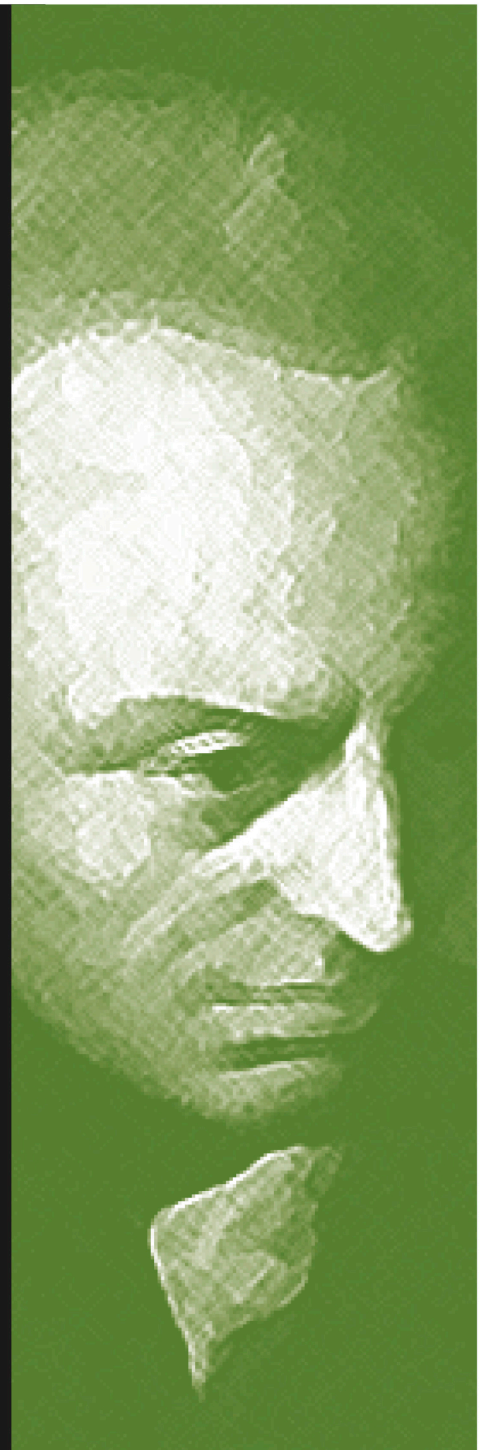


CTK

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



n° 14 ■ Diciembre 2021 ■ ISSN 2386-7655



CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 14, December 2021, pp. i-iii
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.5775686

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 Guibet-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
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 14*», *Roberto R. Aramayo/Nuria Sánchez Madrid* (Instituto de Filosofía / CSIC, España/Univ. Complutense de Madrid, España)
p. 5

[EN] «*CTK 14* Editorial Note», *Roberto R. Aramayo/Nuria Sánchez Madrid* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain/Univ. Complutense of Madrid, Spain)
p. 6

TRANSLATION OF KANT'S WRITINGS/ TRADUCCIÓN DE TEXTOS DE KANT

[ES] «Reflexionen zur Mathematik», trad. de *Laura Pelegrín, Luciana Martínez, Marcelo Lerman, Teo Iovine y Felipe Montero*
pp. 7-34

[ES] «Über Kästners Abhandlungen», trad. de *Efraín Lazos*
pp. 35-43

DOSSIER «LA FILOSOFÍA DE LAS MATEMÁTICAS DE KANT. PERSPECTIVAS ACTUALES Y CLÁSICAS»/«KANT'S PHILOSOPHY OF MATHEMATICS. CURRENT AND CLASSICAL APPROACHES»

[ES] «Introducción», *Javier Fuentes* (Universidad de Bonn, Alemania)/*Luis Placencia* (Universidad de Chile, Chile)
pp. 44-48

Ensayos

[ES] «Tres tipos de analogías en el pensamiento teórico de Kant», *Luciana Martínez* (IKBFU, Rusia)
pp. 49-63

[EN] «On the provenience and meaning of the concept “exponent” in Kant’s Critique of pure reason», *André Rodrigues* (University of São Paulo, Brazil)
pp. 64-91

[ES] «Sobre el estatus ontológico de los objetos geométricos en la filosofía de las matemáticas de Kant», *Javier Fuentes* (Universidad de Bonn, Alemania)
pp. 92-106

Traducciones

[ES] «Über Lockes „allgemeines Dreieck”», *Evert Willem Berth* (1956) [Trad. Javier Fuentes]
pp. 107-134

[ES] «Kant on the Mathematical Method», *Jaakko Hintikka* (1967) [Trad. Rafael Reyna]
pp. 135-160

[ES] «Kant’s Philosophy of Arithmetic», *Charles Parsons* (1969) [Trad. Edgar Valdez]
pp. 161-189

[ES] «Kant on Mathematical Definition», *Mirella Capozzi* (1980) [Trad. Laura Pelegrín y Luciana Martínez]
pp. 190-221

[ES] «Construction, Schematism, and Imagination», *Michael J. Young* (1984) [Trad. Efraín Lazos]
pp. 222-236

MISCELLANEOUS ARTICLES / ARTÍCULOS MISCELÁNEOS

[ES] «El antiintelectualismo de Kant con respecto a la experiencia», *Roberto Horácio de Sá Pereira* (Univ. Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
pp. 237-261

[PT] «Um fantasma da mente?», *Darley Alves Fernandes* (Univ. Federal de Alagoas, Brasil)
pp. 262-287

[ES] «Indeterminación y entendimiento infinito en Kant y Maimon», *Pablo Pachilla* (CONICET/UBA, Argentina)
pp. 288-309

[PT] «A exegese de Heidegger na *Crítica da razão pura*: finitude como pressuposto de uma antropologia filosófica», *Márcio Luiz de Silva* (IFSULMINAS, Brasil)
pp. 310-326

[EN] «Kant's *Menschheit* ans Its Interpretations», *Vadim Chaly* (IKBFU, Rusia)
pp. 327-343

[EN] «Critique of the Public Sphere: A Kantian Measure of the Enlightenment of Societies», *Martin Hammer* (Univ. of Trier, Germany)
pp. 344-368

[ES] «Prudencia epistémica en Kant», *Luis Moisés López Flores* (Tecnológico de Monterrey, México)
pp. 369-388

[ES] «Belleza libre artística – soporte textual para una tesis», *João Lemos* (Univ. Nueva de Lisboa, Portugal)
pp. 389-402

[EN] «Lyotard and Kant on the State of the Sublime in Art», *Adrian Kvokačka* (University of Prešov, Slovakia)
pp. 403-415

[EN] «Kant's "Theory of Music"», *Oliver Thorndike* (Peabody Institute of the Johns Hopkins University, USA)
pp. 416-438

RESEÑAS / BOOK REVIEWS

[IT] «Il laboratorio filosofico dell'etica kantiana. I "lose Blätter"», *Giovanna Sicolo* (Univ. di Tor Vergata, Italia). Recensione di Francesca Fantasia e Carmelo Alessio Meli (ed.), *Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant. Libertà e doveri alla luce dei «lose Blätter» e dei testi a stampa*, Madrid, Ediciones Alamanda, 2021.
pp. 439-446

[EN] «Review of *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*», *Lina Papadaki* (Univ. of Crete, Greece). Review of: Helga Varden, *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
pp. 447-457

[EN] «The First Progressive Educator», *James Scott Johnston* (Memorial University, Newfoundland and Labrador, Canada). Review of: Robert Louden, *Johann Bernard*

Basedow and the Transformation of Modern Education: Educational Reform in the German Enlightenment, London, Bloomsbury, 2021.

pp. 458-461

[EN] «Critical review of *Kant's worldview. How judgement shapes human comprehension*, by Rudolf A. Makkreel» Kai de Bruin (Univ. Complutense de Madrid, Spain). Review of: Rudolph A. Makkreel, *Kant's Worldview. How Judgment Shapes Human Comprehension*, Chicago, Northwestern University Press, 2021.

pp. 462-465

Listado de evaluadores / Reviewers' List

p. 466

Normas editoriales para autores / Editorial Guidelines for Authors

pp. 467-470



Editorial CTK 14

A pesar de los obstáculos planteados por la pandemia, CTK ha logrado mantener puntualmente su cita con sus lectores. En este número 14 que cierra su séptimo año, se recupera la sección de traducciones de escritos de Kant, dedicada esta vez a las *Reflexiones sobre Matemática* y a las reacciones de este pensador a la obra del matemático Kästner, por el que Kant se siente interpelado en sus *Vorarbeiten* sobre *Teoría y práctica*.

La primera parte del número consta de un dossier preparado por Javier Fuentes (Univ. de Bonn, Alemania) y Luis Placencia (Univ. de Chile, Chile), titulado *La filosofía de las matemáticas de Kant: perspectivas actuales y clásicas*, que recoge ensayos centrados en distintos aspectos de esta dimensión del pensamiento kantiano, siempre abierto al diálogo entre las ciencias y a la interdisciplinaridad. En él se recupera otra sección de CTK, al recoger la traducción al español de algunos textos que fueron determinantes en su momento para el estado del arte en la materia, publicados en diversas revistas y volúmenes colectivos a lo largo de tres décadas. Todo ello permitirá a los lectores familiarizarse con una faceta de Kant aún poco frecuentada por los estudiosos.

Diez artículos dedicados a las temáticas más diversas y provenientes de muy diversos lugares componen la parte miscelánea del número, que se cierra con cuatro reseñas. Agradecemos a los colaboradores y usuarios de la revista su fidelidad. En algún momento habremos de preparar un número especial con motivo del tricentenario kantiano. El equipo editor de CTK recibirá por ello con agrado propuestas y sugerencias en ese sentido.

Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC)
y Nuria Sánchez Madrid (UCM)
Editores principales, diciembre 2021



CTK 14 Editorial Note

Despite all the havoc wreaked by the pandemic crisis, CTK succeeded in maintaining its two-yearly issues through these dire times. The issue 14 completes the 7th year of life of this journal and retrieves the section of Kant's translations, insofar as it contains a Spanish translation of Kant's *Reflections on Mathematics* and of Kant's reply to the writings of Kästner, an author mentioned in the *Vorarbeiten* of *Theory and Practice*.

The first part of CTK issue 14 displays a dossier edited by Javier Fuentes (Univ. of Bonn, Germany) and Luis Placencia (Univ. of Chile, Chile), entitled *Kant's Philosophy of Mathematics: Current and Classical Approaches*. Three essays focus on different subjects related to this feature of Kant's philosophy, always opened to the dialogue among sciences and to interdisciplinarity. This dossier retrieves another section of the journal, as it includes the translation of five texts related to Kant's philosophy of mathematics that were trailblazing at their time. They were published through the last three decades in different journals and collected books. This dossier will help our readers to get acquainted with aspects of Kant's thought still neglected by the mainstream research.

The miscellaneous part of the issue contains ten multilingual articles and four book reviews of recent Kant-related essays. The editorial team of CTK heartfully thanks the contributors, reviewers and readers of the journal for their fidelity and support. The editorial team will begin soon to schedule a special issue for Kant's tricentenary. We will be very glad of also receiving suggestions and proposal with this goal.

Roberto R. Aramayo (IFS-CSIC) and Nuria Sánchez Madrid (UCM)
CTK Editors-in-Chief
December 2021



Reflexiones de matemática

Immanuel Kant

Laura Pelegrín*, Marcelo Lerman**, Felipe Montero***,

Teo Iovine****, Luciana Martínez*****

Introducción.

A continuación, el lector encontrará las reflexiones del legado manuscrito de Immanuel Kant que Erich Adickes, el editor de estos textos, clasificó como relativas a la matemática¹. El texto que hemos empleado para su traducción se encuentra en las páginas 3-61 del tomo 14 de la Edición Académica (AA) de la obra del filósofo.² También hemos considerado la completa y anotada versión en francés, realizada por Arnaud Pelletier y publicada como anexo en el *dossier* sobre Kant y la matemática de *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*.³

Las reflexiones son anotaciones del filósofo, elaboradas en márgenes de papeles que usualmente contienen otros textos, entre 1778 y 1791. No están hechas para la publicación y en muchos casos no contienen un pensamiento desarrollado o un razonamiento completo, sino que expresan ideas aleatorias o simples ocurrencias. En su introducción para el volumen 14 de las obras completas de Kant, Adickes señala que una dificultad para la interpretación

* Universidad Diego Portales – Universidad de Leiden. lauraalejandrapelegrin@gmail.com.

** Universidad de Buenos Aires. lermanmarcelo@hotmail.com.

*** Universidad de Buenos Aires. felipemontero272@gmail.com.

**** Universidad de Buenos Aires. teoiovine@gmail.com.

***** Universidad Kant de Kaliningrado (IKBFU). luciana.mtnz@gmail.com.

¹ El legado manuscrito de Kant es vastísimo y no son éstas las únicas anotaciones que debe tener en cuenta quien busque reconstruir las ideas kantianas sobre esa disciplina.

² Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften* Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ss.

³ Paris, Vrin, 2019, pp. 265-294.

de las anotaciones que contiene es que el filósofo no desarrolló sus temas en su obra publicada. Las reflexiones, por lo demás, no constituyen anotaciones para sus cursos.⁴ De hecho, Kant no enseñó matemática en la universidad después de 1770.⁵ Como consecuencia de todo esto, no es una tarea sencilla, y cabe preguntar si es una tarea posible, reconstruir el mapa general del pensamiento que ordena las notas que aquí se traducen.

Estas anotaciones fueron recogidas, copiadas, ordenadas por Adickes, quien tras un trabajo de décadas propuso una clasificación cronológica de ellas que identifica 33 etapas. Para ello, estudió numerosos aspectos de los textos del legado manuscrito, como su disposición en las hojas, la naturaleza de los soportes, el estudio químico de las tintas, análisis estilísticos y consideraciones relativas a la evolución registrada del pensamiento del filósofo⁶. A partir de la información indicada por Adickes, luego de mencionar el número de reflexión, en conformidad con el orden de presentación en la edición académica, señalaremos la fecha en la que es posible que el texto haya sido escrito, según las estimaciones del editor⁷.

El texto alemán en el que se basa esta traducción de las reflexiones contiene además referencias relevantes para la manipulación de tales fuentes, como por ejemplo las indicaciones acerca de los manuscritos en los que pueden encontrarse los textos. Aquí sólo se indicará la numeración que cada pasaje ha recibido en esa edición y el número de página en la que se encuentra. Estos datos permitirán a lx lectorx que así lo desee buscar los textos en la edición académica o citarlos según las convenciones estándar.

Los temas referidos a lo largo de las anotaciones son bastante variados y se circunscriben a diferentes subdisciplinas de la matemática. Erich Adickes identifica dos temas centrales, que son: el problema geométrico de especificar las relaciones entre las dimensiones de una circunferencia y los polígonos de cualquier número de lados que puedan trazarse en su interior y la pregunta por la definición de las rectas paralelas. Para Adickes, este corpus constituye un testimonio interesante acerca de la psicología de su autor y sus competencias

⁴ Cf. Adickes, “Vorwort zum XIV. Band”, en AA 14: vii s.

⁵ La descripción más completa y actualizada de la labor docente de Kant se encuentra en la página web “Kant in the classroom”, coordinada por el Dr. C. Naragon. La sección sobre los cursos de matemática se encuentra en el siguiente enlace:

<https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Lectures/lecturesListDiscipline.htm#mathematics>

⁶ La descripción de los procedimientos se encuentra en AA 14: xxv-xlvi.

⁷ Fernando Moledo señala algunos problemas que ha suscitado el modo de edición de las reflexiones, y en particular las estrategias de datación, propuesto por Adickes. Cf. Moledo, F., *Los años silenciosos de Kant. Seguido de la traducción del Legado Duisburg, ca. 1775*. Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp.139 ss.

en esta disciplina, ya que, a su juicio, en él se torna evidente una diletantismo constante, una falta de claridad respecto de los problemas que se pretende resolver y las respuestas ya disponibles.⁸

Arnauld Pelletier ha considerado ese juicio precipitado e imprudente. En un detallado estudio de este texto, Pelletier identifica cinco líneas temáticas en él, algunas de las cuales exhiben pensamientos propios y no superficiales del filósofo regiomontano. En primer lugar, encuentra un tratamiento de la construcción de polígonos regulares en las reflexiones 2 a 4. La primera de ellas, de acuerdo con el filósofo francés, contiene una fórmula general y las dos restantes presentan el problema de la construcción de polígonos de rango superior. Pelletier interpreta estos pasajes como la realización de una tarea de manual escolar. Luego, en las reflexiones 5 y 6 halla una explicación de algunos aspectos de la doctrina de las definiciones, particularmente por medio de la exhibición de diversas presentaciones del concepto de círculo que son insuficientes para definirlo. En las reflexiones 7 a 10 se desarrollan algunas observaciones acerca del problema de las paralelas y el quinto postulado de Euclides. Pelletier advierte que Kant no utiliza la definición de “paralelas” de Euclides, sino la caracterización wolffiana de ese término y califica el tratamiento de Kant como un “ensayo original e informado” del tema (p. 115)⁹. En las reflexiones 13 y 14 se encuentran anotaciones que Kant hizo cuando recibió una objeción a su doctrina crítica de la aritmética por parte de August Wilhelm Rehberg. En estas anotaciones, en pocas palabras, se problematiza la construcción de cantidades no discretas. Por último, en las reflexiones 15 a 19 encontramos listas y permutaciones de números.¹⁰

Puesto que todo en este *corpus* parece prometer dificultades y obstáculos, podrá preguntarse lx lectorx por las razones de este trabajo de traducción. Quisiéramos señalar dos motivaciones principales. La primera es que, contra lo que la recepción que tuvo en la historia de la filosofía posterior podría sugerir, los textos de Kant no son bastantes para reconstruir satisfactoriamente su visión de la matemática. Ciertamente, el filósofo de

⁸ Adickes, E. *Kant als Naturforscher. Band I*. Berlin, De Gruyter, 1924, pp. 19-25.

⁹ En esta misma línea, Jeremy Heis considera que las notas de Kant sobre el paralelismo constituyen un gran aporte para comprender cómo entendía Kant uno de los problemas matemáticos más relevantes de la época: la discusión sobre las geometrías no euclidianas. Heis muestra que la explicación del carácter evidente del postulado es indisoluble de la construcción de conceptos. En este respecto, para Heis, las reflexiones constituyen una valiosa fuente. Heis, Jeremy, “Kant on Parallel Lines. Definitions, Postulates, and Axioms”. En Posy, C., *Kant's Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020. pp 157-180.

¹⁰ Véase: Pelletier, A. “Les *Réflexions mathématiques* de Kant (1764-1800)”. En *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. Kant et les mathématiques*. Paris, Vrin, 97-116.

Königsberg nos ha legado pasajes exquisitos al respecto, pero no es menos cierto que ninguna obra suya ha tenido como objetivo principal explicar su concepción de esta ciencia y sus contenidos. En este sentido, y sin perder de vista las discusiones que ha suscitado la matemática de Kant, consideramos que conviene aprovechar hasta el más escueto documento disponible.

Por otra parte, como señaló el gran Adickes parafraseando a Kant, los genios son inusuales¹¹ y más raro aún es tener la posibilidad de examinar cómo han germinado y sido elaboradas sus ideas.¹² El legado manuscrito de Kant puede y suele ser presentado como el espacio en el que las tesis de nuestro filósofo llegaron a ser y se perfeccionaron. El laborioso editor retoma a Kant para justificar la publicación, tal vez incluso en contra de la voluntad de su autor, de unos textos que no fueron escritos para ser leídos. Aquí traemos otra vez la referencia para justificar la osadía que hemos tenido al decidir traducir esta pequeña muestra de ellos al español.

Este proyecto de traducción se originó en parte en un seminario sobre la matemática de Kant que dictamos en la Universidad de Buenos Aires. En ese seminario hubo más preguntas que respuestas. Esperamos que esta traducción anime los debates sobre el tema en el creciente ámbito de los estudios kantianos en esta lengua.

Luciana Martínez (IKBFU), Laura Pelegrín (UDP)

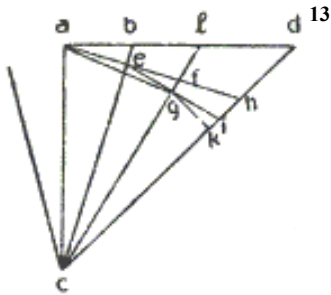
El texto de las reflexiones

R1. 1773 *Anotaciones de Kant en la última página de la carta de su hermano J.H. Kant del 3 de julio de 1773 (véase AA 10: 140s.):*

[3]

¹¹ Cf. v.g. V-Ant/ Fried, AA 25: 557.

¹² AA 14: xxiv.



$$ae = \sqrt{(eb \times ec)}$$

$$eg = \sqrt{(gf \times gc)}$$

$$ag = \quad \quad \quad 14$$

R2. 1778-1779. Traducción: Felipe Montero.

[5]

$$\overline{ae} = ec$$

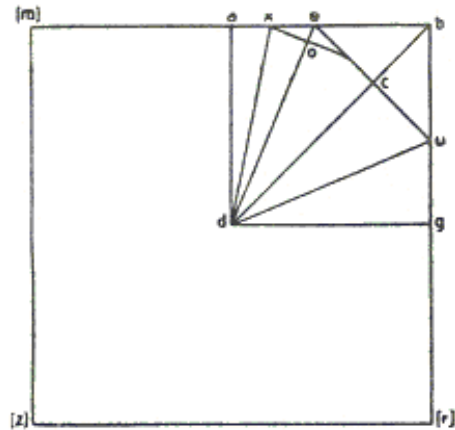
$$ec : eb = ad : db$$

$$db : ad = eb : ec$$

$$\overline{oe} : xe = ae : ed$$

$$ax = xo$$

$$\underline{xo : xe = ad : de}$$



¹³ Hemos tomado las imágenes de la versión digital disponible en el software *Kant im Kontext III*.
¹⁴ Esta fórmula está incompleta. En su traducción, Pelletier comenta la dificultad de dar una expresión concreta a “ag”, dado que no parece ser ortogonal a ninguna recta de la figura. Véase la nota 1 de su traducción.

[porque $ae = cb < ceb$
 $< ceb = < dba$, ergo
 $(ec = cb)$
 [ahora] $cb : eb = ab : db$
 (así que $ec : eb = ab : db$)
 ([si también $ec = ae$ entonces]
 ahora si [ae] $eb = ae$ entonces
 $ec : ae = ab : db$.
 entonces debe ser $ec = ae$
 o bien $au = uo$
 $(ab - eb) [(= ae)] (= ec) = cb$
 entonces $(ab - eb) : eb = ab : db$
 pero $ec = cb$, luego $(ab - eb) = cb$
 entonces $ab : eb = ab : db$.
 y $cb = ec = ae$
 entonces $ae : eb = ab : db$ | $(ax : xe = R : \sqrt{(2R^2)})$

$$\left. \begin{array}{l} ec : eb = ad : db \\ sed\ ec = ae. Ergo \\ \left\{ \begin{array}{l} ae : eb = ab : db \\ = 1 : \sqrt{2} \end{array} \right. \\ ae^2 : eb^2 = 1 : 2 \end{array} \right\}$$

$$ab : db = 1 : \sqrt{2}$$

Si se divide ab en tres partes iguales y [por el punto de intersección de un tercio con] se traza una [tercera] línea media entre uno de los tercios y los dos tercios, geoméricamente proporcional |6|, ésta es ae y es la mitad del lado del octógono.

Supuesto que se conoce en el cuadrado $abgd$ [la cant] el punto e , tal que la línea ec , perpendicular a la línea db (trazada desde el centro del cuadrado grande hacia b), es igual a la línea “ ae ”, así están en los triángulos aed y dec ; $ac=ec$, ed es común a ambos triángulos [y], a y c son ángulos iguales; entonces ambos triángulos son iguales entre sí y tanto ae como ec son la mitad del lado del octógono regular.

Si además ahora se toma ax de tal manera que es igual a la perpendicular xo , entonces ax y xo [los] es cada una la mitad del lado del hexadecágono regular, y, procediendo así con cada lado hasta el infinito, surge finalmente un círculo, ya que ad , do , dc son iguales entre sí y al radio. Ahora el primer problema es: encontrar la línea ae o ax , etc., que sea igual a la perpendicular xo o ec . Segundo: hallar la serie infinita de los triángulos, su suma duplicada y un cuadrante del círculo restado del cuadrado $abgd$, para ofrecer así la relación del círculo respecto del cuadrado del diámetro.

Primera solución. Como el Δabd es semejante al ecb , del mismo modo que el Δexo al Δead , así de manera general $xo:xe = ad:de$. Pero por hipótesis $xo=ax$. Entonces

|7|

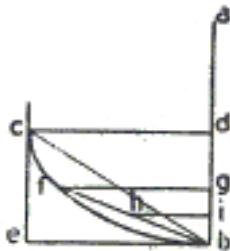
$ax : xe = ad : de$, pero
 $xe : eo = de : ae = ax + xe$, entonces $ax : eo = ad : ax + xe$
ergo $ad \cdot eo = ax \cdot (ax + xe)$
sed $ax \cdot (ax + xe) = ax^2 + (ax \cdot xe)$
Ergo $ad \cdot eo = ax^2 + (ax \cdot xe)$
sed $ad = do$, *ergo*
 $[do : eo = ax^2 + (ax \cdot xe)]$
 $do \cdot eo = ax^2 + (ax \cdot xe)$, *ergo*
 $do \cdot eo - (ax \cdot xe) = ax^2$, *ergo* $ax = \sqrt{(do \cdot eo) - (ax \cdot xe)}$
 $ax : xe = ad : de$ |
 $xe : eo = de : ae$ | $ad = do$

Ergo $ax : eo = do : ae$

Ergo $eo \cdot do / ae = ax$ [es ae]

De ahí que como el lado del octógono[es] al radio =do, así la diferencia entre el radio y el radio del octógono [y] =eo: al lado del polígono de 16 lados. Así también como el lado del cuadrilátero *se interrumpe el texto.*

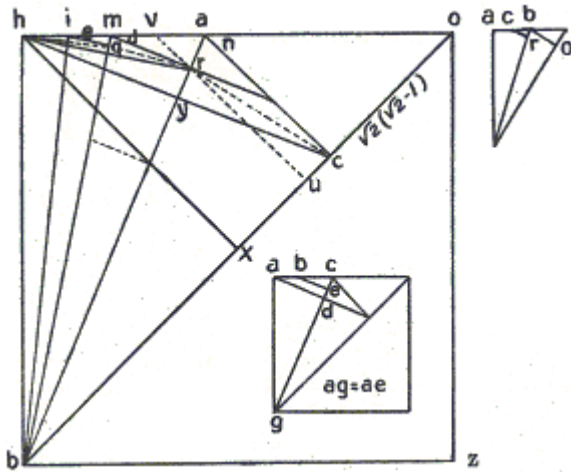
Junto al texto previo se encuentra la siguiente figura, para mí incomprensible y evidentemente incompleta:



R3. 1778-1779

|8|

$\angle d = \angle hba$ [= $\angle abc$] $\Delta hbo = \frac{1}{2} q$.
 $\angle e = \angle hbm$ [= $\angle hba$] $\Delta hbo : \Delta aco = \frac{1}{2} q : \frac{1}{2} ((\sqrt{2}) - 1)^2$
 $\angle n = \angle hbo$



[9]

A la izquierda de la figura:

$$[\Delta \text{ahr} \infty]$$

$$\text{hm} (=mr) : \text{ma} = \text{hy} : \text{ha}$$

$$\text{hm} + \text{ma} : \text{ma} = \text{hy} : \text{hm} + \text{ma}$$

$$\text{ma} \times \text{hy} = \text{ha}^2$$

$$\text{ar}/\text{rm} = \text{ah}$$

A la derecha de la figura:

$$\text{co} = (\sqrt{2}) - 1$$

$$\text{co} = \text{ac}$$

$$\text{ar} : \text{rm} = \text{ah} : 1$$

$$\text{ar} = \text{rm} \times \text{ah}$$

Sobre la figura menor, en el triángulo boz de la mayor, se encuentra la ecuación:
 $\text{gc} : \text{ac} = \text{ac} : [\text{ad}] \text{dc}$

Bajo la figura grande:

$$[\sqrt{(\text{bo}^2) - \text{bc}^2}]$$

$$[\text{hb} = \sqrt{\quad}] \text{bo} = \sqrt{(2\text{hb}^2)}$$

[10] *A la derecha, debajo de la figura grande hay dos pequeñas figuras más:*



Las siguientes ecuaciones se refieren a la figura cuyas letras son visibles (cuya mitad superior naturalmente corresponde al triángulo hab de la figura mayor):

$$\text{bo} : \text{oc} = \text{oc} : \text{od}$$

$$\text{bo} : \text{bc} = \text{bc} : \text{bd}$$

$$\text{bc} : \text{bo} = \text{bd} : \text{bc}$$

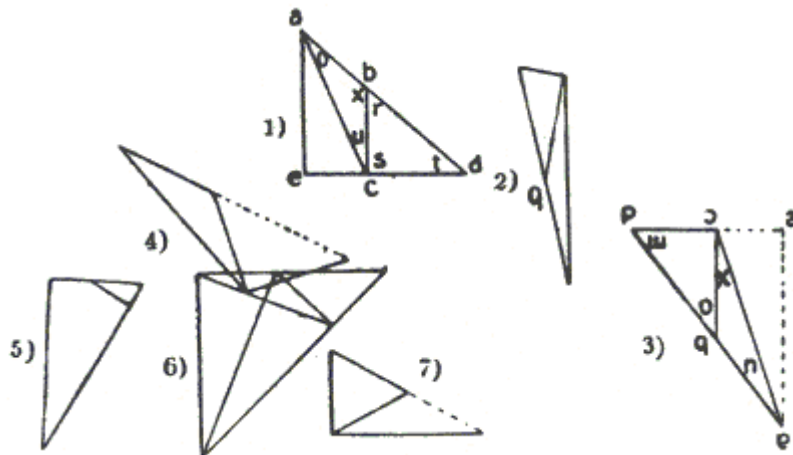
$$\text{bc} : \text{oc} = \text{bd} \times \text{oc} : \text{bc} \times \text{od}$$

$$\text{bd} \times \text{oc}^2 = \text{od} \times \text{bc}^2$$

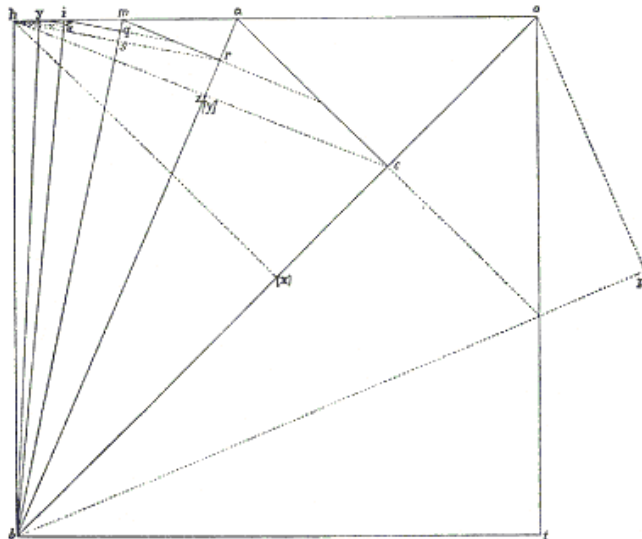
P. II:

$$x = s + t \quad 2u + s + t = rst$$

$$r = 2u \quad 2u = r$$



[11] R4.1778-1779



[12] Luego se encuentran las ecuaciones, que en el ms. están en el lado derecho de la figura:

[14]

1)¹⁵

$$\sqrt{(2(d-1)^2)} = ao = 1 - ((\sqrt{2}) - 1)$$

$$l - ao = ha$$

$$bc:ac = 1:(\sqrt{2})-1$$

$$bc : ac = mr : ar$$

$$mr:ar = 1:(\sqrt{2})-1$$

¹⁵ Esta separación y enumeración de los conjuntos de ecuaciones ha sido realizada por el editor. Los textos en cursiva son sus comentarios (adaptados a la disposición espacial del texto en la edición presente). Los corchetes indican textos tachados o sobreescrituras de Kant en el manuscrito.

$$\left(\begin{array}{l} ar : ac = mr : 1 \\ iq : qm = bc : hm \\ bc : ac = 1 : (\sqrt{2}) - 1 \\ hm : bc = qm : iq \\ hm : ha = qm : ac \times iq \\ ac : co = 1 : 1 \\ mr : ra = 1 : ac \\ iq : qm = 1 : mr \\ ac : co = 1 : co \\ mr : 1 = ra : ac \\ iq : 1 = qm : mr \\ 1 : iq = hm : qm \end{array} \right) \quad \left. \begin{array}{l} | \\ | \\ | \\ | \\ | \\ | \\ | \\ | \\ | \\ | \end{array} \right\} ac/co = 1$$

mr : iq =

[15]
 $mr \times ac/ra = iq \times mr/qm$

$$mr \times ac/ra = 1$$

$$[ac/ra = iq/qm] ac/co = 1$$

$$[ra : qm = iq : ac]^{mr/ra} = 1/co$$

$$[ac : iq = qm : ra]$$

$$ac \times qm = iq \times ra$$

$$ac : iq = ra : qm$$

$$ha : hi = ra : qm$$

$$ra = (\sqrt{2 ha^2 + 1}) - 1$$

$$qm = \sqrt{\quad}$$

$$\left(\begin{array}{l} qvaest : ac : mr = co \\ [hm] ar \end{array} \right)$$

$$mr \times co = ra$$

[16] *A la izquierda, debajo de la figura, se encuentran las siguientes ecuaciones:*

2)

$$\begin{array}{l} ha : hi = ra : qm \\ ac : iq = ra : qm \end{array} \quad \left. \begin{array}{l} | \\ | \end{array} \right\} \begin{array}{l} ho : hm = oc : ra \\ \left(ac : ra = iq : \right) \end{array}$$

$$\begin{array}{l|l}
 \text{mr} : [\text{hx}] \text{yx} = \text{qm} : \text{ix} & | \\
 \text{ac} \times \text{mr} : \text{iq} \times [\text{hx}] \text{yx} = \text{ra} : \text{ix} & | \text{ha} \times \text{hm} : \text{hi} \times \text{hy} = \text{ra} : \text{ix} \\
 [\text{ha} \times \text{hm} : \text{hi}] & | \text{hi} : \text{ha} = \text{qm} : \text{ra} \\
 & | (\text{g} = \text{mr} : \text{yx}) \\
 & | \text{hm} : \text{hy} = \text{qm} : \text{ix} \\
 & | \text{ha} : \text{hi} = \text{ra} : \text{qm} \\
 & | \text{hm} \times \text{ha} : \text{hy} \times \text{hi} = \text{ra} : \text{ix}
 \end{array}$$

A la derecha de las primeras dos líneas de la anotación previa se repiten otra vez las siguientes ecuaciones:

$$\begin{array}{l}
 \text{ac} : \text{iq} = \text{ra} : \text{qm} \\
 \text{ha} : \text{hi} = \text{ra} : \text{qm}
 \end{array}$$

En el medio, abajo de la figura, se encuentra (en parte tachado y por consiguiente ilegible) lo siguiente:

$$\begin{array}{l}
 3) \\
 \left(\text{ah} = 1 - \right) \\
 \text{ah} : \text{hb} = \text{ar} : \text{mr} \\
 (\sqrt{2}) - 1 : 1 = \text{ar} : \text{mr} \\
 \text{ar} : \text{mr} : \text{hz}
 \end{array}$$

|17|

4) Sea $\text{hb} = \text{cb} = \text{rb} = \text{qb}$ etc. = 1.

Sea $\text{ac} = \text{ha} = \text{A}$, entonces:

$$\text{ra} = \sqrt{(1+\text{A}^2)} - 1$$

$$\text{mr} = \text{ra}/\text{A} = \sqrt{(1+\text{A}^2)} - 1/\text{A}$$

$$\text{ma} = \text{ac} - \text{mr} = \text{A} - \text{ra}/\text{A}$$

$$\text{mr} : \text{rz} = \text{am} : \text{ar} = \text{ac} - \text{mr} : \text{ar}$$

$$\text{ra}/\text{A} \times \text{ra} = \text{rz} \times (\text{A} - \text{ra}/\text{A})$$

$$[\text{ra}/\text{A}] (\text{A} - \text{ra}/\text{A}) : \text{ra}/\text{A} = \text{ra} : \text{rz} \text{ o } \text{ma} : \text{ra} = \text{mr} \text{ (o mh)} : \text{rz}$$

$$\text{ra}^2/\text{A}^2 \times \text{A}/\text{A} - \text{ra} = \text{ra}^2/\text{A} - \text{ra} = \text{rz}, \text{ i.e.}$$

$$\text{ra}^2/\text{A} : (\text{A} - \text{ra}/\text{A}) = \text{rz} = \text{ra}^2 \times \text{A}/\text{A}^2 - \text{ra}/\text{A}$$

Sobre la mitad inferior, en el medio:

5) $\text{mr} : 1 = \text{qm} : \text{iq}$. $\text{ac} : \text{ra} = \text{iq} : \text{qm}$

$$[\text{ha} = 1]$$

$$\text{ac} = (\sqrt{2}) - 1$$

$$\text{ao} = 1 - (\sqrt{2}) + 1$$

$$\text{ao} = 2 - (\sqrt{2})$$

$$[\text{ma} = \sqrt{\text{ac}^2} -]$$

|18| En la parte superior del triángulo obt:

$$6) \quad \text{ah} - \text{mr} = \text{ma}$$

En la parte inferior del triángulo obt:

7)

En el medio: $co = (\sqrt{2}) - 1$

$$2 - 2\sqrt{2} + 1 = 3 - 2\sqrt{2}$$

$$ao = \sqrt{(6 - 4\sqrt{2})}$$

$$ao^2 = 36 - 18\sqrt{2} + 1$$

8) *a la derecha:*

$$ao : co = 1 : 1$$

$$mr : ra = 1 : ac$$

$$ac = co = 1$$

$$mr \times ac / ra = ac$$

$$ac : co = 1 : ho$$

$$mr : ra = 1 : ac$$

$$ac \times ho / co = mr \times ac / ra$$

$$[co:] oh : co = ob : ao \mid ho / co = mr / ra$$

$$1 : (\sqrt{2}) - 1 = \sqrt{2} : 2 - \sqrt{2} \mid$$

$$ao = 2ho - ob \mid ho \times ra = mr \times co$$

o se interrumpe el texto.

9) *a la izquierda:*

$$co / ac = 1$$

$$mr \times ac / ra = 1$$

$$mr \times ac / ra = co / ac$$

$$mr \times ac^2 = co \times ra$$

$$mr : ra = co : ac^2$$

[19]

Arriba en el triángulo hba:

$$10) \quad ra / ac : ac - ra / ac = rz : ra$$

$$ra^2 / ac : ac - ra / a = rz$$

Siguen las cuentas que también consideran los triángulos imq y hms. Primero en la parte superior del triángulo abc:

$$11) \quad ar = \sqrt{(1 + ah^2)} - 1$$

$$mr = ra / ah = ra / ac$$

$$ac : 1 = ao : ob$$

$$ah = 1 - ao$$

$$1 : ah = mr : ra$$

$$\left(ah : hi = ra : qm \right)$$

En el triángulo aoc y alrededor:

$$12) \quad hz : mr : rz = mr : ar = hz : za = zr + ra$$

$$hs : iq : qs \quad iq : qm = hs : sm = qs + qm$$

$$hm = mr : rz = am : ar = ac - mr : ar$$

$$\begin{aligned}
 [20] \quad & ha : hm = co : ar \quad \Delta mra : \Delta hab = qr^2 : 1 \\
 & hm : hi = ar : mq \quad \Delta iqm : \Delta hbm = iq^2 : 1 \\
 & ha : hi = co : mq \\
 & = ac : iq = hm : hi \\
 & [rz : mh] \\
 & rz : [mh] mr = ra : am
 \end{aligned}$$

Arriba, en el margen izquierdo:

$$13) \quad im : [mq] ih = ih : hs$$

14) En el triángulo hab bajo las líneas de (10):

$$\begin{aligned}
 hm : l &= mq : iq \\
 mr &= hm \\
 mr : l &= mq : iq - hi \\
 &= ra : ah = ac \\
 iq &= \frac{mq}{mr} \\
 iq \times mr &= mq \\
 [ra : mr] \\
 [mq/mr = iq] \quad ah : ra &= 1 : mr
 \end{aligned}$$

En la mitad inferior del triángulo abc y alrededor:

$$15) \quad mr^2 : iq^2 = mb^2 - l^2 : ib^2 - l^2$$

$$mr^2 + iq^2 : iq^2 = mb^2 + ib^2 : ib^2$$

$$\begin{aligned}
 [21] \quad & \left(\begin{array}{l} mb^2 - l^2 = mr^2 \\ l^2 = mb^2 \\ mb^2 - l^2 \end{array} \right) \sqrt{(mr^2 + l^2)} = mb \quad + \quad mr^2 \\
 & = ha : hi \\
 & ra : qm = (ac : iq) \\
 & mr : iq = hm : hi \\
 & ra \times mr : qm \times iq = ha \times hm : hi^2
 \end{aligned}$$

Por último, las ecuaciones que se vinculan con el triángulo yix, en el margen izquierdo:

$$\begin{aligned}
 16) \quad & ha : ra = iq : qm \\
 & [iq : ac = ra : qm] \\
 & iq : ac = qm : ra \\
 & iq : qm = ac : ra = ha : ra \\
 & yx : ix = qm : mr \\
 \Delta mrb : \Delta iqb &= mr : iq = hm : hi \\
 (\Delta mab : \Delta imb &= 1 + ar : 1 + qm) \\
 [\Delta hmb : \Delta hib =] \\
 ar : qm &= ha : hi \\
 \Delta mab : \Delta imb &= 1 + ha : 1 + hi \\
 iq : qm &= ac : ra \\
 yx : ix &= qm : mr \\
 qm : iq &= mr : l \\
 yx \times qm : ix \times iq &= qm : l
 \end{aligned}$$

|22|

En la parte superior del triángulo obt:

17) $iq : qm = 1 : mr$

$$hx : ix = 1 : iq$$

$$iq \times mr / qm = hx \times iq / ix$$

$$mr / qm = hx / ix$$

$$mr \times ix = hx \times qm$$

$$mr : hx = qm : ix$$

En el ángulo inferior izquierdo del triángulo obt:

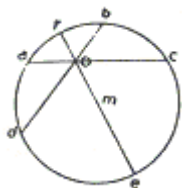
18) $ya : ah : ab$ [$ya : yh$ $yh : hb$]

$sm : mh : mb$

$$\left(ac \times mr : ra = yx \times iq \right)$$

R5. 1778-1789. Traducción: Teo Iovine.

|23|



$ab : dec = or : oe$

El círculo es una línea (sobre un plano), en relación con la cual son perpendiculares todas las líneas que puedan trazarse desde un punto (determinado).

R6. 1778-1789. Traducción: Teo Iovine.

|31| P. 1

Definitio

El círculo es una línea curva, cuyos arcos son divididos en dos partes iguales por la misma línea perpendicular que divide sus cuerdas en dos partes iguales.

¿Cuánto se sigue de esta elucidación del círculo?

Pienso que, de una definición que no contiene en sí a su vez la construcción del concepto, nada se sigue ([como] que fuera predicado sintético).

P. 2

“De modo que la proposición podría invertirse, y probarse en esta inversión, lo cual es de hecho requerido en una definición. La definición de líneas paralelas de Euclides es de este tipo.

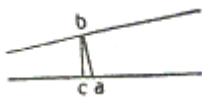
R7. 1778-1789 (?) Traducción: Laura Pelegrín.

[32]

P. I:

Si dos líneas son intersecadas por una tercera de modo tal que ésta forma un ángulo recto sólo con una de las dos, entonces no son paralelas. En estas circunstancias [es], siempre que se traza una perpendicular desde el punto del ángulo recto hasta la otra línea, las líneas quedan [en el infinito] del lado de la convergencia; pero si se establece sobre el punto allí donde la línea no forma ninguna perpendicular, entonces todas las [33] líneas se encuentran en el lado de la divergencia. Si el trazo [a la v.] en una línea es perpendicular también en la otra línea, no convergen ni divergen.

