L'autrice mette in evidenza i nerbi teorici attorno ai quali Kant elabora la propria teoria degli esseri viventi, a partire dalla tensione inerente al concetto kantiano di *Naturzweck*: esso viene esplicitato

come causalità reciproca – biunivoca – di tutto e parte, dove l’esigenza di un agente causale *esterno* è irresolubilmente legata alla sua *esclusione* – aspetto che consente di porre la distinzione tra prodotto naturale e prodotto dell’arte. Palermo rileva anche un’altra tensione in seno a questi paragrafi: se Kant dichiara inesistente il concetto di qualcosa che è di sé stessa causa e effetto, lo definisce tuttavia un concetto *non*-contraddittorio. A questo punto, però, Kant deve misurarsi con la natura dell’intelletto discorsivo, che lo costringe a fondare tale ‘non-contraddittorietà’ sulla comprensione “analogica” o “finzionale” del *Naturzweck*. L’autrice evidenzia così lo slittamento operato da Kant dall’oggetto al soggetto di conoscenza: in questo senso, è la peculiarità del nostro intelletto che, da un lato, ci preclude la comprensione dell’organizzazione vivente in base a leggi meccaniche, e, dall’altro, «ci obbliga a pensarl[a] come intenzionalmente determinant[e]» (p. 310).

I contributi di Francesca Fantasia (pp. 311-338) e di Luca Ciancia (pp. 339-394) sono rivolti all’esame della Dialettica della capacità di giudizio teleologica, e si occupano, rispettivamente, dei §§ 69-74 e 74-78.

Fantasia analizza i complessi paragrafi kantiani dedicati alla *elaborazione* dell’antinomia del giudizio riflettente. L’autrice, lungo tutta la sua esposizione, avverte il lettore che, a causa di una certa ambiguità, questi paragrafi «hanno rappresentato e rappresentano tuttora uno dei punti più discussi nell’interpretazione della *Critica del Giudizio*» (p. 312); nel suo contributo, tuttavia, non si tratterà di affrontare quest’ampia discussione, ma di esaminare anzitutto i termini che fondano il problema: in che cosa consista l’antinomia del giudizio riflettente e che cosa si intenda per preparazione alla sua risoluzione. La prima parte della sua analisi, perciò, è diretta a un’attenta delucidazione dei paragrafi kantiani dedicati all’identificazione della *corretta* formulazione dell’antinomia del giudizio teleologico, così come alla sua scomposizione (in Tesi e Antitesi). Fantasia evidenzia poi come nel § 71 la tensione antinomica appena presentata da Kant non venga ancora superata; tale paragrafo è piuttosto volto a ‘preparare’ il lettore alla soluzione dell’antinomia. Da questo punto di vista, i §§ 72-73, dedicati alla confutazione kantiana dei sistemi filosofici del finalismo della natura – poiché basati su principi meccanicistici e finalistici di tipo *oggettivo* –, non fanno che approfondire tale ‘preparazione’.

Nel suo ricco contributo, Luca Ciancia persegue l’intento di mettere in luce il peculiare intreccio tra ‘valore modale’ e ‘portata epistemologica’ della teleologia fisica della KU, quale emerge dal confronto tra la *Klasse* della *Modalität* dell’*Urteil* e i §§ 74-78 della Dialettica del giudizio teleologico. A parere dell’autore, infatti, evidenziare le *peculiari* «qualità modali» (p. 342) del principio della finalità soggettiva aiuta, di rimando, a comprenderne la capacità e dunque i limiti epistemologici. Vengono perciò investigati i seguenti rapporti: (i) l’attribuzione della qualità modale della *Notwendigkeit* alla massima del § 75, che tratta della finalità *oggettiva* della natura; (ii) la ‘possibilità’ quale categoria logica privilegiata da Kant nell’analisi della *riflessività* del principio finalistico della natura per la capacità di Giudizio (§ 77); (iii) e infine la *coniunzione* delle categorie di ‘possibilità’ e ‘necessità’ riferite alla teleologia fisica come *necessità* semplicemente *ipotetica* (§ 78). Tramite l’applicazione della tassonomia modale ai paragrafi finali della

Dialettica, emerge perciò come la teleologia fisica kantiana non possa avere alcuna portata epistemologica, ma possa essere solo «gnoseologicamente fondata» (p. 386).