P. II:



Toda distancia¹⁶ debe ser recíproca, entonces, si ab es la distancia del punto a desde la línea superior y al mismo tiempo del punto b , sin embargo, la distancia del punto b desde la línea inferior, es decir, bc , no es la distancia desde el punto a , entonces ab es la distancia de a desde b , pero no la distancia de b desde a .

La distancia de una línea a la otra es la distancia de todos los puntos de una línea a la otra línea. Entonces, todos ellos deben estar a la misma distancia; es decir, ser paralelos, de lo contrario no puedo hablar de la *distancia* en absoluto, sino de la *inclinación* o *posición* de uno en relación con el otro en un plano.

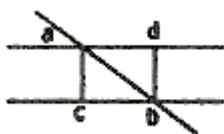
¹⁶ Siguiendo la decisión de Pelletier, traducimos *Entfernung* (por ej., en R7), al igual que *Weite* (por ej., en R8), por “distancia”.

R8. 1778-1789. Traducción: Laura Pelegrín

P. I: |

Tenemos ciertamente una definición de líneas paralelas, i.e., aquellas (líneas rectas) cuya distancia es consistentemente igual de una a otra, pero ninguna de la distancia de una línea (recta) a partir de [la] cualquier otra en el mismo plano.

De aquí se sigue que la primera proposición de Euclides pudo deducirse sin rodeos pero la inversa no se seguiría.



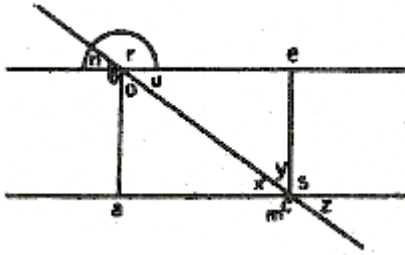
[34] Se asumió que la línea perpendicular desde un punto a de la superior debería medir la distancia de la primera a la segunda, pero que la perpendicular de b desde da debería medir la distancia de la segunda a la primera y, dado que se supuso que la distancia era igual, estas líneas son iguales. Hasta aquí esta conclusión también es correcta, aunque [a través] a través de un parallogismo. En tanto puedo tomar db tan cerca de ac como quiera, el punto b puede [también con ac en conj] coincidir con c si solo $bd = ca$.

R9. 1778-1789. Traducción: Laura Pelegrín.

P. 1

La distancia de dos rectas entre sí es la línea perpendicular, que se traza de un punto de una a otra, en la medida en que es congruente con [con esta] la que (está) erigida desde el mismo punto en la primera (perpendicular). Pues solo esta línea mide la distancia (de las líneas entre sí). Pero que una línea recta, que está a una distancia determinada de la otra, esté a la misma distancia de la otra en todos los puntos, es una proposición idéntica; porque eso es sólo la distancia determinada de una línea completa desde la otra.

[35]



A la izquierda de la figura:

($be = ac$, en consecuencia, los tres lados del triángulo *el texto se corta*).

A la derecha de la figura:

$$\left(\begin{array}{l} o + u = x + y = a = \\ e \\ r + u = m + x = a + \end{array} \right)$$

[Si ahora la línea perpendicular ba también forma un ángulo recto $o + u$ en b y la línea perpendicular ce también forma la misma $x + y$ en c , entonces: $r + u = 2R$, $y + s + z = 2R$. Ahora $o + u + x + y = r + u + y + s + z$. Entonces: $o + x = r + s + z$. Pero $z = y$. Entonces: $o + x = r + s + y$. Ahora $s = o + u$, entonces: $o + x = r + o + u + y$, $x = r + u + y$.]

$$o + u = x + y$$

$$o + u + x + y = 2R$$

$$u + r = 2R; \text{ ergo } o + u + x + y = u + r$$

$$o + x + y = r.$$

[36]

$$\left(\begin{array}{l} o + u = x + y. \text{ Ahora } u = n \\ y n + R + o = 2(o + u), \text{ por} \\ \text{tanto} \\ u + R + o = 2(o + u). \text{ Así es} \end{array} \right)$$

P. 2

La distancia de un objeto a otro es recíproca e igual.

La distancia de un punto a una línea es la línea perpendicular que se puede trazar desde ese punto hasta ella.

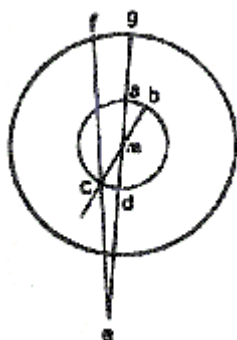
Una línea (recta) en la que la distancia [cuya distancia] de un punto a otra línea no es igual a la distancia del punto, donde su perpendicular la interseca, no tiene una determinada distancia de ella, pues la distancia de las líneas no es recíproca e igual.

Por lo tanto, la distancia determinada de una línea a otra es solo la posición de la misma, ya que la línea perpendicular, que se traza de un punto de una a otra, es totalmente [zu] congruente con la que se traza desde el punto de intersección en la última sobre la primera.

Ahora debería probarse que esta distancia es al mismo tiempo la medida de la distancia entre las dos líneas en toda su longitud.

[37] Ahora bien, esto no se puede probar, sino que es el concepto de una cierta distancia [o] el de una línea a partir de otra en general y, por lo tanto, es totalmente válido para ambas líneas, i.e., por muy extensas que sean.

(Las posiciones de dos líneas se pueden determinar, independientemente de si alguna otra línea tiene una distancia determinada de la otra. La posición depende de la proporción de las perpendiculares cuando las líneas se encuentran en uno y el mismo plano.



Si las líneas se encuentran en un punto, entonces delimitan en su posición un ángulo, y esta posición puede ciertamente medirse por una curva del movimiento de una sobre la otra; pero esto no expresa realmente la posición, que consiste en la relación [de la] bien de la igualdad de la distancia en su posición mutua o del acercamiento de una hacia la otra y la distancia entre ellas. Quizás esta sea una proposición para la geometría de las posiciones.

R.10. 1778-1789. Traducción: Laura Pelegrín.

P. I:

Teorema 1. Una línea está a una determinada distancia de otra que se encuentra en el mismo plano que ella si todos los puntos de una línea están a la misma distancia de la otra.

[39] Prueba. Debido a que la distancia [total] determinada no concierne a un punto de la línea sino a toda la línea, pero todo punto de la otra línea se encuentra a una determinada distancia de la otra, por tanto, no se puede decir que toda la línea está a una distancia definida de la otra, a menos que cada punto de la primera línea esté equidistante de ésta.

1. Principio. La distancia de un punto a una línea es la línea perpendicular que se puede trazar del punto a la línea dada.

2º Principio. Toda distancia es recíprocamente igual entre sí, es decir a está tan lejos de b como b está de a .

Apéndice 1. Entonces, si la línea perpendicular (EF) desde un punto de una de dos líneas dadas AB sobre la otra CD no es la igual a la perpendicular desde un punto de la segunda CD sobre la primera AB, entonces ambas líneas no están a una distancia determinada una de otra, es decir ninguna de estas perpendiculares es la medida de la distancia entre ellas.

Apéndice 2. Las líneas que están a una determinada distancia (entre sí) están continuamente [todas] a la misma distancia * entre sí, es decir, son paralelas, y las líneas que no son paralelas no están a ninguna distancia determinada entre sí, sino sólo en una posición determinada, es decir, la relación según la cual las distancias entre sí aumentan o disminuyen en diferentes puntos.

* (Si la [línea] perpendicular, que corta desde un punto de una de dos líneas a la otra, coincide con la que se construye sobre la primera, entonces esas dos líneas son paralelas).

Apéndice 3. Si de dos líneas rectas [al infinito] (que no pueden considerarse meramente como partes de una tercera línea recta, [40] es decir, yacen *in directum*) la distancia [que decrece] en el lado que se intersecan, a medida que disminuye, se vuelve finalmente = 0, entonces la posición se llama ángulo, y la magnitud del ángulo no es la magnitud de la distancia entre estas dos líneas, sino la magnitud de la relación según la cual (la distancia de) los puntos de una línea disminuyen o [42] aumentan en relación a la otra. (Dado que no es el arco entre los catetos del ángulo, sino el seno del arco lo que mide la distancia de un punto de una línea a la otra, y la

posición de estas líneas debe medirse a partir del (g la relación del) aumento (g o disminución) de la distancia de todos los puntos igualmente espaciados de una línea a la otra, entonces habría que mostrar cómo esta relación es igual a la relación de los arcos, que se describirían con los mismos radios; porque de lo contrario no se puede ver claramente cómo [por qué] el arco puede ser la medida de la posición de las dos líneas una en relación a la otra, es decir, la magnitud de las distancias [de la crec] crecientes de las dos líneas, si se prolongan, sino que solo indican la medida [de esta] de la creación de esta posición.)

P. II.

Teorema 2. La línea que es perpendicular a una de dos líneas paralelas, también es perpendicular a la otra (si se prolonga). [Pues de acuerdo con el primer principio la distancia de un punto a una línea es la]

(Si una línea [que] interseca dos líneas perpendicularmente, entonces éstas son paralelas. *

De la proposición se deduce que si ambas cortan perpendicularmente, los ángulos alternos también deben ser iguales).

[44]* Esta proposición no se puede exhibir matemáticamente, sino que simplemente se deriva de conceptos: que las líneas paralelas sólo están a una determinada [45] distancia entre sí, que esta distancia es medible [medida], a través de la línea perpendicular, que se traza de un punto a otro (A), que, debido a que la distancia debe ser recíprocamente igual, la distancia del punto B de la otra línea, y consecuentemente la perpendicular a esta línea, será al mismo tiempo la distancia de esta línea a aquélla y será perpendicular [con] a ella al mismo tiempo. (Y) (porque de lo contrario dos lados tomados en conjunto en un triángulo serían tan grandes como el tercero) estas dos perpendiculares son una y la misma.

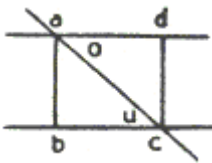
Ahora, como la prueba geométrica se basa únicamente en esta proposición (sin involucrar superficies infinitas) y, en consecuencia, en [48] un concepto de distancias determinadas y de líneas paralelas como líneas cuya distancia está determinada, que no puede construirse y, por tanto, no puede probarse matemáticamente: entonces [sólo entre], incluso si faltara una prueba geométrica, donde la cantidad (cuyas relaciones se van a establecer) se puede dar completamente, una prueba matemática es mejor que una prueba puramente filosófica.

¿Cómo es posible que a partir de la igualdad de los ángulos alternos (en) [50], pueda derivar la igualdad de la distancia de todos los puntos de una línea a la otra línea, i.e., el paralelismo de los mismos, pero a la inversa, de [de tal] la igualdad de todas las distancias, del paralelismo no

se pueda derivar la igualdad de los ángulos alternos? La razón es ésta: porque si [un] el ángulo que forma la línea de intersección (g con uno de los dados) es un ángulo recto, [también] la misma línea también forma un ángulo recto con la otra, que ya es la definición de la distancia determinada y también del paralelismo. Por el contrario, si la distancia de todos los puntos (de) una línea dada [y] es igual a otra, suponiendo que aquella es perpendicular a ésta, [por lo tanto, ninguna distancia determinada] no se sigue que también sea perpendicular a la primera, en consecuencia, no se sigue la igualdad de los ángulos alternos.

Por lo tanto, la igualdad de los ángulos alternos no se puede deducir de la igualdad de las distancias de una línea a la otra, sino más bien que se puede deducir ésta de aquélla, porque la distancia [determinada] de toda la línea a otra solo puede determinarse por la igualdad de los ángulos, cuya línea de intersección determinante da la distancia de un punto a una línea, es decir, precede (el concepto de paralelismo). Porque si los ángulos alternos son completamente los mismos, la línea de intersección es perpendicular a ambos y las líneas son paralelas. Esto se deriva del concepto amplio de determinación y no necesito probar expresamente la igualdad de las perpendiculares. Pero si las distancias deben llamarse [ser] iguales, entonces [51] no solo se debe probar la perpendicularidad de la línea a una, sino a ambas, lo que, sin embargo, no se sigue de la igualdad de las líneas que se intersecan.

Pues, ab está trazado de la superior por a , cd de la inferior por c . Puesto que si trazara ambos a partir de la superior ab y luego dibujara la línea ac , entonces es $ab = dc$. $ac = ac$, $b = d$ y, en consecuencia, los triángulos $o = u$ iguales



(Si la igualdad de las distancias de dos líneas constituye la definición de paralelismo, entonces el *definitum* y la definición deben ser recíprocos. Por tanto, se puede ver aquí que el primero no necesita agotar todo el concepto del segundo. Sin embargo, la proposición es recíproca, pero no se puede probar porque la totalidad de un concepto conduce aquí al concepto de igualdad de los ángulos, pero no a la construcción de los mismos. La razón por la que todas las distancias son iguales es: porque la línea de intersección es perpendicular a ambas. Por lo tanto, debido a que la causa no se puede deducir de la consecuencia, en la construcción tampoco se puede

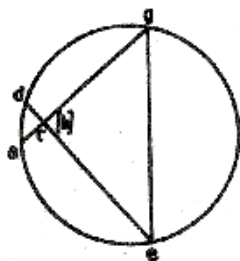
concluir la igualdad de los ángulos alternos a partir de la igualdad de las líneas, ya que sólo se toma en consideración un ángulo.)

R 11. 1790-1804. Traducción: Laura Pelegrín.

|52|P. II:

Cómo la proposición: si 2 líneas paralelas son intersecadas por una tercera, etc., etc., puede probarse estrictamente por un modo filosófico de representación por conceptos pasando la construcción, pero no de modo euclidiano.

R12. 1780-1789 ?



$$ac: cd = ce : cg$$

$$[ac \times cg = cd \times ce]$$

$$[ac^2]$$

$$ac^2 : cd^2 = ce^2 : cg^2$$

$$ce^2 + cg^2 : cg^2 = ac^2 + cd^2 : cd^2$$

$$ce^2 + cg^2 = ge^2$$

$$ge^2 : cg^2 = ac^2 + cd^2 : cd^2$$

|53|



R13. 1790. Traducción: Marcelo Lerman.

|53| P. I:

Si no tuviésemos conceptos de espacio, entonces la cantidad $\sqrt{2}$ no tendría para nosotros ningún significado, porque en ese caso uno podría representarse cada número como un conjunto de unidades indivisibles. Ahora, representémonos una línea como producida por fluxión y, por

consiguiente, [producida] en el tiempo, en la que no nos representemos nada simple, y podemos pensar en $1/10$, $1/100$, etc. de la unidad dada.

[54] En la representación del espacio, no hay nada pensado sobre el tiempo, [como] sino en la construcción del concepto [mismo] de un espacio determinado, por ejemplo [como] en una línea. Toda cantidad es producida en el tiempo por la mera posición repetida de lo mismo.

Los objetos de la aritmética y del álgebra no están, en lo que hace a su posibilidad, bajo las condiciones de tiempo, aunque sí la construcción del concepto de cantidad [en tanto a través de esos objetos] en la representación de aquellos por medio de la síntesis de la imaginación, es decir, la composición sin la cual no puede darse ningún objeto de la matemática.

El álgebra es en realidad el arte [el arte común del enlace] de llevar bajo regla, con independencia de todo número efectivo [dado], apenas a través de las relaciones de ellos, la producción [de las cantidades] de una cantidad desconocida.

La cantidad que se produzca es siempre una regla del contar según la cual la cantidad puede ser determinada [pensada como dada]; por ejemplo, la línea diagonal de un cuadrado tiene significado, pero sólo en la construcción, no por medio de un número, sino [un] por un símbolo del número $\sqrt{2}$ que significa el concepto de una cantidad [a cuyo concepto una], que solo significa la regla de la aproximación [a uno] del contar hacia un número que expresa el último. Que una cantidad tal sería posible, no lo podríamos saber sin la geometría. Pero sin la aritmética (aún antes del álgebra) [55] no podríamos tener ningún concepto de la cantidad de la línea diagonal de un cuadrado.

P. II:

No es la cantidad de tiempo (pues ello contendría una elucidación circular), sino solo la forma del tiempo lo que viene a cuento en la estimación de cantidades. Pero, sin espacio, el tiempo mismo no podría ser representado como cantidad y ese concepto no tendría ningún objeto en absoluto. Los conceptos numéricos requieren justamente imágenes sensibles puras (ej. Segner)¹⁷.

¹⁷Johann Andreas von Segner (1704-1777) fue docente en Halle, sucesor de Christian Wolff en su cátedra. Dictó cursos de Física y Matemática. Influidado por las lecturas de Newton y el intercambio con Euler, objetó algunas tesis wolffianas. Cf. Klemme, H. y Kuehn, M. (eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, New York, Bloomsbury Publishers, 2016, pp. 715s.

R 14. 1790. Traducción: Marcelo Lerman.

P. I:

[55] [Que a partir de ciertos números dados y [[de esos]] una [[relación de la misma]] regla dada de la síntesis positiva o negativa de los mismos].

El problema es: ¿por qué el entendimiento, que crea arbitrariamente los números, no puede pensar $\sqrt{2}$ en números? ¿No hay aquí como fundamento una facultad de la imaginación exuberante [facultad], al menos no sometida a la condición del contar, es decir, al tiempo, a la que el entendimiento le da la regla de manera incondicionada? Y, si se descubriera esta última, ¿no sería posible esperar el descubrimiento de un nuevo sistema del álgebra, en el que podría esperarse la resolución [de las] de todas las ecuaciones, [algunas de] muchas de las cuales (ahora) solo podemos llevar a cabo por tanteo, según principios generales?

[56] Me parece que, sin volvernos a los primeros fundamentos de la posibilidad de una ciencia de los números, podemos dar respuesta a esta pregunta de la siguiente manera.

Puedo considerar cada número como el producto de dos (números como factores); si estos no me son dados a la vez, [pero], si uno de esos factores -cualquiera que sea-, está dado, puedo calcular el otro, según las formas aritméticas habituales (de la división) [por medio de]. Por ejemplo, 15 se vería como el producto de dos números; tomo ahora uno de ellos como dado, por ejemplo, si este fuera =3, entonces el otro factor =5. Si el primer factor tomado fuera =2, entonces el otro sería $=\frac{15}{2}$ y así [hacia el infinito] en todos los demás casos; pues $1:2 = x:15$, entonces $15 = 2x$, y con ello $\frac{15}{2} = x$. Si, en cambio, respecto de un número dado que se considere como originado por (la) multiplicación de dos (factores), no está dado ningún factor, sino sólo la relación, [por ejemplo] que los dos deben ser iguales entre sí, por ejemplo: $1 : x = x : 2$, entonces (no es siempre posible verlo como un producto de tales. Yo) debo encontrar un número que [así] a partir de otro [igual] se vuelva =x, así como resulta =x de la unidad; (sin embargo, cómo este resulta de la unidad siempre es desconocido, porque x no está de ningún modo dada). (Los factores buscados se encuentran siempre entre cada número supuesto, pero claro que siempre entre los números, no como, por ejemplo, $\sqrt{-2}$, que no significa nada.) Luego, para todos los números, que según un orden natural (por sucesiva adición de unidad tras unidad) sean representados como dados, ese factor desconocido o el que le sigue (entre los naturales) solo es encontrado por medio de tanteo (e intentos) y no según un principio.

Así, por ejemplo, el número entero [más grande] inferior [más cercano] más cercano a la raíz cuadrada de 15 es 3 y el superior más cercano es 4 [pero la raíz entre los dos]. Si el número dado está compuesto de dos partes [57], después de haber encontrado la raíz del primero por medio de un mero intento, pueden encontrarse las dos partes dadas del número entero según un principio de la multiplicación y la división. Ahora, si la raíz cuadrada no puede ser hallada como número entero de esa manera, entonces es un número irracional, esto es, tampoco puede ser hallado en las fracciones; por consiguiente, no es en realidad ningún número, sino sólo una determinación de la cantidad mediante una regla del contar, [mediante] la cual se da la proporción según la cual la unidad con la que uno cuenta siempre constituye (p. ej.) la décima parte de la precedente. Por consiguiente, también la serie cuya suma es igual a la raíz cuadrada

P. II:

aunque nunca pueda ser inmediatamente contada (en consecuencia, tampoco se considera completamente dada), sin embargo [como sin parar] por medio del principio de acercarse a ella tan cerca como se lo quiera, expresa [una determinada] la cantidad del objeto.

La respuesta a la primera cuestión sería entonces algo así. El entendimiento [piensa] puede pensar entre dos cantidades similares, por ejemplo 1 y [dos] 2, todo el tiempo una cantidad intermedia geométrico-proporcional); también darla efectivamente (en el objeto), por ejemplo, en la diagonal de un cuadrado; (en cambio, si las cantidades fueran desiguales, por ejemplo 1 y -2, la media proporcional $=\sqrt{-2}$ indicaría (una) cantidad absolutamente imposible). Él solo no puede dar esa cantidad intermedia proporcional en un número, y esto por un motivo que no se basa en absoluto en la facultad de la imaginación como (una) (facultad) (a su manera) organizada en cierto modo mediante el entendimiento para la representación de lo irracional, sino en una condición que el entendimiento pone en su concepto (número), esto es, que el cuadrado supuesto no es el cuadrado de un número entero, en consecuencia, tampoco de alguna fracción que se pueda especificar completamente, pero, sin embargo, su raíz se encuentra en la serie de fracciones posibles entre los dos enteros consecutivos según una cierta progresión de los denominadores, y por consiguiente sólo se puede dar por aproximación infinita.*

[58] * (Si no se pudiese probar a priori que (en casos de esa clase) la cantidad intermedia proporcional es [una] cantidad irracional, sino que esto se encontrase de modo meramente empírico, entonces uno debería adivinar un motivo especial, no contenido en el concepto de

número (del entendimiento) y por consiguiente subjetivo, en una naturaleza inexplorada de la imaginación, cuya naturaleza haría surgir [aquello] lo que no puede venir directamente del entendimiento mismo en el pensamiento.)

Siempre queda aquí algo digno de admiración: a saber, cómo es que lo que entendimiento [se figura] piensa, a fin de cuentas arbitrariamente, para las relaciones entre cantidades, de modo que sólo la regla de la síntesis correspondiente no se contradiga ella misma, encuentra las intuiciones que le corresponden en el espacio.

Pues [no parece así que] sí permanece[no] problemático en sí, según la mera aritmética, si a aquellos conceptos de cantidad (por ejemplo, irracionales) les corresponde o no un objeto. De allí que también el principiante (en álgebra) se sorprenda con una agradable admiración por el éxito de las construcciones (geométricas) de las ecuaciones. Dado que el espacio da la realidad objetiva a tales relaciones, pero el entendimiento [el] en el concepto de número no considera el espacio, le parece al aprendiz que éste, por así decir, tiene éxito (solamente) por suerte. Considerado de cerca, es la producción sucesiva del espacio la que da base a los números en el tiempo por medio de algún principio de divisibilidad infinita.

La dificultad pensada podría entonces descomponerse: ¿Cómo sería posible, que pueda pensarse una cantidad (finita) [que por medio de Z] cuyo concepto [entre todas las Z_a] entre todas las particiones a dar [59] de la unidad, se encuentre en la serie de números? Y ¿Cómo puede esto concordar con la facultad de reconocer cantidades a priori por medio de números? Esto se debe a que siempre resulta posible ver [respecto a] la cantidad en general, como unidad, como un conjunto de otras unidades y la cantidad no contiene ninguna unidad absoluta.

R15¹⁸ *Anotación de Kant en la carta de Moritz y Maimon del 14 de Mayo de 1791 (vgl. AA 1: 258).*

86	5.2	6.3	7.1	2.1	3.1	4.1	5.1
68	25	36	17	12	13	14	15
18	27	27	54	9	18	27	36
6.2	6.4	6.5.2	20				
26	46	256	2				
36	18	396	18				

¹⁸ Desde aquí, según Adickes, se reúnen juegos de números (*Zahlenspielerien*) anotados por Kant.

[60] R16 Anotación de Kant en la carta del conde de Keyserling del 7 de Febrero de 1784 (cf. AA 10: 364).

7.4 3 : 5

47

27

3 : 5 = 47

5

(2)|

235| 7

33

R17. 1764-1768 ?

29 29

12 33

58 87

29 87

957

12

406

122

36

48

29

14

116

29

3 [3] 4

[61] R18 1764-1768 ?

25 25

13 2

75 50

25 33

325

17 24

30 342 11 14

30 96

42 24

30 33.6

12 8

328

25

3

17

33

14

11

14

96

24

33.6

8

328

25 8

3

17

33

14

11

14

96

24

33.6

8

328

8

3

17

33

14

11

14

96

24

33.6

8

328

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

12

R19 1764-1766? 1773-1775?

P. II:

22 44

22 44

44 176

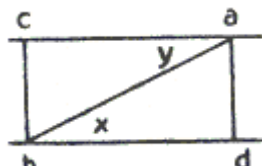
44 176

484 1936

4 4

1936 7744

En la misma página se encuentra la siguiente figura geométrica, sin texto:



Sobre los tratados de Kästner

Immanuel Kant

(Traducción de Efraín Lazos*)

[AA 20: 410] Piezas de la mano de un Kästner o de un Klügel pueden darle valor a cualquier antología, incluso sin tener la intención de atinar ahí donde otros hubieran fallado. Este segundo volumen del Canciller Kästner se ocupa de cómo el geómetra acomete el reto que se le puede lanzar a propósito de la posibilidad de su objeto, [así como] su determinación y sus principios no demostrables. Esta es ya tarea bastante, y se restringe totalmente a las matemáticas, lo cual no es muy del agrado de las opiniones del sr. E. Pues cuanto más se contrasta el poder de aquellas con la impotencia de la metafísica para responder de alguna manera (aunque ello solo suceda con la certeza a la que puede aspirar cualquier presunto conocimiento racional) estos retos, ésta [la metafísica] se deja ver en una luz tanto más desventajosa.

En la página 391 del segundo volumen se dice muy correctamente que “Euclides supone la posibilidad de trazar una línea recta y la de describir un círculo sin probarlas”. Eso equivale a decir: sin probar tal posibilidad mediante inferencias; pues la descripción, la cual sucede a priori mediante la imaginación según una regla y se llama construcción, es ella misma la prueba de la posibilidad del objeto.

No está aquí en cuestión el trazo mecánico (p.393), el cual aquella [la construcción] presupone como su patrón. Sin embargo, el que la posibilidad de una línea recta y un círculo pueda probarse solo inmediatamente, por la construcción de estos conceptos (la cual no es para nada empírica), y no mediatamente, por inferencias, se debe a que entre todas las construcciones (presentaciones en la intuición a priori [que son] determinadas según una regla) alguna de ellas debe ser, de hecho, la primera; así [sucede] con el trazar o el describir (en el pensamiento) una línea recta y el girar esa línea en torno a un punto fijo, donde no puede derivarse lo último de los primeros, ni éstos de alguna otra construcción del concepto de una magnitud [Größe].

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. eflazos@unam.mx

Las construcciones de otros conceptos de este tipo en el espacio son derivadas conjuntamente en la geometría, y tal derivación la llama el sr. K—r la *prueba* [Beweisen] de su posibilidad. La *Crítica* no tiene la menor cosa qué decir contra esta manera de suponer la posibilidad de aquello en relación con lo cual uno es inmediatamente conciente de poder construir su concepto. Por el contrario, [la Crítica] [412] lleva a esto como ejemplo para la metafísica dogmática, [a saber,] para hacer lo mismo con sus propios conceptos, con lo cual se advierte asimismo que, si ninguna exhibición [*Darstellung*] de la intuición (sea ésta posible a priori, como es característico de los conceptos de la Geometría, o bien empíricamente, como lo es de los conceptos de la Física) se adosara al concepto, no descifraríamos nunca mediante meros conceptos la posibilidad de una cosa que se piense bajo el concepto de una *magnitud*, o que corresponda al concepto de una causa.

Esta reserva, y el reto que en ella se funda para la metafísica, de dar a todos sus conceptos la correspondiente intuición (para lo cual es ya suficiente si se conecta lo que está dado en alguna intuición según una regla de combinación, la cual se deja representar también en la intuición), son por eso mismo de la mayor importancia.

Pues, con todo respeto al principio de contradicción, y sin pisar en lo mínimo muy cerca de él, la metafísica puede introducir para comenzar conceptos a priori, los cuales también se pueden erigir en la intuición pura (como en la Geometría), tras los cuales están aquellos que se pueden erigir cuando menos en la experiencia (tal como en concepto de causa); y, más allá [están] aquellos que no se pueden erigir en ningún ejemplo pensable sin contradecirse, aunque en muchos otros sentidos (por ej., el práctico) sí que sean dignos de tomarse en cuenta. No obstante, al final [la metafísica] permite la intromisión de toda fantasía ensoñadora y todo supuesto descubrimiento filosófico de aquello a lo que no se tiene, de hecho, ningún acceso.

Pues todo límite a la libertad de inventar se pierde tan pronto se libera al racionador [Vernünftler] de la obligación de probar mediante la intuición (la cual no es de suyo ninguna *visión*, sino la representación de lo particular por cuanto no es meramente pensado sino dado para el pensar) la realidad objetiva de los conceptos de las cosas cuyo conocimiento teórico pretende, y, sin esta guía precautoria, [se le permite] deambular en sueños entre meros seres de pensamiento.

Muy sabiamente, pero con poco consuelo para el sr. E, el sr. *Kästner* (p.402) dice al respecto: “Dejo sin decidir si, fuera de la geometría, la posibilidad de una cosa se deja explicar a priori de modo tal que se muestre que no hay contradicción en su concepto.” Y añade, muy iluminadora y correctamente: “Euclides le exigiría a Wolff (en lo que concierne a la posibilidad de un ser supremamente perfecto) que hiciese [*machen*] un ser supremamente perfecto; es decir, precisamente en el sentido en el que Euclides hace un icosaedro, en el entendimiento”. Esto último no puede significar que esta figura corporal esté *en* el entendimiento, sino solo que para el concepto se da una correspondiente intuición a priori (en la imaginación) conforme a una regla, la cual es pensada por el entendimiento.

Así, el concepto de *decaedro* no contiene contradicción, pero el matemático no cuenta todavía su objeto como posible, sino que exige que se exhiba en la intuición, pues entonces se muestra que este concepto no es en sí mismo contradictorio, sino que contradice más bien las condiciones de construcción de un cuerpo regular.

La demanda para el metafísico sería entonces la siguiente: debe hacer representable, mediante algún ejemplo, lo que entiende por realidad, esto es, lo absolutamente positivo de las cosas; pero [tal ejemplo], puesto que solo puede surgir a partir de objetos de la experiencia –a lo cual se restringe todo lo que puede llamarse propiamente real, dependiente de condiciones según su constitución esencial—está limitado y está inseparablemente atado a negaciones, de tal modo que éstas no se pueden abandonarse sin al mismo tiempo cancelar el concepto de realidad. Así para el concepto de realidad pura no se deja encontrar ningún ejemplo (correspondiente intuición), y mucho menos para la idea de conexión en un ser de todas las realidades incluso más heterogénea; [este reto] obligaría al metafísico a aceptar que aquí, como en el concepto de un ser suprasensible en general, la posibilidad del mismo (la realidad objetiva de su concepto) no se puede probar en absoluto.

Aunque algo sorprendente, la expresión del sr. Kästner tiene así pleno sentido y es acertada; la *Crítica* puede siempre adoptar [la tesis de] que para probar la posibilidad de una cosa no es suficiente que no se encuentre ninguna contradicción en su concepto, sino que se debe poder *hacer* [*machen*] su concepto en el entendimiento, ya sea, como en la Geometría, mediante la intuición pura (en la construcción [*Construction*] del concepto) o bien, como en la ciencia natural, a partir de la estofa [*Stoff*] y según las reglas que la experiencia nos ofrece.

Lo que presenta el canciller Kästner, en las pp. 403-19 sobre la representación del espacio está destinado enteramente al matemático, para determinar el uso que éste último tiene disponible al hacer esa representación; y es tan poco favorable al sr. E como lo precedente, pues se dice en la p. 405: “Cómo se quiera nombrar tal concepto de espacio geométrico, ya sea *figurativo* [*bildlich*], ya sea no *figurativo* [*unbildlich*], lo dejo a la decisión de quien determine el significado de estas palabras. Para mí, se abstrae de representaciones sensibles”. Toda la explicación del sr. E. sobre el espacio gira, no obstante, alrededor de esta expresión, y sería para él imposible determinar su significado.

Cuando el sr. K—r dice que para él, como matemático, el concepto del espacio se abstrae de representaciones sensibles, eso puede valer también para el metafísico. Pues, sin la aplicación [*Anwendung*] de la capacidad de representación sensible a objetos reales de los sentidos, sería para nosotros totalmente desconocido lo que pueda en éstos estar contenido a priori. Eso, sin embargo, no debe entenderse como si cada representación espacial pudiera surgir y producirse primero que nada mediante la representación sensible, lo cual contradiría la propiedad del espacio, a la que se gana acceso en las proposiciones matemáticas a priori (p.406), [las cuales] “no se prueban mediante el ver, el medir y el sopesar (sino a priori).”

Lo presentado desde la página 407 hasta la 419 concierne solo el uso del concepto de lo infinito en la Geometría, y por ello cae fuera del campo de esta reseña. No obstante,

puesto que el sr. E y otros parecen querer que esto deba ser asimismo una refutación de la infinitud del espacio, la cual, dice la Crítica, [se encuentra] inseparablemente atada con la representación del espacio, sí que pertenece a la recensión de una revista [como ésta], que ha hecho de la metafísica su objeto principal, dar a conocer la diferencia del uso de concepto de lo infinito en ambas ciencias.

La metafísica debe mostrar cómo se puede *tener* la representación del espacio, la geometría, en cambio, enseña cómo *describir* un espacio, esto es, cómo se puede exhibir en la representación a priori (no mediante un dibujo). En aquella se trata el espacio tal y como él es *dado* antes de toda determinación del mismo en conformidad con un cierto concepto de objeto; en ésta se *hace* [*gemacht*] un espacio. En aquella, es originariamente y solo un espacio (unitario); en ésta, es derivado y por eso hay (muchos) espacios, de los cuales, sin embargo, el geómetra, de acuerdo con el metafísico, debe admitir, como consecuencia de la representación fundamental [*Grundvorstellung*] del espacio, que solo pueden pensarse como partes del único espacio originario. Ahora bien, no puede llamarse sino *infinita* una magnitud en comparación con la cual cualquier [unidad] asignable del mismo tipo es igual sólo a una parte de ella. Por lo tanto, el geómetra, así como el metafísico, se representa el espacio originario como infinito; lo que es más, como infinitamente dado. Pues esto tiene de característico la representación del espacio (y por cierto también la del tiempo), lo cual no ha de encontrarse en ningún otro concepto[, a saber], que todos los espacios solo son *posibles* y pensables como partes de un único [espacio]. Ahora bien, cuando el geómetra [420] dice que una línea, no importa cuán lejos pueda continuar trazándosela, siempre puede alargarse más allá, eso no significa lo que se dice en aritmética acerca de los números [naturales], es decir, que uno puede incrementarlos siempre y sin fin mediante la adición de otras unidades o números (pues los números y magnitudes que en ellos se expresan son por sí posibles sin que deban pertenecer al anterior como partes de una magnitud), sino que una línea puede extenderse hasta el infinito significa que el espacio, en el que describo la línea, es más grande que cualquier línea que yo pueda describir; y así funda el geómetra la posibilidad de su tarea de incrementar un espacio (de los que hay muchos) al infinito en la representación originaria de un espacio unitario, infinito y *subjetivamente dado*.

Ahora bien, esto coincide muy bien con que el espacio geométrico y objetivamente dado sea en todos los casos finito; pues es dado solo en la medida en que es *hecho* [*gemacht*]. Sin embargo, que el espacio metafísico, es decir, dado originaria aunque solo subjetivamente, el cual no puede traerse bajo ningún concepto que fuera capaz de construcción (porque de él no hay muchos), a pesar de que contiene el fundamento de la construcción de todos los posibles conceptos geométricos; [que tal espacio metafísico, digo,] [421] sea infinito, solo quiere decir que consiste en la forma pura del modo sensible de representar del sujeto como intuición a priori; consecuentemente, en ésta, como representación única [*einzelne Vortsellung*], está *dada* la posibilidad de todos los espacios, la cual va hasta el infinito. Con ello coincide asimismo lo que dice Raphson, según la indicación del sr. Kästner en la pág. 418: que el matemático tiene que ver en cada caso solo con un *infinitum potentiale*, y que el

actu infinitum ([el infinito] metafísico dado) *non datur a parte rei, sed a parte cogitantis*; aunque el mencionado modo de representación no es por ello inventado y falso, sino, por el contrario, yace en el fundamento de las infinitas construcciones progresivas de los conceptos geométricos, y conduce a la metafísica al fundamento subjetivo de la posibilidad del espacio, esto es, a la idealidad del mismo, con la cual el geómetra no tiene absolutamente nada que ver ni con el conflicto sobre esta doctrina; pues en su disputa con el metafísico tendría que responder a la dificultad de que el espacio y todo lo que lo llena, es divisible al infinito y no consiste en partes infinitamente diversas.

En general el Rec. sr. H.R. Kästner completamente de acuerdo con la Crítica d.r.p.; también ahí donde, en la página 419 dice a propósito de la doctrina geométrica: “Nada se infiere de las imágenes, sino de lo que el entendimiento piensa con imágenes”. Sin duda, entiende por las primeras el dibujo empírico y, por lo segundo, la intuición pura adecuada a un concepto, es decir, una regla del entendimiento, a saber, la construcción del mismo [concepto], la cual no es ninguna exhibición empírica. Empero, cuando sigue a la *Philosophische Magazin* como si en ella encontrara y constatará la opinión del sr. E. sobre las [construcciones] *figurativas*, en oposición a las *inteligibles*, entonces se equivoca mucho. Pues éste [Eberhard] entiende bajo las [construcciones] *figurativas* no algo así como una figura en el espacio, tal y como se puede tomar en la geometría, sino el espacio mismo (aunque es difícil comprender cómo puede hacerse un *imagen* [*Bild*] de algo fuera de sí sin presuponer el espacio), y su *inteligible* [*Intelligibles*] no es algo así como el concepto de un posible objeto de los sentidos, sino el de algo que el entendimiento debe representar no en el espacio sino como el fundamento con base en el cual [el espacio mismo] pueda explicarse. Pero este malentendido pueden disculparlo fácilmente todos quienes hayan sentido la dificultad de conectar con tal expresión, usada tan diversamente por el sr. E., un concepto autoconsistente.

Über Kästners Abhandlungen

Stücke von eines *Kästners*, oder *Klügels* Hand, können jeder Sammlung einen Werth geben, ohne daß sie eben die Absicht haben, das wahr zu machen, worinn andere in derselben geirret hätten. Hr. Hofrath *Kästners* drey Abhandlungen in diesem zweyten Bande gehen auf die Art, wie der Geometer den Forderungen, welche man an ihn wegen der Möglichkeit seines Objects, der Bestimmung desselben und der unerweislichen Grundsätze über dasselbe, ergehen lassen kan, ein Gnüge thue, und schränken sich ganz auf die Mathematik ein, welches Hr. E. Behauptungen gar nicht günstig ist; weil eben der Contrast dieses ihres Vermögens mit dem Unvermögen der Metaphysik diese Forderungen auf irgend eine Art (wenn es nur mit derjenigen Gewisheit geschieht, welche man jeder angeblichen Vernunftkenntnis ansinnen kan) zu erfüllen, die letztere in einem desto nachtheiligern Lichte erblicken läßt.

S. 391 des zweyten Bandes wird ganz recht gesagt „*Euklid* nehme die Möglichkeit, eine gerade Linie zu ziehen und einen Kreis zu beschreiben, an, ohne sie zu beweisen“ das heißt wohl so viel, als: ohne diese Möglichkeit durch Schlüsse zu beweisen; denn die Beschreibung, welche *a priori* durch die Einbildungskraft nach einer Regel geschieht, und Construction heißt, ist selbst der Beweis von der Möglichkeit des Objects.

Die mechanische Zeichnung (S. 393) welche jene, als ihr Muster, voraussetzt, kommt hiebey gar nicht in Anschlag. Daß aber die Möglichkeit einer geraden Linie und eines Zirkels nicht mittelbar durch Schlüsse, sondern nur unmittelbar, durch die Construction dieser Begriffe, (die gar nicht empirisch ist) bewiesen werden kan, kommt daher, weil unter allen Constructionen (nach einer Regel bestimmten Darstellungen in der Anschauung *a priori*) einige doch die erste seyn müssen, dergleichen das Ziehen oder Beschreiben (in Gedanken) einer geraden Linie und das Drehen einer solchen um einen festen Punct sind, wo weder die letzte von der ersteren noch diese von irgend einer anderen Construction des Begrifs einer Größe abgeleitet werden kann.

Die Constructionen anderer Begriffe dieser Art im Raume sind in der Geometrie insgesamt abgeleitet, und diese Ableitung nennt HE *K—r* das Beweisen ihrer Möglichkeit. Wieder diese Art die Möglichkeit desjenigen, dessen Begriff man construiren zu können sich unmittelbar bewusst ist, anzunehmen, hat die Critik auch nicht das mindeste zu sagen, vielmehr führt sie solche zum Beyspiele für die dogmatische Metaphysik an, um dergleichen auch für die ihr eigenen Begriffe zu thun, wobey sie zugleich anmerkt: daß, wenn keine Darstellung in der Anschauung (diese sey nun, wie es mit Begriffen der Geometrie so bewandt ist, *a priori* möglich, oder auch, wie mit denen der Physik, empirisch) zum Begriffe hinzu käme, wir nicht einmal, daß so ein Ding, als man sich unter dem Begriffe einer Größe denkt, oder welches dem Begriffe einer Ursache entspricht, möglich sey, durch die bloße Begriffe ausmachen würden.

Diese Bedenklichkeit und die darauf gegründete Forderung an die Metaphysik, allen ihren Begriffen die correspondirende Anschauung zu geben, (wozu schon gnug ist wenn man das, was in irgend einer Anschauung gegeben ist nach einer Regel der Verknüpfung, die sich auch in der Anschauung darstellen läßt, verbindet) ist daselbst von der größten Wichtigkeit

Denn mit allem Respekt für den Satz des Widerspruchs und ohne ihm im mindesten zu nahe zu treten, kan die Metaphysik anfangs Begriffe *a priori*, die sich auch in der reinen Anschauung (wie in der Geometrie), nachher solche, die sich wenigstens in der Erfahrung, (wie der Begriff der Ursache), ferner hin solche, die sich zwar in gar keinem erdenklichen Beyspiele, ohne sich zu widersprechen, aufstellen lassen, aber doch in mancher anderen (z.B. practischen) Absicht sehr annehmungswürdig sind, einführen, zuletzt aber allen schwärmerischen Wahn und vorgebliche philosophische Einsicht von dem, wovon man in der That gar keine Einsicht hat, einschleichen lassen; — Sehr weislich, aber eben nicht zum Troste für HE. *E.*, sagt daher HE *H. R. Kästner* (S. 402) „Ob ausser der Geometrie die Möglichkeit einer Sache sich *a priori* so darthun liesse, daß man zeigt, es sey in ihrem

Begriffe kein Widerspruch das lasse ich unentschieden.” Sehr richtig und einleuchtend setzt er hinzu: „*Euklid* würde von *Wolfen* (was die Möglichkeit eines vollkommensten Wesens betrifft) verlangen, er solle ein vollkommenstes Wesen machen; nämlich in eben der Bedeutung, in welcher *Euklid* das Icosaëder macht, im Verstande.”

weil von der Freyheit zu dichten alle Schranken weggenommen sind, so bald man den Vernünftler von der Verbindlichkeit frey spricht, seinen Begriffen von Dingen, von denen er theoretische Erkenntniß vorgiebt, die objective Realit durch Anschauung (welche freylich kein Sehen, sondern Vorstellung des Einzelnen ist, so fern es nicht bloß gedacht, sondern für das Denken gegeben ist) zu beweisen und ohne diese Gewährleistung unter bloßen Gedankenwesen herum zu schwärmen. Das letztere kan nicht bedeuten, daß diese körperliche Gestalt im Verstande sey, sondern nur daß einer Regel, die sich der Verstand denkt, gemäß jenem Begriffe eine correspondirende Anschauung *a priori* (in der Einbildungskraft) gegeben werde. So enthält der Begriff eines Decaëders keinen Widerspruch, aber der Mathematiker läßt darum, weil dieser Begriff möglich ist, noch nicht sein Object für möglich gelten, sondern verlangt, man solle es in der Anschauung darstellen, da es sich dann zeigt, daß dieser Begriff zwar nicht sich selbst, aber doch den Bedingungen der *Construction* eines regulären Körpers widerspreche.

Die Forderung an den Metaphysiker würde also diese seyn: er solle das, was er unter Realität, d.i. dem schlechthin/positiven an Dingen versteht, durch irgend ein Beyspiel vorstellig machen, welches, da er es nur von Gegenständen der Erfahrung hernehmen kan, an denen alles, was man an ihnen real nennen kan, seiner wesentlichen Beschaffenheit nach von Bedingungen abhängig, eingeschränkt, und mit Negationen unzertrennlich verbunden ist, so, daß man diese von dem Begriffe der Realität nicht weglassen kan, ohne diese zugleich aufzuheben, mithin für den Begriff der reinen Realität, noch weniger aber für die Idee der Verbindung aller noch so heterogenen Realität in einem Wesen sich kein Beyspiel (correspondirende Anschauung) finden läßt, den Metaphysiker zwingen würde, zu gestehen, daß hiefür so wie für den Begriff eines übersinnlichen Wesens überhaupt die Möglichkeit desselben (die objective Realität seines Begriffs) sich schlechterdings nicht beweisen lasse.

Der Ausdruck des Hrn. Kästners ist also, obgleich etwas auffallend, doch sinnreich und gut, und die Critik kan ihn immer aufnehmen: daß, um die Möglichkeit eines Dinges zu beweisen es damit nicht gnug sey, in seinem Begriffe keinen Widerspruch zu finden, sondern man müsse dessen Gegenstand im Verstande machen können, entweder, wie in der Geometrie, durch reine Anschauung (in der Construction des Begriffs) oder, wie in der Naturwissenschaft, aus dem Stoffe und nach den Regeln, die uns Erfahrung darbietet.

Was Hr. H. R. Kästner von S. 403—419 von der Raumesvorstellung vorträgt ist ganzlich für den Mathematiker, um den Gebrauch, den dieser von jener Vorstellung zu machen befugt sey, zu bestimmen und ist eben so wenig, wie das vorhergehende, Hrn. E. günstig, da nämlich S. 405 gesagt wird: „Wie man diesen Begriff vom geometrischen Raume nennen will, ob bildlich oder unbildlich, stelle ich dem frey, der die Bedeutung dieser

Wörter bestimmt. Mir ist er von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt.” Um jene Ausdrücke aber dreht sich die ganze Erörterung des Hrn. *E.* vom Raume herum, und es möchte ihm wohl unmöglich fallen, ihre Bedeutung zu bestimmen.

Wenn Hr. *K — r* sagt: Ihm, als Mathematiker, sey der Begriff vom Raume von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt, so kan das auch für den Metaphysiker gelten; denn, ohne Anwendung unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens auf wirkliche Gegenstände der Sinne, würde selbst das was in diesen *a priori* enthalten seyn mag, uns gar nicht bekannt werden. Das darf aber nicht so verstanden werden, als sey jene Raumesvorstellung durch die Sinnesvorstellung allererst entstanden und erzeugt worden, welches den Eigenschaften des Raumes, die in mathematischen Sätzen *a priori* eingesehen, (S. 406) „nicht durch Ansehen, Abmessen und Abwägen (sondern *a priori*) bewiesen werden” widerstreiten würde.

Da das, was von S. 407 an bis 419 vorgetragen wird, blos den Gebrauch des Begriffs vom Unendlichen in der Geometrie betrifft, so liegt es ausser dem Felde dieser Recension. Weil aber doch Hrn. *E.* und anderen scheinen möchte, dieses habe zugleich eine Wiederlegung der Unendlichkeit des Raumes, von der die Kritik sagt, daß sie dieser Vorstellung unzertrennlich anhänge, seyn sollen: so gehört es für die Recension eines Magazins, welches sich die Metaphysik zum Hauptgegenstande gemacht hat, den Unterschied des Gebrauchs des Begriffs vom Unendlichen in beyden Wissenschaften kenntlich zu machen. Die Metaphysik muß zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes haben, die Geometrie aber lehrt, wie man einen beschreiben, d.i. in der Vorstellung *a priori* (nicht durch Zeichnung) darstellen könne.

In jener wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben, einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäß, gegeben ist, betrachtet; in dieser wird einer gemacht. In jener ist er ursprünglich und nur ein (einiger) Raum, in dieser ist er abgeleitet und da giebt es (viel) Räume, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, zu Folge der Grundvorstellung des Raumes gestehen muß, daß sie nur als Theile des einigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können.

Nun kan man eine Größe, in Vergleichung mit der jede anzugebende gleichartige nur einem Theile derselben gleich ist, nicht anders als unendlich benennen. Also stellt sich der Geometer, so gut wie der Metaphysiker, den ursprünglichen Raum als unendlich vor und zwar als unendlich//gegeben vor. Denn das hat die Raumesvorstellung (und überdem noch die der Zeit) Eigenthümliches, dergleichen in gar keinem anderen Begriffe angetroffen wird, an sich: daß alle Räume nur als Theile eines einzigen möglich und denkbar sind. Wenn nun der Geometer sagt, daß eine Linie, so weit man sie auch fortgezogen hat, immer noch weiter verlängert werden könne: so bedeutet das nicht, was in der Arithmetik von der Zahl gesagt wird, daß man sie durch Hinzusetzung anderer Einheiten oder Zahlen immer und ohne Ende vergrößern könne (denn die hinzugesetzte Zahlen und Großen, die dadurch ausgedrückt werden, sind für sich möglich, ohne daß sie mit den vorigen als Theile zu einer Größe gehören dürfen), sondern eine Linie kan ins Unendliche fortgezogen werden heißt so viel als:

der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist größer als eine jede Linie, die ich in ihm beschreiben mag; und so gründet der Geometer die Möglichkeit seiner Aufgabe, einen Raum (deren es viel giebt) ins Unendliche zu vergrößern, auf der ursprünglichen Vorstellung eines einigen unendlichen, *subjectiv* gegebenen Raumes. Hiemit stimmt nun ganz wohl zusammen: daß dergeometrisch und *objectiv* gegebene Raum jederzeit endlich sey; denner wird nur dadurch gegeben, daß er gemacht wird. Daß aber der metaphysisch, d.i. ursprünglich, aber blos *subjectiv* gegebene Raum, der (weil es dessen nicht viel giebt) unter keinen Begriff gebracht werden kan, welcher einer Construction fähig wäre, aber doch den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält, unendlich sey, damit wird nur gesagt: daß er in der reinen Form der sinnlichen Vorstellungsart des Subjects als Anschauung *a priori* besteht, folglich in dieser, als einzelnen Vorstellung, die Möglichkeit aller Räume, die ins Unendliche geht, gegeben ist. Hiemit stimmt auch ganz wohl zusammen, was *Raphson*, nach Hrn. *H. R. Kästners* Anführung S. 418, sagt: daß der Mathematiker es jedesmal nur mit einem *infinito potentiali* zu thun habe, und *actu infinitum* (das Metaphysisch// gegebene) *non datur a parte rei, sed a parte cogitantis*; welche letztere Vorstellungsart aber darum nicht erdichtet und falsch ist, vielmehr denen ins Unendliche fortgehenden Constructionen der geometrischen Begriffe zum Grunde liegt und die Metaphysik auf den *subjectiven* Grund der Möglichkeit des Raumes, d.i. die Idealität desselben führt, mit welchem und dem Streit über diese Lehre der Geometer schlechterdings nichts zu thun hat, er müßte sich denn in den Zwist mit dem Metaphysiker, wie die Schwierigkeitsausgleichung sey: daß der Raum, und alles was ihn erfüllt, ins Unendliche theilbar sey und doch nicht aus unendlich viel Theilen bestehe, einlassen wollen.

In allem findet Rec. Hrn. *H. R. Kästner* mit der Kritik d. r. V vollkommen einstimmtig, auch da wo er S. 419 von geometrischen Lehren sagt: „Nie schließt man da aus dem Bilde, sondern aus dem, was der Verstand bey dem Bilde denkt.“ Er versteht ohne Zweifel unter dem ersteren die empirische Zeichnung, unter dem zweyten die einem Begriffe, d.i. einer Regel des Verstandes gemäße reine Anschauung, nämlich die Construction desselben, welche keine empirische Darstellung des Begriffs ist. Wenn er aber das philosoph. Magaz. anführt, als ob er Hrn. E. Meynung vom Bildlichen, im Gegensatze mit dem Intelligiblen, hiedurch getroffen und bestätigt habe, so irret er sich sehr. Denn dieser versteht unter dem Bildlichen nicht etwa eine Gestalt im Raume wie es die Geometrie nehmen möchte, sondern den Raum selbst (obzwar schwerlich zu begreifen ist, wie man sich von etwas ausser sich ein Bild machen könne, ohne den Raum vorauszusetzen), und sein Intelligibiles ist nicht etwa der Begriff von einem möglichen Gegenstande der Sinne, sondern von etwas, was der Verstand gar nicht im Raume, sondern als Grund desselben, woaus man ihn überhaupt erklären könne, vorstellen muß. Aber dieses Misverstehen wird ein jeder leicht entschuldigen, der die Schwierigkeit gefühlt hat, mit diesem, in so verschiedener Bedeutung von Hrn. E. gebrauchten Ausdruck, einen mit sich selbst zusammenstimmenden Begriff zu verbinden.



Dossier *La filosofía de las matemáticas de Kant. Perspectivas actuales y clásicas.* Introducción

JAVIER FUENTES*

Universidad de Bonn, Alemania

LUIS PLACENCIA**

Universidad de Chile, Chile

Hasta hace no mucho fue un lugar común la idea de que la filosofía de las matemáticas de Kant era una especie de pieza de museo. La enorme revolución que trajo consigo el desarrollo de las matemáticas en el S. XIX – el siglo más revolucionario en la historia de las matemáticas, con la posible excepción de la época heroica griega, según el gran historiador de la matemática C. B. Boyer (1968, 496) – y comienzos del XX dejó atrás irremediabilmente el tipo de práctica que Kant conoció como “matemática”. A esta revolución pertenecieron sin duda contribuciones que parecían poner en cuestión de modo definitivo la idea que Kant tenía de la geometría y la aritmética, las dos subdisciplinas de la matemática sobre las que más se expresó: las geometrías no euclídeas, los espacios n-dimensionales, el desarrollo del proyecto logicista de Frege, etc. En virtud de ello no llama para nada la atención el juicio que Bertrand Russell presentaba en la *Introducción a la filosofía matemática* que se explicaba de la siguiente forma el carácter *demodé* de la concepción de la inferencia matemática en Kant:

* Licenciado en Filosofía U. de Chile. Magíster en Filosofía U. de Chile. Estudiante de Doctorado en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. E-mail de contacto: jfuentesg10@gmail.com

** Licenciado de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en Filosofía Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Prof. Asociado Departamento de Filosofía U. de Chile. Prof. Asistente Departamento de Ciencias del Derecho U. de Chile. E-mail de contacto: luisplacencia@gmail.com

“Habiendo observado Kant que los geómetras de su tiempo no podían probar sus teoremas por medio de un argumento sin ayuda, sino que requerían el apoyo de una figura, inventó una teoría del razonamiento matemático de acuerdo con la cual la inferencia no es nunca estrictamente lógica, sino que siempre requiere el apoyo de algo llamado ‘intuición’. Todas las tendencias de la matemática moderna – con su creciente persecución del rigor – han ido contra esta teoría” (Russell 1919, 145).¹

Este lugar común es hoy, para cualquier conocedor de la filosofía de las matemáticas de Kant, al menos cuestionable. Lo anterior puede comprobarlo quienquiera que mire con cierto cuidado las decenas de excelentes estudios sobre la filosofía de las matemáticas de Kant que se han publicado en los últimos 50 años (cfr. v.gr. Posy 1992; Posy & Rechter 2020). Según otro lugar común, fue el filósofo finés J. Hintikka quien “fundó” (Posy) el estudio moderno de la filosofía de las matemáticas de Kant. Esta idea suele referir al seminal trabajo “Kant on the mathematical method”, publicado en *The Monist* el año 1967, que presentamos aquí, según nuestro entender, por primera vez en castellano gracias a la traducción de Rafael Reyna. En este trabajo, Hintikka propuso una novedosa interpretación de la noción de “intuición” según la cual la nota de “singularidad” sería anterior a la de “inmediatez”, prestando especial atención a un pasaje de la *Jäsche-Logik* (AA 09 91; § 1). Ello permitía interpretar la función que jugaba la “intuición” en la prueba matemática en tanto base de la “construcción”, no como una especie de “ayuda visual” que complementaba la inferencia, sino más bien como un insumo crucial de un momento de la cadena probatoria, sc. como base de la *ékthesis*, paso probatorio identificado por Proclo y reinterpretado por Hintikka como “ejemplificación existencial”, i.e. como una regla de inferencia válida en la lógica de predicados de primer orden.

Según como se ha relatado tradicionalmente el resurgimiento del estudio de la filosofía de las matemáticas en el mundo angloparlante, probablemente la respuesta más importante al trabajo de Hintikka sea aquella ofrecida por C. Parsons en su texto “Kant’s philosophy of arithmetic”, traducido para este volumen por Edgar Valdez. En este artículo, Parsons defiende una interpretación que es, en varios sentidos, opuesta a la de Hintikka. Por un lado, Parsons invierte el orden de fundamentación de las notas de la intuición, en la medida en que a partir de la nota de “inmediatez” se seguiría la de “singularidad”, y, por otro lado, no

¹ Un sucinto panorama de la situación en época de Russell en Posy & Rechter (2020, 1-3).

interpreta estas notas en una clave lógica, tal como Hintikka, sino más bien, como ha dado en llamarse, en una clave “fenomenológica”, en la medida en que Parsons rescata el estrecho vínculo de la intuición con la senso-percepción como un aspecto determinante de ésta.

Ahora bien, aunque es cierto que el estudio de Hintikka dio paso a un renovado interés por la concepción de la matemática de Kant, especialmente en torno a nociones como la de construcción (en torno a la cual gira el influyente paper de J. M. Young presentado en castellano en este *dossier* gracias a la traducción de Efraín Lazos) o nociones estrechamente ligadas como la de “definición” (que es objeto del interesante trabajo de M. Capozzi, traducido por L. Pelegrín y L. Martínez), el trabajo de Hintikka construye buena parte de su fortaleza sobre la labor previa del injustamente olvidado E. Beth, cuyo trabajo “Sobre el ‘triángulo general’ de Locke” presentamos aquí en español, gracias a la traducción de J. Fuentes. En este trabajo, Beth da cuenta de que al menos la concepción precrítica de la inferencia matemática en el caso de Kant fue mucho más cercana de lo que se creía a la concepción contemporánea, punto que sirvió de base a la innovadora posición de Hintikka. Con todo, la discusión contemporánea en el ámbito de la filosofía de las matemáticas kantiana se ha ampliado mucho más allá de las cuestiones relativas a la rectitud o actualidad de la interpretación kantiana de la inferencia en esta ciencia. Prueba de ello son los trabajos que se presentan aquí como muestra del vibrante estado de la discusión en este plano en el ámbito de los estudios kantianos en el mundo iberoamericano. El artículo de Luciana Martínez, por ejemplo, nos muestra la relevancia de la noción matemática de “analogía” para la obra de Kant, así como sus múltiples significados. En efecto, Kant habría entendido este término como mentando una especie de “ semejanza imperfecta ” – significado que Martínez denomina “noción de sentido común de la analogía” –, así como una noción en el ámbito de la lógica y otra en el ámbito de la matemática. En el caso de la primera, se trataría de un tipo de inferencia similar a la “inducción” que nos entregaría conclusiones no apodícticas, mientras que en el caso de la segunda se trataría de la identidad de dos relaciones determinadas a partir del cociente de sus números. La identidad de la relación permite determinar el cuarto elemento de la relación dados los tres primeros, idea que parece estar a la base del uso de la noción de “analogía” en la *KrV*. Con todo, como es bien sabido para el lector informado, dado que en la filosofía no tratamos con magnitudes, entonces el uso de la expresión aquí se refiere a relaciones cualitativas, i.e. aquí podemos establecer *a priori*, ya

no un número que construimos a partir de la relación de analogía, sino la relación entre el tercer y cuarto elemento, sin que por ello podamos determinar este último.

La noción de analogía es crucial también para la interpretación que hace André Rodrigues del concepto de “exponente”, que, de acuerdo con el autor, parece estar a la base incluso de la “unidad cualitativa” mentada en la “deducción trascendental de las categorías”. El “exponer” conceptos se presentaría como alternativa a la “construcción” de los mismos, según interpreta Rodrigues a partir del *Duisburg Nachlass*. Junto con la detallada presentación de la relevancia del concepto de “exponente”, Rodrigues nos presenta un análisis de algunos aspectos de autores centrales para la concepción de la filosofía de las matemáticas de Kant, especialmente de Kästner.

Por último, el texto de Javier Fuentes nos presenta otro de los aspectos en relación con los que la filosofía de las matemáticas de Kant ha permitido recientemente ampliaciones, sc. la discusión de la ontología que enseña la filosofía crítica. Lo anterior posee vínculos con la discusión propiciada por Hintikka. En efecto, si la construcción en la intuición, necesaria para la prueba en matemáticas es interpretable como “ejemplificación existencial”, entonces la prueba matemática contiene enunciados existenciales. Con todo, Fuentes discute con evidencia textual sólida la idea de que para Kant los objetos matemáticos, así como la intuición pura, “existan”. Ellos serían más bien, una forma de *entia imaginaria*.

Además de artículos clásicos, también se incluyen en este *dossier* traducciones de textos de Kant sobre las matemáticas. El primero de ellos corresponde a sus *Reflexionen* sobre matemáticas, contenidas en las páginas 3-61 del volumen XIV de la Edición Académica (AA), las cuales han sido traducidas por el equipo conformado por L. Pelegrín, M. Lerman, F. Montero, T. Iovine y L. Martínez. Estas *Reflexionen* se caracterizan por la variedad de los temas que abordan, entre los cuales se pueden mencionar las construcciones de distintos objetos matemáticos, tales como polígonos regulares y cantidades no discretas, y la doctrina de la definición, en relación al círculo y al problema de las paralelas dentro del marco del quinto postulado de Euclides. El segundo texto, traducido por E. Lazos, corresponde a *Über Kästners Abhandlungen*, en donde Kant responde a las críticas contra su concepción de las matemáticas planteadas por el matemático Abraham Gotthelf Kästner (1719–1800). Estas objeciones fueron publicadas en el *Philosophisches Magazin* (1788–1792), fundado por Johann August Eberhard (1739–1809), quien se convirtió en uno de los principales críticos de Kant desde la así llamada “filosofía leibnizo-wolffiana”. Las respuestas de Kant a estas

objecciones tienen una enorme relevancia, dado que allí se profundiza sobre algunos aspectos de su concepción de la matemática que en sus textos más conocidos no son abordados en detalle. Estos temas se enfocan, principalmente, en la naturaleza del espacio, por ejemplo, tanto en relación con la distinción entre la consideración del espacio según un punto de vista metafísico o uno geométrico, como en relación con el carácter infinito del mismo.

El presente *dossier* busca ser un aporte a los estudios kantianos en lengua española. Intentamos reunir en él, junto con una muestra del trabajo de jóvenes especialistas en filosofía de las matemáticas kantianas del mundo iberoamericano, traducciones de un conjunto de textos clásicos así como de fuentes kantianas que, esperamos, sean de utilidad para el futuro estudio de este ámbito del pensamiento de Kant en lengua española. Quisiéramos agradecer a los traductores así como a los autores por la excelente labor que han realizado.

Bibliografía

BOYER, C. (1968) *A history of mathematics*. New York: Wiley

POSY, C. (ed.) (1992): *Kant's philosophy of mathematics*. Dordrecht: Kluwer.

POSY, C. & RECHTER, O. (eds.) (2020): *Kant's philosophy of mathematics*. Cambridge: CUP.

RUSSELL, B. (1919): *Introduction to mathematical philosophy*. London: George Allen & Unwin.



Tres tipos de analogías en el pensamiento teórico de Kant

Three Sorts of Analogies in Kant's Theoretical Thought

LUCIANA MARTÍNEZ*

Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Rusia

Resumen

En este artículo se examina la noción de analogía en la filosofía de Kant. Excluido el significado coloquial del término, se identifican tres ámbitos de uso de esa noción. Se trata del ámbito de la lógica, el de la matemática y el de la filosofía crítica. Se sostiene que el uso de analogías en la filosofía crítica se vincula con la noción matemática de analogía, pero no se identifica con esta.

Palabras clave

Analogía, Lógica, Matemática, Filosofía

Abstract

In this article the notion of analogy in Kant's philosophy is examined. Excluding the colloquial meaning of the term, three areas of use of this notion are identified. They are, namely, the fields of logic, mathematics, and critical philosophy. It is argued that the use of analogies in critical philosophy is linked to the mathematical notion of analogy but is not identified with it.

Keywords

Analogy, Logic, Mathematics, Philosophy

* IKBFU, este artículo fue elaborado gracias al soporte y en el marco del Proyecto Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University. E-mail de contacto: luciana.mtnz@gmail.com

Introducción¹

A comienzos de la década de 1760, la Academia de Ciencias de Berlín hizo pública la pregunta que había que responder para participar en el concurso que se realizaría en 1763. Se preguntaba si era posible alcanzar en la metafísica conocimientos tan seguros como los que se alcanzaban en la matemática. La mayoría de los participantes desarrolló su respuesta desde el punto de vista del problema de las diferencias metodológicas entre ambas. Kant fue uno de ellos.² El tema le resultaba de especial interés en ese momento. De hecho, en el prefacio de un texto contemporáneo a ese concurso, el “Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía”, explicó la diferencia entre dos tipos de uso de la matemática. El primer empleo consiste en aplicar las tesis de la matemática en el conocimiento filosófico. Kant era optimista respecto de esta opción.

El segundo uso de la matemática en filosofía consiste en apropiarse de su método de investigación. Para Kant, este uso había mostrado en los hechos su fracaso.³ En el texto que escribió para el concurso mencionado y con el que obtuvo el segundo lugar, presentó algunas ideas generales acerca de los procedimientos para conocer que son característicos de cada ciencia y que muestran que la investigación metafísica, si quiere sortear su actual situación de incertidumbre y caos, no puede para ello emular los procedimientos que con éxito guían al matemático.⁴ La tesis según la cual el método de la matemática no puede ser utilizado para obtener conocimientos en metafísica es una tesis que Kant sostuvo también en su pensamiento crítico. El texto en el que argumenta con mayor precisión al respecto es un pasaje de la *Crítica de la razón pura*, intitulado “Disciplina de la razón pura en el uso dogmático”. En él, Kant exhibe las razones por las que la manera de proceder en matemática, la cual resulta adecuada y provechosa en el ámbito de sus investigaciones, es inapropiada para la investigación del conocimiento conceptual por razón pura.⁵

En este capítulo, sin embargo, nos ocuparemos de un procedimiento de la matemática que Kant recupera, con modificaciones sustantivas, para desarrollar investigaciones que pertenecen al ámbito propio de la filosofía trascendental. Se trata, a saber, del así llamado conocimiento por analogía. Antes del criticismo, el concepto de analogía se encuentra explicado en el contexto de dos disciplinas que le atribuyen un significado diferente: la matemática y la lógica. Kant descarta la posibilidad de utilizar analogías en sentido lógico en el marco de la investigación filosófica. Por otro lado, rescata la noción matemática y la utiliza como suelo en las estrategias de la argumentación crítica.⁶ A continuación,

¹ Citamos los textos de Kant de acuerdo con las convenciones de la *Kant Gesellschaft*, que están explicadas en la revista *Kant Studien*.

² Puede encontrarse un comentario acerca de este concurso y de la contribución de Kant en Martínez, 2018.

³ *Versuch*, AA 2: 167ss.

⁴ *Untersuchung*, §§1-4, AA 2: 276ss.

⁵ KrV, A712, B740ss.

⁶ Este modo de organizar las acepciones del término difiere del desarrollado por Christian Suhm en el *Kant Lexicon*. Suhm, en efecto, distingue apenas entre dos acepciones, que son : i) las analogías como inferencias empíricas, ii) las analogías de la experiencia. Cf. Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G., & Bacin, S. 2015, p. 58.

examinaremos la noción lógica de la analogía y las razones de su descarte. Luego explicaremos la noción de la analogía matemática. Por último, nos demoraremos en las indicaciones que pueden encontrarse en los textos del sistema crítico.

1. La analogía lógica

Un primer contexto en el que se explica el concepto de analogía en el *corpus* kantiano es el de los textos de lógica. En el texto de Meier empleado por Kant para las clases de lógica, el *Auszug aus der Vernunftlehre*, se encuentra una noción similar aunque no el término “analogía”. En particular, en este marco, el autor del manual explica los tres tipos de inferencias mutiladas de la razón o entimemas.⁷ Se trata, a saber, de (i) las inferencias contraídas, (ii) la inducción y (iii) la inferencia del ejemplo. Estas últimas corresponden aproximadamente a la noción que nos interesa. Dados dos conceptos que se subsumen bajo otro común, afirmamos de uno de ellos lo que conocemos en el otro.

Si consideramos el compilado realizado por G. Jäsche y supervisado por Kant, incluido en la sección de la edición académica correspondiente a los textos publicados del filósofo, podemos encontrar una explicación del concepto que puede officiar de punto de partida para la investigación que nos ocupa. La analogía se incluye en este texto entre las inferencias⁸ de la facultad de juzgar. Esta facultad tiene dos usos o formas, que son, a saber, la facultad de juzgar reflexionante y la facultad de juzgar determinante. La primera de ellas va de lo singular a lo universal.⁹ En contraposición, las inferencias de la facultad de juzgar reflexionante permiten llegar a conceptos universales a partir de conceptos particulares. Son funciones que no se refieren a los objetos, sino a las operaciones que realizamos para obtener conocimiento de ellos. El principio que guía a la facultad de juzgar en esas inferencias indica que tiene que haber un fundamento para la reunión de lo múltiple. A partir de él, la facultad de juzgar genera inferencias de diferentes tipos, a saber: inductivas y analógicas.

En el tratamiento que recibe el tema en la *Lógica Jäsche*, las inferencias de la facultad de juzgar proporcionan juicios empíricos de carácter universal a partir de lo particular.¹⁰ En el caso de las inferencias inductivas, se parte de *muchas* y se concluye acerca de *todas* las cosas. La inferencia por analogía amplía las determinaciones o propiedades que encuentra en un conjunto de cosas, según un principio.¹¹ A partir de la semejanza de dos cosas en algunos aspectos, concluye su semejanza en otros. Para esto, se basa en el principio de la especificación, que indica que las cosas que pertenecen a una misma especie (*Gattung*) y

⁷ *Aus*, §400, en AA 16: 752.

⁸ *Schlüsse*, atendemos a la traducción de María Jesús Vázquez Lobeiras (Kant, I. 2001).

⁹ JL, AA 9: 131.

¹⁰ En una reflexión de fines de los años ‘70 o comienzos de los ‘80, ya está registrada la diferencia entre la facultad de juzgar determinante y la facultad de juzgar reflexionante en los mismos términos que en la edición de Jäsche. Además, en este testimonio, la analogía se encuentra vinculada con la facultad de juzgar reflexionante. Cf. R 3287, AA 16:759.

¹¹ JL, AA 9: 132.

de las cuales conocemos características comunes también concuerdan respecto de características que sólo percibimos en algunas de ellas.¹²

También en las anotaciones de los cursos de lógica podemos encontrar algunos pasajes acerca de la noción de analogía. Ya en los registros de comienzos de los años '70 se encuentra un tratamiento del tema. En ellos, junto con la inducción, la analogía se describe como un tipo de *inferencia laxa*, diferente de la inferencia rígida.¹³ En la inferencia laxa avanzamos de las cosas particulares hacia los conceptos universales. La analogía se define a partir de la inducción, en la medida en que constituye una suerte de inducción a partir de los predicados. Consiste en considerar que dos cosas que comparten un conjunto de propiedades que puedo reconocer también compartirán otras propiedades que percibo en una de ellas pero no en la otra.¹⁴

En los apuntes de los '80, las inferencias por analogía, al igual que las inferencias por inducción, de las que son inseparables, se presentan como una clase de inferencias que, en sentido estricto, *no pertenecen a la lógica*.¹⁵ En este tipo de inferencia, consideramos dos cosas de la misma especie que tienen varios rasgos comunes e inferimos que también tendrán en común rasgos que reconocemos en una y no en la otra de ellas. El ejemplo que se menciona en estos apuntes es el de la comparación entre la luna y la tierra. En esa comparación se enumeran las propiedades de ambos cuerpos celestes. Luego, se enumeran algunas características conocidas de nuestro planeta y se atribuyen, por mera analogía, esas características al satélite.¹⁶ Se trata, desde luego, de una inferencia que procede por medio de la experiencia pero extiende sus conclusiones más allá del testimonio de ella. Por esta razón, es necesario proceder con cautela y revisar continuamente si no se ha caído en error.¹⁷ La inducción y la analogía se presentan, sin embargo, como *las formas de inferencia fundamentales del conocimiento empírico*.¹⁸

En los apuntes de fines de la década de 1780 y comienzos de la década de 1790, la inducción y la analogía se presentan como *inferencias no apodícticas*, que por ende no tienen su origen en la razón.¹⁹ Se describen, en particular, como *formas oblicuas de inferir*.²⁰ En el caso de la analogía no se examinan numerosas cosas, sino que se toman en

¹² JL, AA 9: 133.

¹³ En una anotación de esta década Kant afirma que la inducción y la analogía no son inferencias de la razón, sino presunciones, inferencias de la facultad de juzgar o inferencias empíricas. Cf R3276, AA 16:755.

¹⁴ V-Log/ Blom, AA 24:287.

¹⁵ V-Log/Hech, 476, V-Log/Warsch, 648.

¹⁶ V-Log/Hech, 477. Este ejemplo se encuentra mencionado asimismo en una reflexión de la década previa. Cf. R3280, AA 16:756.

¹⁷ V-Log/Hech, 478.

¹⁸ V-Log/Warsch, 648s.

¹⁹ De manera semejante se describen las analogías en el prefacio de la KpV. Allí, en efecto, se presentan como inferencias que no tienen su origen en la razón. La referencia es marginal respecto de la argumentación y podría requerir atención especial, en la medida en que Kant señala que las analogías involucran juicios de carácter universal y que reclaman una universalidad y necesidad objetiva al menos presunta. Cf. KpV, AA 5:12.

²⁰ V-Log/Bus, AA 24:679.

consideración numerosas propiedades de unos pocos objetos. El ejemplo que se incluye en estas lecciones no es del ámbito de la astronomía²¹, sino de la anatomía comparada. Conocemos el sistema circulatorio humano examinando el modo como se organiza ese sistema en cuerpos de animales a la mano.²² A comienzos de los ‘90, las conclusiones alcanzadas por analogía se describen como *juicios provisorios* y se señala que este tipo de inferencias constituye un ámbito poco investigado por los lógicos y, por tanto, abierto al estudio.²³

Es necesario tener presente que en todas las fuentes consultadas, la *Lógica* publicada, los apuntes de clase y las reflexiones, hay un elemento común, que es la peculiar posición de esta clase de inferencias. Si bien encontramos variaciones en su descripción, en todos los casos las inferencias por analogía y por inducción se diferencian de las inferencias de la razón. Esto se vincula con las pretensiones de verdad que detenta el juicio que es conclusión de la inferencia. Las inferencias de la razón proporcionan conclusiones apodícticamente verdaderas. Las inferencias por analogía e inducción arrojan juicios universales cuya universalidad no es legítima a priori. En algunos textos se menciona una universalidad empírica, y a comienzos de los ‘90 se hace referencia al carácter provisional de esos juicios. Por otra parte, sin embargo, estas inferencias no racionales no se confunden con inferencias erradas, según la forma o el contenido. La insuficiencia de las inferencias por analogía o inducción no está vinculada con que contengan premisas falsas, ni con que su estructura resulte engañosa. El problema de las inferencias que nos interesan es que en su conclusión suponen un tipo de universalidad que esencialmente no podemos alcanzar.

Kant descarta de manera explícita el uso de analogías en su sentido lógico en el ámbito de la filosofía trascendental. La analogía y la inducción, sostiene, constituyen formas de inferencia conjetural²⁴, que, con reparos metodológicos, sólo pueden ser admitidas en la investigación *empírica* de la naturaleza.²⁵ En esta dirección, además, puede interpretarse la referencia a los argumentos por analogía que se encuentra en el apartado “La disciplina de la razón pura con respecto a sus pruebas”, de la “Doctrina trascendental del método” de la Primera crítica. En este texto, Kant muestra que en el terreno de la metafísica las pruebas apagógicas no son útiles, en la medida en que, como ha hecho evidente la “Dialéctica trascendental”, no vale el tercero excluido: tanto lo que se enuncia afirmativamente del objeto como su negación pueden ser erróneos.²⁶ Sin embargo, señala Kant, en otras ciencias se usan pruebas apagógicas en virtud de que la prueba directa reviste demasiadas dificultades. Así, usualmente los fundamentos de una tesis son “demasiado numerosos, o

²¹ En los apuntes de 1792 también se menciona, sin desarrollo, un ejemplo de planetas. Cf. V-Log/Dohna, AA 24: 777

²² V-Log/Bus, AA 24:680.

²³ V-Log/Dohna, AA24:772.

²⁴ Kant hace referencia a *Muthmaßungen*, Caimi traduce: “conjeturas”.

²⁵ *Proleg*, AA 4: 369. En este texto, seguimos la traducción de Mario Caimi (Kant, I. 1999).

²⁶ KrV, B821. Seguimos la traducción de Caimi (Kant, I. 2007).

yacen ocultos a demasiada profundidad”²⁷ y no conseguimos probar una tesis a partir de ellos. En estos casos, una opción es probar la tesis mostrando la verdad de sus consecuencias. Ahora bien, identificar y probar la verdad de *todas* las consecuencias posibles de nuestra hipótesis es una tarea que excede nuestras fuerzas y entonces, con algo de indulgencia, concedemos una hipótesis a partir de la verdad de *algunas* de sus consecuencias. En el suelo de esta concesión hay una inferencia por analogía: “si tantas consecuencias como las que se han ensayado concuerdan bien con un fundamento supuesto, todas las restantes [consecuencias] posibles también concordarán con él”.²⁸ Ahora bien, Kant no sólo no afirma que este procedimiento sea aceptable en la filosofía pura, sino que concluye que por medio de este procedimiento no es posible demostrar la verdad de una hipótesis en general.

2. Las analogías de la matemática

En numerosos pasajes del *corpus* kantiano se menciona la forma de argumentar por analogía como una estrategia del ámbito de la matemática que, con los reparos y las alteraciones que señalaremos en el apartado siguiente, puede ser empleada en la investigación filosófica.²⁹ En esta sección de este trabajo intentaremos dilucidar el significado matemático de la analogía. Entendida como una proporción en sentido riguroso, la noción habría sido introducida por los pitagóricos y desarrollada por numerosos pensadores ya en la antigua Grecia.³⁰ En los textos de matemática que se empleaban en la universidad cuando Kant era docente, el término se identificaba, de hecho, con una acepción de la noción de proporción y los autores establecían una referencia a los *Elementos* de Euclides.³¹

En el *Lexicón Matemático* de Christian Wolff, la entrada correspondiente a “analogía” redirige a la entrada de “*proportio*”. En ésta, leemos lo siguiente: “*Proportio, proportio geometrica, analogia*, una proporción geométrica es la semejanza de dos relaciones”. El ejemplo que menciona Wolff es el de la semejanza entre las proporciones de los pares: (2, 4) y (3, 6).³² La semejanza entre ambos consiste en que en los dos casos el segundo

²⁷ KrV, B818.

²⁸ KrV, B818, trad. 809. El problema de las demostraciones de las hipótesis científicas puede también ser parafraseado en los términos de las discusiones en el marco del modelo hipotético-deductivo, en la primera parte del siglo pasado. Si nos atenemos al texto de Kant, conviene observar que la formulación de la inferencia parece corresponder, más precisamente, a un procedimiento inductivo. Como ya hemos señalado antes, sin embargo, para este filósofo la diferencia entre ambos es sutil.

²⁹ Cf. V-Log/Phil, AA 24: 478. Allí se hace evidente que ya a comienzos de la década de 1770 Kant tenía presente la utilidad de la noción matemática en la investigación metafísica, particularmente en la investigación de las propiedades de Dios.

³⁰ Heath, T. 1963, p. 54.

³¹ Takeda desarrolla una génesis alternativa a la que proponemos aquí. El autor examina los orígenes aristotélicos y tomistas de la argumentación por analogía. Cf. Takeda, S. 1969, p. 178s.

³² La representación de cada relación como un par ordenado es un añadido arbitrario de este trabajo que tiene como único propósito simplificar la notación del ejemplo. Wolff menciona otras formas de representación del concepto de proporción, que son la notación elegida por él mismo en sus obras y la notación de Leibniz.

elemento del par es el doble del primero. Si pensamos cada par como una relación, las dos relaciones que tienen ese rasgo en común representan una proporción (geométrica), es decir, los pares son análogos.³³

En el *Lexicón* podemos encontrar asimismo entradas correspondientes a otras clases de proporciones. Es, sin embargo, la proporción geométrica la que se define como proporción en general y se identifica con la analogía. La noción de proporción también está explicada en los otros textos de Wolff sobre matemática. En *Der Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Wolff explica en primer lugar la noción de *relación geométrica*. Consiste, señala, en el cociente entre dos números, que puede obtenerse por medio de la división de uno por el otro. Ese cociente, que indica cuántas veces un número puede ser incluido en el otro da el nombre a la relación.³⁴ Dos o más relaciones cuyo nombre coincide, es decir relaciones con el mismo cociente, constituyen una proporción geométrica. Y decimos que el primer elemento de la primera relación es al segundo lo que el primer elemento de la segunda relación es al segundo elemento de esta misma relación.³⁵ En este texto, Wolff explica de manera precisa cómo se constituye cada una de las relaciones que constituyen la analogía, concebida como una proporción geométrica. Se constituyen, a saber, por medio de la operación de división. Las relaciones análogas arrojan el mismo resultado en la división de sus elementos.

Al igual que en este tratado extenso, en el libro *Auszug aus den Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften*, la proporción geométrica y la proporción aritmética se encuentran incluidas en una misma definición. Según esta definición provista en el *Auszug*, las proporciones son semejanzas entre relaciones. El autor distingue ambos tipos en una anotación, después, y explica algunas propiedades de las proporciones geométricas, como que el producto del primer elemento del primer par y el segundo elemento del segundo par es igual al producto del segundo elemento del primer par y el primero del segundo.³⁶ Así, en el ejemplo que mencionamos antes, el producto de 2 y 6 se identifica con el producto de 4 y 3.

Kant daba cursos de matemática siguiendo estos textos de Wolff. Lamentablemente, los registros de su actividad docente o de sus ideas generales sobre los contenidos de esa disciplina son escasos. En los apuntes de Herder, que podrían haber sido tomados en las clases de matemática impartidas por Kant a comienzos de la década de 1760, encontramos un comentario sucinto acerca de la noción de las proporciones. Esta noción se define en el apunte como dos relaciones vinculadas con el signo de la igualdad. En cuanto a la clasificación que mencionamos, la proporción geométrica es la que se identifica como la única verdadera.³⁷

Antes de examinar la noción de analogía en sus usos filosóficos, recuperaremos los rasgos que tiene la analogía matemática en el modo de ser definido por parte de Wolff. La

³³ Wolff, C. 1716, pp. 1105-1106.

³⁴ Wolff, C. 1710, p.64.

³⁵ Wolff, C. 1710, p.65.

³⁶ Wolff, C. 1772, pp.35-36.

³⁷ V-Mat/ Herd, AA 29:62-3.

analogía, esto es la proporción geométrica, se define como una identidad de dos cocientes. Es decir, involucra cuatro números tales, que la división de dos de ellos arroja el mismo resultado que la división de los restantes. La división es una operación no conmutativa, motivo por el cual hemos considerado el orden de los elementos y hemos notado los números de cada relación como pares ordenados.

En el dominio de los números reales sin el cero, dados dos números reales cualesquiera distintos de cero existe un número real tal que ese número es el resultado de aplicar la función en aquellos dos elementos. Este rasgo es significativo porque implica que, si excluimos el cero del dominio, sabemos que *podemos determinar la relación* geométrica de división entre los dos números. Además, si conocemos el valor de la relación entre dos números, dado un tercero *sabemos que existe un elemento* que hace que el tercero y él se encuentren en la misma relación que los otros, es decir: sean análogos, y *podemos calcularlo*. En otras palabras, dados (a,b) y c, sabemos que existe un d, tal que d es un número real y hace que (a,b) y (c,d) constituyan proporciones iguales. Además, podemos determinar precisamente el valor de d.

3. El concepto de analogía en la filosofía crítica

En el ámbito de la investigación del alcance y los límites de la razón en general en su uso puro, es decir en el así llamado sistema crítico, la noción de analogía adquiere significados nuevos. En este apartado examinaremos dos líneas de argumentación desarrolladas en los textos críticos en los que se describe un procedimiento por analogía. El primero de ellos consiste en la formulación de los principios del entendimiento que corresponden a las categorías de relación: las analogías de la experiencia. El segundo se vincula con el intento de formular un concepto de Dios. En este segundo tipo de uso de las analogías no es el caso que contemos con un concepto del entendimiento y que organicemos el dato de acuerdo con su regla, sino que empleamos los conceptos puros para aproximarnos a un concepto que por diferentes razones se nos presenta como requerido y a cuya referencia no tenemos acceso. A continuación, examinaremos la noción de analogía en cada uno de estos contextos, con el fin de tratar de dilucidar en qué consiste este tipo de procedimiento, cómo se utiliza en el marco de la filosofía crítica.

3.1 Las analogías de la experiencia

En la *Crítica de la razón pura*, Kant hace referencia a las analogías de la matemática para diferenciarlas del significado de las analogías en el contexto de la investigación filosófica. Más específicamente, recupera esta noción en la “Analítica de los principios”, para introducir los principios que corresponden a las categorías de relación.

En la matemática, señala Kant, las analogías son fórmulas que enuncian la igualdad de dos relaciones *de magnitud*.³⁸ Esta noción es la que hemos encontrado en los textos de Wolff y en el apunte de clase de Herder. En el texto crítico, sin embargo, añade una determinación conceptual. Las analogías matemáticas son de carácter *constitutivo*. Si conocemos tres

³⁸ KrV, A179, B222.

elementos, podemos *construir* el cuarto.³⁹ En filosofía no lidiamos con magnitudes. Las relaciones que interesan no son cuantitativas, sino cualitativas. Por esta razón, el procedimiento de construcción no resulta efectivo en este ámbito. No es el caso que a partir de tres elementos podamos construir (determinar, calcular, especificar, obtener) el cuarto. Al estipular una analogía entre dos relaciones de carácter cualitativo, podemos conocer a priori la relación entre el tercero y el cuarto elemento, pero no podemos determinar este último.