Ricardo Gutiérrez Aguilar e Filippo Gonnelli si occupano, rispettivamente, dei §§ 79-83 e 84-86 della *Methodenlehre*.

Aguilar, partendo dall'analisi del § 79 dell'Appendice, riflette sulla ricerca di una «ciudadanía» (p. 397) per la teleologia, evidenziando come Kant proceda a tal riguardo in maniera fundamentalmente negativa: «la *teleología* encuentra su lugar entre las ciencias teóricas por descarte» (p. 400). Sulla scorta del § 80, poi, Aguilar rileva i 'limiti' dell'*utilizzo* della spiegazione meccanica applicata alla teoria della natura: il suo *impiego* in sede teleologica, infatti, ha mostrato di non possiede un'indiscussa valenza. Chi diventa "*Archäologen der Natur*", dunque, «necesita de *causas finales*» (p. 401), l'inclusione delle quali – come sottolinea l'autore –, non mette in discussione lo "spirito di sistema": «basta con establecer, como hipótesis, conjetura, suposición», una *ursprüngliche Organisation* – che Kant definisce 'poieticamente' anche *Mutterschooß* o *Gebärmutter* –, su cui poi il meccanismo è libero di attecchire. Dopo aver evidenziato come Kant, nel § 81, faccia di questi orizzonti – meccanismo e finalismo – due "necessità" a cui lo studioso non può rinunciare – delle specie di «teogonías» (p. 406) delle relazioni di senso in seno all'ordine naturale –, Aguilar procede a commentare i §§ 82-83: nel primo, «a vueltas con Linneo» (p. 411), si occupa della differenza e del rapporto stabiliti da Kant tra fine *ultimo* (*letzter Zweck*) e fine *definitivo* (*Endzweck*), nel secondo considera il fine ultimo nella sua relazione all'uomo (come felicità), e nella sua relazione all'umanità (come *Kultur*).

Seguendo l'articolazione principale del testo kantiano, Gonnelli individua nella «conception non traditionnelle» (p. 438) di *Endzweck* – la cui tematizzazione avviene nel § 84 – lo strumento concettuale di cui Kant si serve per criticare la falsa prospettiva di una teologia fondata sulla natura (§ 85), e per elaborare un'etico-teologia in aperta opposizione alla prima (§ 86). Kant, infatti, definisce l'*Endzweck* un tipo di fine *incondizionato*, e lo identifica con l'essere umano «en tant que sujet de la moralité» (p. 439), il quale racchiude in sé sia l'aspetto noumenico che l'esigenza dell'incondizionatezza pratica. L'autore riconosce come tale identificazione permetta al filosofo di introdurre la nozione di "teleologia morale", che consiste nella messa in relazione del mondo con la destinazione morale finale degli esseri umani, «c'est-à-dire à la fin ultime comme unique fondement possible de l'existence du monde» (p. 452). Gonnelli sottolinea dunque come nel § 86 venga presentato per la prima volta l'argomento teologico, nel significativo passaggio da una *teleologia* morale a una *teologia* morale, che sarà oggetto del § 87.

Gli ultimi due contributi di Roberto R. Aramayo (pp. 473-486) e Mattia Fiorilli/Francesco Valerio Tommasi (pp. 487-520) sono dedicati ai paragrafi finali della KU, e, rispettivamente, al § 87 e ai §§ 88-91.