Específicamente, según las analogías de la experiencia, dada una percepción en relación temporal con otras, no podemos determinar a priori *con qué percepciones* se encuentra enlazada. La determinación de esas percepciones es de carácter empírico. Sin embargo, sí podemos determinar a priori *cómo* ha de estar enlazada la representación dada en cuanto a la existencia en cada modo del tiempo.⁴⁰ Las analogías de la experiencia son principios del entendimiento y establecen relaciones que son necesarias para que la experiencia sea posible. Ellas determinan por medio de los conceptos puros las relaciones que hacen posible la existencia de los fenómenos en el tiempo.⁴¹ El primer modo del tiempo es la permanencia y el principio que le corresponde indica que en el cambio de los fenómenos la sustancia permanece.⁴² El segundo modo del tiempo es la sucesión y la analogía indica que esas alteraciones suceden según la conexión de causas y efectos.⁴³ La tercera analogía corresponde al modo de la simultaneidad y señala que las sustancias que percibimos de manera simultánea se encuentran en acción recíproca.⁴⁴

3.2 Las analogías de Dios

Otro contexto en el que Kant utiliza la noción de analogía es el de la investigación del concepto de Dios. A diferencia de lo que sucede en el caso de las analogías de la experiencia, en las que el cuarto elemento de la analogía no se determina a priori pero puede determinarse empíricamente y se rige por las mismas reglas que el tercero, en la investigación por analogía del concepto de Dios el cuarto elemento de la analogía es un concepto que no puede ser representado, pues se refiere a algo más allá de la experiencia posible y no le corresponde directamente una intuición.⁴⁵ En sentido estricto, una conclusión de la investigación de la razón en su uso teórico parece ser que no tenemos conocimiento de Dios. Sin embargo, incluso en el marco de la investigación del uso teórico de la razón Kant menciona la posibilidad de una suerte de acceso a algún aspecto de él.⁴⁶ Y

³⁹ KrV, A179, B222.

⁴⁰ KrV, A179, B222.

⁴¹ KrV, A215, B262.

⁴² KrV, A182, B224.

⁴³ KrV, A189, B232.

⁴⁴ KrV, A211 B256.

⁴⁵ Seguimos a Pringe, H. 2014, p.32.

⁴⁶ Específicamente, como señala L. Pelegrín, la filosofía crítica enseña que Dios no es un objeto posible de la intuición sensible humana y su conocimiento está vedado para los hombres (2016, p. 46). Sin embargo, podemos separar la cuestión de la realidad objetiva del concepto, es decir: la cuestión de si hay algún objeto

una forma de acceso se denomina precisamente “analogía”.⁴⁷ El concepto de la analogía, vinculado con el problema de la determinación del concepto de Dios, se encuentra explicado en al menos dos textos publicados: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* y la *Crítica de la facultad de juzgar*.⁴⁸

En el texto *Prolegómenos* Kant introduce la noción de analogía en el marco de una recapitulación, luego de presentar los argumentos de la Dialéctica trascendental. Se han determinado los límites de la razón humana y nos encontramos en esta situación: no podemos extender nuestro conocimiento más allá de la experiencia posible, pero la experiencia nunca satisface completamente a la razón.⁴⁹ No podemos conocer entidades tales como el ser supremo, pero hay una conexión que puede ser pensada entre eso que es desconocido y lo conocido. Tenemos que conectar esta entidad desconocida con el mundo por medio de la razón.⁵⁰ Para Kant podemos hacerlo, sin pasar por alto las condiciones del uso de los conceptos del entendimiento, si *pensamos* esa conexión por medio de meros conceptos, es decir: sin determinar algo y sin que ese concepto tenga significado.⁵¹ Por este procedimiento limitamos nuestro juicio a la relación de una entidad que está más allá de nuestra posibilidad de conocimiento con el mundo. No le atribuimos propiedades a esa entidad desconocida, y sólo nos referimos a su relación con el mundo en el que estamos.⁵²

Kant resume la mencionada necesidad de pensar nuestra relación con esa entidad desconocida en estos términos: “estamos constreñidos a considerar⁵³ el mundo *como si* fuera la obra de un entendimiento y una voluntad supremos. En esta tesis hay varios elementos que merecen atención. El primer elemento es la constricción, la necesidad que tenemos de pensar la relación del mundo con otra cosa que no podemos conocer. Además, como hemos visto, la pensamos con nuestras capacidades intelectuales y usando las reglas disponibles. En el caso del examen de la relación de Dios con el mundo, por ejemplo, aprovechamos la mera categoría de causalidad. En segundo término encontramos una determinación inicial de lo desconocido que pensamos en relación con el mundo. Es una entidad con intelecto y volición, los cuales por lo demás son supremos. Advertimos que sus atributos son tales que también definen la razón humana, pero en el caso de la entidad

que le corresponda, de la cuestión de la determinación misma del mero concepto. En otras palabras: podemos preguntarnos si es posible fijar el concepto y examinar sus predicados (2016, p. 48).

⁴⁷ Hay un aspecto de esta parte de la doctrina de las analogías que no desarrollamos en este capítulo. Por medio de la analogía, podemos realizar una exhibición indirecta de los conceptos de la razón. Kant denomina este procedimiento “hipotiposis simbólica” (KU §59, AA 5:352). La noción de simbolismo involucra dificultades específicas que conviene explicar en otro lugar.

⁴⁸ El concepto también se utiliza en la KrV, la KpV y los *Progresos*. Pero el tratamiento más detallado se encuentra, a mi juicio, en los textos que se analizan aquí.

⁴⁹ *Proleg*, AA 4: 352.

⁵⁰ En este sentido, Takeda señala que la lógica de la analogía se instala en el suelo de un ser humano finito y apunta hacia lo trascendente, suprasensible. Cf. Takeda 1969, p. 134.

⁵¹ *Proleg*, AA 4: 355.

⁵² *Proleg*, AA 4: 357.

⁵³ Seguimos la traducción del profesor Mario Caimi. El verbo en alemán es “*ansehen*”.

desconocida ellos son “supremos”. Por último, el enunciado indica expresamente que no *determina* la relación entre el mundo y esa entidad, sino que especifica el modo como estamos constreñidos a pensarla. Más aún, incluso ese pensamiento no es una representación en la que el mundo *es* el producto de un entendimiento y una voluntad supremos. El enunciado no dice: “estamos constreñidos a pensar que el mundo es el producto de un entendimiento y una voluntad supremos”⁵⁴. En este punto, en el “como si” del enunciado, se encuentra expresado el procedimiento de la analogía.

Según esta lectura, el procedimiento de la analogía permite explicar cómo podemos pensar la relación entre el mundo y una entidad que no podemos conocer. Por razones que no estudiamos aquí, además, ese pensamiento es compulsorio, ineludible. Kant explica el significado que tiene la noción de analogía. Formular una analogía *no* consiste en establecer un parecido imperfecto entre dos cosas.⁵⁵ En cambio, se establece una semejanza entre dos relaciones cuyos elementos no son semejantes entre sí. En el texto encontramos algunos ejemplos que ilustran este procedimiento. En primer lugar, se establece una analogía entre las siguientes relaciones: el reloj y el relojero, un barco y su constructor, un regimiento y su comandante, el mundo sensible y algo que (i) no conozco tal y como es en sí, (ii) conozco⁵⁶ con respecto al mundo del que soy parte⁵⁷. Nuestra analogía no establece un parecido entre el relojero, el constructor, el comandante y el ser supremo. Estos elementos son heterogéneos. Antes bien, se establece una semejanza entre las relaciones entre ellos y sus productos.

En nota al pie, Kant introduce otro caso. Esta vez, emplea un procedimiento analógico para legitimar una inferencia por analogía. El ejemplo es el de una analogía de relaciones dadas

⁵⁴ *Proleg*, AA 4: 357.

⁵⁵ Pienso que esta acepción no se identifica con la lógica, que también involucra una comparación de dos cosas. En la lógica, se pretende destacar los rasgos comunes entre ambas, con el fin de autorizar la afirmación de que comparten otras propiedades. En este caso, en cambio, al decir que dos cosas son análogas se pone el énfasis en que no son iguales. En los apuntes sobre antropología de Pillau encontramos otra referencia a esta acepción del término, en el contexto de la comparación entre la matemática y la filosofía. Cf. V-Ant/Pill, AA 25: 781. Además, creo que esta noción es la que se encuentra en la sección de la *Crítica de la razón práctica* que se titula “Dilucidación crítica de la analítica”, en la que Kant establece una suerte de semejanza entre los momentos de la KrV y los de la KpV. Esta semejanza es imperfecta porque el orden en el que se presentan esos momentos en los dos textos es inverso. Cf. KpV, AA 5: 90s. Brandt la define como una “analogía formal”. Brandt, R 2002, p.159. Pringe desarrolla una clasificación de las analogías parecida a la que organiza nuestra exposición. Para él, Kant separa las analogías incompletas (imperfectas) de las completas. Entre estas últimas, distingue las matemáticas de las filosóficas. Entre las analogías filosóficas, a su vez, diferencia las analogías en las que el cuarto término es un objeto de la experiencia posible (analogías de la experiencia) de las analogías cuyo cuarto miembro está más allá de la experiencia posible (procedimiento simbólico). Cf. Pringe 2014, 30ss.

⁵⁶ *erkenne*. En este texto se encuentra alguna mención de un posible “conocimiento por analogía”. Esta noción, además, se recupera y se explica en el texto *Los progresos de la metafísica*, AA 20:279. Pringe sostiene que, en sentido estricto, el conocimiento debe estar referido a objetos dados en la experiencia. En este sentido estricto, las inferencias por analogía que se estudian en este apartado no son tales. Cf. Pringe 2014, p. 32. Caimi, por su parte, sostiene que a través de las analogías podemos atribuir predicados a entidades suprasensibles y tener conocimiento analógico de ellas. Cf. Caimi, M. 1989, p. 82.

⁵⁷ *Proleg*, AA 4: 357.

en el mundo sensible: las relaciones jurídicas en el ámbito de las acciones humanas y las relaciones mecánicas de las fuerzas motrices. Kant señala que este ejemplo exhibe los rasgos del procedimiento por analogía que hemos mencionado: las relaciones son semejantes, las cosas involucradas, no. Para nuestro filósofo este mismo procedimiento nos habilita a dar un concepto de la relación entre cosas que no son conocidas para mí. Así como podemos establecer una analogía entre el ámbito jurídico y el ámbito de la naturaleza, dos ámbitos diferentes entre sí, del mismo modo podemos formular analogías que incluyen a Dios. Los elementos de la analogía son éstos: en la primera relación, el fomento de la felicidad de los hijos y el amor de los padres; en la segunda relación, la prosperidad del género humano y algo que no conocemos en Dios y que llamamos “amor”. Como el procedimiento de la analogía, según la definición que recuperamos, no establece semejanza entre los elementos, este procedimiento no proyecta en el Dios una inclinación humana. La analogía sólo dice que la relación de ese Dios con la prosperidad del mundo es parecida a la relación de los padres con la felicidad de los hijos.⁵⁸

Otra línea de argumentación se desarrolla en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En este texto, se recupera la noción de la analogía en su “acepción cualitativa”.⁵⁹ Kant explica los argumentos por analogía en el contexto de la justificación de su tesis de que no contamos con argumentos demostrativos teóricos⁶⁰ satisfactorios para demostrar la existencia de Dios, entendido como un ser originario que es autor moral del mundo.⁶¹ El filósofo reconoce cuatro tipos de argumentos demostrativos teóricos, todos insuficientes para probar la existencia de Dios, y la inferencia por analogía es uno de ellos. En este sentido, la explicación de las inferencias por analogía tiene un propósito negativo: Kant explica el procedimiento para mostrar que no es útil para justificar la existencia de Dios. En otras palabras, lo presenta para exhibir su insuficiencia.

En el cuerpo del §90, la inferencia por analogía se presenta como una posibilidad de pensar una cosa a partir de otra distinta. En una nota al pie en este mismo pasaje, la analogía se define como una “identidad de la relación” entre causas y consecuencias. Examinaremos el texto con el fin de dilucidar nuestro concepto. En el cuerpo del texto se señala que dadas dos cosas diferentes, podemos pensar una según una analogía con la otra. Pero *no podemos* hacer una inferencia de una a partir de la otra en cuanto a lo que tienen de diferente. En este punto, Kant vuelve a usar uno de los ejemplos que encontramos en *Prolegómenos*. Podemos establecer una analogía entre la *legalidad* que organiza una comunidad en una república y la *legalidad* de la interacción de los cuerpos, pero no podemos transferir las

⁵⁸ *Proleg*, AA 4: 357.

⁵⁹ KU, AA5 : 464 n.

⁶⁰ Kant también establece una analogía en el uso de las categorías por parte de la razón en su uso práctico en el cierre de la primera sección de la *Analítica de la KpV*. Gracias a una analogía establecemos las relaciones de las que se sirve la razón pura respecto de lo sensible, con el ámbito de lo suprasensible y admitimos este tipo de seres, sin pretensiones de tener conocimiento de ellos y desde un punto de vista estrictamente práctico. Acerca del significado de esta restricción y las dificultades que ha involucrado en la recepción actual de la filosofía de Kant, véase: Ameriks, K. 2002, p.112. Cf. *KpV*, AA 5: 57.

⁶¹ KU, AA 5: 463.

determinaciones específicas de esta interacción a los miembros de aquella comunidad. *De la misma manera*⁶², para Kant, podemos pensar una analogía entre la causalidad de un ser originario respecto del mundo y la causalidad de un entendimiento respecto de los productos del arte.⁶³ No obstante, conviene advertir que Kant señala una restricción significativa. La semejanza que establecemos está dada por las relaciones que identificamos entre el artista y su obra, por un lado, y Dios y el mundo, por el otro. La analogía indica una similitud entre ambas relaciones. Pero los elementos relacionados en cada caso son heterogéneos. La analogía no nos autoriza a postular un entendimiento en la causa del mundo o a concluir en él el tipo de causalidad que identificamos en la producción humana.

En la nota al pie de este mismo pasaje, Kant establece una nueva relación entre analogías. Por un lado, podemos establecer una analogía entre el arte de los hombres y las producciones de los animales.⁶⁴ En ambos casos, nos hallamos ante producciones basadas en representaciones⁶⁵ y esto nos permite asumir, a partir de los productos que podemos observar, una comunidad de género entre los hombres y los animales como fundamento. Pero tal comunidad no habilita la afirmación de la razón como fundamento del obrar (instintivo) de los animales. La comunidad del género que afirma la analogía no legitima la atribución de la diferencia específica de la especie humana a los animales. Kant introduce este ejemplo para, una vez más, exhibir las limitaciones que tiene la analogía de la creación artística y el mundo. A partir de esta analogía no podemos inferir las propiedades de aquello que señalamos en la analogía en el lugar del fundamento del mundo. Las posibilidades de predicación que habilita esta analogía son más restringidas que las de la analogía entre los hombres y los animales, ya que no tenemos siquiera el concepto de un género que incluya a Dios y a los seres humanos. La causalidad de éstos está condicionada por su sensibilidad y este rasgo no puede transferirse a la relación de Dios con el mundo.⁶⁶

⁶² Al igual que en *Prolegómenos*, en la KU introduce la analogía de la causalidad de Dios y la causalidad del artesano por medio de la analogía entre las leyes de la mecánica y el derecho. Parece en este punto que Kant establece una suerte de analogía, que no explica ni fundamenta, entre las dos analogías.

⁶³ KU, AA 5:464.

⁶⁴ Este tipo de analogía entre el “arte” de los animales y el de los hombres ya había sido bosquejado antes, en el marco de la deducción del principio a priori de los juicios de gusto. Allí, Kant señala que los productos de los animales no son, en sentido estricto, artísticos, sino naturales, puesto que no involucran reflexión racional. Esos productos son un efecto del instinto animal y sólo pueden ser considerados producto del arte si se adscriben a un Creador. Cf. KU, AA 5: 303. Lakebrink considera que podemos diferenciar tres tipos de analogías en la filosofía trascendental de Kant. Las denomina: (i) a priori (las analogías de la experiencia), (ii) prácticas (las analogías que involucran entidades suprasensibles), (iii) orgánico regulativa. Esta última se identifica con el ejemplo que estamos analizando. Cf. Lakebrink, B. 1960, pp. 244-257.

⁶⁵ Acerca de los animales y su capacidad de tener representaciones, cf. V-Ant/Mensch, AA 25: 1033.

⁶⁶ KU, AA 5: 464.

Recapitulación

Hemos examinado algunas explicaciones del concepto de analogía que se encuentran en el *corpus* kantiano. Podemos considerar que Kant conocía al menos dos nociones definidas y una noción de sentido común de la analogía. Esta última, que hemos mencionado solamente, considera que una analogía es una semejanza imperfecta. Las dos nociones definidas son las de los ámbitos de la lógica y la matemática. La analogía lógica se define en términos cercanos a los de la inducción, e implica un tipo de inferencia que proporciona conclusiones no apodícticas. Kant acepta, con reparos, este tipo de procedimientos en las ciencias pero no en la filosofía.

La analogía matemática se define como la identidad de dos relaciones que se determinan a partir del cociente de sus números. Esta identidad permite construir el elemento faltante en alguna de las relaciones involucradas. Este tipo de analogía es el modelo para los principios del entendimiento que involucran las categorías de relación, por un lado, y, por otro lado, para explicar un camino indirecto para que dispongamos de un concepto de lo que no podemos conocer pero necesitamos suponer en el uso práctico de nuestra razón. Las analogías de la experiencia se presentan como igualdades⁶⁷ entre relaciones cualitativas en las que el cuarto elemento no puede ser dado a priori. En estas analogías, sin embargo, sí es dada la regla para buscarlo en la experiencia. En cuanto al uso de las analogías en la investigación del concepto de Dios, en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* las analogías se presentan como la semejanza⁶⁸ cualitativa entre relaciones que contienen elementos heterogéneos. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, en el marco de un examen de las restricciones que tiene el procedimiento por analogía para la investigación del concepto de Dios, la analogía se presenta como una identidad⁶⁹ entre relaciones⁷⁰. En ambos textos, más allá de sus diferencias, la analogía no puede dirigirse sino a una manera de pensar la relación del mundo con algo más. Y esto que se relaciona con el mundo no puede ser conocido y no resulta determinado por, ni determinable a partir del procedimiento analógico.

En el comienzo de este artículo hemos hecho referencia a la tenacidad con la que Kant enfrentó los intentos de proyectar el método de la matemática en la investigación filosófica. El uso de analogías da cuenta de que su conciencia de buscar un método adecuado a la ciencia no impide aprovechar las ventajas de los procedimientos disponibles. En este caso, Kant retoma un procedimiento matemático, lo reinterpreta, lo ajusta una y otra vez a la peculiar naturaleza del objeto de su investigación.

⁶⁷ *Gleichheit*, KrV, A179, B222.

⁶⁸ *Ähnlichkeit*, *Proleg*, AA 4: 357.

⁶⁹ *Identität*, KU, AA 5: 464.

⁷⁰ En una serie de apuntes de metafísica de comienzos de la década de 1790, se afirma que no es adecuado definir las analogías que incluyen un concepto de Dios como identidades, en virtud de la radical heterogeneidad de este concepto. En este caso, se sugiere considerar que hay un equilibrio (*Gleichgewicht*) entre dos relaciones. Cf. V-Met/K2, AA 28: 799

Referencias

- Ameriks, K. (2002), "Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will", en Höffe, O. (comp.) *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlín.
- Brandt, R. (2002), "Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (§§89-106), en: Höffe, O. (comp.) *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlín.
- Caimi, M. (1989), *La metafísica de Kant*, Eudeba, Buenos Aires.
- Heath, T. L. (1963), *A Manual of Greek Mathematics*, Dover Publications, Nueva York.
- Kant, I. (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid.
- Kant, I. (2001), *Lógica*, Akal, Madrid.
- Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires.
- Lakebrink, B. (1960), "Der Kantische Begriff einer transzendentalen Analogie", *Philosophisches Jahrbuch*, 68, pp. 244-257.
- Martínez, L. (2018), "Kant y el concurso de la Academia de Ciencias de Berlín en 1763", en: Pringe, H. (comp.), *Investigaciones Kantianas. Homenaje a Juan Bonaccini*, UFPE editora, Recife.
- Pelegrín, L. (2016), "Dios conoce todo a priori, tiene un intelecto puro e intuitivo: La determinación kantiana de los predicados psicológicos de Dios por vía especulativa", *Ideas y Valores*, 65 (161).
- Pringe, H. (2014), "El concepto kantiano de analogía y el desarrollo histórico del pensamiento de Bohr", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XL (1).
- Takeda, S. (1969), *Kant und das Problem der Analogie*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G., & Bacin, S. (2015), *Kant-Lexikon*, De Gruyter, Berlín.
- Wolff, C. (1710), *Der Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Halle.
- Wolff, C. (1716), *Mathematisches Lexicon*, Leipzig.
- Wolff, C. (1772), *Auszug aus den Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Halle.



**On the provenience and meaning of the concept “exponent” in
Kant’s Critique of pure reason ***

***Sobre la proveniencia y el significado del concepto “exponente”
en la Crítica de la razón pura, de Kant***

ANDRÉ RODRIGUES FERREIRA PEREZ*

University of São Paulo, Brazil

Abstract

In this text I shall explore the meaning of the concept “exponent” in the *first Critique* by resorting to its provenience. Beginning with a brief analysis of the two meanings Kant ascribes to it the *Critique*, the exponent of a series and the exponent of a rule, I intend to point out that by means of Kant’s concept of analogy, intimately linked with proportion, we can find a route into some of the mathematics textbooks of the 18th century, which shed great light in the matter. Thereafter, as a transition for returning to the *Critique*, we shall see how, in the *Duisburgscher Nachlass*, the exponent plays a central role for Kant as he thinks the emergency and necessity of rules in Philosophy, in comparison to Mathematics. In this way I hope to show how the “exponent” is taken up by Kant and made fruitful, especially for the *Analogies of experience*.

Keywords

analogy, exponent, judgment, proportion, rule

* I would like to thank FAPESP, which funded my master’s degree research by means of which this work was made possible (process n. 2017/09999-1, Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo). A first version of this text I now present was discussed in the “Primeras Jornadas sobre la Dialéctica Trascendental de la Crítica de la Razón Pura” (2019, Santiago, Chile). For the objections and suggestions made on that occasion I am grateful to Prof. Luis Placencia, Javier Fuentes, Nicolás A. Silva Sepúlveda, Felipe Cardoso Silva and Paulo Borges de Santana Junior. I must say, however, that whilst their commentaries surely made this work a lot better, I was not able to do justice to their valuable contributions, so that all the errors one may eventually find here are exclusively my fault.

* Philosophy PhD student in the Philosophy Department of the University of São Paulo, Brazil. Email address: andre.perez@usp.br

Resumen

En este texto exploraré el significado del concepto "exponente" en la *primera Crítica* recurriendo a su proveniencia. Partiendo de un breve análisis de los dos significados que Kant le atribuye en la *Crítica*, exponente de un serie y exponente de una regla, pretendo señalar que, mediante el concepto kantiano de analogía, íntimamente ligado a la proporción, podemos encontrar una ruta a algunos de los manuales de matemáticas del siglo XVIII, que lanzan gran luz al este respecto. A partir de esto, como transición para volver a la *Crítica*, veremos cómo, en el *Duisburgscher Nachlass*, el exponente desempeña un papel central para Kant al pensar la emergencia y la necesidad de las reglas en Filosofía, en comparación con la Matemática. De esta manera espero mostrar cómo Kant incorpora el "exponente" y lo hace fecundo, especialmente para las Analogías de la experiencia.

Palabras clave

analogía, exponente, juicio, proporción, regla

Introduction

The concept of exponent is mentioned very few times in the *Critique of pure reason*. This fact, at least according to a quantitative criterion, seems to attest in favor of its irrelevance. It literally occurs in four passages: two belonging to *Transcendental Analytic* and two, to *Dialectic*. In the former case, the first mention occurs when systematically representing the principles of pure understanding and, the second, in a conclusive excerpt from the *Third Analogy*; in the latter case, we find it in the section *On transcendental ideas* and, for the last time, in the first section of the *Antinomies*, the *System of cosmological ideas*. Located sparsely, in different registers of the work, this attestation indicates nothing about an alleged unit of signification or an alleged explanatory capacity of the concept in question; on the contrary, it could be said that the exponent is a pre-critical residue of a book empirically composed in different periods, and nothing more.

However, it is worth noting that three of the four occurrences explicitly share at least one aspect, namely: the notion of series, in view of the moments of relation; in particular, regarding the pure concept of causality. Thus, if in the *Analogies* we have interconnection of phenomena subordinated to certain exponents¹, in the first book of *Dialectic* the exponent

¹ "Our analogies expound, properly, the unity of nature [in empirical sense, AP] in the interconnection of all phenomena under certain exponents that express nothing more than the relation of time (insofar as it contains in itself all existence) to the unity of apperception, which can only take place in the synthesis according to rules" (KrV, A216/B263). I shall quote the works of Kant according to the AA (with exception to the KrV, in which case, as usual, the excerpts are referred to by A and B). All translations are mine unless otherwise stated.

makes possible the progression of the series of mediated inferences in general², and, in the *System of cosmological ideas*, it is attributed to the pure concept of causality the exponent of a series, as a series of causes (as conditions) to a given effect (as conditioned)³. In contrast, the first occurrence attributes the exponent of a rule in general to the principles of pure understanding, as a condition under which, given the concrete case through experience, the particular laws of nature, subject to these principles, would be possible⁴.

In this sense, it is a question of how the relationship between rule and series in general works (be it causes and effects, reasoning etc.) and, more importantly, what the exponent means for, or what it can clarify about, this relationship. The serial aspect of the concept in question would point to its mathematical provenience and its formulation in judicative terms would be indicative of the appropriation carried out by Kant. Thus, in order to avoid a genetic path that would have as a starting point other texts than that of our author (what, therefore, would make the presentation of the argument somewhat arbitrary) and some notes by Kant himself in loose sheets or in marginalia of other works (in which case the bet on the cohesion of the material would be very uncertain), we shall start our route by considering the judicative element to establish a framework from which I will carry out a regressive analysis of some mathematical sources, in order to approach with greater certainty the serial character. I hope to make clear how, by means of this regressive analysis, the exponent plays a relevant role in Kant's thinking, especially in establishing what would become the *Analogies of experience*.

² "Now, every series whose exponent (of categorial or hypothetical judgment) is given, may be continued; therefore, this very action of reason leads to the *ratiocinatio polysyllogistica*, which is a series of inferences that may be continued until undetermined distances, be it by the side of conditions (*per prosyllogismos*), be it by that of the conditioned (*per episyllogismos*).” (KrV, A331/B287-8).

³ "The same is also valid for substances in community, which are mere aggregates and have no exponent of a series (...). In consequence, only the category of *causality remains*, which offers a series of causes for a certain given effect, whereof we can add that, from the later, as the conditioned, to the formers, as conditions -[...]” (KrV, A414/B441-2).

⁴ These [superior principles of the understanding, AP] alone, however, provide the concept that contains the conditions and, so to say, the exponent of a rule in general; whilst experience provides the case that is under the rule” (KrV, A159/B198).

I

As to the four passages referred to above, the one that offers more elements for understanding the judicative meaning of the exponent is the one that mobilizes it to explain the generation of *ratiocinatio polysyllogistica*. In the register of a strictly logical use of our superior cognitive capacity, a syllogism or inference of reason is explained as follows: in the major we have a universal rule; in the minor, the subordination of the condition here expressed to that of the major; finally, the conclusion expresses the assertion of the predicate of the universal rule to the subsumed case. Schematically, according to KrV, A304/ B360-1 and A330/B386:

[All] S is P - universal rule that expresses the assertion of the predicate (P) to the condition (all S)

[All] Q is S - subordination of the condition of the minor (Q) to the condition of the major (all S)

[All] Q is P – assertion of the predicate (P) of the universal rule (all S is P) to the subsumed case (Q)

For the sake of clarity, let us take the judgment “Socrates is mortal”. Such a judgment can also be acquired through experience, insofar as I recognize mortality as a ground of cognition, a *ratio cognoscendi*, of the intuitions of Socrates, Plato et al. Unlike the context of the experience, however, two aspects need to be highlighted: i) in the register of logical use, on the one hand, it does not matter the transcendental reference of the concept-subject to intuition. The singularity of intuition, which accounts for the immediacy in which it represents the object, implies that it has no extension (otherwise it would be an infimal concept⁵). However, precisely because it has no extension, what is asserted of Socrates could never refer solely to part of what we represent therein. And ii), since intuition and concept do not differ by the object represented or by what the representation is referred to, but only by the mode or form of the representation⁶ (singular, universal; immediate, mediate), it is perfectly licit that, in the syllogism, I represent the singular Socrates *as if* it had common validity, as if it had an extension, so that it can, thus, integrate the purely logical consideration proper to the formal register with which we now deal - something like “all Socrates”, as its total extension, is mortal, where the predicate subordinates, without exception, everything that is under the concept-subject. In this sense, Kant says that “an

⁵ Cf. See the specification principle KrV, A655-6/ B683-4; compare with the elucidation of quantity in the table of logical functions, KrV, A71/B98.

⁶ See KrV, A320/B376-7.

inference of reason is itself a judgment that is determined, a priori, in the entire extent of its condition” (KrV, A322/B378)

Given the judgment, it is required to find a concept that contains the condition by means of which the assertion (of the predicate mortality) befits Socrates - in this case, it is the concept of man, that is, the condition of mortality; i.e, Socrates, taken in all its extension, expressed in the concept of humanity. Thus, the representation Socrates (condition of the minor) is entirely subordinate to the medium-term humanity (condition of the major, and assertion in the minor), from which we have the minor premise: Socrates is man. Finally, the universal rule that subordinates humanity and provides its predication to man is sought: all men are mortal. In short: the rule “all men are mortal” establishes the predication of something universal (mortality) to Socrates, under the condition of humanity.

This condition-conditioned relation explains the predication exemplified under two aspects: the subordination of Socrates-man-mortal, in this order, each included under the sphere of the other, as partial representations of the entire extension of the concept, each time, superior; on the other hand, the inclusion of mortal-man-Socrates, in this order, in the intension of the other, insofar as they play the role of ground of cognition⁷. For this reason, the production of polysilogisms can take place in two complementary directions. Reason intends either to find the entirely determined concept (the infimal species) of an individual (therefore, the one subordinated to the extension of all the others that are included in its intension), or the supreme concept or superior ground of cognition (the one included in the intension of all the concepts that are part of its extension).

Putting aside the question of legitimacy, in the first case, of this claim of reason, it is interesting to point out that the continuation of the chain, according to its strictly logical operation, depends on the acquisition of the ground according to which condition and assertion (S and is P, in our example) will be bound in the major premise of each syllogism, in one word, the fundament of the rule. According to this, there will be three types of fundament or ground: the bond in a subject, the bond of the chained members and the bond

⁷ Concerning *Merkmal* as partial representation and ground of cognition, see: AA XVI, R2283, 299 (ca.1780-1789? [1776-1778??]); R2285, 299 (ca. 1780-1783? 1776-1779??); R2286, 299-300 (ca.1780-1783). Concerning this subject see the doctoral thesis of Luciano Nervo Codato (*Forma lógica na Crítica da razão pura*, 2003), particularly pp.89-97. Part of the content was published in *Extensão e forma lógica na Crítica da razão pura* (Revista Discurso [USP], n.34, 2004, pp.145-202), particularly pp. 189-194.

of the parts in a whole. Through them, reason seeks, respectively, the subject who is not predicate, the presupposition that does not presuppose anything else, and the aggregate of divided members for whose completion no more division is required⁸. Precisely these grounds of the universal rule are called exponents: “Now, every series whose exponent (of the categorical or hypothetical judgment) is given can be continued; therefore, the very same activity of reason leads to *ratiocinatio polysyllogistica*” (KrV, A331/B387). We therefore have three modes of syllogism, a typification that elicits its diversity from the universal rule expressed in the major premise.

In these terms, the concept in question is also present on in some *Reflexionen* on logic⁹. For example, we find, in the well-known R3202, the following: “a rule is an assertion under a universal condition. The relation of the condition to the assertion, as the latter is under the former, is the exponent of the rule” (AA XVI, 710₈₋₁₀, 1790s). Also, in a set that deals strictly with judgments, we read:

“The relation of concepts (exponent):

The subject to predicate	}	form of judgements
The ground – consequence		
Whole – part		

Categorical, hypothetical, disjunctive”. (AA XVI, R3063, 636₄₋₁₁ (ca.1776-1779?, [1773-1775?], 1780-1783??).

Indeed, the essential of the operation made possible by the given exponent resides in the logical bond between condition and assertion, whose judicative expression constitutes a universal rule. To the extent that, in this register, one does not go beyond formal consideration, the exponents that provide the chain of the inferences mentioned are not used only in syllogisms. They also apply to judgments that, regardless of the origin of the expressed knowledge or cognition, can play the role of universal rule (or law), i.e., they can be used as a premise in a potential reasoning.

Thus understood, all judgments, as universal propositions, apt to be used as a major premise, are called principles. Note, however, that fundamental or superior propositions of different origin, such as mathematical axioms (e.g.: between two points there can be only

⁸ See KrV, A323/B379-381

⁹ Mentioned and briefly analyzed by K. Reich (2001, 80-81 [66-67]).

one straight line), principles of pure understanding (e.g.: everything that happens has a cause), or even propositions acquired from experience via induction (e.g.: all bodies are heavy), can be used as principles. If one considers them as to their origin, this denomination would be, strictly speaking, inappropriate, since a principle, in an absolute sense, should provide synthetic knowledge of the particular in the universal through concepts alone¹⁰. In the case of axioms it is not possible for me to know such a property of the line by concepts alone, but only in pure intuition; as for the principles of pure understanding, although they originate from concepts, they need a confluence from the sensible conditions of a possible experience (one cannot, for example, derive from the mere concept of happening that everything that happens has a cause); in the case of universal propositions acquired by induction and formed by empirical concepts, sensation is required. Regarding, however, the cases that can be subsumed in each of these domains, it is correct to call them, comparatively, principles; in their specific domain of application they configure superior knowledge¹¹. For this reason, the meaning of principle carries within it equivocation. According to our author: “the expression of a principle is equivocal, and commonly it means only a knowledge that can be used as a principle, even if, in itself and according to its own origin, it is not a principium at all” (KrV, A300/ B356)¹². Although the author resorts to this common meaning, there is a preference for characterizing a principle in relation to the scope in which this name can be taken in the strict sense:

Therefore, I would call knowledge by principles that in which I know the particular in the universal by concepts. Thus, every syllogism is a form of deriving a knowledge from a principle. For the major premise always offers a concept which makes that everything that is subsumed under its condition be known by means of it according to a principle. Now, since all universal knowledge can serve as a major premise in a syllogism, and understanding offers such universal propositions *a priori*, then these can be called principles, in view of their possible use. (KrV, A300 / B357)

In a transcendental register, which includes the question of origin, understanding does not yield principles, since its superior propositions are not based on mere thinking, that is, they do not offer knowledge by concepts alone, but by concepts and intuition. Nevertheless, the consideration of the use abstracts from the transcendental conditions of

¹⁰ See. KrV, A300/B356-7.

¹¹ In the case of Mathematics this is mentioned in A300/B356. Regarding principles of pure understanding, in KrV, A148/B188 and A302/B358.

¹² The difference between principle and principium as already mentioned in the *System of principles*. See KrV, A160/B199.

acquisition of these propositions and attends only to what is essential in a rule, in general. Although the *raison d'être* of the principles of pure understanding in the argumentative economy of the text is linked to the reference to intuition (to the form of possible experience), considered *a priori* synthetic judgments, the logical-formal character is inseparable from what they have of fundamental, the logical aspect of the judicative form, rooted in the domain of thinking, of which knowing is only a case. We mean to point out that there is a non-excluding character in what concerns the relation between the registers of general logic and that of transcendental logic, as, for example, the objective validity of concepts, as bound in judgments, which is sought out by the latter must still and necessarily bear the form of thought, with which the first deals.

Now, on the one hand, taken as judgments in general, the superior propositions presented in the *System of principles*, as laws, must bear, in their judicative “structure”, the relation between condition and assertion, thought in the exponent of the rule (for the form of thinking); on the other hand, taken as *a priori* synthetic judgments, a characterization relevant only in a transcendentalized logic, there must be a determined reference to sensibility (for the real, not just logical, possibility of the conceptual bond). We must then grasp how can we, in this case, attribute objective reality to the logical relation between concepts.

II

When it comes to investigating the concept of exponent, this cleavage between the strictly logical relation of concepts and their possible reference to something = x is especially significant in the *Analogies of experience*. The three superior propositions (which, as such, are laws that have the exponent of a rule) of pure understanding found in this section of the *System of Principles*, establish a domain called nature (in empirical sense), by which it is understood “the interconnection of the phenomena according to their existence, according to necessary rules, that is to say, according to laws” (KrV, A216/ B263). These fundamental laws, the synthetic *a priori* judgments of relation, taken together, exhibit the result of the *Analogies*: “our analogies expound, properly, the unity of nature in the interconnection of all phenomena under certain exponents that express nothing more than the relation of time -

[...]- to the unity of apperception” (KrV, A216/B263). It is not clear, however, what specific contribution is required from exponents so that, subordinating the phenomena, these can be known as interconnected, as to existence. More than that, it would be hasty to assume the meaning of exponent in this excerpt is the same as that found in the *Dialectic*, that is: that the principles of relation, as judgments, can be interpreted according to the relation of condition and assertion found by the exponent does not seem, at this point, too problematic; but that the interconnection of the phenomena occurs under exponents, this seems to require a different meaning of the term than that linked to the judicative form.

At this point, I would like to suggest that attention to the concept of analogy may indicate a promising way to undo the knot. In the context in which this concept comes to the fore, in an introductory section of the *Analogies*, Kant is busy indicating why the principles of dynamical use differ from those of mathematical use. One of the focal points of this difference lies in the constitutive character of the latter, as opposed to the regulatory of the former. This character is linked with a difference in the kind of synthesis (whose superior concept is that of "bond": *conjunctio, Verbindung*), specific to each variant. Avoiding entering into all the intricacies of these notions, it should be said that the principles of mathematical use operate through the kind of bond called composition (*compositio, Zusammensetzung*), whereas those in dynamic use do it through connection (*nexus, Verknüpfung*)¹³.

The distinctive feature of the composition (homonymous of the mathematical operation¹⁴) is that the bound elements are homogeneous with each other and, therefore, it is licit to consider them mathematically; however, they are not necessarily mutually implicated. Both in the case of composition by aggregation and by coalition, homogeneity resides in that all composite members are acquired by the construction act itself, since it is a limitation of the parts of space, or of time. Thus, precisely in virtue of this homogeneity, these constructed elements do not belong to each other because the construction procedure

¹³ See KrV, B201-2, note

¹⁴ Stricly speaking, one cannot identify the procedure of composition in the case of principles of mathematical use and in that of Mathematics. In a context in which it is a question of differentiating Philosophy and Mathematics, Kant says that: “In fact, I referred in the *Analytic*, in the table of principles of pure understanding, to certain axioms of intuition; but the principle there introduced was not itself an axiom, but served only to indicate the principium of possibility of axioms in general and, itself, was only a principle from concepts”(KrV, A733/B761). See also KrV, A732/B760 and KrV, A733/B761.

is, at the same time, arbitrary: in the aggregation of a square by the conjunction of the base of two triangles, or in the coalition of an intensive magnitude by composition from a gradation of infinite intermediate points between 0 and 1, none of the composite members is required to conceive another; that is: unlike an accident in relation to a substance or an effect in relation to a cause (whose bond involves some contingency, that of existence), the constructed elements are, concerning their conception, independent of each other. In this sense, the principles of mathematical use are characterized as constitutive, since homogeneity and reciprocal independence allow me, so to say, to acquire all the members of the composition (leastwise virtually) in the aggregation or coalition procedure itself; in a word, the constructed concept engenders the represented object itself.

With the bond by connection, it happens differently. This is due precisely to the fact that the link of existences takes place (the perceptions of effective objects among themselves, in which case the connection is physical, or those perceptions with the superior cognitive capacity, in which case the connection is metaphysical). Regarding the principles of dynamic use, but above all those of the *Analogies*, the regulatory character concerns the fact that it is not possible to indicate the members connected in a determined way *a priori*. Indeed, the contingency of the way in which perceptions meet with each other is an index that it is not possible to establish *a priori* the perceptual data itself, which always involves existence. According to the text:

Here, it is not to think of axioms, nor anticipations; but, if a perception in the temporal relation with others (even if indeterminates) is given to us, it is not possible to say *a priori*: *which* other perception or *how great*, but only how it is bound necessarily with the other in what concerns existence, in this modo of time (KrV, A179/B222)

As can be seen, since the phenomenon cannot be constructed as to existence, the physical connection will not exactly refer to the terms bound, but only to the relation between them; that is why these principles are called regulatory. Thus, even if they represent the real connection in an experience, to the *Analogies* can only be attributed *a priori* knowledge of existence in a comparative way¹⁵. The proper reference, e.g., of the principle of causality, would not reside in denoting the necessity of the *terms* bound in a causal connection; rather, its referent would be the form without which such a relation could not be thought necessarily, insofar as by means of it we can advance the series of existences through the relation of

¹⁵ See KrV, A225/B273 and A226/B279

possible perceptions, since we know the *form* in which this relation must take place. In one word, by means the principle stated in the *Second Analogy* one does not know effectivity itself, but the form according to which possible effectivity must take place as to be thought in a determine matter.

Now, the impossibility of referring, *a priori*, to the terms bound in physical connection is part of the core of the concept of analogy in Philosophy, as opposed to its mathematical meaning. In the introductory section to the *Analogies* we read that:

In Philosophy the analogies mean something quite different from that which they represent in Mathematics.

In Mathematics

-[...]- they are formulae that enunciate the equality of two quantitative relations, and [they are, AP] always *constitutive*, in such a manner that, if two members of the proportion are given, with it the third is also given [AA: three members... the fourth¹⁶], that is, can be constructed.

In Philosophy

-[...]- analogy is not the equality of two *quantitative* relations, but *qualitative*, in which from three given members I can know and give *a priori* the *relation* to a fourth, but not *this* fourth *member* itself;

And, in Philosophy, the way in which the other members are found:

however I have indeed a rule to search for it in experience, and a characteristic sign [*Merkmal*] to find it therein (KrV, A179-180/B222).

The approximation, albeit by means of difference, with the mathematical analogy holds rich elements to understand philosophical analogy. Before looking more closely at the similarities and dissimilarities between the two models, I will try to go a little deeper into the notions of mathematical analogy and proportion to better support my argumentative proposal. For now, one should note only that here we have an indication that the way in which the exponent of the rule (relation between condition and assertion in a judgement) and

¹⁶ In the AA it was intended to correct Kant's text. As we will see below, when investigating the mathematical notion of (geometric) proportion, it is true that the acquisition of a fourth unknown term requires three known ones; however, in a progression, from the relationship of at least two members, as Kant says, it is possible to acquire the ratio by which the others are found.

the exponent of the series (interconnection of the phenomena under the exponents) correlate must be linked, in some way, to proportion.

III

As K. Reich has pointed out¹⁷, the concept of proportion appears in eighteenth-century mathematics manuals linked to the concept of relation, in the wake of Euclid's book V of the Elements. In an exemplary way, G. S. Klügel (1739-1812) explains, in his Mathematics Dictionary (5 vols.) The notion of relation as follows:

Relation (ratio, λόγος) of two homogeneous quantities to each other is, according to Euclid (V. explan. 3), the mutual reference in which both these quantities are to each other, regarding their quantities, so that, thus, the concept of a relation in general arises from the comparison of two homogeneous quantities with each other. (KLÜGEL, 1831, T.5, B.2, 728).

A mutual correlation that takes place between two homogeneous quantities (a condition without which they could not be compared) does not, strictly speaking, constitute a relation if the quantities are equal. More precisely, a relation takes place by the inequality of the compared quantities; comparison by which the relation is established. Thus, it can be said that the question that poses the terms in which the relation will take place is a question concerning the *how* of mutual reference between quantities; question related to *how much* or *how many times*. As the comparison is linked to one or the other, the answer to the question determines an arithmetical or a geometrical relation¹⁸ (although this denomination has already been considered inappropriate¹⁹).

¹⁷ REICH, 2001, 80-82 [66-68]. Reich also indicates, in these pages, the textbooks we shall investigate in the sequence.

¹⁸ As L. Euler puts it: “(...) when one asks about inequality, it can occur in two ways; then, either it is asked how much one [quantity] is greater than the other, or how many times one is greater than the other. Both types of determination are called relation; the first one is usually named arithmetical and the second, geometrical relation” (EULER, 1911 [1770], §390, p.148). In the same way Kästner: “when we investigate, through subtraction, how great one number is in comparison to another, we consider both these numbers in their arithmetical relation (ratio arithmetica). When, however, we investigate, through division, how many times one number is contained in the other, or what sort of part it is from the other, we consider them in their geometrical relation (ratio geometrica)” (KÄSTNER, 1786 [1758], V, p.129).

¹⁹ For Euler: “this denomination has nothing in common with the subject matter itself, but was adopted arbitrarily” (EULER, 1911 [1770], §390, 148); In the same way Klügel: “Both names [arithmetical and geometrical] are inappropriate” (KLÜGEL, 1831, T.5, B.2, 729). Also, Kästner notes that: “according to the use of the ancients, the name relation pertains only to the geometrical. The moderns also attributed it to the

The relation is understood as inequality between numbers, and when considering its members (as correlated quantities by comparison), one investigates how one quantity can emerge from the other; in which case, of a known quantity, it is possible to discover the other, at first unknown. In an arithmetic relation, this inequality is called difference (See EULER, 1911 [1770], §§381-3, 146; also KLÜGEL, 1831, T.5, B.2, 729): it is the quantity that must be added to the antecedent to arrive at the consequent, since it is obtained by subtracting the smallest from the largest, such as in the relation between a and b , in which b is greater and a , smaller, the difference, d , is obtained by $b - a$. On the other hand, when it comes to the geometrical relation, the inequality between the members is obtained when, in relation $a : b$, the consequent is divided by the antecedent (or on the contrary, since the order of the members is indifferent), so that if a is known, b is reached by multiplying the antecedent by the *inequality* (for antecedent 4 and consequent 2, we have inequality $1/2$). Euler calls this inequality, which is expressed in a fraction whose numerator is the consequent and the denominator the antecedent, the name or denomination (*Benennung*) (EULER, 1911 [1770], §§441-445, 164-166). Klügel indicates, in another way, that the inequality can also be called exponent: “The number e , by which to multiply A, to obtain B is called exponent or name of A: B” (KLÜGEL, 1831, T. 5, B.2, 729). So does A. G. Kästner, “in whose hands”, says Kant, “everything becomes precise, understandable and pleasant” (AA II, NG, 170)²⁰. According to the famous professor: “The exponent or name (exponens sive nomen) of a relation is the number that indicates how many times the antecedent member is contained in the consequent” (KÄSTNER, 1786 [1758], V, 134)²¹.

arithmetical comparison between two numbers. Therefore, when this word is put without one of its epithets, one must understand, every time, geometrical relation” (KÄSTNER, 1786 [1758], V, 129).

²⁰ In the context of the compliment Kant indicates the way, the clearest and most determined, with which Kästner works with the concept of negative quantities, referring to the *Anfangsgründe der Arithmetik*, cited above, on pp. 59-62 of Kant’s edition.

²¹ For Euler, differently from Kästner and Klügel, the exponent is the number that indicates the grad of a power, like its current meaning: a^{100} , pronounced a elevated [*elivirt oder erhaben*] to a hundred, expresses the hundredth power of a . The number written on top, in our case 100, is usually named exponent” (EULER, 1911 [1770], §172, 64). Klügel, in his Dictionary, points out a cleavage in the term in question: “Exponent is, firstly, the number that indicates the grad in a power, and can be a whole, fractioned, rational or irrational, positive or negative number. Secondly, it is the number by means of which one must multiply the consequent member of a relation as to arise the antecedent member [as the order in here indifferent, AP] (KLÜGEL, 1805, T.2, B.1, 170-171). We should note that the difference in both meanings is more one of context than a conceptual one. In the one case, a relation ($a : b$); in the other a series (a, b, c, d, \dots), such that if the initial relation were $a : a.a$, the series of powers could be a, a^2, a^3 , in which case the exponent is a . As a grad of a power, expressed as $a_n = R^{n-1}$, the exponent ($n-1$) indicates the position of a term in the series, the reason why Klügel considers more

Our interest, therefore, is the geometrical relation. It, as we see, has three elements: antecedent, consequent and exponent or name, so that it is possible to express the relation between a and b as $a : ae$, where e is the exponent. Note, moreover, that it is also possible to establish a relation of equality between two relations (therefore, four members are required) whose internal members are unequal (which is true for both arithmetical and geometrical). This occurs to the extent, therefore, that there is an equality of inequalities, that is, that the relations have, if geometrical, the same exponent. In this case, the mutual reference between the relations constitutes a proportion.

Geometrical relations are *equal* to each other when their exponents are equal to each other, so thus its evident that in both relations the second member emerges in a single way from the first, and two equal geometrical relations form a *geometrical proportion*. (proportio, ἀναλογία). (KLÜGEL, 1831, T.5, B.2, 732)²².

Here we have a fundamental property of geometric proportion, synonymous with analogy²³. In two equal relations, $A : B$ and $C : D$, not only is the division of the first and second member equal to that of the third and fourth, but also the product of the external terms (first and fourth) must be equal to that of the middle terms (second and third) - multiplying both fractions of the ratio $A / B = C / D$ by B , we have $A = BC / D$; multiply once more by D , then we have $AD = BC$. From this criterion or characteristic property, the relation of analogy $A : B :: C : D$ can be modulated ($A : C = B : D$; $D : B = C : A$; $D : C = B : A$), and the proportion remains the same as long as the product of middle terms remains the same as that of external terms ($AD = BC$). Thus, if three terms are given ($A : B :: C : \dots$), we find the proportional fourth = BC / A , by Regula de tri or Regel detri (EULER, 1911 [1770], §§471, 478, pp.174 and 176; also KLÜGEL, 1831, T.5, B.2, 747). The continued application of the three-term rule allows the subsequent acquisition of n proportional relations, by the successive search for the proportional fourth in each case, all under the same exponent (if the rule used is composed, it is called, according to the number of given relations, e.g.: regula quinque, septem etc.).

adequate to name (n-1) as position-index or index-number [*Stellenzeiger* oder *Stellenzahl*] (KLÜGEL, 1805, T.2., B.1, 171).

²² The same applies for both Euler (1911 [1770], §461. 171) and Kästner (1786 [1758], V, 132 and 134).

²³ “Analogie (analogia) is synonymous with proportion. It is the greek word ἀναλογία, by which Euclid expresses the equality of two relations, see proportion” (KLÜGEL, 1803, T.1, B.1, 77)

However, it is interesting to note that Kästner, on the other hand, also uses the *Regeldetri* in another context²⁴, that of progression, in which there is properly a series, given the non-indifference of the *order* of proportions. This is evidenced above all by placing the use of this operation not for the search of the proportional fourth, for which three known terms are required, but based on two given terms, for which the third is sought, in a serial relation. According to the author: “a geometric series is given when either its first and second members are given or, instead, its exponent is given; for all the following members are found through the three-term rule” (KÄSTNER, 1786 [1758], VI, 148). In this case, in order to configure a series based on the relations of the same exponent, they must have equal middle terms, such as $a : b :: b : c :: c : d$. Otherwise, it could not be said that in the series, as a progression of proportions, the terms that follow or precede have the same exponent. Thus, see the series:

$$a^4/b^3 :: a^3/b^2 :: a^2/b :: a :: b :: b^2/a :: b^3/a^2 :: b^4/a^3 \dots b^n/a^{n-1}$$

The first thing to note, for the sake of clarity, is that the term "a" can be read, in its complete "expression" as a^1/b^0 and, the term "b" as b^1/a^0 . Secondly, less important, is that in the form $A:B :: B:C$, the progression would be written $a^4/b^3 : a^3/b^2 :: a^3/b^2 : a^2/b$ etc., which makes it unnecessary to repeat, regarding the expression, the middle term. In any case, it is understood that the exponent between any two proportions of this progression is always the relation b/a , since the consequent term, divided by the antecedent (t_{n+1}/t_n) is always equal to b/a .

Now, when it comes to the acquisition of the chain or series, in the quote above Kästner had indicated that there are two ways in which this is possible: either at least two members are given, or the exponent is given. In the first case, from a specific and localized relation, I can, by means of a comparison procedure, find the exponent, the universal relation between the terms (the *terminus generalis*); in the second, in possession of the latter, I can specify it, and determine the singular relations between the members, provided that at least two members are given. However, there is an important difference between the two procedures, in which, it is true, I manage to construct the chain ad infinitum, but in a different way. By comparing two given relations, I find the exponent b/a and, in possession of this exponent, by the three-term rule, form the series. When comparing the terms $1/8 :: 1/4$, I find

²⁴ As to the first context, that of *proportion*, see KÄSTNER, 1786 [1758], V, 137.

ratio 2, and I get $1/8 :: 1/4 :: 1/2 :: 1 :: 2 :: 4 :: 8$ etc. I therefore discover how to find a term c , since $c_n = (c_{n-1})2$. On the other hand, when the exponent is given, it is not necessary that the constructed series is equal to the series in the first case. Here it is much more about building a family of series or possible series²⁵: both $1 :: 2 :: 4 :: 8$ and $3/2 :: 3 :: 6 :: 12$, in such a way that it is possible to obtain the law of progressions in general (not just those of exponent = 2, as in the example), namely, that $c_n = e^{n-1}$, where e is the exponent, since a term of position n is the exponent multiplied by itself $n-1$ times, whatever the exponent. To put in another way, in the first case I have the exponent for the construction of particular relations; in the second, the universalized exponent, for which the construction of serial relations between proportions is, firstly, possible.

IV

We have seen that the use by Kant of the exponent is aimed, on the one hand, to explain the strict logical relation between condition and assertion in a judgment in general (the exponent of the rule), and, on the other, to explain relation by means of which we think a series of causes-effects (the exponent of the series). Now, in the *Lose Blätter aus dem Duisburg’schen Nachlass* (henceforth DN), we find a conception of the exponent that takes place a sensibility-oriented register, that is to say, not solely in a logical-formal sense, but *also* in the logical-transcendental sense. As we shall see, it will be possible to gain some terrain as to clarify both the meaning of condition and assertion, and to deepen our understanding concerning the sense in which the philosophical use of the exponent differs from the mathematical.

Thus, in these reflections of the mid-1770s, we find the concept of rule worked out in relation to the exponent. In DN Kant names what is required for the emergence of a rule. According to the author:

For the emergence of a rule three parts are required: 1. x as the datum for a rule (object of sensibility or, better, real sensible representation). 2. a , the *aptitudo* for a rule or the condition by means of which it [the real sensible representation, AP] is, in general, referred to a rule. 3. b , the exponent of the rule (AA XVII, 4676, 656₈₋₁₂ [1773-1775]).

²⁵ I should thank my colleague, Paulo Borges de Santana Junior, for bringing to my attention the case with the family of possible series.

The insertion of a datum for a rule in the form of *something* (*Etwas*) x , is an additional element in relation to the strictly formal conception of "assertion under a universal condition", as we saw above. Understanding x as the datum for the rule, as an indeterminate *sensible something* that is virtually determinable when represented as subordinate to the rule, implies conceiving or anticipating the object of a possible judgment, whose consummation is set in terms of a determined reference of the relation between condition and assertion. Here, in the DN, however, the pressing issue is more that of acquiring the rule, than that of the convenience of the rule to the case. Thus, there is a demand for the satisfaction of the condition, designated by the symbol a , by which x (at first refractory to conceptual universality) may benefit the rule (at first, refractory to the individuality of the sensible data). Properly, a is what offers determinability to x , that is to say, it is that by virtue of which x , as something intuited, can be converted into something thought; thus, a is at the same time a condition *sine qua non* of the thinkability of x and of the concrete reference of the rule: a designates x as a *thought* object. In this condition, a is defined as a concept (among others: "[...] the phenomenon x , of which a is a concept" [AA XVII, 4680, 665⁵⁻⁶, 1773-1775]; " x always means the object of the concept a [AA XVII, 4674, 644²⁷⁻²⁸, 1773-1775]).

It would now be tempting to assign to b , the exponent of the rule, the role of concept-predicate. In some *Reflexionen* of the κ phase (1769), the symbols x , a and b were mobilized to explain the insertion of an object, while something indeterminate, in the judicative structure²⁶. From the usual model of the categorical form (or predicative, in this case) a judgment whose referent is potentially something = x takes place "[...] when something x that I know through the representation a is compared with another concept ($^g b$), in order to include or exclude it "(AA XVII, 3920, 344²⁴⁻²⁶ [1769]). Aside from the fact that the judicative form is limited to affirmation or denial, it is necessary to note that the relevant change at the time of DN resides in that b is no longer a mere predicate and, as in the R4676 mentioned above, responds to a function of the relation between concepts in a judgment. Although in the same DN we find some passages that seem to take b only as the concept-predicate in a categorical judgment²⁷, here the concept of rule, by means of the exponent (b as a relation between concepts, and not just as a concept-predicate), must apply (or be

²⁶ See SCHULTHESS, P., 1981, pp.78-86.

²⁷ E.g.: "The proposition of identity contains the comparison of two predicates, a and b , with x [...]" (AA XVII, R4676, 653¹²⁻¹³, [1773-1775]).

universalized) to all relations between concepts in a judgment, therefore, also to hypothetical and disjunctive forms²⁸.

Now, in the DN Kant recognizes, according to the relations between concepts in a judgment, three exponents: “there are, in this, three exponents: 1. of the relation to the subject, 2. of the relation of consequence between them, 3. of gathering-together [*Zusammennehmung*]” (AA XVII, 4674, 647₁₇₋₁₉ [1773-1775]); and according to the three exponents, three possible relations of *a* and *b* in a judgment whose referent is something sensible = *x*: “In judgments, however, there is a relation of *a : b*, which both refer to *x*. *a* and *b* in *x*, *x* by means of *a : b*, finally *a + b = x*.” (AA XVII, 4676, 657₈₋₁₀ [1773-1775]). Although the categorical exponent, “of the relation to the subject”, when expressed as “*a* and *b* in *x*” may suggest the predication of the subject-concept and the predicate-concept to some sensible object, the attribution of the relation between condition and assertion thought of in the exponent cannot be identified with a judicative “formula” (such as subject, verb and predicate), whose expression is a proposition; rather, the aforementioned relations should be understood acts of thinking, as it is highlighted in the sequence of R4674:

There are, in this, three exponents: -[...]-. The determination of *a* in these *momentis* of apperception is the subsumption under one of these *actibus* of thinking; one knows the concept *a* ([§] as in itself determinable and, therefore, objectively) when one subsumes it under one of these universal acts of thinking, through which it ends up under a rule. (AA XVII, 4674, 647₁₆₋₂₄ [1773-1775])

We see here that *b*, the exponent, is a determination of *a*. This determination is understood in terms of subsuming the condition of the rule under one of the three universal actions or acts of the mind. This determination, in turn, allows the formation of the rule or, to put it another way: in what appears to be an “ascendant” movement, will permit the intellectualization of *x* as the exponent, *b*, determines the way in which *a* is to be thought in regard with *x*; that is to say, *b* determines *a* in *x*. In this way, is not just the case that the exponent is determinant in relation to the concept *a* by means of which we think *x* (as thought of *as* independent of its singularity²⁹), but also, in some way, *x* determines *a* (insofar as *x* specifies the concept, or concepts, under which it is thought). Thus, in this context, to say

²⁸ For a slightly different interpretation see SCHULTHESS, 1981, 252-253.

²⁹ As Kant says in R4674: “-[...]- such proposition [of subsumption of *a* under one of the universal acts of thinking, AP] is a principle of the rule, therefore, of the knowledge of the appearance by the understanding, [rule, AP] by means of which it [the appearance, AP] is considered as something objective that is thought in itself independently of the singularity of what was given” (XVII, 4674, 647₂₄₋₂₇, 1773-1775).

that the determination of a resides in its subsumption under one of the three universal acts of thinking, is to say that the exponent provides us with the way in which the representation of x as something thought (a) must, for its turn, be thought or conceptualized. By itself, unregarded its expression in a concrete judgment, the exponent, strictly speaking, is not itself a determination of something, as a predicate of a *rule* in a real relation would be; but it is the *manner in which* this determination ought to take place by means of the virtually acquired rule³⁰. In these terms, we can say that the exponent b can be characterized as the *function of the rule*. According to R4680: “In the appearance x , whereof a is a concept, there must be contained, in addition to what is thought by a , conditions of its specification, which make a rule necessary³¹, whose function is expressed by b ” (AA XVII, 4680, 665₅₋₈, 1773-1775).

In light of what was said, it is possible to better understand the meaning of the relation $a : b$, in which both symbols refer to x . It should first be noted that there are three cases wherein this can occur: mathematical construction, exposition, and observation. As Kant says, respectively: “In the first case the relation $a : b$ follows from the construction of $a = x$. In the second, it is drawn from the sensible condition of the intellection of a ; in the third, from the observation. The first two synthesis are *a priori* (all three objective)” (AA XVII, 4676, 655₆₋₁₀, 1773-1775). The difference of these modes of reference to x is grounded in the kind of sensible condition that is taken up to form a rule. As far as we are concerned only with the first two modes³², it should be said that in the construction, or synthesis through composition, what matters is the condition by means of which the object is *given*, that is to say, the conditions of *sensible intuition*. E.g.: in the pure form of space, I can, solely by the possession of the concept “triangle”, compose a figure whose concept necessarily contains the procedure for its construction, that is, three angles whose sum equals 180 degrees; or, to further exemplify, in the pure form of time, I can, by means of the concept of a geometrical³³

³⁰ I must say that given the character of text we now have to deal with, it is by no means undisputed if some characterizations of key concepts that occur in these *loose sheets* should be interpreted in a univocal, restricted manner; it seems to be the case that conflicting conceptions stay side by side here. E.g., the addition of the same period to the R4674 “ x is therefore the determinable (object) that I think through the concept a , and b is its determination (or the manner to determine it)” (AA XVII, 4674, 645₂₈₋₂₉, 1773-1775). It seems to me that the determination itself and the way it must occur, therefore, something as its prescriptive character, should not be identified.

³¹ That is not to say that the rule is required or that we necessitate it (in the sense of *nötig*); but that it applies unrestrictedly (*notwendig*).

³² In any case, see R4678 (661₈₋₁₂, 1773-1775) for the exemplification of “observation”

³³ Although “geometrical” brings to mind spatiality, we must remember that, as Euler, Kästner and also Klügel have noted, this nomenclature is entirely arbitrary, and has no bearing on the subject proper.

series in which the procedure of construction, $c_n = e^{n-1}$ is contained, compose all possible series in which the progressions consists in multiplying the *ratio* for itself n times. The strict universality of this kind of concept resides in the fact that the concept and, at the same time, the procedure for the construction of the x it implies, are valid for any and all triangles (be isosceles, scalenus etc.) or for any and all geometrical progressions (be the *ratio* 2, 1/3 etc.). To say then that in this case $a : b$ follows from the construction of $a = x$ means that the sensible condition for a , and by consequence, the condition for a rule, is given by the arbitrary construction of x , in which case, so to say, there is no gap between object and concept..

Now, although in the case of exposition the model of necessity seems to be closely inspired by mathematical construction, these two ways of determining a in x can, by no means, be identified. In R4684 Kant says that “Therefore, we represent us the object by means of an analogon of construction” (AA XVII, 4684, 670₂₀₋₂₁, 1773-1775)³⁴. Here, he has in mind the concept of triangle, which gives us a rule of composition that is valid for any and all triangles; the same kind universal validity of the rule should somehow apply to those cases in which, e.g., something that occurs always follows from something that precedes. This representation, as a universal act for determination of appearances, must yield a rule *as if* the connection therein represented was constructed in the inner sense. The problem here is that this kind of connection cannot, on the one hand, be constructed, nor is given by (which is absent in mathematics) sensation alone. The reason thereof is that the kind of object that in this case must be thought under a is always linked to *existence*³⁵, which, on the one hand, is only possible *a posteriori* and, on the other, does not present itself and by itself to us as *connected* with other existences (therefore necessarily), albeit conjoined (just generally). The main question for Kant is then what, if anything, can we know *a priori* and necessarily about this existences or, to rephrase it in terms of the DN: how, from this contingent existences, can emerge an universal and necessary rule or law³⁶?

³⁴ In the same way, the principles of exposition are “-[...] - analoga of axioms, which take place *a priori*, but only as anticipations of all laws of nature in general” (XVII, 4675, 658₁₋₂, 1773-1775).

³⁵ Kant refers to it here in the DN as the *real object*. As for the vocabulary of the Critique, it should be understood as the *effective* object, in so far as the *real* of sensation is there connect with quality and is subjective, although virtually objective. In the *System of Principles*, the dynamical categories (relation and modality) deal with effectivity, *Wirklichkeit*, and not just *Realität*.

³⁶ To be sure, Kant also asks about de conditions of acquisition of determinate rules or empirical laws of nature. However, the most pressing question, as in the Critique, concerns the principles of pure understanding. See,

Whilst construction required nothing more than pure forms of intuition, exposition, in dealing with existence, requires *also* perception, understood here as the way in which existence is posited in the inner sense, e.g.: “perceptions are not solely appearances, i.e., representations of appearances, but of their existence. –[...]– The perception is the position in the inner sense in general” (XVII, 4677, 659₁₄₋₁₈, 1773-1775). The requirement of perception can be understood *grosso modo* by the fact that *our* mind cannot generate objects in regard to their existence (as it would be the case with intellectual intuition), although it *can think* them in a determining manner. In our present context it should suffice to say that “existence” indicates, in opposition to arbitrarily generated mathematical objects in pure intuition, that something effective (and therefore in itself radically independent from our intellectual capacities) is *given* to us via reality in sensation (as matter of perception), that is, is posited to our receptivity. In this sense, *a* must represent the condition whereupon our perceptions have the unity required to form a rule, that is, so that the rule may refer to perceptions in general. In a sense, *a* ought to be both sensible, as to be able to represent the datum *in concreto*, and intellectual, for it must also represent something universal in *x*. As Kant puts it in R4684:

If a concept is also sensible, but universal, then it must be considered in its *concreto*, for example, triangle in its construction. If the concept does not signify pure, but empirical intuition, i.e., experience, then the *x* contains the condition of relative position (*a*) in space and time; i.e., the condition of determining universally something therein.

Moreover, appearances are determined through time, but in the *synthesi* the time [is determined, AP] through an appearance, e.g., of that which exists or occurs or coexists. These [relations, AP] are the most universal in appearance, whereof reality is the matter. (XVII, 4684, 671₁₀₋₁₉, 1773-1775).

In the case of Mathematics, it could be said that the conditions for conceiving *a in concreto* would be met by the concept of triangle since it both represents triangle *in general* and the very procedure for generating any particular triangle³⁷. With empirical intuition, however, we have already seen that it is not possible for human intellect to absolutely posit effectivity itself, that is, to generate the perceptual data. What we can relatively posit is the

for example: “Hence determinate rules of synthesis can be given to us only through experience, but their universal norm [can be given] *a priori*” (XVII, 4679, 663₁₉₋₂₀, 1773-1775). See also the edition of 1781, where Kant says the following: “Now, the representation of a universal condition according to which a certain manifold (...) can be posited is called a rule and, when it must be so posited, it is called a law” (KrV, A104).

³⁷ By now it should be clear that *a* in the DN (although surely not in a univocal sense) represents what in the *Critique* will take place in the Schematism. Unfortunately, we will not be able, in this paper, to follow this very interesting route.

data, not made but given elsewhere, in temporal relation. That is also to say that appearances are given to us, due to the forms of our sensibility, in space and time (appearances determined through time), but the act of positing in inner sense *temporalizes* the given, i.e., institutes *order* in time (time determined through appearances). Therefore, the notions, according to the above-mentioned excerpt, of appearances of that which exists in time, that which occurs in time and that which coexists in time will provide us with the sensible, but universal concepts; or, more precisely, concepts *under* sensible conditions³⁸ (ad 1781 called Schemata), that account for the ways in which time is to be determined. Just as *a* represents the universal in perception, or that which is universal in positing in time, *b* can now be further specified as “[...] the exponent of the relations of perceptions, hence of determining their place according to a rule” (XVII, 4676, 655₁₉₋₂₁, 1773-1775).

As we have seen, *a* was the “*aptitudo* for a rule or the condition by means of which it [the real sensible representation] is, in general, referred to a rule”; this reference to the rule ought to arise through the exponent that gives us the manner in which *a* is to be determined. Let us take the concept *a* in the case in which the position in time takes place as something that occurs, that is, in the case in which existence is posited in the mode of succession. Through the exponent of relation of consequence, the particular succession is apt to be thought as a member of a series of possible perceptions, which are chained by means of we relating them to each other in terms of ground and consequence. So, when something *d* occurs, we determine its place in time by positing for it something as its ground (*c*), that is, something from which it came to be. In the series of possible perceptions, the same relation must apply to, say, something *f* that occurs. We would say that just as I must posit something *c* as to determine *d* in its time-relation, I must posit something *e*, so the same may occur with *f*, that is, $c : d :: e : f$. This series, therefore, would be ordered by means of the exponent of ground and consequence, as the manner to determine the positing in time, *a*.

If, say, the procedure of mathematical construction applied here, not only the effective given would be unnecessary but we would also be able to acquire the complete series, past, present and future, of the relation of consequence for the totality of what occurs, since we would be able to construct all the terms in the chain and arrive at a unconditioned

³⁸ “In a synthetical judgment it can never be in relation 2 pure concepts of reason with each other, but one pure concept of understanding with a concept under sensible conditions” (XVII, 4584, 671₂₄₋₂₆, 1773-1775).

(*Unbedingt*), to use the terminology of the *Antinomies*. Thus, it would be possible, e.g., from a given effect, to arrive at the *first cause* in time, by means of a chain of regressive conditions. To mention the same example of the last section, be it the progression:

$$a^4/b^3 :: a^3/b^2 :: a^2/b :: a :: b :: b^2/a :: b^3/a^2 :: b^4/a^3 \dots b^n/a^{n-1}$$

Here, any t_{n+1}/t_n means that t_{n+1} is the effect of the cause t_n . By means of the exponent b/a each *causal relation* could be linked by its middle term, so that each consequent *relation* could be taken as an effect of a preceding one, and each antecedent *relation*, as a cause of a consequent one: $a^4/b^3 : a^3/b^2 :: a^3/b^2 : a^2/b$ etc., so that the occurrence a^3/b^2 both causes a^2/b , and is the effect of a^4/b^3 (remembering that, as mentioned above, the identity of the middle term makes it unnecessary to explicitly refer to it every time).

But, strictly speaking, mathematical construction is not justified in *a priori* knowledge of experience *as such*. Here, by an equality of proportions, an analogy, we cannot provide *a priori* the *terms* related themselves, as if our minds posited existences. To refer to the introductory section of the *Analogies*, in Philosophy: “analogy is not the equality of two *quantitative* relations, but *qualitative*, in which from three given members I can know and give *a priori* the *relation* to a fourth, but not *this* fourth *member* itself” (KrV, A179-180/B222). According to its mathematical provenience in geometrical proportions, also in Philosophy the exponent has a role to play in determining a series. Here, however, given the impossibility of using our representations in a constitutive manner, the possession of the exponent does *not* allow us, *a priori*, to provide any *determine* causal relation and, *a posteriori*, to provide the terms of the series for that which there is no corresponding datum. What we nevertheless know is that *if* existence as succession is posited to our receptivity, then it *must* be brought under a rule by means of a given exponent (in this case, the relation of consequence), as we can only know *a priori* the relation of possible perceptions, never the perceptions themselves.

V

As we have just seen, there is something like an anticipatory character linked to the operation the exponent represents. However, this sort of *a priori* anticipation of an aspect of the form of experience does not, for Kant, *determines*, but as he puts it:

-[...] - it only says that something is, according to a rule still to be found, determinable according to a certain given exponent. It serves, therefore, to try this determination and to expose the appearance, being the *principium* of judging [*Beurtheilung*] the appearance, e.g., what occurs has in some precedent its ground. (XVII, 4677, 659²²⁻²⁴, 660¹⁻³, 1773-1775).

Albeit the exponent being the determination of *a*, e.g., the existence as succession (*a*) thought as relation of consequence (*b*), it is not a determining judgment as the universal rule presented, e.g., in *Second Analogy*, which states that “all changes occur in accordance to the law of the connection of cause and effect” (KrV, B232), or a particular rule, say, that all changes in matter have an exterior cause³⁹. Instead, the exponent provides determinability to the given, by means of which the determination can be “tried”, that is, by means of which the given may be recognize as a case of a (potential) rule. The procedure, so to say, as to make the datum determinable, so it can be determinately thought under concepts, is to expose its appearance. Accordingly, Kant names this procedure exposition, which is an alternative to construction⁴⁰.

By exposition of appearances it is understood “-[...] - the determination of the ground whereupon the interconnection of sensations reside”, as the “ground of all relation and of concatenation [*Verkettung*] of representations” (XVII, 4674, 643^{20-22, 10-11}, 1773-1775). By its turn, concatenation is conceived as “-[...] - the representation of the inner action of the mind to connect representations” (XVII, 4674, 643¹⁴⁻¹⁵, 1773-1775); connection that can occur, as we have seen, in terms of a relation to a subject, of a relation of consequence or of a relation of gathering-together. Therefore, although the exponent is not itself a determining judgment, it is the ground by means of which the determination is made possible. These inner actions account for the very condition of unity of our conscious representations, that is, that in connected or related representations by means of this inner action “there is unity not in virtue of: in which; but: through which the manifold is brought in one” (XVII, 4674,

³⁹ See AA IV, MAdN, 543

⁴⁰ “We must expose [exponieren, AP] concepts when we cannot construct them” (XVII, 4678, 660²⁶⁻²⁷, 1773-1775).

643¹⁷⁻¹⁸, 1773-1775). This “through which” is understood a little later in the same R4674 as “-[...]- the subjective representation (of the subject) itself, but made universal, for I am the original of all objects. Therefore, it is conjugation as function, which makes the exponent of a rule” (XVII, 4674, 646¹²⁻¹⁴, 1773-1775).

Cum grano salis, this bears an interesting resemblance to what Kant calls, in the §15 of B-Deduction, *qualitative unity*. Here, he is discussing the concept of bond, *Verbindung*, as representation of the synthetic unity of the manifold:

The representation of this unity cannot emerge from the bond; rather, as it is added to the representation of the manifold, it makes possible, in the first place, the concept of bond. This unity, which precedes *a priori* all concepts of bond, is not that category of unity (§10); for all categories are based upon logical functions in judgments, but in these bond is already thought and, thus, unity of given concepts. (...) Therefore, we must search even higher for this unity (as qualitative, §12), namely in that which contains in itself the ground of the unity of different concepts in judgments and, thus, of the possibility of the understanding, even in its logical use. (KrV, B130-1).

This qualitative unity is that of the logical functions, as for this excerpt, a pre-categorical condition of unity. Here I would like to suggest that though this unity is the ground of conceptual unity in judgments it does not have to be, itself, a conceptual unity; like the “I think”, as the continuation of the text (§16) might suggest. Anyhow, the “I think” is not original, say, in the sense that it precedes that inner action of the mind as its condition. Rather: it is only by means of a *recognition* of a common subjective ground in all binding activities that it is possible to think something as a numerical identity therein, something *thought of* as that which is the “transcendental actor”, as the condition of possibility, of these acts. However, given my scope here, I do not intend to deal with the difficulties involving the conditions for self-consciousness or self-ascribed representations, nor with a sound characterization of the synthetic unity of consciousness. For me, it suffices to frame this unity in terms of activity⁴¹.

⁴¹ Here it is posed, so to say, the limit of my argument. These last parts, namely, what concerns §15 of the B-Deduction and §12 are not yet for me clearly connect to the DN. This possible relation was, as I recollect, indicated by Prof. Placencia in last years “Primeras Jornadas”, for which I am very grateful; as also was pointed out, as a hypothesis, what seems to me now the logical continuation of the analysis, to step in the *third Critique*, as the exponent appears there as means in which we bring representations of imagination to concepts, as opposed to demonstration, in which in expose our concepts in sensibility, or at least a common *Merkmal* in them (see AA V, KdU, §57, Anm. I, 341-344).

Looking a little further into it, as for the reference to §12, Kant notes the following concerning unity:

For in all knowledge of a object there is *unity* of the concept, which one may call *qualitative unity*, insofar as by it only the unity the comprehension [*Zusammenfassung*] of the manifold of knowledge is thought, as, say, the unity of the theme in a drama, in a speech, in a fable. (KrV, B114)

The qualitative unity as mentioned here seems a much, so to say, looser one than that strictly represented by concepts. It is analogous of that of a drama, a fable etc. It seems to be the unity of conceiving in one, but not necessarily in a conceptual, reflected manner. As will be said later in the B-Deduction, the *Zusammenfassung* of the manifold according to the forms of sensibility yields formal intuition (KrV, B161n). Although we read in the continuation that this representation is the determination of sensibility by the understanding, the unity of this intuition pertains to space and time and not to concepts of the understanding. The seems very much alike the way in which, as seen in the DN, in the existence as succession (which by itself has some form of unity, though not that of a case of a given universal rule) we would arrive at an order in succession by means of the relation of consequence; but not at the judgment that states that everything that occurs presupposes a cause. In any case, the exponent operates as that by means of which a given particular must be posited in time as to be brought (or thought of as contained) under the universal even if, as the above passage indicates, this universal is not currently given. As mere inner action of mind to connect representations, it should not (though made universal, as the subjective form of our concepts) be hastily equated with a determining function in judgement. It seems to be much more the case to conceive it as mere spontaneity of thinking, as we read, e.g. in a passage from the Paralogisms: “Thinking, taken by itself, is merely the logical function, hence the sheer spontaneity of the bond of a manifold of a merely possible intuition -[...]” (KrV, A428).

To be sure, if my argument so far is, albeit not in every bit, leastwise sound, it indicates how Kant could have made fruitful for Philosophy a concept encountered in Math textbooks⁴². Although it does not seem to occupy a prominent place in the *Critique* when taken literally, the analysis of the DN shows its importance for the work in progression, as what there was still in a faltering manner called Analogy of phenomena, Analogy of nature,

⁴² Note that it would not have been the first time, as can be seen in the concept negative quantities; and, as at least Schulthess points out in the course of his thesis, the same would have happened with “function”.

Analogy of understanding, Analogy of experience⁴³ would latter be embodied in the seemingly core section of the *Analytic of Principles*. This embodiment is also indicated by the way Kant characterizes retrospectively in the *Phaenomena and Noumena*, the superior rules of pure understanding expounded in the *System of Principles*, by attributing to them the same procedure encountered in DN, that of exposition: “Its principles [of understanding] are merely principles of exposition of appearances-[...]-” (KrV, A247/B303); and: “-[...]- what we have sustained so far: that our pure cognitions of the understanding in general are nothing more than principles of the exposition of appearances” (KrV, A250).

In this way, if principles of pure understanding provide us with “the concept that contains the condition and, so to say, the exponent of a rule in general -[...]-” (KrV, A159/B198), we do not deal with a closed system, which does not permit growth. It is much more the case that by means of including the exponents, whereupon we set the fundament of all relation in appearances, in the intension of phenomena we, therefore, acquire a ground by means of which we may encounter recognizable features (as a *Merkmal* by means of which we recognize the minds on activity in appearances⁴⁴) that allow the particulars in nature to be brought under the extension of rules, given or still to be found, in a determine manner. In the same way, by the “-[...]- unity of nature in the interconnection of all phenomena under certain exponents -[...]-” (KrV, A216/B263) we could understand the positing of a common ground through which appearances are yet not determined, but determinable in an unending process of thinkable completion.

In exposition we refer the ground of all relation and concatenation of our representations to the sheer spontaneity of thinking. But, as such, the universal acts of the mind or inner actions are by no means restricted to working with sensible data. In the open field of mere thinking, the exponent shows more clearly its mathematical provenience. Paying here the price of not being able to denote given objects for what is thought or, as in Mathematics, to compose the infinite chain of cases drawn from the procedure implied in the given exponent, reason nonetheless possesses the same operating cog, albeit, if salutary, only a regulatory one. This operative concept, as the exponent of a rule, accounts for the

⁴³ Respectively, in the *Reflexionen* 4675, 648 e 4682, 669; R4675, 652; R4681, 667 e R4684, 672; R4602, 606 (1773-1775)

⁴⁴ “I have indeed a rule to search for it [the fourth member] in experience, and a characteristic sign [*Merkmal*] to find it therein (KrV, A179-180/B222).

very act under which Kant thinks our chaining of judgments, in the *ratiocinatio polysyllogistica* in general, or in thinking the unconditioned in the series of conditions.

Bibliographical references

CODATO, L. N. (2003), *Forma lógica na Crítica da razão pura*, Tese de doutoramento no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

_____. (2004), *Extensão e forma lógica na Crítica da razão pura*. In.: Revista Discurso [USP], n.34, 2004, pp.145-202

EULER, L. (1911 [¹ 1770]), *Vollständiger Anleitung zur Algebra*. In.: Leonhardi Euleri Opera Omnia. Leipzig u. Berlin: B. G. Teubner.

KANT, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

_____. (1924), *Kant’s handschriftlicher Nachlaß (Logik)*. In.: Kants gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVI. Berlin: Walter de Gruyter.

_____. (1926), *Kant’s handschriftlicher Nachlaß (Metaphysik, erster Theil)*. In.: Kants gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVII. Berlin: Walter de Gruyter.

KÄSTNER, G. (1786 [¹ 1758]) *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie, und Perspectiv*. Der mathematischen Anfangsgründe 1ten Theils erste Abtheilung. Vierte vermehrte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

KLÜGEL, G. S. (vol. 1, 1803; vol. 2 1805; vol. 4, 1823; vol. 5, 1831), *Mathematisches Wörterbuch oder Erklärung der Begriffe, Lehrsätze, Aufgaben und Methoden in der Mathematik. Erste Abtheilung: Die reine Mathematik*. Leipzig: Schwickert.

REICH, K. (2001), *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. In.: Klaus Reich Gesammelte Schriften. Hamburg: Felix Meiner.

SCHULTHESS, P. (1981), *Relation und Funktion: eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter.



Sobre el estatus ontológico de los objetos geométricos en la filosofía de las matemáticas de Kant

On the ontological status of geometrical objects in Kant's philosophy of mathematics

JAVIER FUENTES *

Universidad de Bonn, Alemania

Resumen

En este texto se desarrollan algunas ideas que Kant plantea sobre la ontología de los objetos geométricos. En primer lugar, una vez que se abstraen ciertos componentes de la intuición empírica, queda como resultado la intuición pura. Aquello ocurre porque la intuición pura es la forma de la intuición empírica, es decir, no corresponde a un componente que podría presentarse al margen de aquella. En segundo lugar, las partes del espacio son posteriores a éste, dado que éstas son limitaciones del mismo. A partir de ello, puede afirmarse que las partes del espacio comparten el mismo estatus ontológico que éste. En tercer lugar, el espacio propiamente no existe, aunque se le atribuye una cierta forma de realidad, el ser un *ens imaginarium*, en virtud de ser forma de los fenómenos, de los cuales sí es posible afirmar que realmente existen. Por lo tanto, a partir de lo anterior puede afirmarse que los objetos geométricos son *entia imaginaria*.

Palabras clave

Objetos geométricos; *Entia imaginaria*; Espacio; Intuición pura; Forma

Abstract

In this text some ideas that Kant states about the ontology of geometrical objects are developed. First, once certain components of empirical intuition are abstracted, pure intuition remains as a result. This is the case because pure intuition is the form of empirical intuition, i.e. it does not correspond to a

* Licenciado en Filosofía y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante de Doctorado en Filosofía en la Universidad de Bonn. Correo electrónico: jfuentesg10@gmail.com

component that could be present apart from it. Secondly, the parts of space are posterior to it, because they are limitations of it. From this, it can be asserted that the parts of space share its same ontological status. Thirdly, space itself does not exist, although a certain form of reality, that of being an *ens imaginarium*, is attributed to it by virtue of being the form of phenomena, of which it is possible to affirm that they really exist. On the basis of the foregoing it can be stated that geometrical objects are *entia imaginaria*.

Keywords

Geometrical objects; *Entia imaginaria*; Space; Pure intuition; Form

1. Introducción

En este texto me propongo desarrollar algunas ideas que Kant plantea en diversas obras suyas sobre la ontología¹ de los objetos geométricos. Es claro que Kant nunca tuvo por objetivo elaborar una teoría acerca de los entes geométricos, sino que las observaciones que realiza en relación a este punto se presentan siempre, más bien, a propósito de algún otro asunto. Por eso, se debe ser cauteloso a la hora de hablar de una teoría sobre los entes geométricos dentro de la filosofía de Kant. En sentido estricto, claramente no hay tal teoría. Con todo, en este texto me propongo mostrar cómo, a partir de reunir y analizar diversos pasajes de la obra de Kant, es posible reconstruir algunos elementos de la concepción que Kant habría tenido sobre los entes geométricos².

La estructura del texto es la siguiente: en primer lugar, se introducen diversas consideraciones preliminares que permiten precisar los objetivos y los alcances de las tesis defendidas en este texto (subsección 2); luego, se expone el análisis de los pasajes a partir de los cuales se desarrolla la concepción aquí presentada (subsección 3); conviene destacar que estos pasajes podrían ser divididos en dos grupos: por un lado, los pasajes 3.1 a 3.3, los cuales constituyen el fundamento de la concepción aquí desarrollada; por otro lado, los pasajes 3.4 a 3.6, los cuales buscan mostrar la plausibilidad de tal concepción en otros lugares

¹ Se podría discutir extensamente sobre qué podría entenderse por “ontología” dentro de la filosofía de Kant. Para ello, véase Rivero (2017). En lo que sigue me limitaré simplemente a utilizar este término en el sentido de una teoría sobre la naturaleza o el *qué es* de algo, lo cual no necesariamente coincide con una teoría sobre la existencia o el *que* es de ese mismo algo. Esta última cualificación es particularmente importante para el caso de los objetos geométricos, tal como se verá más adelante.

² Para una discusión más detallada sobre la distinción entre teoría y concepción dentro del contexto de la filosofía de Kant, véase Placencia (2019: 65-79). A pesar de que las observaciones allí presentadas se enmarcan en el ámbito de la teoría de la acción en Kant, me parece que también son aplicables para el caso de la ontología de los entes geométricos. La distinción entre teoría y concepción puede formularse, en términos generales, de la siguiente manera: una teoría pretende responder de modo sistemático una serie de preguntas, las cuales definen un cierto objeto de estudio, mientras que una concepción pretende responder, más bien, sólo algunas preguntas en torno a un cierto objeto sin pretensión de sistematicidad.

de los textos de Kant; por último, se concluye este artículo con algunas observaciones finales (subsección 4).

2. Consideraciones preliminares

Una pregunta que puede surgir ante un objetivo como el perseguido en este texto consiste en cómo podría acreditarse que la reconstrucción propuesta para la concepción de Kant sobre los objetos geométricos ha sido correctamente realizada. Considero que para juzgar sobre este punto se deberían introducir criterios tanto textuales como sistemáticos. A causa de la complejidad del asunto y del carácter de este texto, un juicio sistemático de la labor aquí realizada deberá quedar fuera de su alcance, a pesar de que probablemente a la base de varios de los planteamientos aquí presentados haya implícitamente consideraciones de carácter sistemático. Por otro lado, en cuanto a los criterios textuales, al menos se puede esperar que los diversos pasajes seleccionados se puedan ir comprendiendo a la luz de la reconstrucción que se vaya elaborando sobre la base de ellos. Tal como se ha indicado anteriormente, el núcleo de esta reconstrucción está basada en ciertos pasajes específicos, mientras que los demás se presentan, más bien, como prueba para mostrar la corrección de la reconstrucción hasta entonces esbozada.

Muchos de los pasajes que trataré a lo largo de este texto los abordaré sólo a la luz del objetivo aquí perseguido. Lo anterior supone también un riesgo, ya que la interpretación de los aspectos específicos que son relevantes para tal objetivo depende también de la interpretación global de los pasajes en cuestión. De hecho, podría ocurrir que la interpretación de un aspecto particular de cierto pasaje sea insostenible a la hora de considerarlo dentro del contexto general de ese mismo pasaje. A pesar de que creo que las interpretaciones específicas que ofrezco en cada caso pueden ser compatibles con interpretaciones generales de los pasajes en cuestión, mostrar aquello es una tarea que excede los objetivos de este texto.