Aramayo concentra la sua analisi sul § 87, e riporta fin da subito le critiche sollevate dalla prova morale dell'esistenza di Dio nella KU, assimilata a una «traición» (p. 473), da parte di Kant, del suo formalismo etico – fondato sull'autonomia morale –, ma anche a una dubbia 'rivalutazione' di ciò che era stato definito indimostrabile sul piano teoretico. L'autore si sforza di mostrare come in realtà questo discusso paragrafo «no dice nada de

todo eso» (p. 474). È infatti la mancata identità tra moralità e felicità che, secondo Kant, ci fa cercare una causalità diversa da quella della natura, «pero a “modo de medio”, advierte entre paréntesis» (p. 475). Aramayo sottolinea come non venga avanzata *alcuna* prova *oggettiva* dell'esistenza di Dio, né la possibilità di 'rafforzare' la portata della legge morale tramite dall'assunzione di questa congettura; l'ateo, del resto, non è affatto dispensato dall'obbligo morale. Al contrario, l'autore segnala come Kant utilizzi l'argomento di Dio per dimostrare proprio l'opposto: sia che si creda in Dio, sia che non vi si creda, non è in ciò che può risiedere l'ottemperanza alla legge morale, la quale altrimenti rinverrebbe in premi e pene il proprio motivo determinante. Infine, Aramayo evidenzia come Kant – quasi «a modo de apuesta pascaliana» (p. 477), ma con intenti radicalmente diversi – concluda sulla *non-contraddittorietà* dell'*ipotesi* di Dio, in cui possono convergere i due ingredienti del sommo bene kantiano: la moralità e la felicità.

Fiorilli e Tommasi analizzano l'altrettanto discussa teoria kantiana del “sommo bene”, di cui rilevano fin da subito la problematicità, sia in ragione della sua costante presenza nell'opera kantiana (KrV, KpV, KU), sia a causa delle differenti interpretazioni che ne sono state offerte. Gli autori si dedicano quindi all'analisi (i) del tipo di legame che intercorre tra felicità e moralità, di cui rilevano la fondamentale 'mondanità'; (ii) del carattere 'sensibile' che la felicità assume nel sommo bene, e (iii) del tipo di esigenza che lo contraddistingue. A tal riguardo, essi ritengono cruciale l'analisi dei §§ 88-89, dove viene posta la natura contemporaneamente soggettiva e universale del sommo bene. Inoltre, attraverso un'attenta disamina dell'analogia *non* inferenziale (§§ 90-91), gli autori evidenziano il legame ancora più forte che sussiste tra il dovere e la speranza – e dunque tra la moralità e la religione – nella KU.

Nella postfazione, infine, Nuria Sanchez Madrid segue la traccia di una certa «línea de fuga» (p. 521) che la conduce ad avanzare un'altra ipotesi – in parte trasversale ai contributi qui presenti –, per la fondazione kantiana della comunità estetica, dichiaratamente debitrice della lettura di Kant sostenuta da Gérard Lebrun. Attraverso l'intersezione di filosofia, letteratura e psicoanalisi, il suo contributo approfondisce una certa tensione tra il senso comune e un'"oscurità" potenzialmente *già da sempre* luminosa. Ne risulta un'analisi decisamente originale della fondazione della comunità estetica, in cui viene dato particolare rilievo alla dipendenza che la riflessione kantiana sul gusto mantiene con l'ordine teologico.

In conclusione, soprattutto per la ricchezza di 'piste' innovative che lo innervano, riteniamo che il volume sia adatto ad un pubblico specialista interessato ad approfondire questa complessissima opera sulla fondazione moderna del senso, e/o a confrontarsi con il dibattito internazionale intorno a determinate tematiche che la animano. D'altro canto, per la limpidezza delle interpretazioni e i costanti rimandi al testo kantiano – nonché in ragione dell'intento sostanzialmente 'esplicativo' che contraddistingue il commento –, riteniamo che il volume sia adatto (anche) ad un pubblico non specialista che voglia essere introdotto e accompagnato gradualmente nel personale confronto con la KU. Entrambi i lettori, del

resto, saranno facilitati da una scrupolosa distribuzione del lavoro, che rispecchia una ragionata divisione dei paragrafi e delle tematiche della terza *Critica* kantiana.



Immanuel Kant, “La cuestión de las razas”

Immanuel Kant, “The Races Issue”

CARMEN POLO*

Universidad de Granada, España

Reseña de: Immanuel Kant. “La cuestión de las razas”, seguido de Georg Forster, “Algo que añadir sobre las razas humanas”. Editado por Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez. Abada Editores, Madrid, 2021, ISBN: 978-84-17301-76-7.