Antes de comenzar con el análisis de pasajes para la reconstrucción de la concepción de Kant sobre la ontología de los objetos geométricos, conviene detenerse un momento en torno a la existencia. A primera vista, parece complejo pretender ofrecer una definición de “existencia”. De hecho, cabría preguntarse, en términos más generales, si toda noción, incluso aquellas fundamentales como “existencia”, sería definible. Kant no ofrece una definición de “existencia” entre otras razones probablemente porque, según su doctrina, los conceptos filosóficos no tienen definición en sentido estricto, sino sólo los matemáticos³ (cf.

³ Priest afirma lo siguiente en relación a pretender definir nociones fundamentales, entre las cuales estaría “existencia”: “I doubt that it is possible to give any very illuminating definition of the meaning of ‘exists’. Some notions seem so fundamental to our thought that they resist explanation in any but circular terms. (Try explaining the generic notion of set without using words like ‘collection’, ‘aggregate’, etc.) Existence, it seems

KrV A727-730/B755-759). Quizás no tenga sentido pretender ofrecer una definición de “existencia”, pero al menos se puede ofrecer un criterio mínimo para establecer que un objeto existe, a saber, la posesión de una ubicación espacio-temporal⁴. Este criterio es coherente con la concepción de Kant sobre la existencia, puesto que nosotros, en cuanto seres finitos, sólo podemos reconocer como existente aquello que se nos da efectivamente en la intuición, es decir, en el espacio y en el tiempo⁵. Pero, por otro lado, este criterio tiene como consecuencia que todo aquello que no sea dado en el espacio y en el tiempo tendrá, en primera instancia, un estatus ontológico problemático. Como se intentará mostrar en lo que sigue, justamente aquello es lo que ocurre en el caso de los objetos geométricos.

3. Propuesta de reconstrucción a partir de un análisis de pasajes

3.1 La intuición pura como forma de la intuición empírica⁶

En esta sección me propongo identificar una característica fundamental de la intuición pura en relación con la intuición empírica, la cual más adelante será determinante a la hora de comprender la naturaleza del espacio y de los objetos geométricos que pueden presentarse en éste. Para ello, me centraré en el §1 de la “Estética trascendental” de la *KrV*, lugar donde Kant introduce diversas nociones que posteriormente empleará durante el desarrollo de su comprensión del espacio y del tiempo.

El primer pasaje a tomar en consideración corresponde a aquel en el cual Kant introduce una caracterización de la intuición, precisamente al comienzo de esta sección. Cabe destacar que tal caracterización es de la intuición sin más, sin especificar aún cómo se la debe entender en relación a la distinción entre intuición pura y empírica que se introduce más tarde dentro de la misma sección:

Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como

to me, is such a notion.” (2016: xxviii). A continuación, Priest introduce una interesante discusión sobre la concepción de Kant sobre la existencia (2016: xxviii-xxix).

⁴ En relación a este punto, véase Parsons (2008: 3-8).

⁵ Mi intención no es introducir en este lugar en particular, ni tampoco en este artículo en general, una interpretación de la noción de “existencia” en Kant, por lo cual he preferido hablar de un “criterio mínimo” unas líneas antes. De todos modos, es conveniente aclarar que una interpretación de la existencia en Kant debería tomar en cuenta, entre otras cosas, el papel de la sensación en relación a la realidad efectiva, puesto que un objeto, aun concordando con las intuiciones puras del espacio y el tiempo, puede de hecho no existir (cf. A218/B256). Para una discusión más detallada sobre la cuestión de la existencia en Kant, particularmente dentro del contexto, por un lado, de las similitudes y diferencias con la concepción de Frege y, por otro lado, del argumento ontológico, véase Rosefeldt (2011), Cuffaro (2012) y Kannisto (2018).

⁶ En esta sección (2.1) y en una posterior (2.4) recojo planteamientos que hemos presentado junto con Luis Placencia en otro lugar (Placencia & Fuentes: 2019). En cierto sentido, este texto puede verse como una aplicación de lo allí expuesto al ámbito de la ontología de los objetos geométricos.

medio, es la *intuición*. Esta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible —al menos para nosotros, los humanos— en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera. (*KrV* A19/B33)

La intuición, siendo el medio a través del cual un conocimiento se refiere inmediatamente a un objeto, sólo se presenta si el objeto nos es dado y esto último, a su vez, sólo es posible si el objeto nos afecta. Más adelante, cuando Kant ya haya introducido la distinción entre intuición pura y empírica, convendrá preguntarse si la nota de ésta según la cual se requiere que el objeto nos sea dado es válida para ambas formas de intuición.

La distinción entre intuición pura y empírica es establecida por Kant de la manera siguiente:

Llamo puras (en sentido trascendental) a todas las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación. En consecuencia, con lo anterior la forma pura de las intuiciones sensibles se encontrará a priori en el ánimo, [forma] en la cual todo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones. Esa forma pura de la sensibilidad se llamará también, ella misma, intuición pura. (*KrV* A20/B34-35)

En relación a este pasaje cabe destacar, en primer lugar, que Kant caracteriza como puras las representaciones en las que no hay una remisión a la sensación, lo cual es equivalente a afirmar que aquellas son representaciones a partir de las cuales se ha abstraído todo aquello que es material⁷. En segundo lugar, Kant describe la intuición pura como forma pura de la sensibilidad, estableciendo así una distinción formal, aunque no es completamente claro cómo se la debería entender⁸.

Siguiendo con el §1 de la “Estética trascendental”, Kant realiza una afirmación sobre la intuición pura que a primera vista parece contradecir lo que sostuvo sobre la intuición sin más al comienzo de esta sección:

Estas [la extensión y la figura] pertenecen a la intuición pura, la que, como una mera forma de la sensibilidad, ocurre a priori en la mente, incluso sin un objeto efectivamente real de los sentidos o de la sensación. (*KrV* A21/B35)

El punto clave en este pasaje es la afirmación de Kant según la cual la intuición pura podría presentarse incluso sin que nos sea dado un objeto a los sentidos, lo cual parece contradecir el hecho de que no puede haber intuición sin la presencia del objeto. La base de esta aparente contradicción consiste en suponer que la caracterización de la intuición sin más

⁷ “En el fenómeno llamo *materia* de él a aquello que corresponde a la sensación.” (*KrV* A20/B34)

⁸ Las nociones de materia y forma, consideradas sin más, requieren de mayor determinación para hacer un uso preciso de ellas. Por lo pronto, se debería determinar a qué se aplican estas nociones y bajo qué respecto se lo hace, dado que, por ejemplo, uno podría identificar algo como la materia de una cierta forma, pero en otro sentido ese mismo algo podría, a su vez, poseer una cierta otra forma. Un punto similar es planteado por Kant en la “Anfibolia de los conceptos de reflexión” (cf. *KrV* A266/B322ss.). Para una consideración de este último punto en relación con la física aristotélica, véase Wieland (1962: 202-230).

al comienzo del §1 de la “Estética trascendental” sería válida tanto para la intuición pura como para la empírica, tal como ocurriría, por ejemplo, si se comprendiera esta distinción al modo de una distinción entre especies de un mismo género, pues en tal caso toda especie de un mismo género debería tener todas las notas que tiene este último, pero justamente aquello no es así en el caso de la intuición pura y empírica⁹. Más bien, debería entenderse que la caracterización inicial de §1 de la “Estética trascendental”, que aparentemente parece ser una descripción general de la intuición, es una descripción de la intuición empírica, de modo que en este pasaje Kant usaría el término “intuición” como una forma abreviada de referirse a la intuición empírica. Lo anterior también podría ajustarse al hecho de que la distinción entre ambas sea una entre la forma de algo y ese algo mismo, la cual, por lo tanto, no correspondería a una distinción entre dos especies de un mismo género.

Por último, otro pasaje que apoya esta interpretación es aquel que aparece hacia el final de esta sección, en donde Kant ejemplifica qué entiende por intuición pura de un cierto objeto por medio de un procedimiento abstractivo:

Así, si abstraigo de la representación de un cuerpo aquello que el entendimiento piensa de éste, como la sustancia, la fuerza, la divisibilidad, etc., y de la misma manera lo que de éste pertenece a la sensación, tal como la impenetrabilidad, la dureza, el color, etc., entonces me queda algo todavía de esta intuición empírica, a saber, la extensión y la figura. Estas pertenecen a la intuición pura, la cual tiene lugar a priori en el ánimo como una mera forma de la sensibilidad, incluso sin un objeto efectivamente real de los sentidos o de la sensación. (*KrV* A20-21/B35)

De este pasaje cabe resaltar que, tras el último paso abstractivo, Kant sostiene que, luego de haber removido de la intuición empírica lo correspondiente al entendimiento y a la sensación, quedan como residuo la extensión y la figura, las cuales pertenecen a la intuición pura. En otras palabras, habiendo abstraído ciertos componentes de la intuición empírica, queda como resultado la intuición pura. Aquello ocurre justamente porque la intuición pura es la forma de la intuición empírica, es decir, no corresponde a un componente distinto que podría presentarse al margen de aquella.

3.2 Espacio y espacios

Consideremos ahora la “Exposición metafísica del espacio” de la “Estética trascendental” de la *KrV*. Tal como afirma Kant al introducir esta sección, el objetivo del apartado es estudiar la naturaleza del espacio. Aquello se lleva a cabo mediante la presentación de cuatro argumentos, los cuales buscan defender que el espacio es una intuición pura. Concentrémonos en el tercer argumento, a pesar de que el punto que me interesa destacar esté presente probablemente no sólo en éste.

⁹ Entre quienes entienden esta distinción de este modo están, por ejemplo, Lazos (2014: 24) y Longuenesse (2017: 178).

El tercer argumento pretende mostrar que el espacio es una intuición por medio de rechazar que sea un concepto, dado que a la base de la argumentación se encuentra el supuesto según el cual la representación en cuestión es o bien intuición o bien concepto. Este argumento, al igual que los demás de esta sección, ha generado mucha discusión y no hay acuerdo entre los intérpretes en relación a cómo habría que entenderlo¹⁰.

Al margen de lo anterior, me parece oportuno llamar la atención sobre el siguiente supuesto del argumento: “Si se habla de muchos espacios, entonces por ellos se entiende sólo partes de uno y el mismo único espacio” (*KrV* A25/B39). Esta afirmación, junto con otras del argumento, muestran que no hay una posterioridad del espacio respecto de sus partes, sino que las partes del espacio son posteriores a éste, justamente en la medida en que éstas son limitaciones del espacio. Si contrastamos con aquello que sucede en el caso de los conceptos, las partes de estos —bajo una cierta comprensión de lo que sea una parte de un concepto— o bien contienen menos notas (como el género) o bien más (como la especie). En este sentido, las partes de un concepto remiten a un objeto que en principio puede ser distinto, en cuanto al grado de generalidad o de especificidad, de aquel al que remite el concepto mismo. En cambio, en el caso del espacio, las partes de éste se mantienen en el mismo nivel de generalidad, dado que no contienen más notas que el espacio único y omniabarcante. De este modo, las partes del espacio comparten el mismo estatus ontológico que éste.

Este último punto será determinante en la subsección siguiente, en la cual se intentará comprender la ontología de los objetos geométricos a partir de aquella del espacio. Para ello, será crucial la lectura e interpretación de la tabla de la nada, en la cual Kant introduce algunas importantes, aunque también escuetas, afirmaciones sobre el estatus ontológico del espacio y el tiempo. Una vez comprendido este último, podremos trasladar tal comprensión al caso de los objetos geométricos, en virtud de lo ya expuesto en la presente subsección.

3.3 Tabla de la nada

Hacia el final de la “Analítica trascendental”, Kant presenta la “tabla de la nada”, la cual, “aunque no tenga, en sí, particular importancia, podría parecer sin embargo exigible para la integridad del sistema” (*KrV* A290/B346), afirmación que se entiende a partir del hecho de que, hasta ese punto, Kant ha desarrollado una teoría sobre los objetos de la experiencia posible, mientras que en tal sección desea introducir ciertas consideraciones sobre lo que sería un objeto en general.

Ahora bien, ¿por qué es esta tabla una tabla de la nada?, ¿en qué sentido las cuatro clases de objetos mencionadas por Kant son ejemplos de la nada? Aunque aclarar este

¹⁰ Para un estudio detallado de este argumento, véase Falkenstein (1995: 217-228) y Allison (2004: 108-110). Para un tratamiento de la estructura argumentativa de la “Estética trascendental”, véase Caimi (1996).

problema requeriría probablemente un estudio aparte¹¹, en el marco de este texto es suficiente notar que tales objetos son formas de la nada en la medida en que no son fenómenos, puesto que dentro de la filosofía de Kant sólo de los fenómenos se puede afirmar que realmente existen, mientras que de todos los demás objetos que en algún sentido podrían pensarse no se puede decir si existen, lo cual haría que se los caracterizara como (una forma de la) nada. Sin embargo, tal como afirma Kant, tales objetos serían en cierto sentido algo, por lo cual les correspondería alguna forma de realidad.

Aunque Kant se pregunta en la “Estética trascendental” de la *KrV* qué son el espacio y el tiempo, es recién en esta sección en donde tematiza de modo explícito, aunque bastante breve, el estatus ontológico que les atribuye en cuanto intuiciones puras, e incluso las llama según un término técnico:

La mera forma de la intuición, sin substancia, no es en sí un objeto, sino la condición meramente formal de él (como fenómeno); como el espacio puro, y el tiempo puro, que son, ciertamente, *algo*, como formas de intuir, pero no son, ellos mismos, objetos que sean intuidos (*ens imaginarium*). (*KrV* A291/B347)

En cuanto a este pasaje, Kant afirma, en primer lugar, que un *ens imaginarium* no es un objeto, sin embargo, en la medida en que la tabla de la nada supone la noción de “objeto en general”, los *entia imaginaria* serían objetos en general. Lo anterior muestra que aquí hay un uso multívoco de la noción de objeto. Cuando Kant afirma que los *entia imaginaria* no son objetos, entiende por “objeto” un fenómeno, es decir, un objeto de una experiencia posible¹². De este modo, la expresión “objeto en general” no es equivalente a “fenómeno en general”. En segundo lugar, Kant sostiene que el espacio y el tiempo son algo porque son formas de intuir, lo cual nos remite a lo desarrollado anteriormente en este texto en relación a la comprensión de la intuición pura como forma de la intuición empírica. Por lo tanto, espacio y tiempo propiamente no existen, pero de todos modos se les atribuye una cierta forma de realidad o de ser —de ahí que puedan ser llamados “*entia*”—, en virtud de ser forma de los fenómenos, de los cuales sí es posible afirmar que realmente existen¹³.

¹¹ En el marco de una interpretación distinta a la aquí expuesta, Stang formula las distinciones implicadas en la tabla de nada según un árbol de Porfirio, de acuerdo al cual los *entia imaginaria*, a saber, las intuiciones puras —el espacio y el tiempo—, serían algo real (*real something*) (2016: 166-171).

¹² “El espacio es meramente la forma de la intuición externa (intuición formal), pero no es un objeto efectivamente real que pueda ser intuido exteriormente.” (*KrV* A429/B457n.)

¹³ El siguiente pasaje establece una conexión entre espacio, forma y entes matemáticos: “Ahora bien, de todas las intuiciones ninguna es dada *a priori*, salvo la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo; y un concepto de éstos, como *quanta*, se puede exhibir *a priori* en la intuición, es decir, [se puede] construir” (*KrV* A720/B748). Por otro lado, el siguiente pasaje muestra que la filosofía y la matemática tienen el mismo objeto, lo cual contribuye a confirmar que la distinción entre fenómeno e intuición no es una distinción real, sino una distinción en cuanto al modo de consideración: “Pero, aunque en tales casos ellas tengan un objeto común, la manera de tratarlo con la razón es enteramente diferente, sin embargo, en la consideración filosófica y en la matemática” (*KrV* A715/B743).

El hecho de que el espacio no sea un fenómeno, sino un *ens imaginarium*, es también válido para los objetos geométricos, ya que, tal como se ha argumentado anteriormente, estos son limitaciones del espacio, de modo que comparten su mismo estatus ontológico¹⁴. Por lo tanto, los entes geométricos también son *entia imaginaria*.

3.4 Construcción

Aunque la noción de construcción aparece en diversos lugares de la obra de Kant, uno de los tratamientos más importantes de ésta se encuentra en “La disciplina de la razón pura en el uso dogmático” de la *KrV*, a propósito de la distinción entre el conocimiento filosófico y el matemático:

El conocimiento filosófico es el conocimiento racional por conceptos; el matemático por construcción de los conceptos. Ahora bien, construir un concepto quiere decir exhibir a priori la intuición que le corresponde. Por lo tanto, se requiere para la construcción de un concepto una intuición no empírica. Por consiguiente, ella es un objeto singular (en tanto intuición). Sin embargo, en cuanto construcción de un concepto (de una representación universal) debe expresar en la representación validez universal para todas las intuiciones posibles que están subordinadas al mismo concepto. Así, construyo un triángulo exhibiendo el objeto que corresponde a ese concepto mediante mera imaginación en la intuición pura, o bien de acuerdo con ella también en el papel, en la intuición empírica. Pero en ambos casos lo hago enteramente a priori, sin haber tomado de alguna experiencia el patrón para ello. La figura singular dibujada es empírica y sirve, sin embargo, para expresar el concepto sin perjuicio de la universalidad de este último, porque en esta intuición empírica se considera siempre sólo la acción de construcción del concepto, para el cual muchas determinaciones son enteramente indiferentes (v.gr. las del tamaño, de los lados y de los ángulos); y por lo tanto se hace abstracción de estas diferencias, que no modifican el concepto del triángulo. (*KrV* A713-714/B741-742)

De un modo similar a los pasajes previamente citados de la “Estética trascendental”, parece haber afirmaciones contradictorias en este texto, puesto que Kant sostiene tanto que la construcción de un concepto requiere de una intuición no-empírica como que ésta se puede realizar sobre el papel por medio de una intuición empírica¹⁵. El supuesto problemático a la

¹⁴ En los textos de Kant encontramos diversos pasajes en los cuales se afirma que la matemática no considera a sus objetos como existentes, por ejemplo: “Pero en los problemas matemáticos no se trata de esto, ni en general [se trata] de la existencia, sino de las propiedades de los objetos en sí mismos, solamente en la medida en que ellas están enlazadas con el concepto de ellos” (*KrV* A719/B747); “Así, en consideración de todo conocimiento que concierne a la existencia de las cosas (la matemática, por lo tanto, queda excluida de ello)” (*KpV* AA V 51).

¹⁵ Kant distingue dos formas de construcción, a saber, ostensiva o geométrica y simbólica, la cual está presente en el álgebra: “[A]llí donde una cantidad ha de ser dividida por otra, pone los caracteres de ambas juntos, según la forma que caracteriza a la división, etc.; y así, por medio de una construcción simbólica, llega tan bien como [llega] la geometría siguiendo una [construcción] ostensiva o geométrica (de los objetos mismos), hasta allí donde el conocimiento discursivo por medio de meros conceptos nunca podría llegar” (*KrV* A717/B745). Además, Kant, probablemente de modo correspondiente a la distinción anterior, identifica dos formas de exhibición —a la que caracteriza como “poner al lado de un concepto una intuición correspondiente” (cf. *KU* AA V 192, 342s.)—, a saber, el esquematismo y el simbolismo: “[P]ues el modo de representación simbólico

base de esta aparente contradicción, como ya se ha visto anteriormente, consiste en que la intuición pura y la empírica serían excluyentes entre sí.

Tal como se ha afirmado hasta este punto, tal supuesto sería erróneo debido a que la intuición pura es la forma de la intuición empírica. Aquello puede comprobarse también en este pasaje, ya que Kant, del mismo modo que hacia el final del §1 de la “Estética trascendental”, caracteriza la abstracción como la manera en la cual se reconoce la intuición pura, en cuanto forma, en la intuición empírica. Esta abstracción no consiste en la separación de diversos elementos dentro de un determinado objeto, sino más bien en la atención a ciertos elementos de un objeto dejando de lado los otros que lo conforman. Según la explicación de Kant hacia el final del pasaje recién citado, el matemático se concentraría únicamente en los elementos *a priori* de la intuición empírica.

Como consecuencia de estas consideraciones, encontramos más evidencia para la idea según la cual los objetos geométricos dentro de la filosofía de Kant corresponderían a la forma espacial de los fenómenos. Lo anterior se sigue a partir de que, en el caso de la construcción de un concepto, se presentan dos posibilidades que, en última instancia, se reducen a sólo una de las dos: o bien se hace uso de una intuición pura, o bien se hace uso de una intuición empírica, lo cual sólo tendría sentido en este contexto si se pone atención sobre el carácter puro de la misma. Por lo tanto, en ambos casos el fundamento de la construcción radica en intuición pura, la cual, como hemos visto anteriormente, corresponde a la forma de la intuición empírica.

3.5 Imaginación

En esta sección seguiré la pista del hecho de que se pueda llamar “imaginarios” a los objetos geométricos. Para ello, exploraré los indicios textuales que vinculan estos objetos con la imaginación.

Kant se refiere a la imaginación en diversos textos de su obra, tales como *KrV* — particularmente en las versiones A y B de la “Deducción trascendental” y en el “Esquematismo”—, *KU* y *Anth.* En *KrV* y *Anth.*, Kant entiende por “imaginación” la capacidad de representar un objeto incluso sin que esté presente en la intuición¹⁶. Además,

es sólo una especie del intuitivo. El último (el intuitivo) puede ser, efectivamente, subdividido en el modo de representación *esquemático* y el *simbólico*. Ambos son hipotiposis, esto es, presentaciones (*exhibitiones*): no meros *caracterismos*, es decir, designaciones de los conceptos por signos sensibles que los acompañan, los cuales no contienen nada perteneciente a la intuición del concepto, sino que sólo sirven a aquéllos como medio de reproducción según la ley de asociación de la imaginación y, por tanto, con propósito subjetivo; de esa índole son ya las palabras, ya los signos visuales (algebraicos e incluso mímicos), como simples *expresiones para conceptos*” (*KU* AA V 352-353). Me parece que estos dos pasajes ofrecen pistas para comprender la construcción y la exhibición en el caso del álgebra y, probablemente, también para el caso de sus objetos. Para una excelente interpretación de la construcción simbólica en el caso del álgebra, véase Shabel (2003: 115-131).

¹⁶ Kant caracteriza la imaginación textualmente de los modos siguientes: “Imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto aun *sin la presencia de él*” (*KrV* B151), y “una facultad de intuiciones sin

Kant caracteriza en *KU* a la imaginación como la capacidad de exhibición —la cual ya hemos visto mencionada a propósito de la construcción— (cf. *KU* AA V 232) y como sensibilización (*Versinnlichung*) (cf. *KU* AA V 351). Por último, Kant introduce en *Anth.* una importante distinción entre dos formas de imaginación, a saber, productiva y reproductiva:

La imaginación (*facultas imaginandi*), como una capacidad de las intuiciones incluso sin la presencia del objeto, es o bien productiva, es decir, una capacidad de la exhibición originaria del último (*exhibitio originaria*), la cual, por lo tanto, antecede a la experiencia; o bien reproductiva, [es decir, una capacidad] de la [exhibición] derivada (*exhibitio derivativa*), la cual trae nuevamente al ánimo una intuición empírica anteriormente tenida. (*Anth.* VII 167)

Ahora bien, en este punto nos encontramos con un problema similar a aquellos abordados anteriormente a propósito del §1 de la “Estética trascendental”, a saber, que Kant parece estar afirmando que uno de algún modo se puede representar un objeto sin que éste nos sea dado —en el caso de la imaginación en general— y, aún más, sin remitir a una intuición empírica previa en la cual objeto haya sido —en el caso de la imaginación productiva—. Siguiendo el hilo conductor desarrollado hasta este punto, no sería correcto interpretar la imaginación productiva como una capacidad de representar un objeto en sentido propio, es decir, un fenómeno¹⁷, pues en tal caso no se trataría de una exhibición originaria (*exhibitio originaria*), sino más bien de una intuición originaria (*intuitus originarius*), algo de lo cual nuestras facultades cognitivas son incapaces, dado su carácter finito (cf. *KrV* B72). Más bien, aquello que uno se podría representar es sólo la forma de un objeto de la experiencia posible. En el caso de los objetos geométricos, aquella forma corresponde al carácter espacial de algún objeto de la experiencia posible¹⁸, es decir, a aquello que, una vez realizado el proceso de abstracción abordado anteriormente, se puede identificar como correspondiente a la intuición pura.

Otro aspecto importante de la imaginación productiva, en el cual también se diferencia de la reproductiva, es la relación que mantiene con la espontaneidad, la cual está a la base de nuestras facultades cognitivas superiores:

presencia del objeto” (*Anth.* AA VII 167). Para otro tratamiento conjunto de estos pasajes, véase Longuenesse (1998: 205-6).

¹⁷ De modo coherente con lo aquí expuesto, Kant enfatiza el carácter productivo de la imaginación, en contraste con lo que podría ser un carácter creativo de la misma, en el siguiente pasaje: “La [*sc.* imaginación] productiva, empero, no es por ello precisamente *creadora*, es decir, no es capaz de producir una representación sensible que no haya sido nunca dada a nuestra facultad de sentir, sino que siempre se puede mostrar la materia con que produce” (*Anth.* AA VII 167-168). En ningún caso debe entenderse el pasaje anterior como queriendo decir que nos sea posible crear de la nada cualquier clase de objeto geométrico, sino que nuestra capacidad productiva siempre debe estar anclada en la forma del espacio.

¹⁸ Kant también caracteriza la imaginación (*Bildungsvermögen*) como “una capacidad [...] de hacer conocimientos a partir de nosotros mismos, los cuales tienen en sí, sin embargo, la forma según la cual los objetos afectarían nuestros sentidos” (*Met.* LI AA XXVIII 235).

Ahora bien, en la medida en que la imaginación es espontaneidad, la llamo también a veces la imaginación *productiva*, y la distingo así de la *reproductiva*, cuya síntesis está sometida solamente a leyes empíricas, a saber, a las de la asociación. (*KrV* B152)¹⁹

La espontaneidad a la cual remite Kant en el pasaje anterior desempeña un papel clave dentro de la geometría en general y dentro de la ontología de sus objetos en particular²⁰. En aquella espontaneidad radica el hecho de que podamos producir objetos geométricos independientemente de que algún fenómeno cuya forma corresponda a tales objetos nos haya sido dado antes o nos sea dado en el momento presente²¹.

De este modo, nos es posible producir cualquier clase de objeto geométrico siempre y cuando tal objeto se ajuste a la estructura del espacio. Con esto, entonces, se acredita la comprensión esbozada hasta ahora de los objetos geométricos como objetos formales, y más específicamente como siendo la forma espacial de algún objeto de la experiencia posible. Aquello permite pensar que podemos imaginarnos y producir un objeto matemático que no tenga un correlato en la experiencia, en la medida en que no sea de hecho la forma espacial de ningún fenómeno, ya que sólo basta con que pueda serlo. En caso contrario, nuestra capacidad para estudiar objetos matemáticos estaría limitada a las formas que de hecho poseen los objetos de la experiencia, lo cual claramente es incompatible con la prácticamente ilimitada capacidad productiva de la matemática.

3.6 Definición

Volviendo a “La disciplina de la razón en su uso dogmático” de la *KrV*, también resulta provechoso para esta investigación tomar en consideración lo que allí sostiene Kant en relación a las definiciones dentro de las matemáticas, en contraste con las pretendidas definiciones dentro de la filosofía. Cabe recordar que estas observaciones sobre las definiciones son introducidas por Kant después de haber distinguido a la matemática de la filosofía por medio de la noción de construcción.

Kant comienza presentando el significado de “definición” del siguiente modo: “*Definir*, como la expresión misma lo indica, debe significar propiamente sólo exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él” (*KrV* A727/B755). A continuación, muestra que los únicos conceptos que pueden ser definidos, según el significado anterior, son los matemáticos, mientras que a los conceptos empíricos

¹⁹ Cf. *KrV* A100-102, B150-152, A237/B296.

²⁰ Quizás podría vincularse esta espontaneidad con la “autoactividad” (*Selbsttätigkeit*) que Kant atribuye a la construcción en su respuesta a Eberhard: “En sentido general, toda exhibición de un concepto mediante la producción (espontánea [*selbsttätig*]) de una intuición que le corresponda, puede llamarse construcción. Si ella acontece por la mera imaginación, según un concepto a priori, se llama pura” (*ÜE* AA VIII 192n).

²¹ Queda fuera del alcance de este texto el tratamiento de las conocidas observaciones de Kant sobre las posibles relaciones que habría entre imaginación, sensibilidad y entendimiento (cf. *KrV* A78/B103, A138/B177, A141/B180s.; *Met. LI* AA XXVIII 262; *ÜGTP* AA VIII 180-181n.). Para una discusión clásica sobre este punto, véase Young (1988).

corresponden explicaciones, a los conceptos dados *a priori* corresponden exposiciones y a los conceptos arbitrarios dependientes de condiciones empíricas corresponden declaraciones²² —Kant pone como ejemplo de estos conceptos el barco-reloj (*Schiffsuhr*)— (cf. *KrV* A727-729/B755-757). Estas tres últimas formas de conceptos no pueden recibir propiamente definiciones porque nunca se puede tener completa seguridad de que la pretendida definición haya recogido todas las notas que componen al concepto. Kant, luego de descartar las opciones mencionadas, explica el caso de los conceptos matemáticos del siguiente modo:

Por consiguiente, no quedan otros conceptos que sean aptos para ser definidos, que aquellos que contienen una síntesis arbitraria que pueda ser construida *a priori*; y, por tanto, sólo la matemática posee definiciones. Pues el objeto que ella piensa, lo exhibe ella también *a priori* en la intuición; y éste, con seguridad, no puede contener ni más ni menos que el concepto, porque mediante la definición el concepto del objeto fue dado originariamente, es decir, sin deducir de ninguna parte la definición. (*KrV* A729-730/B757-758)

Un primer aspecto que es posible destacar de la cita anterior es que los conceptos matemáticos tienen definición en la medida en que son exhibidos *a priori* en la intuición, porque mediante ello la naturaleza del objeto queda completamente recogida en las notas que componen su concepto. Otro aspecto relevante es el carácter arbitrario (*willkürlich*) con el cual pensamos los objetos matemáticos y, junto con ello, las definiciones de sus conceptos²³. Ahora bien, conviene enfatizar que este carácter arbitrario no sólo es propio de los conceptos matemáticos, sino también de aquellos conceptos arbitrarios dependientes de condiciones empíricas. La diferencia entre ambos radica, tal como se ha expuesto anteriormente, en que los conceptos matemáticos deben ser construidos, es decir, expuestos *a priori* en la intuición, lo cual implica que en las matemáticas no se puede definir cualquier objeto, sino sólo lo que es acreditable por medio de una remisión a la intuición pura. En ese sentido, podría afirmarse que lo que se hace en particular mediante las definiciones geométricas es identificar ciertas estructuras que están ya contenidas en la naturaleza del espacio, las cuales corresponderían a los objetos geométricos.

4. A modo de conclusión

A lo largo del anterior recorrido de ciertos pasajes, se ha presentado una propuesta para comprender la naturaleza de los objetos geométricos dentro de la filosofía de Kant. Se ha observado que, en virtud de que estos son limitaciones del espacio, comparten su mismo estatus ontológico, de modo que podemos llamarlos, siguiendo a Kant, “*entia imaginaria*”. Aquello significa que los objetos geométricos propiamente no existen —lo cual explica que

²² Para una discusión sobre este punto en relación a las categorías, véase Martínez (2017).

²³ Este aspecto también es mencionado por Kant en su tratamiento de las definiciones dentro de la *Jäsche-Logik*: “Hay definiciones reales en la matemática, porque la definición de un concepto arbitrario (*willkürlich*) es siempre real” (*Jäsche-Logik* AA IX 144).

se los pueda encontrar dentro de la tabla de la nada—, puesto que, desde el punto de vista de un intelecto finito como el nuestro, sólo se puede reconocer como existente aquello que tiene una localización espacio-temporal. Sin embargo, lo anterior no implica necesariamente que los objetos geométricos sean (una forma de) nada en sentido estricto, sino que poseen una cierta naturaleza o realidad, puesto que corresponden a la forma espacial de los fenómenos, de los objetos de una experiencia posible. Aquellas formas espaciales pueden ser reconocidas, incluso independientemente del hecho de que un determinado fenómeno nos sea dado en la intuición, por medio de la facultad que Kant denomina “imaginación productiva” —por ello podría ser apropiado calificar a los entes geométricos como “imaginarios”—. Por último, dado que aquellas estructuras espaciales que constituyen a los objetos geométricos pueden ser identificadas por nosotros de modo completo, sólo de los conceptos matemáticos hay definiciones en sentido estricto, puesto que no podemos saber si las notas que constituyen a las demás clases de conceptos recogen de modo completo la naturaleza de los objetos que caen bajo ellos.

Bibliografía

Allison, H., 2004. *Kant's Transcendental Idealism* (2nd. Ed.), New Haven: Yale University Press.

Caimi, M., 1996. “About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic”, *Studi Kantiani* 9:27–46.

Falkenstein, L., 1995. *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press.

Kannisto, T., 2018. “Kant and Frege on existence”, *Synthese* 8:01–26.

Kant, I., 1900–. *Kants gesammelte Schriften*, Königlichen Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften (ed.), Berlin: Georg Reimer/Walter De Gruyter.

Kant, I., 1992. *Crítica de la facultad de juzgar* (trad. Pablo Oyarzún), Caracas: Monte Ávila.

Kant, I., 2002. *La polémica sobre la Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi), Madrid: Antonio Machado.

Kant, I., 2004. *Antropología en sentido pragmático* (trad. José Gaos), Madrid: Alianza.

Kant, I., 2007. *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi), Buenos Aires: Colihue.

Longuenesse, B., 1998. *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton: Princeton University Press.

Longuenesse, B., 2017. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, Oxford: Oxford University Press.

CON-TEXTOS KANTIANOS.

International Journal of Philosophy

N.º 14, December 2021, pp. 92-106

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.5775964

Lazos, E., 2014. *Disonancias de la crítica*, México DF: UNAM.

Martínez, L., 2017. “¿Por qué no es posible definir las categorías, de acuerdo con la Crítica de la razón pura?”, *Kant E-Prints*, Vol. 12, n°3, pp. 6–18.

Parsons, C., 2008. *Mathematical Thought and Its Objects*, Cambridge: Cambridge University Press.

Placencia, L., 2019. *Handlung und praktisches Urteil bei Kant. Eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen*, Freiburg/München: Karl Alber.

Placencia, L., Fuentes, J., 2019. “Una interpretación de la *Stufenleiter* de A 320/B 376. Contribución a la determinación precisa del carácter de la distinción entre intuiciones y conceptos”, *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, Núm. 2:221–243.

Priest, G., 2016. *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford: Clarendon.

Rivero, G., 2014. *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: de Gruyter.

Rosefeldt, T., 2011. “Frege, Pünjer, and Kant on Existence”, *Grazer Philosophische Studien* 82:329–351.

Shabel, L., 2003. *Mathematics in Kant’s Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice*, New York & London: Routledge.

Stang, N. F., 2016. *Kant’s Modal Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.

Young, J. M., 1988. “Kant’s View of Imagination”, en: *Kant-Studien* 79:140–164.

Wieland, W., 1992. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und sie sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



Sobre el “triángulo general” de Locke

EVERT WILLEM BETH

University of Amsterdam, Holanda

(Traducción de Javier Fuentes*)

1. Introducción: Interpretación de Kant y apologética de Kant

La comprensión y evaluación de la filosofía de Kant se dificulta considerablemente por el hecho de que la extensa literatura sobre la interpretación de Kant está dedicada en parte a la apologética de Kant. Aquello es psicológicamente muy comprensible: quien no esté convencido de la significatividad, e incluso de la fundamental corrección de esta filosofía, difícilmente se sentirá llamado a someterse al esfuerzo de un estudio tan exhaustivo como el que se requiere para su interpretación. Sin embargo, esta tendencia apologética tiene también consecuencias muy indeseables, las cuales me gustaría presentar aquí muy brevemente.

La apologética de Kant se basa principalmente —consciente o inconscientemente— en dos postulados, a saber, i) Kant dio a su filosofía una expresión muy clara e inequívoca, y ii) no se puede esperar que Kant, en cuanto uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, cometa un error sustancial. La asunción de estos postulados lleva además a que en vista de una lucha por esta filosofía —tal como ésta se da, por ejemplo, en el importante

* Universidad de Bonn. jfuentesg10@gmail.com. El equipo editor de CTK declina cualquier responsabilidad en la obtención de derechos de reproducción de los textos traducidos.

libro de Aebi¹— se argumente del siguiente modo: “El intento de probar un error en Kant debe ser considerado como absurdo desde el principio. Un intento tal se podría aceptar si Kant hubiese presentado su filosofía de manera poco clara. Pero éste no es el caso. La presentación de Kant es completamente evidente. Pero, quien no posea la inteligencia o la preparación como para entender todo inmediatamente, puede remediarlo fácilmente consultando uno de los comentarios aún más fácilmente entendibles. El intento mencionado es no sólo absurdo, sino también completamente imperdonable. Debe basarse en el hecho de que algo de lo que Kant y sus comentaristas han explicado de forma tan clara y evidente ha sido, sin embargo, entendido incorrectamente por estupidez, ignorancia o falta de voluntad. Ahora bien, aquello es así, porque leemos en la página... etc.”

El presente trabajo no está pensado como una contribución a la apologética de Kant. Sólo debe servir para aclarar una cuestión específica, aunque importante, la cual, en mi opinión, aún no ha recibido un tratamiento satisfactorio.

2. La filosofía de Kant y la geometría no-euclidiana

Si uno considera no sólo la forma de la apologética de Kant, sino también su contenido, uno se encuentra con argumentos realmente curiosos también en el detalle. Por ejemplo, encontré en un trabajo reciente² la siguiente observación a propósito del libro de Aebi:

Así, por supuesto, se repite la constante afirmación sobre una incompatibilidad de la doctrina kantiana con los logros de la metageometría. No es una sorpresa que se interprete la doctrina de tal manera que se piense que la mente “comparte” con el objeto la forma del espacio, la

¹ Magdalena Aebi, *Kants Begründung der „Deutschen Philosophie“*, Basel 1947. — Ejemplos típicos de la apologética de Kant caracterizada arriba son proporcionados por: J. Ebbinghaus, „Magdalena Aebi und Immanuel Kant“, *Archiv f. Philos.* 5, 1954, al igual que el trabajo de van der Meulen mencionado abajo. Ebbinghaus niega la existencia de una “filosofía alemana” que se remonte a Kant. Para ello, sólo me gustaría referir a M. Pensa, *Das Deutsche Denken — Untersuchung über die Grundformen der deutschen Philosophie*, Zürich (s. f.).

² J. van der Meulen, *Magdalena Aebi und Kant, oder das unendliche Urteil*, Meisenheim/Glan 1951, p. 20 — Es característico de la actitud del autor que lamente “la conexión nunca disuelta de Kant con la superficial lógica estoica” (op. cit. p. 37).

cual éste no tiene anteriormente consigo, “como si, por ejemplo, tuviéramos primero impresiones de las cualidades del color, pero sin que estuviesen extendidas espacialmente”.

Esto sólo puede significar lo siguiente:

- 1) La doctrina kantiana *no* es incompatible con los logros de la metageometría.
- 2) Sin embargo, la incompatibilidad se sigue afirmando una y otra vez.
- 3) Tales afirmaciones se basan siempre (o normalmente) en una cierta interpretación de la doctrina kantiana.
- 4) Toda interpretación que implique la mencionada incompatibilidad es falsa.
- 5) La interpretación correcta de la doctrina kantiana, al igual que su compatibilidad con los logros de la metageometría, es evidente.
- 6) Por ello, la incompatibilidad sólo puede ser afirmada por no-kantianos que no conocen la doctrina kantiana.

Sin embargo, los numerosos kantianos que han discutido la importancia de la metageometría para la filosofía de Kant (o bien, para el kantismo) están en completo desacuerdo entre ellos. Se pueden distinguir, a grandes rasgos, tres opiniones, a saber:

- 1) La metageometría es incompatible con la doctrina kantiana y, por lo tanto, debe ser rechazada.³
- 2) La metageometría apoya la doctrina kantiana.⁴
- 3) La metageometría no tiene ninguna importancia determinada para la doctrina kantiana, al igual que para la filosofía en general.⁵

³ Menciono sólo: H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., Berlin 1885; A. Krause, *Kant und Helmholtz*, Lahr 1878; F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Leipzig (s. f.) (Reclam); W. Tobias, *Grenzen der Philosophie*, Berlin 1875.

⁴ O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Straßburg 1876; L. Nelson, „Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewißheit“, *Abh. d. Fries'sdhen Schule*, N. F. I, 1906.

⁵ G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 2me éd., Paris 1898; P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1923. — La información de las notas 3-5 representa sólo una selección.

Nos ocuparemos exclusivamente de las opiniones 1) y 2), ya que indican una importante diferencia en la interpretación de la concepción de Kant en relación al papel de la intuición en la prueba geométrica.

3. El papel de la intuición en la prueba geométrica

En primer lugar, discutimos una opinión defendida, por ejemplo, por L. Nelson⁶, según la cual el papel de la intuición se limita a proporcionar el fundamento de los axiomas geométricos: “Supuestos los axiomas, todos los teoremas se siguen sin más por la mera forma lógica del inferir; [...]”. Ahora bien, la geometría no-euclidiana puede utilizarse como apoyo para la doctrina kantiana del espacio, si ésta se interpreta en el sentido de Nelson.

Pasemos ahora a la pregunta sobre qué relación tienen las investigaciones no-euclidianas con el problema del origen de los axiomas matemáticos y qué enseñanzas obtenemos para este problema a partir de aquellas investigaciones. Es conocida cuán intensa controversia se ha desencadenado sobre esta cuestión desde la publicación de los trabajos de von Helmholtz relativos a ella. Por una parte, se pensaba que a causa de la geometría no-euclidiana se podía refutar la doctrina de Kant sobre el origen intuitivo puro de los axiomas, mientras que, por otra parte, se creía que a causa de la doctrina kantiana se debía rechazar el proyecto completo de la geometría no-euclidiana [véase la opinión 1) arriba mencionada], [...]

Por lo tanto, en la medida en que los asuntos de la geometría no-euclidiana en general se tocan con los de la doctrina kantiana, a saber, en relación al descubrimiento de Kant sobre el origen no-lógico de los axiomas, podemos afirmar entonces que las matemáticas más recientes han proporcionado, por un camino independiente, una brillante confirmación del descubrimiento de Kant [por lo tanto, Nelson sostiene aquí la opinión 2) mencionada].

Sin embargo, me parece que la opinión de Nelson, a pesar de su inmanente perdurabilidad, es en cualquier caso inaceptable como una interpretación de la doctrina del espacio de Kant, porque una interpretación tal es incompatible con el hecho de que Kant

⁶ L. Nelson, op. cit., pp. 386-392.

haya atribuido reiteradamente un papel importante a la intuición también dentro de la prueba geométrica⁷:

Sin embargo, aborde el geómetra esta pregunta. Inmediatamente comienza a construir un triángulo. [...] Mediante una cadena de inferencias, guiado siempre por la intuición, llega de tal manera a una solución completamente iluminadora y al mismo tiempo general de la pregunta.

Por lo tanto, sólo la matemática contiene pruebas, porque no deriva su conocimiento de los conceptos, sino de la construcción de los mismos, es decir, de la intuición que se puede dar *a priori* correspondiente a los conceptos.

Si se asume esta opinión en relación a la prueba geométrica, entonces *no* se puede *concluir absolutamente nada* a partir de la posibilidad formal de una geometría no-euclidiana, es decir, a partir de la independencia formal del axioma de las paralelas en relación a los restantes axiomas de la geometría euclidiana, porque, si intentamos responder a cualquier pregunta geométrica sobre la base de los restantes axiomas, entonces siempre (según Kant) tenemos que construir antes una figura correspondiente. Sin embargo, esta construcción ocurrirá conforme a las leyes inherentes a la intuición, y por ello la respuesta euclidiana siempre surge en último término. Por lo tanto, la distinción entre axiomas y teoremas claramente se vuelve nula; esto también puede mostrarse en ciertas afirmaciones de Kant.

Entonces, ahora tenemos que responder a la pregunta sobre cómo Kant llegó a atribuir una importancia tan grande a la intuición en la prueba geométrica. En este contexto, tenemos que considerar tanto la apelación efectiva a la intuición como la necesidad fundamental de tal apelación.

Hölder⁸ ha observado correctamente que en la geometría antigua la apelación a la intuición no sólo se ejercía de hecho con mayor frecuencia, sino que en algunos casos era incluso en cierto sentido inevitable, ya que debía servir como sustituto para la apelación a

⁷ *Crítica de la razón pura*, A716 y A734. (La *Crítica de la razón pura* se citará siempre según la edición de R. Schmidt.)

⁸ O. Hölder, *Die mathematische Methode*, Berlin 1924, particularmente las secciones 6-8.

ciertos axiomas, especialmente a los así llamados “axiomas de orden”, los cuales fueron introducidos por primera vez por M. Pasch (1882) y D. Hilbert (1899).

Sin embargo, sería un error creer que las discusiones de Kant se refieran exclusivamente a *esta* clase de apelación a la intuición y que, por ello, queden anuladas sin más como consecuencia del establecimiento de una axiomatización apropiada. Porque su observación: “Inmediatamente comienza a construir un triángulo...” se aplica, al menos en cuanto descripción de su comportamiento práctico, también al geómetra de la época de Hilbert. En este contexto, me gustaría citar las siguientes palabras de Kant⁹:

Pero construir un concepto significa exhibir *a priori* la intuición correspondiente a éste. Por lo tanto, para la construcción de un concepto se requiere una intuición no-empírica, la cual, por consiguiente, en cuanto intuición es un objeto individual, pero que debe, sin embargo, en cuanto construcción de un concepto (de una representación general), expresar en la representación una validez universal para todas las intuiciones posibles que pertenecen bajo el mismo concepto. Entonces, construyo un triángulo exhibiendo un objeto correspondiente a este concepto, ya sea mediante la mera imaginación, en la intuición pura, o sobre el papel de acuerdo con la misma, en la intuición empírica, pero en ambos casos completamente *a priori*, sin haber tomado prestado de ninguna experiencia el modelo para ello. La figura individual dibujada es empírica y, sin embargo, sirve para expresar el concepto sin perjuicio de su universalidad, porque en el caso de esta intuición empírica sólo se tiene en cuenta la acción de construir el concepto, para el cual son completamente indiferentes muchas determinaciones, por ejemplo, de la magnitud, de los lados y de los ángulos, y por lo tanto se abstrae de estas diferencias que no alteran el concepto del triángulo [...]

La matemática [...] se dirige inmediatamente hacia la intuición, en la cual considera el concepto *in concreto*, aunque no empíricamente, sino meramente en una tal que ha exhibido *a priori*, es decir, construido, y en la cual debe valer en general también para el objeto del concepto construido lo que se sigue a partir de las condiciones generales de la construcción.

Estas consideraciones sólo pueden entenderse en el contexto del así llamado “problema de Locke-Berkeley”. Por lo tanto, nos dedicamos ahora a este famoso problema.

⁹ A713ss.

4. El problema de Locke-Berkeley

Supongamos que queremos probar el conocido teorema de la congruencia de los ángulos basales en un triángulo isósceles. Como en general es sabido, procedemos entonces considerando primero un triángulo específico, digamos ABC , y asumiendo que $AB = AC$; después mostramos que $\angle ABC = \angle ACB$, y entonces hemos probado la corrección de la afirmación en el caso específico considerado. Luego se observa que la prueba es conclusiva para un triángulo arbitrario, por lo tanto, la afirmación debe valer en general.

Locke¹⁰ había interpretado este modo de inferir de tal manera que la prueba no se refería a un triángulo específico, sino a un “triángulo general”, y justamente por ello debía conducir a un resultado de validez general.

Por ejemplo, no se requiere ningún esfuerzo ni habilidad para formar la idea general de un triángulo, [...] porque no debe ser ni oblicuo ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno; sino todos y ninguno de estos a la vez.

Por el contrario, Berkeley¹¹ negó la existencia de tales ideas abstractas generales.

Pero aquí se exigirá, *¿cómo podemos saber que cualquier proposición es verdadera para todos los triángulos particulares, sino porque primero la hemos visto probada para la idea abstracta de un triángulo que concuerda igualmente con todos?* Pues, porque se pueda probar que una propiedad concuerda con algún triángulo particular, no se seguirá de allí que pertenezca igualmente a cualquier otro triángulo que en todos los respectos no sea el mismo que éste. Por ejemplo, habiendo probado que los tres ángulos de un triángulo rectángulo

¹⁰ *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro IV, Capítulo 7, §9 — Las observaciones de Locke fueron probablemente motivadas por ciertas afirmaciones de Descartes, quien, sin embargo, no menciona el problema de Locke-Berkeley; cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, sobre todo la Quinta meditación y las Respuestas a las quintas objeciones.

¹¹ *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Introducción §§12-16. — En cuanto al problema de Locke-Berkeley, cabe mencionar también los siguientes trabajos: E. von Aster, *Prinzipien der Erkenntnislehre*, Leipzig 1913; F. Bender, *George Berkeley's Philosophy Re-examined*, Amsterdam 1946; J. J. Engel, *Über die Realität allgemeiner Begriffe (Engels Schriften, Leipzig 1844, 10. Bd.)*; G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, Leipzig 1923; E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tomo II Parte I, 2da Ed., Halle a. d. S. 1913; R. von Schubert-Soldern, *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, Leipzig 1884; C. Sigwart, *Logik*, 2. Bd., 5. Aufl., Tübingen 1924; G. Störing, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig 1909; *Logik*, Leipzig 1916.

isósceles son iguales a dos rectos, no puedo entonces concluir que esta cualidad coincida con todos los otros triángulos que no tienen ni un ángulo recto ni dos lados iguales. Entonces, parece que, para estar seguros de que esta proposición es universalmente verdadera, debemos, o bien hacer una prueba particular para cada triángulo particular, lo cual es imposible, o bien probarla de una vez por todas para la *idea abstracta de un triángulo*, en la cual todos los particulares participan indistintamente y por la cual todos están igualmente representados. A lo cual respondo que, aunque la idea que tengo en vista mientras hago la prueba es, por ejemplo, la de un triángulo rectángulo isósceles cuyos lados tienen una longitud determinada, puedo sin embargo estar seguro de que se amplía a todos los otros triángulos rectilíneos, del tipo o del tamaño que sean. Es verdad que el diagrama que tengo en vista incluye todos estos detalles, pero no hay la menor mención de ellos en la prueba de la proposición [...]

En mi opinión, la discusión de Kant arriba citada representa una especie de fusión de la solución de Locke con la de Berkeley, porque las “determinaciones, por ejemplo, de la magnitud, etc.” son atribuidas explícitamente por Kant *sólo* a la “figura individual dibujada”, y ésta corresponde, por lo tanto, al “triángulo particular” de Berkeley; de tales determinaciones, “que no alteran el concepto del triángulo”, se “abstrae en el caso de esta intuición empírica”. Sin embargo, tales determinaciones le corresponden al objeto “mediante la mera imaginación, en la intuición pura”, ya que hay que¹² “generar (por, construcción)” lo que por sí mismo se proyecta y representa *a priori* según conceptos, y no se permite, “para conocer con seguridad algo *a priori*... atribuir nada a la cosa”, “sino lo que necesariamente” se sigue a partir de lo que “se había puesto en ella conforme a su concepto mismo”. *Por lo tanto, el triángulo construido en la intuición corresponde* a la “idea general de un triángulo” de Locke. Por ello, se pueden formular contra él todas las objeciones que Berkeley había planteado en relación a la “idea general” de Locke.

Me gustaría mencionar muy brevemente algunos de los restantes intentos de solución, los cuales no faltaron ni siquiera en la época postkantiana.

(1) Beneke¹³ sostuvo la opinión según la cual la consideración, exigida por Berkeley, de *todas* las figuras de la clase pertinente tiene efectivamente lugar:

¹² BXII.

¹³ F. Beneke, *Logik als Kunstlehre des Denkens*, 2 Bde, Berlin 1842, citado según Mach (véase abajo).

En primer lugar, no hay duda de que tal comparación infinita se puede efectivamente realizar; en algunos casos se puede probar esto incluso *de modo inmediatamente intuitivo*. Tómese el teorema geométrico mencionado anteriormente (de la suma de ángulos en el triángulo). Si giro en un círculo el punto angular opuesto a la línea basal extendida y simultáneamente con ello (girando las líneas auxiliares e igualmente la prueba completa) hago intuitivo, en un progreso constante, que la relación indicada tiene lugar en todas las posiciones del triángulo e igualmente (lo que está conectado inmediatamente con esto) en todas las relaciones de magnitud: ¿he comparado en ello una cantidad *finita* o *infinita* de casos?

Encontramos una opinión similar en Kroman¹⁴, quien añade la siguiente observación:

Estoy convencido de que todo principiante concienzudo e independiente a quien se le presenten dudas sobre uno u otro punto procederá de tal manera. Sin embargo, paulatinamente logrará la capacidad de ganar un panorama semejante tan rápidamente que ya no tendrá idea de que ha realizado una larga operación de intuición. Se quiere decir que se ve el todo con una inmediatez incomprensible, y se tiene razón en que es efectivamente incomprensible qué clase de trabajo titánico pueda realizar en un instante la conciencia ejercitada. Sin embargo, no hay razón para ayudarse de algo *a priori*.

Numerosos autores¹⁵ han coincidido con las opiniones de Beneke y Kroman, incluso también Mach¹⁶, quien, por lo demás, niega la “dudosa velocidad del rayo” de Kroman.

(2) Los autores más recientes, de los cuales ya hemos mencionado a Hölder en el apartado 3, destacan por lo general el hecho de que el establecimiento de una axiomatización apropiada hace superflua cualquier apelación a la intuición; en relación a esto, se afirma entonces que es innecesario considerar en primer lugar una figura específica de la clase pertinente en la forma arriba indicada. En este sentido Couturat¹⁷ escribe:

¹⁴ K. Kroman, *Unsere Naturerkenntnis*, Kopenhagen 1883.

¹⁵ Cf. M. C. Mott-Smith, *Metageometrische Raumtheorien* (Diss. Halle-Wittenberg), Halle 1907. — Las opiniones de Kroman también son discutidas por Heymans, Holder, Mach y Natorp. Mott-Smith enfatiza su familiaridad con la doctrina de Kant.

¹⁶ E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 2. Aufl., Leipzig 1906.

¹⁷ L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris 1905, p. 287.

En cuanto a aquella repetida afirmación de Kant según la cual la matemática considera siempre lo general en lo particular, e incluso en lo singular y lo concreto, ésta no está justificada. Incluso en la geometría sintética, a la cual ésta parece aplicarse, si se traza una figura para probar un teorema, nunca se razona sobre las propiedades particulares de la figura, sino sólo sobre sus propiedades generales, las cuales son comunes a todas las figuras del mismo género consideradas por el teorema.

Schlick¹⁸ se expresa de un modo similar. Por lo tanto, esto haría desaparecer el problema de Locke-Berkeley. Sin embargo, esta opinión se opone a nuestra observación de arriba según la cual también el geómetra moderno, en cualquier caso fácticamente, se concentra regularmente en la consideración de una figura específica y sólo después efectúa la generalización necesaria de su resultado.

La supuesta solución, que consiste en afirmar que la figura específica considerada representa *todas* las figuras de la clase pertinente, es poco más que una *ignoratio elenchi*, porque el problema se refería precisamente a la posibilidad, no tan evidente desde el principio, de que *todas* estas figuras estuvieran representadas por sólo una de ellas.

(3) Independientemente del tono psicológico de sus explicaciones, creo que Hume¹⁹ se ha acercado más a la solución correcta del problema. Cabe señalar que supone la discusión de Berkeley.

Pues ésta es una de las circunstancias más extraordinarias del presente asunto, a saber, que después de que la mente ha producido una idea individual sobre la cual razonamos, la costumbre que la acompaña, revivida por el término general o abstracto, sugiere inmediatamente cualquier otra idea individual, si por azar formamos algún razonamiento que no coincida con ella. Así, si mencionamos la palabra ‘triángulo’ y formamos la idea de un triángulo equilátero particular correspondiente a ésta, y si después afirmamos que *los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí*, las otras ideas individuales de un triángulo

¹⁸ M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin 1918.

¹⁹ *Tratado de la naturaleza humana*, Vol. I, Libro I, Parte I, §7 — La opinión de Hume tiene en común con el intento de solución que se explica a continuación que, también según éste, se busca en primer lugar un contraejemplo apropiado.

escaleno e isósceles, que pasamos por alto al principio, se amontonan inmediatamente sobre nosotros y nos hacen percibir la falsedad de esta proposición [...]

Pero, antes de proceder a la presentación de la solución correcta según mi punto de vista, debo preparar ahora las herramientas lógicas necesarias. Esto ocasionará una digresión sobre la silogística de Aristóteles, y se mostrará que una cuestión completamente análoga al problema de Locke-Berkeley apareció ya en la antigüedad.

5. Sobre la justificación de la lógica elemental

Recientemente he logrado²⁰ ofrecer una estructura semánticamente justificada de la así llamada “lógica elemental”, la cual no sólo parece en sí misma sumamente útil, sino que también se corresponde de modo muy preciso a nuestra forma “natural” de pensar. Será suficiente explicar brevemente con un ejemplo el curso de pensamiento que yace a la base de esta estructura.

Extraemos nuestro ejemplo de la serie de problemas de la lógica tradicional, intentando justificar el silogismo según el modo CAMESTRES. Por lo tanto, tendremos que probar que, a partir de las premisas: (1) *Todos los P son M*,

(2) *Ningún S es M*,

la conclusión:

(3) *Ningún S es P*,

se sigue lógicamente; en otras palabras, tenemos que ofrecer la prueba de que, para cada elección de los términos *P*, *M* y *S* que hace verdaderas las proposiciones (1) y (2), también la proposición (3) es verdadera.

²⁰ Hago una presentación y fundamentación detallada del procedimiento en un tratado: *Semantic Entailment and Formal Derivability*, Mededelingen der Kon. Ned. Akademie van Wet., Afd. Lett., N. R. Deel 18, No. 13, 1955.

Verdadero		Falso	
(1) $(x) [P(x) \rightarrow M(x)]$		(3) $(z) [S(z) \rightarrow \overline{P(z)}]$	
(2) $(y) [S(y) \rightarrow \overline{M(y)}]$		(4) $S(a) \rightarrow \overline{P(a)}$	
(5) $S(a)$		(6) $\overline{P(a)}$	
(7) $P(a)$		(i)	(ii)
(8) $P(a) \rightarrow M(a)$		(9) $P(a)$	
(i)	(ii)		
	(10) $M(a)$		
(11) $S(a) \rightarrow \overline{M(a)}$			
		(iii)	(iv)
(iii)	(iv)	(12) $S(a)$	(14) $M(a)$
	(13) $\overline{M(a)}$		

Ofrecemos esta prueba con ayuda de la *tabla semántica* que está arriba.

a) En primer lugar, tenemos que explicar el simbolismo lógico. Los símbolos “ \neg ” y “ \rightarrow ” significan “no” y “si..., entonces”. Las letras “ P ”, “ M ” y “ S ” representan términos cualesquiera, y se asume que la letra “ a ” indica un cierto objeto individual. Las letras “ x ”, “ y ” y “ z ” son *variables* que “recorren” un cierto universo de objetos individuales;

$$(x) [\neg \neg \neg x \neg \neg \neg]$$

significa que cada individuo en el universo satisface la condición “ $\neg \neg \neg x \neg \neg \neg$ ”.

b) Ahora podemos motivar la construcción de la tabla semántica de la siguiente manera. Esta tabla representa un intento sistemático de determinar el universo y los términos P , M y S de tal manera que las proposiciones (1) y (2) se vuelvan verdaderas, mientras que

la proposición (3) se vuelva falsa. El éxito de este intento significaría claramente que a partir de las premisas (1) y (2) *no* se sigue lógicamente la conclusión (3).

Las líneas (1)-(3) expresan simplemente las condiciones que hay que imponer a los términos buscados. Si la proposición (3) es incorrecta, entonces debe haber un valor de la variable “z” que no satisfaga la condición “ $S(z) \rightarrow \overline{P(z)}$ ”. Llamemos a este valor “a”, obtenemos entonces la línea (4). Sin embargo, si la proposición “ $S(a) \rightarrow \overline{P(a)}$ ” se muestra como falsa, entonces “ $S(a)$ ” debe ser verdadera y “ $P(a)$ ” falsa, por lo tanto, “ $P(a)$ ” debe ser verdadera; tenemos entonces las líneas (5)-(7). Aplicando ahora (1) y (2) al individuo a, encontramos además (8) y (11).

Podemos hacer “ $P(a) \rightarrow M(a)$ ” verdadera de dos maneras, a saber, (i) ocupándonos de que “ $P(a)$ ” se vuelva falsa, y (ii) ocupándonos de que “ $M(a)$ ” se vuelva verdadera. En consecuencia, nuestra tabla se divide en dos subtablas (i) y (ii). Pero “ $P(a)$ ” no puede ser al mismo tiempo verdadera según (7) y falsa según (9); luego, la subtabla (i) no puede ofrecer los términos buscados y por lo tanto se cierra. “ $S(a) \rightarrow \overline{M(a)}$ ” provoca una nueva división de (ii) en las subtablas (iii) y (iv), las cuales deben igualmente cerrarse.

Con ello nuestro intento finalmente ha fallado. Sin embargo, ya que hemos procedido sistemáticamente, nos damos cuenta ahora de que los términos *P*, *M* y *S* no pueden elegirse absolutamente de ninguna manera tal que las proposiciones (1) y (2) se vuelvan verdaderas, mientras que la proposición (3) se vuelva falsa; en otras palabras: la proposición (3) es una *consecuencia lógica* de las proposiciones (1) y (2).

c) Ahora efectuamos una reordenación de la tabla semántica dejando que las fórmulas de la columna derecha sigan, pero en orden inverso, a las fórmulas de la columna izquierda, las cuales mantienen su orden original. Se suprime una ocurrencia múltiple de la misma fórmula.

La secuencia de fórmulas así obtenida tiene ahora el carácter de una *deducción formal* de la conclusión (3) a partir de las premisas (1) y (2).

(1)	$(x) [P(x) \rightarrow M(x)]$	(prem)
(2)	$(y) [S(y) \rightarrow \overline{M(y)}]$	(prem)
(5)	$S(a)$	(+ hip 1)
(7)	$P(a)$	(+ hip 2)
(8)	$P(a) \rightarrow M(a)$	(1)
(10)	$M(a)$	(7) y (8)
(11)	$S(a) \rightarrow \overline{M(a)}$	(2)
(13)	$\overline{M(a)}$	(5) y (11)
(6)	$\overline{P(a)}$	(— hip 2)
(4)	$S(a) \rightarrow \overline{P(a)}$	(— hip 1)
(3)	$(z) [S(z) \rightarrow \overline{P(z)}]$	(concl)

En primer lugar, añadimos a las premisas “concedidas” (1) y (2) las hipótesis 1 y 2, las cuales son posteriormente eliminadas. Aquella parte de la deducción que ocurre “bajo la hipótesis 1” o “bajo la hipótesis 2” está marcada por líneas, o bien interrumpidas, o bien ininterrumpidas. La línea (8) se sigue a partir de la línea (1) sobre la base del *dictum de omni*, la línea (11) se sigue a partir de la línea (2) del mismo modo. Obtenemos la línea (10) a partir de las líneas (7) y (8) aplicando el *modus ponens*, [y obtenemos] la línea (13) a partir de las líneas (5) y (11) del mismo modo. Ahora bien, las líneas (10) y (13) se contradicen entre sí; hacemos responsable de esta contradicción a la hipótesis 2; por lo tanto, obtenemos la línea (6) *ex absurdo* y hemos eliminado la hipótesis 2. Luego eliminamos la hipótesis 1 aplicando el *modus ponens* inverso (teorema de la deducción o principio de condicionalización). Sin embargo, la conclusión (4) ya no depende de ninguna suposición relativa al individuo a , por lo tanto, puede generalizarse. Así obtenemos la conclusión deseada (3).

Aunque la discusión anterior²¹ es suficiente para nuestros propósitos, me gustaría mencionar que el curso de pensamiento presentado puede extenderse al campo completo de la lógica proposicional clásica y la teoría de la cuantificación, y que proporciona una

²¹ Deliberadamente no he procedido formalmente en la explicación de la deducción formal realizada. Sin embargo, quedará claro sin más para cualquier conocedor de la lógica moderna que cada paso de la deducción puede entenderse como una aplicación de una regla de inferencia puramente formal.

justificación muy útil para el teorema de completud de Löwenheim-Skolem-Gödel-Henkin, al igual que para otros resultados importantes de las metamatemáticas.

6. El problema de Locke-Berkeley en la antigüedad

La deducción de la regla para CAMESTRES presentada en la sección 5 no se encuentra en Aristóteles, sin embargo, él parece sugerir una deducción muy similar en relación a la justificación de (i) la regla para la conversión de una premisa I, (ii) la regla para DARAPTI y (iii) la regla para BOCARDO. En cualquier caso, estas así llamadas “pruebas por exposición” (ἐκθεσις) son interpretadas por Alejandro de tal modo que juega un papel un objeto individual (αἰσθητόν); por ello, tales pruebas ocurren δι’ αἰσθήσεως y no συλλογιστικῶς.

Łukasiewicz, a cuyo libro²² agradezco esta información, defiende la opinión según la cual Alejandro (1) interpreta incorrectamente los pasajes pertinentes en Aristóteles²³ y (2) niega el carácter conclusivo de las pruebas por exposición, y que (3) si la interpretación de Alejandro fuera correcta, la prueba por exposición no sería de hecho una prueba lógica: “una prueba por percepción no es una prueba lógica”.

Sin embargo, considero este punto de vista como totalmente infundado. La deducción presentada en la sección 5 tiene exactamente el carácter de una prueba por exposición descrito por Alejandro, porque se “expone” un objeto individual *a*. Una derivación tal es “*natural*” en el sentido de que se debe dar con ella si no se tiene una opinión preconcebida sobre la forma en que una prueba debe realizarse y si se tiene presente sólo el significado exacto de las premisas y la conclusión. Es completamente *conclusiva* y puramente *lógica*. La *percepción* del “individuo expuesto” no juega, obviamente, ningún papel en absoluto. Si es descrito como un αἰσθητόν, aquello ocurre simplemente porque según Aristóteles una sustancia individual sólo se conoce por medio de la percepción. Y si según Alejandro la prueba por exposición se realiza δι’ αἰσθήσεως y no συλλογιστικῶς, aquello significa sólo que una prueba tal está fuera de lugar dentro de la silogística pura, donde sólo se deben aceptar términos generales, no objetos individuales (por ello también en la lógica tradicional

²² Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistics*, Oxford 1951.

²³ *Analytica priora* A 2, 25a15; A 5, 28a22; A 6, 28b17. Los lugares correspondientes en el comentario de Alejandro son: 32:12; 32:32; 99:28; 100:7; 104:3 y 112:33 (según Łukasiewicz).

se encuentra la expresión “*sylogismus expositivus*” para una inferencia que contiene así llamados “términos singulares”²⁴).

Sin embargo, el problema de Locke-Berkeley se aborda aquí superficialmente. Pero también hay lugares donde Aristóteles²⁵ plantea esta pregunta (aunque muy brevemente) y la responde correctamente.

Por ello, se afirma también que se debe suponer algo falso, al igual como también los geómetras suponen que algo es de un pie de largo, aunque no sea en absoluto de un pie de largo. Pero eso no es posible de ningún modo. Porque los geómetras no suponen algo falso (ya que una premisa tal no se acepta en la deducción formal) [...]

Es superfluo entrar en esta discusión en detalle aquí.

7. Solución del problema de Locke-Berkeley

Ahora investigaremos en detalle la prueba del teorema de la congruencia de los ángulos basales de un triángulo isósceles. Ya que daremos a esta prueba la forma de una deducción formal, será necesario añadir la siguiente notación al simbolismo usual de la geometría elemental: escribimos $T(X, Y, Z)$ para indicar que los puntos X, Y y Z tienen una localización en un triángulo, es decir, que no yacen sobre una línea recta. Podemos entonces expresar los axiomas requeridos de la siguiente manera²⁶:

²⁴ Debo la referencia al *sylogismus expositivus*, al igual que otros datos, a I. M. Bochenski. — En J. Maritain, *Petite logique*, 11ème éd., Paris 1933, encontré además la siguiente observación: “La forma silogística, añade el P. Richard con razón (*Phil. du Raison.*, p. 361), juega en este caso el mismo papel que el objeto material o la figura dibujada en la pizarra que ayuda a ciertas pruebas”. Entonces, aquí el *sylogismus expositivus* está directamente conectado con el problema de Locke-Berkeley.

²⁵ *Metafisica* N 2, 1089a21-25; cf. M 3, 1078a17-20.

²⁶ Los axiomas se eligen de manera que la prueba resulte simple sin perder su carácter típico.

- (1) $(X) (Y) (Z) [T(X, Y, Z) \rightarrow T(X, Z, Y)];$
(2) $(X) (Y) (U) (V) [XY = UV \rightarrow UV = XY];$
(3) $(X) (Y) (Z) [\angle XYZ = \angle ZXY];$
(4) $(X) (Y) (Z) (U) (V) (W) [\{T(X, Y, Z) \& T(U, V, W) \& XY = UV \& XZ = UW \& \angle YXZ = \angle VUW\} \rightarrow \angle XYZ = \angle UVW].$

El teorema a probar recibe la siguiente forma:

- (5) $(X) (Y) (Z) [\{T(X, Y, Z) \& XY = XZ\} \rightarrow \angle XYZ = \angle XZY],$

En primer lugar, construimos nuevamente la tabla semántica correspondiente a la prueba. Nos permitimos introducir sólo las fórmulas que efectivamente resultan en la conclusión de la tabla semántica. Luego, la tabla se convierte en una deducción formal de la manera ya conocida.

Verdadero		Falso	
(1) Véase arriba		(5) Véase arriba	
(2) Véase arriba		(6) $[T(A, B, C) \& AB = AC] \rightarrow \angle ABC$	
(3) Véase arriba		$= \angle ACB$	
(4) Véase arriba		(8) $\angle ABC = \angle ACB$	
(7) $T(A, B, C) \& AB = AC$		(i)	(ii)
(9) $T(A, B, C)$		(12) $T(A, B, C)$	
(10) $AB = AC$			
(11) $T(A, B, C) \rightarrow T(A, C, B)$			
(i)	(ii)	(iii)	(iv)
	(13) $T(A, C, B)$	(15) $AB = AC$	
(14) $AB = AC \rightarrow AC = AB$			
(iii)	(iv)	(v)	(vi)
	(16) $AC = AB$	(19) $T(A, B, C) \& T(A, C, B) \& AB$	
(17) $\angle BAC = \angle CAB$		$= AC \& AC = AB \& \angle BAC$	
(18) $[T(A, B, C) \& T(A, C, B) \& AB$		$= \angle CAB$	
$= AC \& AC = AB \& \angle BAC$		(A partir de esta fórmula resultan claramente	
$= \angle CAB] \rightarrow \angle ABC = \angle ACB$		cinco columnas, las cuales todas, sin embargo,	
(v)	(vi)	se cierran, como puede verse fácilmente.)	
	(20) $\angle ABC = \angle ACB$		

(1)-(4)	Véase arriba	(prem)
(7)	$T(A, B, C) \& AB = AC$	(+ hip 1)
(9)	$T(A, B, C)$	(7)
(10)	$AB = AC$	(7)
(11)	$T(A, B, C) \rightarrow T(A, C, B)$	(1)
(13)	$T(A, C, B)$	(9) y (11)
(14)	$AB = AC \rightarrow AC = AB$	(2)
(16)	$AC = AB$	(10) y (14)
(17)	$\angle BAC = \angle CAB$	(3)
(18)	$[T(A, B, C) \& T(A, C, B) \& AB = AC \& AC = AB \& \angle BAC = \angle CAB] \rightarrow \angle ABC = \angle ACB$	(4)
(19)	$T(A, B, C) \& T(A, C, B) \& AB = AC \& AC = AB \& \angle BAC = \angle CAB$	(9), (10), (13), (16), (17)
(8)	$\angle BAC = \angle CAB$	(18) y (19)
(6)	$[T(A, B, C) \& AB = AC] \rightarrow \angle ABC = \angle ACB$	(— hyp 1)
(5)	Véase arriba	(concl)

Ahora bien, el resultado de este procedimiento proporciona la *solución definitiva al problema de Locke-Berkeley*. Porque la deducción formal tiene exactamente el carácter descrito por Berkeley y Kant. En la línea (7) se introduce por primera vez un triángulo específico ABC , del cual se supone que es isósceles, los axiomas (1)-(4) se aplican a ABC , y luego en la línea (6) se justifica la afirmación del teorema para ABC . Después se elimina la suposición (7) y finalmente se generaliza el resultado referente al ABC .

No hemos apelado de ningún modo a la intuición geométrica y, por lo tanto, se pregunta cómo se puede justificar el último paso de la prueba. Sin embargo, esta pregunta se resuelve inmediatamente si recurrimos sólo a la tabla semántica. Porque el último paso de la prueba se señala allí por el hecho de que transitamos desde la línea (5) hacia la línea (6). Y esta transición se basa, obviamente, *sólo* en el significado de la palabra “*todos*” o bien en la interpretación de los cuantificadores “(X)”, “(Y)” y “(Z)”: si la proposición:

$$(X) (Y) (Z) [— — — X — — — Y — — — Z — — —]$$

debiese ser falsa, entonces también debiese haber valores de las variables “X”, “Y” y “Z” que no satisfagan la condición “— — — X — — — Y — — — Z — — —”. Y si

llamamos a estos valores “ A ”, “ B ” y “ C ”, claramente tenemos “ — — — A — — — B — — — C — — — ”. Pero a partir de esta transición semánticamente justificada en la tabla semántica resulta inevitablemente el paso final de nuestra prueba.

Señálese aquí nuevamente la situación totalmente análoga de nuestra justificación anterior del silogismo según el modo CAMESTRES. Esta analogía llega tan lejos que incluso P. A. Lange²⁷ empleó la misma (de forma bastante consecuente, por cierto) como apoyo para su punto de vista según el cual también la lógica formal (y especialmente la silogística) se basa en la intuición espacial.

8. La distinción de Kant entre juicios analíticos y sintéticos

Me gustaría ahora vincular los resultados de las consideraciones anteriores sobre el problema de Locke-Berkeley con una discusión sobre la distinción de Kant entre juicios analíticos y sintéticos. Ya que tampoco hay una interpretación generalmente aceptada en relación a esta distinción, me gustaría presentar brevemente mi punto de vista de nuevo, el cual he explicado en detalle en otro lugar²⁸.

i) En general entre los kantianos²⁹ se busca en vano una determinación conceptual claramente delimitada. Aparentemente sienten que las explicaciones de Kant no necesitan ser mejoradas o incluso no pueden serlo. Sin embargo, contra ello se puede objetar que Kant explicó la distinción sólo en relación a los juicios categóricos y no también en relación a los juicios hipotéticos y disyuntivos.

ii) En algunos no-kantianos³⁰ encontramos la siguiente explicación: los juicios analíticos son aquellos cuya verdad (o falsedad) es determinable exclusivamente sobre la

²⁷ F. Lange, *Logische Studien*, Iserlohn 1877.

²⁸ „Kants Einteilung der Urteile in analytische und synthetische“, *Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psychol.* 46, 1953/54.

²⁹ E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, Tomo II, Berlin 1907; J. Ebbinghaus, op. cit.; J. van der Meulen, op. cit.

³⁰ M. Aebi, op. cit.; E. von Aster, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1932; B. Bolzano, *Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik*, Prag 1810; R. Carnap, *Der Raum*, Berlin 1922; *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934; L. Couturat, op. cit.; G. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, Breslau 1884; G. Heymans, op. cit.; M. Schlick, op. cit.; H. Scholz, „Logik, Grammatik, Metaphysik“, *Archiv f. Philos.* 1, 1947;

base de leyes lógicas generales, por lo tanto, coinciden con las así llamadas “tautologías” o “identidades lógicas” (y “contradicciones lógicas”); todos los juicios restantes son sintéticos. Aunque esto aparentemente coincide bastante bien con las propias palabras de Kant, creo poder mostrar que esta aparente coincidencia es engañosa.

iii) Una interpretación correcta es sugerida (lamentablemente sólo de manera breve) por Überweg³¹ y también —implícitamente— por Schopenhauer³².

La forma descuidada en que Kant explica la distinción, llamada por él “clásica” en los escritos del período crítico, se puede atribuir, creo, a su opinión según la cual ya ha ofrecido una discusión más detallada de la misma anteriormente, la cual el lector puede, por lo tanto, consultar si es necesario. Ahora bien, una discusión tal puede encontrarse, como es bien sabido, en el tratado de Kant *Sobre la nitidez* (1764). Se puede probar por comparación textual que las ideas principales de este tratado fueron introducidas por Kant en la *Crítica de la razón pura*³³. Sin embargo, hubo cambios importantes que me gustaría presentar aquí, ya que nos conducen directamente hacia los problemas centrales de la filosofía crítica.

i) En el tratado *Sobre la nitidez* se distinguen, en primer lugar, dos formas de pensar o dos métodos de investigación, a los cuales me gustaría denominar “*método sintético*” y “[*método*] *analítico*”, ampliando consecuentemente la terminología de Kant.

En primer lugar, se discuten las *definiciones* a las que conduce cada uno de los dos métodos. Una definición sintética proporciona un nuevo concepto mediante una combinación totalmente arbitraria de conceptos dados. Sin embargo, si se exige una definición analítica, entonces el concepto a definir está dado siempre desde el principio, pero es aún confuso e indeterminado; la definición debe dar al concepto la claridad y determinación

„Zum gegenwärtigen Stande der mathematischen Grundlagenforschung“, *Archiv f. Philos.* 5, 1955. — Cf. P. Bernays, “Review of: R. Carnap, *Meaning and Necessity*”, *Journal of Symbolic Logic* 14, 1950.

³¹ F. Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Theil, 6. Aufl., Berlin 1883, p. 103 n.

³² *Parerga und Paralipomena* I, „Fragm. z. Gesch. d. Philos.“ § 14.

³³ Los textos pertinentes se reproducen en parte a continuación. También debe tenerse en cuenta:

Sobre la nitidez, Primera consideración §2: Si se compara con éste... debe ser considerado *in abstracto* — *KrV* A734: Ya que, por el contrario, el... se puede guiar (por el objeto en los pensamientos).

Sobre la nitidez, Segunda consideración: ...con el obispo Warburton se puede... imposible que pueda ser usado — *KrV* A726: ...que el seguimiento... produce castillos de naipes.

deseadas. No obstante, no puede ser arbitraria, sino que debe corresponder bajo cualquier aspecto al concepto dado originalmente.

La distinción hecha por Kant está, al parecer, perfectamente justificada y es completamente valiosa. Cuando en la matemática se definen conceptos como *trapezoide*, *cuadrilátero cíclico*, *punto de acumulación* o *conjunto compacto de puntos*, se trata entonces obviamente de definiciones sintéticas; pero cuando en la jurisprudencia se definen conceptos como *interés* o *propiedad*, entonces se trata —en su mayoría— de definiciones analíticas.

Ahora bien, a esta distinción en el ámbito de la definición o de la formación conceptual corresponde una distinción en el ámbito de la prueba. Si inferimos sobre la base de definiciones analíticas, entonces siempre tenemos que tener en cuenta la posibilidad de que estas definiciones no se ajusten *exactamente* a los conceptos originalmente dados. Por ello, tenemos que prestar atención a no extraer conclusiones que sean formalmente coherentes con las definiciones, pero no con los conceptos originalmente dados. Esto significa que no debemos proceder formalmente en el concluir, sino que siempre debemos consultar los conceptos originalmente dados.

Sin embargo, no hay que temer tales dificultades en el caso de las definiciones sintéticas. Por ello, sobre la base de las mismas podemos inferir de manera puramente formal, sin consideración de un concepto dado desde un principio. Incluso es posible asignar a los conceptos ciertos símbolos que en su composición expresan la definición de los conceptos. Con la ayuda de tales símbolos, el inferir lógico puede reducirse entonces a una aplicación de operaciones según cálculo.

Según Kant, las matemáticas deben utilizar el método sintético, mientras que la filosofía debe utilizar el método analítico. “En la matemática el significado de los signos es seguro, porque es fácil darse cuenta de cuál se les quiso brindar. En la filosofía en general, y en la metafísica en particular, las palabras obtienen su significado a través del uso del lenguaje...”³⁴.

En este contexto, ahora es comprensible también cómo Kant podía describir el principio de contradicción como el principio de todos los juicios analíticos³⁵. Este principio

³⁴ *Sobre la nitidez*, Segunda consideración.

³⁵ A150.

es claramente interpretado por él no sólo como un principio formal del inferir lógico, sino también como una regla obligatoria para cualquier uso significativo del lenguaje.

También quisiera destacar que la concepción defendida aquí por Kant sobre el definir y el inferir matemáticos coincide ampliamente con la así llamada “concepción axiomática” actual.

El método empírico se considera en el tratado *Sobre la nitidez*, por así decirlo, como una variante del método analítico. Por lo tanto, la filosofía está vinculada con las ciencias naturales, y ambas en conjunto se oponen a las matemáticas. Esto concuerda totalmente con los puntos de vista de los filósofos naturales ingleses de la escuela de Newton, como Keill y Friend, cuya influencia es adecuadamente destacada por Cassirer³⁶.

(ii) Sin embargo, a este respecto la *Crítica* muestra un desplazamiento sorprendente. Porque Hume había convencido a Kant de que los juicios causales nunca pueden ser justificados de manera puramente empírica, de que el nexos causal debe ser más bien determinado en cada caso sintéticamente. Con ello, el método sintético amplía su ámbito de aplicación a las ciencias naturales, en las cuales sustituye al método analítico. Los juicios científicos son en parte sintéticos *a posteriori*, pero también en parte sintéticos *a priori*. Los últimos están claramente relacionados con los juicios matemáticos, los cuales son también sintéticos *a priori*. Para el método analítico queda, por lo tanto, sólo el ámbito de la filosofía.

No obstante, ahora surge un delicado problema de acuerdo con este desarrollo. Como se ha dicho, Kant considera el principio de contradicción como el principio de todos los juicios analíticos. ¿Hay también para los juicios sintéticos —y especialmente para los juicios sintéticos *a priori*— un principio tal?

Si esta cuestión se hubiera planteado a Kant hacia 1764, entonces probablemente habría rechazado la asunción de tal principio como superflua; la aplicación del método sintético se basaba, según su opinión de entonces, en la introducción de definiciones completamente arbitrarias. Si ese es el caso, entonces no se puede comprender en absoluto cómo un principio cualquiera podría encontrar por completo aplicación.

Sin embargo, en 1781 la situación cambió de manera decisiva. Porque si la ciencia natural contiene juicios sintéticos *a priori*, entonces el método sintético se muestra como capaz de justificar juicios reales; pero entonces es claramente imposible que este método,

³⁶ E. Cassirer, op. cit.

como Kant había supuesto anteriormente, proceda fundamentalmente a partir de determinaciones arbitrarias. Entonces, si a las definiciones de conceptos como *trapezoide*, *punto de acumulación*, etc. no se les puede atribuir un carácter analítico, y por lo tanto si no se pueden considerar estos conceptos como dados desde un principio y su definición no necesita tener en cuenta el uso del lenguaje, entonces esto no significa de ningún modo que la aplicación del método sintético no esté sujeto a ninguna restricción. Más bien, tenemos que responder la pregunta: ¿cuáles condiciones —cuyo cumplimiento permite en primer lugar justificar los juicios reales— son inherentes a la aplicación del método sintético? O, como sabidamente lo expresa Kant³⁷: “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos?” La respuesta de Kant a esta pregunta³⁸ es conocida:

En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (tal como la sensibilidad en la estética trascendental anteriormente), y destacamos de nuestro conocimiento meramente la parte del pensamiento que tiene su origen sólo en el entendimiento. Sin embargo, el uso de este conocimiento puro se basa en que, como su condición, nos estén dados objetos en la intuición a los cuales aquél se pueda aplicar. Porque sin intuición todo nuestro conocimiento carece de objetos, y entonces éste queda completamente vacío. Entonces, la parte de la lógica trascendental que presenta los elementos del conocimiento puro del entendimiento y los principios sin los cuales no se puede pensar en absoluto ningún objeto es... al mismo tiempo una lógica de la verdad.

ii) La adopción de esta opinión ha provocado, a su vez, un desplazamiento que es muy preocupante. Éste se refiere al término “*construcción de un concepto*”. Aunque este término no aparece en el tratado *Sobre la nitidez*, corresponde a una idea muy clara e inequívoca propuesta por Kant, según la cual un concepto definido sintéticamente se genera por la combinación arbitraria de los conceptos definatorios. Queremos hacer uso de una comparación textual³⁹ aquí.

³⁷ B19.

³⁸ A62; cf. A154ss.

³⁹ Compárese también *Sobre la nitidez*, Segunda consideración: “Los matemáticos han... explicado analíticamente, lo admito, pero ha sido siempre un error. De este modo consideró Wolf la similitud en la geometría con ojo filosófico para comprender bajo el concepto general de la misma también la que se presenta en la geometría. Pero podría haberlo omitido; porque, si pienso en figuras en las cuales los ángulos a los que encierran las líneas del perímetro son iguales entre sí, y [en las cuales] los lados que los encierran tienen la

Sobre la nitidez

1ª Consideración

§1

Se puede llegar a cualquier concepto general de dos maneras, o bien por la combinación arbitraria de conceptos, o bien por la separación de aquel conocimiento que se ha hecho claro por descomposición. La matemática nunca hace definiciones sino del primer modo. ... Aquí la explicación claramente surge por la síntesis.

Con las definiciones de la filosofía es bastante diferente. Aquí el concepto de una cosa ya está dado, pero confuso o no suficientemente determinado. Debo descomponerlo...

Crítica de la razón pura

A 730

... que las definiciones filosóficas sólo como exposiciones de conceptos dados, mientras que las definiciones matemáticas como construcciones de conceptos hechos, aquellas sólo analíticamente por descomposición... éstas son producidas sintéticamente y, por lo tanto, hacen el concepto mismo, por el contrario, las primeras sólo lo explican.

No hay duda, creo, de que Kant recurrió *conscientemente* a los resultados de su trabajo anterior cuando redactó su *Crítica*. Ahora explicaré 1. *que* en ello le ocurrió un desplazamiento serio, 2. *por qué* cometió este error, y 3. *cómo* pudo dejar que ocurriera un desplazamiento tan escandaloso.

1. En el tratado *Sobre la nitidez*, como ya se ha indicado, se puede hablar de la construcción de un concepto en la matemática sólo en la medida en que el concepto en la definición se haya construido, por así decirlo, sobre los términos definatorios. Un método tal de formación de conceptos fue, como es bien sabido, sugerido en un sentido muy general

misma relación, entonces esto puede ser considerado en cualquier caso como la definición de similitud, y del mismo modo con las restantes similitudes de los espacios. Al geómetra no le interesa para nada la definición general de similitud. Es una fortuna para las matemáticas que, si a veces... el geómetra se involucra con tales explicaciones analíticas, de hecho no se concluye, sin embargo, nada de ellas en el caso de él...” — Kant difícilmente podría haber elegido su ejemplo de forma más desafortunada; porque el empeño de Wolff — en el que se continúan las antiguas investigaciones sobre el concepto aristotélico de analogía — dio ocasión, más tarde, para el desarrollo del método de teoría de grupos en la geometría, por un lado, y del concepto de isomorfismo en la lógica y las matemáticas actuales, por otro; cf. H. Bergmann, *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, Halle/S 1909. — El pasaje prueba en sí mismo la corrección de la interpretación aquí planteada con bastante claridad.

especialmente por Leibniz, pero Kant, tal como el filósofo holandés Bernard Nieuwentyt⁴⁰ anteriormente, lo restringió fundamentalmente a las matemáticas. Sin embargo, en la *Crítica* no se construye el concepto mismo, sino más bien el objeto correspondiente a éste en la intuición. No obstante, la discusión en el tratado se presupone tácitamente y, por ejemplo, se prescinde de una reformulación precisa de la distinción “clásica” entre juicios analíticos y sintéticos.