Recientemente ha sido publicada *La cuestión de las razas*, obra que comprende los escritos de Immanuel Kant acerca de las razas. En ella se incluye, además de estos escritos, un artículo de Georg Forster titulado *Algo que añadir sobre las razas humanas* (1786), en el que este discute con Kant esta misma cuestión. Esta obra ha sido el resultado del trabajo de traducción y edición de los profesores Natalia A. Lerussi, profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires, y Manuel Sánchez-Rodríguez, también profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Granada. Los artículos que aparecen en *La cuestión de las razas* fueron escritos y publicados por Kant entre 1775 y 1788, años durante los cuales forma su teoría acerca las razas. En ellos están comprendidas tanto su teoría acerca de las razas como las ideas que podemos ver en otras obras en torno a la investigación empírica de la naturaleza, que toma aquí por caso particular la investigación del desarrollo en la naturaleza del ser humano, considerado como un objeto empírico.

La presente obra comienza con una Introducción a los textos del filósofo, “Kant y la cuestión de las razas”, realizada por Natalia Lerussi. En ella se ofrece un breve corpus teórico desde el que poder interpretar las ideas y argumentos que Kant expone acerca de

* Estudiante de Doctorado de la Universidad de Granada. Email de contacto: carmenpolo98@gmail.com

las razas, de manera que puedan ser pensados en el marco del sistema filosófico kantiano. Se trata de elementos que, por la forma de su exposición, en principio pudieran parecer alejados de una investigación filosófica propiamente dicha y ser, en cambio, más cercanos a una investigación meramente empírica. En este sentido, la Introducción arroja luz sobre esta cuestión: muestra de qué modo esta investigación empírica de las razas forma parte de una teoría filosófica más general que no está restringida únicamente al tema de la raza, sino que es parte de un sistema que en última instancia trata de comprender el desarrollo de la naturaleza. No obstante, aunque la Introducción sea de hecho un necesario soporte para la comprensión de los textos de Kant, en ella vemos expuestos temas o explicaciones que se repiten, tales como la discusión en torno a si la teoría de la raza de Kant consiste en un intento de justificación de una posición moral racista o no; es decir, si verdaderamente se puede hablar de racismo en el pensamiento kantiano o si, por el contrario, se trata de una interpretación inexacta o errónea de su filosofía. En efecto es esta una cuestión relevante en el contexto de una época y un pensamiento ilustrados. No es posible negar la existencia de racismo en el pensamiento de Kant, dadas las declaraciones que él mismo hace acerca de esta cuestión y que en esta misma edición podemos hallar. De hecho, en estos artículos es posible observar que la teoría de las razas de Kant deja ver cómo, a pesar de su declarado interés meramente científico, se torna en algún punto un modo de justificar que, en primer lugar, unas sociedades son "mejores" o están "más avanzadas" que las demás y que, en segundo lugar, estas sociedades son las que marcan o apuntan la dirección del progreso que el ser humano en general ha de seguir. Sin embargo, no es asimismo posible afirmar que en sus propuestas teóricas y prácticas sea claramente inteligible una postura racista: más bien, puede decirse que la teoría filosófica de Kant es contraria a posiciones como el racismo. Es, por tanto, pertinente la tarea de poner de relieve la confrontación entre la defensa de cierto racismo y la defensa de una ética cuyo punto de partida es la universalidad del ser humano en tanto que ser racional. Este es, sin duda, un tema muy relevante en la historia de la filosofía y en la interpretación de la ilustración kantiana, pero que se extiende más allá de lo que nos permiten los textos contenidos en esta obra.

De la misma manera, las notas que hallamos en la Introducción, aunque sirvan de gran ayuda para una investigación más amplia sobre la cuestión de las razas en Kant, quizá se extiendan más allá de lo que requiere o exige una preparación para los textos, dificultando en cierto modo la lectura.

Lo que sigue a la Introducción es una compilación de breves resúmenes de los textos de Kant, así como una aclaración de las ideas expuestas en ellos. A este respecto, señalaría que esta serie de resúmenes podrían ser prescindibles en la medida en que en la Introducción ya han sido explicados los argumentos y las ideas que Kant aduce a lo largo de los escritos.

A continuación, encontramos los artículos que conforman *La cuestión de las razas*. Se trata de tres artículos: *Sobre las diversas razas humanas* (1777), *Definición del concepto de raza humana* (1785) y *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (1788). En los dos primeros Kant propone y defiende un concepto de raza que piensa como acertado frente a los propuestos anteriormente. Para tal propósito no aporta únicamente un concepto,

sino que presenta una teoría de las razas, la cual se inserta, a su vez, en el marco de lo que él mismo denomina “Historia Natural” (su exposición tiene lugar en el tercero de los artículos). En lo que concierne a la teoría de las razas, Kant defiende una *monogénesis*, esto es, la existencia de un único origen de todas las razas humanas, frente a autores como el mismo G. Forster, quien defiende una *poligénesis*. Kant piensa que la existencia de razas distintas no significa que estas constituyan “especies” distintas de seres humanos; para él, las razas son variaciones físicas que nacen de un único linaje originario. Asimismo, esto último contiene, además de la idea de la unidad del ser humano, también el concepto de la “diferencia específica”. De manera que, para Kant, existen dos factores que confluyen en el desarrollo histórico y natural del ser humano: el primero es la igual repartición de lo que él denomina “disposiciones internas” en la especie humana, un componente genético hereditario. Y el segundo es que el desarrollo de tales disposiciones se produce de una manera u otra en virtud de factores externos, lo cual da lugar a la generación de diferencias físicas entre seres humanos. A todo esto subyace la idea de una naturaleza pensada en clave teleológica, que prevé una “asistencia” en el desarrollo del ser humano, con el propósito de que pueda prosperar en cualquier medio. Se trata de un modo de pensar la naturaleza, como una exigencia regulativa para pensar los fenómenos de la naturaleza.

En cuanto a la distinción entre lo que es una raza y lo que no, Kant introduce el criterio de reconocimiento externo: el color de la piel, en primera instancia, así como otras diferencias fisiológicas que, a diferencia del color de la piel, son secundarias y accidentales. Es más, la diferencia en el color de la piel es una herencia “indefectible”, por lo que es criterio suficiente para la distinción entre razas. Cabe destacar que, aunque el concepto de raza contiene elementos empíricos, no es tratado por Kant como tal, aunque tampoco sugiere que sea un concepto *a priori*. Pues, según Kant, no es posible determinar *a priori* qué es lo que contribuye a que algo que no pertenece de manera esencial a la especie humana pueda ser heredado.

Según apunta Natalia Lerurssi en la Introducción, el concepto de raza es un concepto de carácter *problemático* o *hipotético*. Quiere decir que, cuando la razón piensa el concepto de raza, lo hace según su uso hipotético. Tal noción proviene de una distinción que Kant introduce en *Kritik der reinen Vernunft* entre un uso apodíctico de la razón y un uso problemático o hipotético, ambos dirigidos a la investigación de lo empírico. Según el primer uso, se tiene un universal dado *a priori* bajo el cual subsumir lo particular empírico; sin embargo, según el segundo uso, ese universal no está dado, por lo que ha de ser asumido de manera hipotética o problemática, con el objeto de poder dirigir la investigación de lo particular. Ahora bien, si el concepto de raza es problemático, significa que ha sido asumido en un sentido hipotético para organizar la experiencia, de manera que la indagación del particular sea posible.

Por esta razón vemos, en el tercer artículo de esta obra, *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía*, que Kant establece una distinción entre dos tipos de investigación dirigidas a lo empírico, que se corresponden precisamente con la diferencia entre los usos de la razón que hemos señalado. De este modo, encontramos, de un lado, la

física o "descripción (empírica) de la naturaleza", ciencia que, señala Kant, busca las causas eficientes o mecánicas que expliquen los cambios que observamos en la naturaleza, desde las cuales podemos extraer leyes apodícticas y necesarias. Y, de otro lado, Kant habla de la *Historia Universal* o "investigación de la naturaleza en general", cuyo objeto es la búsqueda de causas finales o teleológicas en la naturaleza, las cuales están relacionadas directamente con la razón. Esta última ciencia pretende, en primer lugar, buscar universales allí donde no es posible seguir indagando en la experiencia mediante causas mecánicas; es decir, busca interpretar o pensar el desarrollo de la naturaleza conforme a fines naturales. Y, en segundo lugar, esta *Historia Universal* pretende ofrecer útiles o instrumentos a la física que le sirvan de orientación en la experiencia, esto es, que sirvan para poder organizarla o, al menos, pensarla cuando no se dispone de constatación empírica suficiente. En esta ciencia, la función de la razón no es sino la de orientar y asistir la investigación empírica: justificarla o corregirla en su teorización de la experiencia. Y es precisamente aquí donde podemos situar la investigación acerca de las razas dentro de la filosofía de Kant.

Sin duda, quizá lo más relevante de esta serie de textos, obviando la teoría de la raza que Kant lleva a cabo, es la exposición de esta *Historia Universal* como una ciencia de los fines de la naturaleza (o como un sistema de causas finales), en la que se enmarca el concepto de raza. Se trata de la presentación del proyecto de una ciencia de la naturaleza pensada, en este caso, como una teleología de la misma (paralelamente a una teleología de la libertad o doctrina práctica de los fines). A este respecto se hace interesante la introducción del artículo de G. Forster al final de la obra, dado que este texto ofrece la posibilidad al lector de confrontar una teoría de la investigación de la naturaleza, así como también una teoría de la raza, que rivalizan directamente con la propuesta kantiana y discuten con ella.

Finalmente, lo que podemos decir acerca de esta edición es que, en primer lugar, es de apreciar la selección, traducción y edición de los escritos, tanto los artículos de Kant como el de Forster, dado que en ellos se ponen de relieve problemas que son de gran importancia para la consideración no únicamente de la filosofía kantiana, sino también de la misma en el contexto de la Ilustración. Y, en segundo lugar, aunque los textos se hagan en algún punto complejos, dadas las discusiones que en ellos encontramos acerca de cuestiones muy específicas en torno al tema de la raza, tanto el aparato crítico que acompaña a la traducción del texto como la Introducción facilitan la comprensión en la lectura. Ambas cosas hacen que esta edición sea de gran interés y utilidad para introducirnos, una vez más, en el pensamiento kantiano, esta vez desde una perspectiva poco conocida o estudiada en el marco de su filosofía.



Lista de evaluadores / Reviewers' List

Daniela Angelucci (Univ. di Roma Tre, Italia)
Sílvia Bento (IFILNOVA, Portugal)
Emmanuele Cafagna (Univ. degli Studi di Chieti, Italia)
Giorgia Cecchinato (Univ. Federal de Minas Gerais, Brasil)
Óscar Cubo Ugarte (Universitat de València, España)
James DiCenso (Univ. ot Toronto, Canada)
Mariannina Failla (Univ. di Roma Tre, Italia)
Diogo Ferrer (Univ. de Coimbra, Portugal)
Javier Fuentes (Univ. de Chile, Chile)
Verónica Galfione (CONICET/UBA, Argentina)
Moran Goddess-Riccitelli (Univ. of Potsdam, Germany)
Catalina González (Univ. de los Andes, Colombia)
Jesús González Fisac (Univ. de Cádiz, España)
Laura Herrero Olivera (UNED, España)
Paulo Jesus (CFUL, Portugal)
Efraín Lazos (UNAM, México)
Gustavo Leyva (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Silvia del Luján (Univ. de San Martín, Argentina)
Jacqueline Marina (Purdue University)
Luciana Martínez (Univ. de Buenos Aires, Argentina)
Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, México)
Eduardo Molina (Universidad Alberto Hurtado, Chile)
Vitor Moura (CEHUM, Univ. do Minho, Portugal)
Julia Muñoz (UNAM, México)
Cinara Nahra (UFRN, Brasil)
Matías Oroño (Univ. de Buenos Aires, Argentina)
Stephen Palmquist (Hong Kong Baptist Univ., China)
Luisa Posada (Universidad Complutense de Madrid, España)
Rafael Reyna (Univ. de Málaga, España)
Paola Romero (Univ. de Fribourg, Suiza)
Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense de Madrid, España)
Paula Satne (Unvi. of Wolverhampton, UK)
Fernando F.M. Silva (CFUL, Portugal)
Nicolás Silva (Univ. Alberto Hurtado, Chile)

Política Editorial

Este proyecto editorial sólo podrá salir adelante propiciando una nutrida participación presidida por la más absoluta pluralidad y obviando exclusiones de ningún tipo.

Se trata de una revista electrónica en torno a los estudios kantianos que tendría una periodicidad bianual y alternará los números monográficos (al cuidado de uno o dos editores invitados) con otros donde se publicarán los trabajos que obtengan informes favorables por el sistema de par ciego. El español será el idioma principal, pero también se podrán publicar trabajos en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.

Los manuscritos deberán ser originales inéditos en cualquier idioma, que no estén bajo consideración en ningún otro lugar. Deberán remitirse por correo electrónico en Word a:

contextoskantianos@gmail.com

Preparación del Manuscrito

La extensión de los artículos no deberá exceder las 12.000 palabras, la de las discusiones 8.000 palabras las críticas de libros 4.000 palabras. En caso de que el interés y calidad del manuscrito lo aconseje, el equipo editorial podrá tomar en consideración la publicación manuscritos de una longitud mayor o menor.

Tanto los artículos como las discusiones deberán incluir un resumen en la lengua en que estén redactados y en inglés de unas 150 palabras. Igualmente deberán incluir tres o cinco palabras clave en ambas lenguas, adjuntando además el título del trabajo en inglés. El título del artículo, en la lengua en que esté redactado y en inglés, y el nombre y apellidos del autor, que estará en VERSALES, constarán en letra *Times New Roman*, tamaño 16, apareciendo únicamente el título en **negrita**. La vinculación institucional aparecerá en letra *Times New Roman*, tamaño 14. El resumen y palabras clave, en la lengua del artículo y en inglés, aparecerán en *Times New Roman*, tamaño 11. Si la lengua del trabajo es el inglés, título, resumen y palabras clave aparecerán también en traducción al español.

Las reseñas llevarán un título, en la lengua en que estén redactadas y en inglés, relativo a su contenido y describirán la obra reseñada del siguiente modo: Autor, *título*, lugar, editorial, año, número de páginas.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares (250 palabras) donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y reflejen igualmente los ámbitos temáticos cultivados, sin dejar de proporcionar una dirección de contacto electrónica. Por favor prepare el manuscrito para un referato ciego quitando toda auto-referencia.

Estilo

Todas las contribuciones han de emplear tipo de letra *Times New Roman*, tamaño 12 y espaciado 1,15 (texto y notas). Las notas deben estar numeradas consecutivamente (números volados, no

entre paréntesis) y aparecer como notas a pie, usando la fuente *Times New Roman*, tamaño 10 y espaciado simple. El número de nota que remite a la información contenida en la nota a pie aparecerá directamente después del signo de puntuación que cierra la cita en el cuerpo del texto. Las palabras y sintagmas que el autor considere necesario recalcar, irán en *cursiva*, nunca en **negrita**.

Citas y referencias

Las referencias a autores y publicaciones en el cuerpo del texto aparecerán entre paréntesis, incluyendo el apellido del autor, el año de publicación de la obra y las páginas citadas. Ejemplo: (Jáuregui 2008, p. 25)

Los pasajes de obras citados a lo largo de los artículos aparecerán, con justificación a la izquierda de 1,5, en *Times New Roman*, tamaño 11, sin dobles comillas. Las reseñas no extraerán pasajes con justificación: en caso de que el autor desee citar extractos de la obra reseñada lo hará entre dobles comillas en el cuerpo del texto y respetando su tamaño, empleando la modalidad indicada de referencia entre paréntesis al autor, año de la publicación y página.

Las partes omitidas en citas se señalarán con tres puntos entre paréntesis cuadrados — [...]—, separados por un espacio simple de la palabra anterior y siguiente.

* Las referencias de las obras de Kant deberán hacerse según las pautas fijadas por la Edición de la Academia:

http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

* La bibliografía se debe organizar alfabética y cronológicamente al final del texto. Si se citan varias obras del mismo autor, éstas deben ordenarse de manera cronológica, de la más reciente a la más antigua.

Ejemplos:

Libro:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Artículo:

Parra París, L. (1987), “Naturaleza e imperativo categórico en Kant”, *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Capítulo en una obra colectiva:

Gómez Caffarena, J. (1994), “Kant y la filosofía de la religión”, en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Trabajos disponibles en la web:

Waldron, J. “The Principle of Proximity”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19
http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, acceso mes, día y año).

Editorial Policy

We would like to acquaint you with a journal project that can only go forward with the greatest possible participation of Kant scholars, without exclusions of any kind.

This periodical will be a biannual electronic journal in Kantian studies, which will alternate between open-submission issues and single-topic issues coordinated by one or two editors. All submitted manuscripts would undergo peer review.

Though Spanish is the Journal's primary language, manuscripts in English, German, French, Italian, and Portuguese are also welcome.

Submissions must not have been previously published, nor should they be under consideration anywhere else in any language. Please send your manuscript as a Word attachment to the following e-mail address:

contextoskantianos@gmail.com

Manuscript Preparation

Articles must not exceed 12.000 words, discussions 8.000 words, and book reviews 4.000 words (including footnotes and bibliography in all cases). Longer manuscripts could also be considered by the editorial team, if the interest and quality of the contribution justifies its acceptance.

Articles and discussions should include an abstract both in the language of the submitted paper and in English that should not exceed 150 words as well as three to five keywords, with the title also in English. The title of articles, in the language of the submitted text and in English, and the author (in SMALL CAPS) will appear in *Times New Roman* 16 and in **bold type**. The institutional affiliation will have font *Times New Roman* 14. The *abstract* and *key words*, also in the language of the submitted and in English, will have font *Times New Roman* 11. If the language of the article or discussion is English, the title, abstract and key words will be also translated into Spanish.

Book reviews should have a title both in the language of the submitted paper and in English. They should also refer to the work under review as follows: Author, *title*, place, publishing house, year, and number of pages.

Please include a brief biographical note (250 words) that includes institutional affiliation, the titles of some publications, areas of specialization, and an e-mail address. Please prepare the manuscript for blind review deleting all self-references.

Style

For any contribution, the author should use letter type *Time New Roman* 12 and lines should be spaced 1.15 (text and notes). Notes should be numbered consecutively (superscript, no brackets) and appear as footnotes, using *Times New Roman* 10. The number of the annotation which points to the bibliographic information contained in the footnote has to appear directly after the quotation mark closing the citation.

Stress required in the text should be done through the use of *italics*, never in **bold type**.

Citations and references

References without excerpting throughout the manuscript must appear in parenthesis in the main text with the following information: author's last name, year of publication, and quoted pages.

Example:

(Jáuregui 2008, p. 25)

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 15, June 2022, pp. 373-376

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.6591008

Excerpts cited throughout articles will use *Times New Roman* 11, without quotation marks and 1,5 left indented. Reviews shall not include indented excerpts, only brief citations, if necessary, with quotation marks and the reference in parenthesis of author's last name, year of publication, and quoted pages.

Omissions in citations are marked by three dots placed in square brackets which are separated from the preceding and the following word by a single space.

When citing Kant's Complete Works the usage within the *Akademie Edition* is mandatory http://www.degruyter.com/view/supplement/s16131134_Instructions_for_Authors_en.pdf

*Bibliography must be included at the end and organized alphabetically. Several works by the same author must be ordered chronologically beginning with the most recent one.

Examples:

Book:

Stepanenko Gutiérrez, P. (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad: ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.

Article:

Parra París, L. (1987), "Naturaleza e imperativo categórico en Kant", *Ideas y valores*, no. 74-75, pp. 35-60.

Chapter in a collective work:

Gómez Caffarena, J. (1994), "Kant y la filosofía de la religión", en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, pp. 185-212.

Paper available in websites:

Waldron, J. "The Principle of Proximity", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), p. 19 http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp, accessed month, day year).