2. Los *motivos* de Kant para lo que también podría denominarse como una revisión de su antigua concepción ya han sido discutidos en su mayor parte. Él había interpretado las consideraciones de Hume en relación a los juicios causales como una prueba de que el método sintético también era capaz de justificar juicios reales. Por ello, este método no podía basarse en supuestos puramente arbitrarios, sino que debía tener a la base una objetualidad intuitivamente dada. Este punto de vista, en principio sólo justificado en relación a las ciencias naturales, se extendió luego a la matemática. La “construcción del concepto”, originalmente pensada como la construcción a partir de los conceptos definitorios del concepto definido, se reinterpretó como una construcción del objeto intuitivo. Una reinterpretación tal debía conducir a la solución del problema de Locke-Berkeley. Estas observaciones, creo, forman una motivación suficiente para el intento de Kant de revisar a fondo su concepción anterior, pero no justifican por sí mismas el resultado de esta revisión.

3. Ya hemos notado que, después de la reinterpretación realizada por Kant de sus doctrinas presentadas en el tratado *Sobre la nitidez*, las razones allí introducidas por él han sido mayormente abandonadas. Pero ¿cómo se puede explicar que Kant no haya visto esto y que no hiciera el intento de justificar nuevamente su doctrina del método sintético y analítico en la *Crítica* (ya que allí se trata fundamentalmente de una doctrina tal)? En primer lugar, debemos considerar que Kant, por medio de la mayor eficacia de su doctrina revisada, ya estaba *subjetivamente* convencido de su corrección, y precisamente por ello podía fácilmente subestimar las dificultades conectadas con su justificación. En segundo lugar, sin embargo, en la formulación de su antigua doctrina ya hay algo que indica su reinterpretación posteriormente realizada. En este contexto, me gustaría realizar nuevamente una comparación textual.

⁴⁰ E. W. Beth, “Nieuwentyt’s Significance for the Philosophy of Science”, *Synthese* 10, 1955.

Sobre la nitidez

1ª Consideración

§2

...entonces apelo... en primer lugar a la aritmética, tanto la general... como aquella de los números... En primer lugar, en ambas se ponen, en vez de las cosas mismas, sus signos, con las designaciones particulares de su aumento o disminución, sus relaciones, etc., y posteriormente se procede con estos signos según reglas fáciles y seguras... de modo que, en ello, las cosas mismas designadas sean dejadas completamente fuera de los pensamientos... En segundo lugar, para conocer p. ej. las propiedades de todos los círculos, se dibuja en la geometría uno en el cual, en lugar de todas las posibles líneas que se intersectan entre sí dentro del mismo, se dibujan dos. A partir de éstas se prueban las relaciones, y en las mismas se considera *in concreto* la regla general de las relaciones de las líneas que se intersectan en todos los círculos.

Crítica de la razón pura

A 734

Incluso el procedimiento del álgebra con sus ecuaciones, a partir de las cuales produce la verdad por reducción junto con la prueba, no es una construcción geométrica, sino característica, en la cual los conceptos, sobre todo los de la relación de magnitudes, ... se exponen... y todas las conclusiones están protegidas ante el error por medio de que cada una de ellas se presente ante los ojos.

La analogía asumida por Kant entre la geometría y la aritmética (o el álgebra) claramente no existe. Porque en la aritmética, si se procede de la manera descrita por él, los objetos de la reflexión, los números mismos, no se presentan en la intuición, sino que más bien se dejan de lado completamente. Sin embargo, la yuxtaposición de ambos ejemplos oculta la distinción entre el antiguo y el nuevo punto de vista de Kant. Porque el procedimiento de la geometría corresponde aproximadamente a su posterior punto de vista de una “construcción del concepto”, mientras que el procedimiento de la aritmética y el álgebra se ajusta más bien a su punto de vista antiguo.

9. Conclusión

Al principio de este trabajo enfatiqué que no es mi intención hacer una contribución a la apologética de Kant. Debo dejar que el lector juzgue si aquí se trata de una contribución a la polémica en torno a Kant. Estaré satisfecho si he logrado mostrar que Kant sostenía originalmente una opinión sobre la matemática que presenta muchos puntos de contacto con las opiniones más extendidas de nuestro tiempo, y que más tarde abandonó esta opinión en favor de una muy profundamente divergente. Creo que este punto de vista puede aportar algo para disminuir las dificultades que hoy están vinculadas con la interpretación de Kant⁴¹.



⁴¹ Finalmente, me gustaría agradecer al Sr. cand. phil. German Hausknecht de Hamburgo por la cuidadosa revisión de mi manuscrito, la cual mostró tanto una gran comprensión como una excelente pericia.

Kant sobre el método matemático

JAAKKO HINTIKKA

Universidad de Boston, USA

(Traducción de Rafael Reyna Fortes*)

1. EL MÉTODO MATEMÁTICO SE RESUELVE EN CONSTRUCCIONES

De acuerdo con Kant, “el conocimiento matemático es el conocimiento obtenido por la razón a partir de la construcción de conceptos”. En este artículo, haré algunas sugerencias acerca de cómo debe entenderse esta caracterización del método matemático.

La caracterización es dada al final de la *Crítica de la razón pura*, en el primer capítulo de la Doctrina trascendental del método (A713/B741).¹ En este capítulo, Kant da una serie de observaciones adicionales sobre el asunto del método matemático. Estas consideraciones no han sido examinadas con suficiente atención por la mayoría de los estudiosos de los escritos de Kant. Frecuentemente, han sido tratadas como un tipo de apéndice a las teorías más conocidas de Kant respecto a espacio y tiempo, presentadas en la Estética trascendental. En este artículo, también quiero llamar la atención sobre el hecho de que la relación de las dos partes de la primera crítica es, en gran medida, notablemente diferente de su concepción más habitual.

* Universidad Complutense de Madrid. rareyna@ucm.es. Este trabajo de traducción se ha realizado bajo el marco del proyecto de la Universidad Complutense de Madrid “La deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas” UCM PR65/19-22446. El equipo editor de CTK declina cualquier responsabilidad en la obtención de derechos de reproducción de los textos traducidos.

¹ Al referirme a la *Crítica de la Razón Pura*, usaré las convenciones estándar A = primera edición (1781), B = segunda edición (1787). Todas las buenas ediciones y traducciones dan la paginación de una o ambas ediciones. Al citar pasajes de la primera *Crítica* en inglés, seguiré normalmente la traducción de Norman Kemp Smith (MacMillan, Londres-Nueva York, 1933).

Para volver a la caracterización kantiana: el primer término importante que contiene es la palabra ‘construcción’. Este término es explicado por Kant al decir que construir un concepto es lo mismo que exhibirlo, a priori, en una intuición que corresponde al concepto.² Construcción, en otras palabras, es equivalente a la transición de un concepto general a una intuición que representa el concepto, dado que esto se hace sin recurrir a la experiencia.

2. UNA INTERPRETACIÓN CORRIENTE DE LAS CONSTRUCCIONES KANTIANAS

¿Cómo debe entenderse este término ‘construcción’? No es sorprendente encontrarlo en una teoría de las matemáticas, ya que fue, en tiempos de Kant, un uso establecido en, al menos, una parte de las matemáticas y, en particular, en geometría. Es, por tanto, natural, asumir que lo que Kant tiene en mente en primer lugar en el pasaje citado con anterioridad, son las construcciones de los geómetras. También puede parecer plausible decir que la referencia a la intuición en la definición de la construcción está pensada para preparar la base para la justificación del uso de tales construcciones, que Kant da en la estética trascendental. ¿Qué garantía hay, si la hubiera, de asegurar que las construcciones matemáticas son siempre posibles? Newton había encontrado la única fundamentación de las construcciones geométricas en lo que él llamó ‘práctica mecánica’ (ver el prefacio de los *Principia*). Pero, si esto es así, entonces, la certeza de la geometría no es mayor que la certeza de la mera práctica mecánica. Puede parecer natural que la apelación kantiana a la intuición sea designada para proveer de una mejor fundamentación a las construcciones geométricas. Kant parecería estar diciendo que no hay necesidad de construir una figura sobre un trozo de papel o en una pizarra. Todo lo que tenemos que hacer es representar la forma en cuestión por medio de la imaginación. Este procedimiento estaría justificado por el resultado de la estética trascendental, si es que éste puede ser aceptado. Ya que lo que se ha mostrado de modo manifiesto es que todas las relaciones geométricas son dependientes de la estructura de nuestra sensibilidad (nuestro aparato perceptivo, si preferimos el término); por esta razón,

² *Loc. cit.*

pueden ser representados completamente en la imaginación sin ayuda de las impresiones sensibles.

Esta interpretación es la base de una crítica frecuente a la teoría kantiana de las matemáticas. Se dice, o es dado por hecho, que en matemáticas se puede prescindir de las construcciones en el sentido geométrico de la palabra. Todo lo que tenemos que hacer aquí es desarrollar ciertos argumentos lógicos que pueden ser completamente formalizados en términos de la lógica moderna. La única razón por la que Kant pensó que la matemática se basa en el uso de la construcción fue que las construcciones eran necesarias en la geometría elemental de su tiempo, derivada, en la mayoría de los casos, casi directamente de los *Elementa* de Euclides. Pero esto fue solo una característica accidental de ese sistema geométrico, y lo fue a causa de que el conjunto de los axiomas y postulados de Euclides era incompleto. Para probar todos los teoremas que Euclides quería probar era, por tanto, insuficiente desarrollar un argumento lógico. Él tenía que preparar un diagrama o figura de modo que él pudiera apelar tácitamente a nuestra intuición geométrica que, de este modo, podría suplir las asunciones latentes que él había omitido. Se afirma, por tanto, que la teoría kantiana de las matemáticas surge al tomar como un rasgo esencial de toda la matemática algo que sólo era una consecuencia de un defecto en la axiomatización particular de la geometría euclidiana.³

Esta interpretación, así como las críticas basadas en ella, no es irrelevante como objeción a la completa teoría kantiana del espacio, del tiempo y de las matemáticas tal y como aparece en la *Estética Trascendental*. Me parece, sin embargo, que no hace justicia al modo en que Kant llegó realmente a su teoría. No da cuenta suficientemente de las consideraciones precríticas de la matemática, e incluso parece fallar a la hora de dar sentido a los argumentos por medio de los cuales Kant intentó probar su teoría. Por tanto, no nos da la posibilidad de exponer completamente los verdaderos argumentos de Kant sobre espacio, tiempo y matemáticas, o criticarlos con justicia. No es tanto falso como estrecho.

³ Una afirmación paradigmática de esta interpretación aparece en la *Introducción a la filosofía de la matemática* de Bertrand Russell (George Allen & Unwin, Londres, 1919), p. 145: “Kant, having observed that the geometres of his day could not prove their theorems by unaided arguments, but required an appeal to the figure, invented a theory of mathematical reasoning according to which the inference is never strictly logic, but always requires the support of what is called ‘intuition’.” No hace falta decir que no parece haber ningún tipo de evidencia para atribuir a Kant la ‘observación’ que Russell menciona.

3. LA NOCIÓN KANTIANA DE INTUICIÓN

Empezamos a tomar en consideración la insuficiencia de la anterior interpretación cuando examinamos la noción de construcción más en detalle. La definición de este término hace uso de la noción de *intuición*. Tenemos que preguntar, por tanto: ¿qué pretendía decir Kant con el término ‘intuición’? ¿Cómo definió él ese término? ¿Cuál es la relación de esa noción de intuición con lo que estamos acostumbrados a asociarle?

La interpretación que he bosquejado brevemente antes asimila la noción kantiana de una intuición a priori a lo que podemos llamar imágenes mentales. Intuición es algo que puedes poner ante los ojos de la mente, algo que puedes visualizar, algo que puedes representar a tu imaginación. Este no es, sin embargo, para nada el significado básico que Kant mismo quiso dar a la palabra. De acuerdo con su definición, presentada en el primer párrafo de sus lecciones de lógica, toda idea particular, a diferencia de los conceptos generales, es una intuición. En otras palabras: todo lo que en la mente humana representa un individuo es una intuición. No hay, podría decirse, nada de ‘intuitivo’ en las intuiciones así descritas. La ‘intuitividad’ [o el carácter intuitivo] significa, simplemente, individualidad.⁴

Por supuesto, sigue siendo verdadero que más tarde, en su sistema, Kant llegó a hacer intuitivas las intuiciones de nuevo, y lo hace, en particular, arguyendo que todas nuestras intuiciones humanas están vinculadas a la sensibilidad, es decir, con nuestra facultad de percepción sensible. Pero tenemos que mantener en la mente que esta conexión entre intuiciones y sensibilidad no fue tomada por Kant como una mera consecuencia lógica de la definición de intuición. Al contrario, Kant insiste a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura*, que no es impensable que otros seres puedan tener intuiciones por medio de otros sentidos.⁵

⁴ Véase, por ejemplo, la *Dissertatio* de 1770 de Kant, sección 2, §10; *Crítica a la razón pura* A320/B376-377; *Prolegomena* §8. Otras referencias se encuentran en la obra de H. Vaihinger *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (W. Spemann, Stuttgart, 1881-1892), vol. 2, pp. 3, 24. Véase también C. C. E. Schmid, *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften* (4th ed., Cröker, Jena, 1798) en *Anschauung*.

⁵ “No podemos afirmar de la sensibilidad que ella sea el único tipo posible de intuición” (A254/B310). Véase, por ejemplo, A27/B43, A34-35/B51, A42/B59, A51/B75, y la característica expresión ‘uns Menschen wenigstens’ en B33.

La conexión entre sensibilidad e intuición era, para Kant, algo que debía ser probado, y no algo que deba ser asumido.⁶ Las pruebas que él dio para asumir esta conexión (en el caso de los seres humanos) son presentadas en la Estética Trascendental. Por tanto, estamos en nuestro derecho de asumir la conexión entre sensibilidad e intuiciones solo en aquellas partes del sistema kantiano que son lógicamente posteriores a la Estética Trascendental.

4. LA PRIMACÍA SISTEMÁTICA DE LA TEORÍA KANTIANA DEL MÉTODO MATEMÁTICO

Mi principal sugerencia para una interpretación de la teoría kantiana del método matemático, como la presentada al final de la primera Crítica, es que esta teoría no es posterior, sino más bien sistemáticamente previa a la Estética Trascendental. Si esto es así, se sigue que, dentro de esta teoría, el término ‘intuición’ debería ser tomado en el sentido ‘no intuitivo’ que Kant le dio al definir esta noción. En particular, la caracterización kantiana de las matemáticas como basadas en el uso de las construcciones tiene que ser tomada como queriendo decir meramente que, en matemáticas, uno está todo el tiempo introduciendo representaciones particulares (*particular representatives*) de conceptos generales, y desarrollando argumentos en los términos de tales representaciones particulares, argumentos estos que no pueden ser desarrollados solamente por medio de conceptos generales. Puesto que, si la metodología de las matemáticas kantiana es independiente de sus pruebas para conectar intuiciones y sensibilidad en la Estética, e incluso antes de ella, entonces, no tenemos dentro de la teoría kantiana del método matemático ninguna justificación en absoluto para asumir una conexión tal. Es decir, ninguna justificación para dar a la noción de intuición otro significado que el que le da Kant por medio de su propia definición.

Hay, de hecho, muy buenas razones para concluir que la discusión del método matemático en la Doctrina del método es previa y presupuesta por la discusión kantiana típicamente crítica del espacio y el tiempo en la Estética Trascendental. Uno de ellos debería ser suficiente: en *Prolegomena*, en el trabajo en el cual Kant quiso dejar clara la estructura

⁶ Las afirmaciones iniciales parecen vislumbrar una conexión rápida y precisa entre todas las intuiciones y la sensibilidad. Como apunta Paton, sin embargo, ellas deben ser tomadas parcialmente como una afirmación de lo que Kant quiere probar. Véase, H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience* (George Allen & Unwin, Londres, 1936), vol. I, pp. 93-94.

de su argumento, él apela explícitamente a sus discusiones de la metodología de las matemáticas al final de la *Crítica de la razón pura* al comienzo y durante el argumento que corresponde a la *Estética Trascendental*, haciendo así explícita la dependencia de la última sobre la primera. Esto ocurre tanto cuando Kant discute la sinteticidad de las matemáticas (*Prol. AA: IV, 272*) como cuando discute su carácter intuitivo (*Ibidem, 282; cf. p. 266*).

Otra razón persuasiva es que, en momentos decisivos de la *Estética Trascendental*, Kant por intuiciones quiere decir precisamente lo que su propia definición nos dice. Por ejemplo, él argumenta como sigue acerca del espacio: “El espacio no es... Un concepto de relaciones de cosas en general, sino una intuición pura. Ya que... nos podemos representar solo un espacio... El espacio es, esencialmente, uno; su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacios, depende solamente de la introducción de limitaciones. Por consiguiente, se sigue que una... intuición subyace a todos los conceptos de espacio” (A24-25 = B39). Aquí, el carácter intuitivo es inferido directamente de la individualidad, y no quiere decir otra cosa que la última.

5. LA PRIMACÍA HISTÓRICA DE LA TEORÍA KANTIANA DEL MÉTODO MATEMÁTICO

Pero me temo que, a pesar de las excelentes razones que pueda haber para revertir el orden de la exposición kantiana en la primera *Crítica*, y para poner antes de la *Estética Trascendental* la discusión de las matemáticas en la *Methodenlehre*, mis lectores podrían estar aún poco convencidos de ellas. ¿Pudo Kant realmente no haber querido decir nada más que esto con su caracterización del método matemático? ¿Pudo él haber pensado que el hecho de que los matemáticos hagan uso de casos especiales de conceptos generales, mientras que los filósofos no, sea una peculiaridad importante del método de los matemáticos, a diferencia del método de los filósofos? ¿No es sugerir esto llevar la definición kantiana de intuición demasiado lejos?

Pienso que la respuesta a esto es que hubo un tiempo en el que Kant creyó que una de las principales particularidades del método matemático es considerar representaciones

particulares de conceptos generales.⁷ Este punto de vista fue presentado en el texto precrítico premiado de 1764. Su interpretación es bastante independiente de los escritos críticos kantianos. En particular, la formulación de esta teoría precrítica de Kant no involucra para nada la noción de intuición. Se sigue, por tanto, que la idea del método matemático como basado en el uso de conceptos generales *in concreto*, es decir, en la forma de instanciaciones individuales, era el punto de partida de las consideraciones más elaboradas de las matemáticas. Si la lectura que sugiero de la caracterización kantiana de las matemáticas es o no exhaustiva, esto es, si intuición allí significa o no algo más que una idea particular, en cualquier caso, esta lectura es la única desde la que tenemos que empezar a intentar entender las consideraciones kantianas sobre la matemática.

Es útil observar en este punto que la lectura de Kant que estoy sugiriendo no es enteramente incompatible con la otra interpretación más tradicional. Por un lado, una imagen mental completamente concreta representa un particular y, por tanto, una intuición en el sentido de la definición más amplia. Por otro lado, las instanciaciones particulares de conceptos generales son frecuentemente más fáciles de tratar que los conceptos generales mismos; son mucho más intuitivos, en el sentido ordinario de la palabra, que los conceptos generales. Las dos interpretaciones no están en desacuerdo de manera tan amplia a como pudiera parecer a primera vista. Lo que realmente las hace distintas es si Kant tuvo alguna vez en mente, además de las intuiciones ‘habituales’, en el sentido de representaciones mentales o imágenes, otros entes individuales que son efectivamente usados en argumentos matemáticos. Pienso que esto es algo que debemos tomar en consideración.

6. KANT SOBRE EL ÁLGEBRA

De hecho, si miramos más de cerca a la verdadera teoría de las matemáticas tal y como se presenta en el final de la Crítica de la razón pura, veremos que algunas cosas se nos hacen más obvias si tenemos en mente la noción de intuición como una idea particular en contraposición a los conceptos generales. Habitualmente, se lee la teoría kantiana del método

⁷ Esto ha sido considerado clara y enérgicamente por E. W. Beth, por cuyos escritos sobre Kant estoy en deuda, aunque no comparta completamente la evaluación filosófica de Beth sobre las teorías de Kant. Véase ‘Kants Einleitung der Urteile in Analytische und Synthetische’, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 46 (1953-54) 253-264; *La crise de la raison et la logique* (Gauthier-Villars, Paris, 1957); *The Foundations of Mathematics* (North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1959), pp. 41-47.

matemático a la luz de lo que él dice en la Estética Trascendental. En otras palabras, se lee ‘intuición’ como si significara una ‘representación mental’ o ‘una imagen ante el ojo de nuestra mente’, o algo de este género. Pero entonces se hace muy difícil entender por qué Kant se refiere al álgebra y a la aritmética como basadas en el uso de la intuición. La utilidad de usar los símbolos algebraicos no es, ciertamente, proveernos a nosotros mismos con imágenes o representaciones mentales más vívidas. Los académicos han intentado reconciliar las afirmaciones de Kant sobre el álgebra y la aritmética con sus doctrinas críticas tal y como aparecen en la Estética Trascendental. El resultado de estos intentos es recogido adecuadamente, pienso, por el Profesor C. D. Broad, en un conocido ensayo sobre ‘la teoría kantiana del razonamiento matemático y filosófico’, donde él dice que “Kant no ha dado en absoluto una teoría del razonamiento algebraico”.⁸ Esto es, en mi opinión, completamente correcto si leemos la descripción kantiana del método matemático a la luz de lo que él dice en la Estética Trascendental. Pero entonces, la idea de Broad se vuelve, me parece, casi una *reductio ad absurdum* de la asunción de que la Estética Trascendental es, en la mente de Kant, lógicamente previa a la discusión de las matemáticas del final de la primera Crítica. Ya que, en esta asunción, las afirmaciones que Kant hace sobre aritmética y álgebra no son solo privadas de su verdad, sino también de su significado. Si la Estética Trascendental fuera lógicamente previa a la metodología kantiana de las matemáticas, se haría completamente incomprensible lo que realmente Kant podría haber querido decir con sus afirmaciones sobre aritmética y álgebra que tan obviamente están en desacuerdo con sus teorías profesadas.

Por otro lado, si asumimos que por ‘intuición’ Kant solo quiso referirse a una representación de un individuo cuando él trataba sobre aritmética, un número de cosas, aunque no necesariamente todas, se vuelven obvias. Si podemos asumir que los símbolos que usamos en álgebra sirven como números individuales, entonces se vuelve trivialmente verdadero decir que el álgebra está basada en el uso de intuiciones, es decir, en el uso de representaciones de individuos, a diferencia de conceptos generales. Al fin y al cabo, las variables del álgebra elemental comprenden los números y no toman los predicados de los números como sus valores sustitutivos, como sí podrían hacer las variedades de la silogística formalizada. Entonces, podemos también entender lo que Kant tenía en mente cuando llamó construcciones a las operaciones algebraicas, tales como la suma, la multiplicación y la

⁸ *Proceedings of the Aristotelian Society* 47 (1941-42) 1-24.

división. ¿Qué ocurriría si, al combinar nosotros en álgebra dos letras, a y b , con un signo funcional, digamos f o g o $+$ o \cdot o $:$, obteniendo así una expresión como $f(a, b)$ o $g(a, b)$, o $a+b$, $a \cdot b$ o $a:b$? Esas expresiones, obviamente, hacen referencia a números individuales o, más generalmente, a magnitudes individuales, habitualmente, a individuos diferentes a los que hacían referencia a y b . Lo que ha pasado, por tanto, es que hemos introducido una representación para un nuevo individuo. Y una tal introducción de representaciones para nuevos individuos, es decir, nuevas intuiciones, era justo lo que, de acuerdo con la definición kantiana, ocurre cuando construimos algo. Se puede decir que los nuevos individuos representan los conceptos ‘la suma de a y b ’, ‘el producto de a y b ’, etc.

Las afirmaciones de Kant sobre el álgebra, por tanto, adquieren un significado natural bajo una interpretación, muy distinto al de la cuestión de si este significado es reconciliable, en último término, con lo que Kant dice en la Estética Trascendental. Podríamos decir que el propósito del uso de Kant del término ‘intuición’ en este punto es decir que el álgebra es *nominalista* en el sentido de Quine: el único valor aceptable de las variables son *individuos*.

7. KANT SOBRE LAS ECUACIONES ARITMÉTICAS

Las afirmaciones de Kant sobre aritmética presentan un problema algo más complicado. No las trataré aquí completamente, aunque se podría mostrar que estas se alinean con la interpretación que estoy sugiriendo. Solo hay un punto que quiero tratar aquí.

En el caso de la aritmética de números pequeños, tales como 7, 5 y 12, la lectura ordinaria de las afirmaciones de Kant no es implausible. Lo que Kant parece estar diciendo es que para establecer que $7+5=12$ tenemos que visualizar los números 7, 5 y 12 por medio de puntos, dedos o alguna otra ilustración adecuada, de modo que podamos inmediatamente percibir la ecuación deseada. Él incluso llega a decir que las ecuaciones como $7+5=12$ son inmediatas e indemostrables (A164 B204). Esto no es fácil de reconciliar con el hecho de que Kant, en cualquier caso, describió un procedimiento que sirve, le podamos llamar o no prueba, para establecer la verdad de la ecuación en cuestión, y que él dijo que su interpretación se hace más natural al aplicarse a números grandes (B16). Espero ser capaz de mostrar más tarde lo que Kant quiso decir al afirmar que las ecuaciones como $7+5=12$ son ‘inmediatas’ e ‘indemostrables’. Él no pretendió decir que la ecuación puede ser

establecida sin un argumento que podríamos llamar una prueba. ‘Inmediatas’ e ‘indemostrables’ no servían para distinguir percepciones inmediatas de un argumento articulado, sino para distinguir una cierta subespecie de argumentos particularmente claros de otro tipo de pruebas. La interpretación ordinaria de la teoría kantiana, por tanto, yerra aquí también. Intentaré más tarde echar un vistazo a la interpretación correcta.

8. EUCLIDES COMO PARADIGMA PARA KANT

Un buen modo de llegar a entender la teoría kantiana de las matemáticas es preguntar: ¿cuáles eran los paradigmas sobre los cuales fue modelada esta teoría? El paradigma más obvio y, de hecho, uno reconocido por el propio Kant, era el sistema euclidiano de la geometría aritmética.⁹ Al comienzo de este trabajo vimos que una crítica habitual de la teoría kantiana de las matemáticas está basada en una comparación entre la teoría de Kant y el sistema de Euclides. Sin embargo, me parece que no es suficiente dar una vaga comparación general. Es mucho más útil preguntar con precisión la presentación de Euclides en la que Kant estaba pensando en su teoría. En vista de la interpretación de la noción kantiana de intuición que he sugerido, la cuestión cambia: ¿hay algo en particular en el procedimiento de Euclides que apoye la idea de que las matemáticas están basadas en el uso de instancias particulares de conceptos generales?

Es fácil ver que sí lo hay. Ya que, ¿cuál es la estructura de una proposición en Euclides? Habitualmente, una proposición consiste en 5 (o algunas veces, 6) partes.¹⁰ Primero hay una *enunciación* de una proposición general. Por ejemplo, en la proposición 20 de los *Elementa*: “en cualquier triángulo, dos lados tomados de cualquier modo, son más grandes que el restante.” Esta parte de la proposición fue llamada la *πρότασις*.

Sin embargo, Euclides nunca hace nada solamente sobre la base de la enunciación. En toda proposición, él primero aplica el contenido de la enunciación a la figura particular que él asume que debe trazarse. Por ejemplo, después de haber enunciado la proposición 20,

⁹ Véase la edición académica de los trabajos de Kant, vol. 2, p. 307. Con respecto a los *Elementa*, véase la traducción y el comentario de Sir Thomas Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements* (Cambridge University Press, Cambridge, 1926).

¹⁰ Heath, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 129-131.

Euclides continúa diciendo: “sea un triángulo ABC . Yo digo que en un triángulo ABC , dos lados tomados de cualquier manera son más grandes que el restante, a saber, BA y AC son más grandes que BC ; AB y BC más grandes que CA ; BC y CA más grandes que AB .” Esta parte de la proposición euclidiana era llamada *exposición* o *ecthesis* (ἐκθεσις, en latín, *expositio*). Quizá no es un accidente que Kant usara el equivalente alemán para exponer (*Darstellen*) al explicar su noción de construcción, y que él usara el término *exposición* para un proceso análogo al de la construcción matemática.

La exposición o *ecthesis* está estrechamente relacionada a lo siguiente, o la tercera parte de la exposición euclidiana, la *construcción auxiliar*. Esta parte era frecuentemente llamada la *preparación* o *aparato* (κατασκευή). Consistía en afirmar que la figura construida en la exposición debía ser completada dibujando ciertas líneas, puntos y círculos adicionales. En nuestro ejemplo, la preparación se lee como si: “sea BA trazado a través del punto D , sea DA hecho igual a CA , y séale unido DC .”

La construcción era seguida por la *apodeixis* (ἀπόδειξις) o *prueba*, propiamente. En la prueba no se desarrollaban consideraciones adicionales, lo que ocurría era que eran extraídas una serie de inferencias en relación con la figura que debía ser introducida en la exposición, y completada en la construcción auxiliar. Estas inferencias hacían uso (1) de axiomas, (2) de anteriores proposiciones, y (3) de las propiedades de la figura que se siguen del modo en que fue construida.

Después de alcanzar la conclusión deseada sobre la figura particular, Euclides volvía de nuevo a la enunciación general, diciendo, por ejemplo, ‘por tanto, en *cualquier* triángulo, ... etc.’.

9. ‘ECTHESIS’ COMO UN PARADIGMA DE LA CONSTRUCCIÓN KANTIANA

Cuando esta estructura de una proposición euclidiana se compara con la noción kantiana del método matemático, el acuerdo es obvio. La idea de Kant de la geometría era, puede decirse, euclidiana en más de un sentido de la palabra. Cuando Kant dice que el método de los matemáticos es siempre considerar conceptos generales *in concreto*, en una aplicación

particular, él tiene en mente el proceso de exhibición o *ecthesis* de una proposición euclidiana, donde una proposición geométrica general es ‘mostrada’ o ‘exhibida’ por medio de una figura particular. Esto debe su origen a los ejemplos por medio de los que Kant explica su teoría del método matemático. Él dice que la superioridad del método matemático sobre el filosófico en geometría yace en el hecho de que el matemático puede trazar figuras reales y desarrollar pruebas a partir de tales figuras. Por ejemplo, si un filósofo (*qua filósofo*) intenta probar que la suma de los ángulos internos de todo triángulo es igual a dos rectos, se limita, dice Kant, a analizar los conceptos de ‘línea recta’, ‘ángulo’ y ‘tres’, y es incapaz de llegar a ningún lado. Un matemático, en cambio, puede trazar una figura de un triángulo, completarla por medio de construcciones adicionales (es decir, introducir en el argumento nuevas líneas, círculos... etc. adecuadas). Y, de este modo, hacer obvia la proposición que ha de ser probada. (Véase A716-717/B744-745).¹¹

Este ejemplo muestra que, además de la exposición o *ecthesis* de una proposición euclidiana, Kant también tenía en mente la parte de la proposición que sigue a la *ecthesis*, es decir, la preparación o aparato. La exhibición y la preparación eran las dos partes de una proposición euclidiana donde las construcciones se realizaban en el sentido habitual de la palabra; y hemos visto que esas dos partes eran también las únicas en las cuales se requerían construcciones en el sentido abstracto de la palabra, es decir, donde se introducían nuevos puntos individuales, líneas... etc. Dentro de la geometría, la noción kantiana de construcción coincide con el uso ordinario de ‘construcción’.

Este resultado de nuestra comparación entre Kant y Euclides apoya lo que dijimos anteriormente. Muestra que la noción kantiana de construcción se corresponde con un caso especial de la noción geométrica habitual de construcción. Ahora bien, las construcciones de tipo geométrico no tienen que tener lugar en la mente humana. En general, se desarrollan en un trozo de papel o en la pizarra. Lo común a todas estas construcciones es que se introducen nuevas líneas, puntos o círculos. Si esas entidades geométricas son pensadas como individuos, ellas encajan dentro de la definición general kantiana de una intuición. No

¹¹ Podemos ver aquí que, de acuerdo con Kant, la peculiaridad de Kant no yace en los *axiomas* ni en los *postulados* de distintas ramas de las matemáticas, sino en el modo matemático de argumentación y demostración.

hay necesidad, por tanto, de asumir que las construcciones de la geometría significan para Kant algo más de lo que somos capaces de llamar construcción.

Pero esto no es todo lo que podemos sacar de esta comparación. Si echamos un vistazo algo más de cerca a la relación entre la teoría kantiana del método matemático y la práctica de Euclides, la relación permite sugerir varias consideraciones de la teoría kantiana. Aquí solamente mencionaré algunas de ellas.

10. MÉTODOS ANALÍTICO Y SINTÉTICO

En geometría existe una antigua distinción entre dos tipos de método. Por un lado, está el método de asumir un resultado deseado que debe ser alcanzado, por ejemplo, cuando asumimos que hemos tenido éxito al realizar la construcción deseada en el sentido ordinario de ‘construcción’. A partir de estas asunciones, uno argumenta, entonces, por decirlo de algún modo, ‘hacia atrás’, [es decir,] hacia las condiciones sobre las cuales son posibles estas construcciones, así como hacia los modos en que pueden efectuarse. Esto se llama ‘método analítico’. Algunas veces se ha adscrito a Platón, pero no fue empleado explícita y sistemáticamente a gran escala hasta la geometría analítica de Descartes, cuyo mismo nombre se deriva del método ‘analítico’ en cuestión. El otro método era el sintético. Al aplicarlo, uno intenta efectuar el resultado deseado, por ejemplo, cuando hacemos una construcción deseada al desarrollar, efectivamente, la construcción. Lo que distingue ambos métodos es, por tanto, hablando ampliamente, el hecho de que en el método analítico no se hacen construcciones, mientras que el método sintético se basa en el uso de las construcciones reales.¹²

Kant indica que lo que hace *sintéticas* a las matemáticas en general y a la geometría en particular es el uso de las intuiciones, es decir, el uso de las construcciones. Hemos visto que esta noción de construcción coincide, en geometría, con el uso matemático ordinario del

¹² Sin embargo, tenemos que darnos cuenta de que la mera diferencia de direcciones en las que uno procede en un análisis y en una síntesis, respectivamente, era enfatizado a veces a costa de la pregunta respecto de si se utilizan o no construcciones. Uno podría, por tanto, distinguir entre un sentido de análisis y síntesis ‘direccional’ y uno ‘construccional’ (o ‘problemático’). Véase mi artículo, ‘Kant and the Tradition of Analysis’, en *Deskription, Existenz und Analytizität*, ed. P. Weingartner (Pustet, Munich, 1966), reimpresso como capítulo 9 de Jaakko Hintikka, *Logic, Language Games and Information* (Clarendon Press, Oxford, 1973).

término ‘construcción’. Lo que esto significa, entonces, es que la distinción kantiana entre método analítico y sintético está modelada, al menos dentro de las matemáticas, por el empleo de los matemáticos que era habitual en esa época. (Los matemáticos hoy en día aún hablan de geometría sintética refiriéndose a aquella geometría que se pone en marcha a partir del uso y el estudio de las construcciones geométricas). Esta sugerencia se apoya en los propios comentarios de Kant sobre el asunto, que sirven para delimitar su sentido de sintético, así como para conectarlo explícitamente con las construcciones en un sentido casi geométrico. La distinción entre analítico y sintético en geometría antes era empleada habitualmente para separar dos métodos para *encontrar una prueba deseada o una construcción*, o, en algunos casos, para separar los dos métodos de exposición. Lo que Kant necesitaba era una distinción entre dos diferentes medios de *desarrollar una prueba*. Para él, el paradigma de síntesis era, precisamente, la síntesis en el sentido geométrico de la palabra, es decir, el acabado de una figura por medio de la introducción de nuevas entidades geométricas. Él distinguía esto del otro uso, que estaba basado en el paradigma de proceder ‘inversamente’ de un fundamento hacia una consecuencia. Esta diferencia es afirmada por Kant en pocas palabras en una nota al pie del primer párrafo de su *Dissertatio* del año 1770.¹³

11. KANT Y LA GEOMETRÍA ANALÍTICA. ECUACIONES ‘INDEMOSTRABLES’

Hay otro modo en el cual un conocimiento de las geometrías de Euclides y Descartes puede ayudarnos a entender a Kant. Podemos hacer una observación particularmente interesante si comparamos la geometría de Euclides con la de Descartes. De acuerdo con Descartes, la idea principal de la geometría analítica era la de una correlación o analogía entre las operaciones algebraicas y geométricas. Así como todo lo que necesitamos en aritmética son las cuatro o cinco operaciones básicas de adición, sustracción, multiplicación, división y extracción de raíces, exactamente de la misma manera, dice Descartes,¹⁴ en geometría necesitamos de unas

¹³ Véase también *Prolegomena* §5 (edición académica, Vol. 4, p. 276, nota al pie). Podemos decir también que las afirmaciones de Kant, en efecto, sirven para distinguir entre un sentido direccional y el construccional (problemático) de análisis y síntesis, y para indicar que Kant opta por la última (véase la nota precedente y el artículo mencionado ahí).

¹⁴ Véase *La Géométrie*, las primeras afirmaciones (pp. 297-298 de la primera edición).

pocas operaciones básicas. Lo que nos interesa aquí es la analogía entre operaciones algebraicas y geométricas, [y,] en particular, el hecho de que las operaciones algebraicas correspondan a ciertas construcciones geométricas. Pienso que esto da la clave para lo que Kant quiere decir al afirmar que las ecuaciones aritméticas simples, tales como $7+5=12$, son ‘inmediatas’ e ‘indemostrables’. Observamos esto si intentamos emitir el argumento por medio del cual $7+5=12$ es verificado en la forma de una proposición euclidiana. A causa de la analogía entre operaciones algebraicas y construcciones geométricas, la suma real de 7 y 5 corresponde a la tercera fase, es decir, a la preparación o aparato de una proposición euclidiana. Las explicaciones de Kant también muestran que, de acuerdo con él, los números 7 y 5 deben, de algún modo, ser ‘mostrados’ o ‘expuestos’ antes de la misma operación de adición, en analogía con la ‘ecthesis’ de una proposición euclidiana. (Esto es lo que ilustran sus afirmaciones sobre “puntos o dedos”). Pero, entonces, ¿qué corresponde en propiedad a la prueba, a la *apodeixis*? Obviamente, lo que tenemos que hacer para demostrar que $7+5=12$ es desarrollar la operación de adición; la prueba propiamente se reduce a un mero mínimo, a la mera observación de que el resultado de la suma es igual al resultado deseado, 12. En un sentido perfectamente adecuado, por tanto, uno puede decir que ninguna prueba (proper), ninguna *apodeixis*, es necesaria para establecer que $7+5=12$. Esta ecuación es ‘inmediata’ e ‘indemostrable’ en el preciso sentido de que puede realizarse por la mera construcción auxiliar o *kataskheue* de una prueba euclidiana. A esto hacen referencia las afirmaciones de Kant. El hecho de que esta fuese realmente la idea de Kant se muestra por una carta suya a Schultz que data del 25 de noviembre de 1788. La diferencia principal es que, en lugar de usar la terminología que pertenece a los *teoremas* de la *geometría* euclidiana, Kant, en esta carta, hace uso de una terminología paralela que pertenece a *problemas* geométricos.

Esto es importante, pienso, más allá de la interpretación de pasajes particulares, ya que muestra cómo Kant comprendió que debía entenderse el carácter intuitivo de la aritmética. La inmediatez de las verdades aritméticas no es a causa del hecho de que las ecuaciones simples como $7+5=12$ sean percibidas como verdaderas y que no se argumente para ello, sino [a causa] del hecho de que lo único que tenemos que hacer para establecer unas ecuaciones tales es llevar a cabo la computación. Esto permite explicar por qué Kant dijo que su interpretación de las ecuaciones se comprende con más facilidad en conexión con números más grandes (B16; véase A78/B104).

12. ANALÍTICA DE LAS INFERENCIAS APODÍCTICAS

Sospecho que un pasaje particularmente desconcertante de la primera *Crítica* recibe una explicación natural de la misma manera que las afirmaciones en aritmética. Me refiero a la afirmación que hace Kant en B14 cuando dice que todas las inferencias (Schlüsse) de los matemáticos están basadas en el principio de contradicción “que requiere la naturaleza de toda certeza apodíctica”. Este pasaje se vuelve más evidente si tomamos a Kant literalmente, y entendemos que él se refiere solamente a la parte apodíctica o a la ‘prueba propiamente dicha’ de una proposición euclidiana. Tomada literalmente, la prueba propiamente dicha o apodeixis, después de todo, es la única parte de la proposición euclidiana en la que se extraen inferencias. Interpretada de este modo, la afirmación de Kant expresa precisamente lo que se espera que sostenga en mi interpretación, a saber, que la distinción entre, por un lado, *apodeixis* y, por otro lado, *ecthesis* y la construcción auxiliar separa las partes analítica y sintética de un argumento matemático.

13. INTUICIONES HECHAS INTUITIVAS

¿Qué hemos logrado hasta ahora? Hemos visto que, en la teoría kantiana del método matemático, presentada hacia el final de la primera *Crítica*, uno debe tener en mente la posibilidad de que por intuiciones Kant quisiera decir representaciones particulares de conceptos generales. Hemos visto que, desde este punto de vista, una serie de aspectos de la teoría kantiana del álgebra, de la aritmética y de la geometría se hacen más evidentes. Sin embargo, se puede decir, la posibilidad de intuiciones que no sean sensibles es descartada en la *Estética Trascendental*. Allí, Kant argumenta que el uso de las intuiciones en matemáticas está basado en las intuiciones de espacio y tiempo, y que esas intuiciones dependen de la estructura de nuestra sensibilidad. No queda, por tanto, espacio en matemáticas para intuiciones que no estén conectadas con la sensibilidad.

No quisiera negar que esto es lo que dice Kant. Sin embargo, quiero señalar que el desacuerdo entre la anterior interpretación de la metodología kantiana de las matemáticas y su teoría del espacio y el tiempo en la *Estética Trascendental* no desaprueban mi interpretación. La discrepancia entre las dos partes del sistema kantiano desmiente mi lectura

de Kant solamente si la interpretación de las matemáticas dada en la Estética Trascendental es correcta. Kant afirma allí que el uso de las intuiciones en matemáticas sólo puede entenderse si asumimos que todas esas intuiciones dependen de nuestra sensibilidad. Ahora bien, si hay intuiciones, es decir, variables individuales o 'intuiciones' de álgebra, que no tienen relación con nuestra sensibilidad, entonces, no es que la única conclusión posible sea que esas referidas intuiciones no sean para nada intuiciones en sentido kantiano. La otra posibilidad es decir que ellas son intuiciones genuinas, pero que Kant sencillamente se equivocó al decir que todas las intuiciones empleadas en matemáticas son *sinnlich*, es decir, que dependen de nuestra mente.

Pero entonces queda por explicar cómo Kant llegó a considerar la doctrina equivocada. He sugerido que la noción de método matemático como se presenta en el uso de instancias individuales era el punto de partida de la más conocida teoría kantiana de que todas las intuiciones que usamos en matemáticas dependen de nuestra sensibilidad. ¿Qué hay en la noción de intuición [entendida] como una instancia individual que nos haga pensar que esta conclusión es inevitable? Hemos discutido el rol de las intuiciones en el sentido de representaciones de individuos en álgebra, en aritmética y en geometría. ¿Cuáles son los rasgos comunes de esos usos que sólo pueden explicarse de acuerdo con Kant asumiendo que las intuiciones matemáticas son sensibles? ¿Cuál es el común denominador de todas las 'construcciones' matemáticas que hemos discutido?

14. 'ECTHESIS' EN LÓGICA

Me parece que una generalización natural está virtualmente contenida en el anterior análisis de las proposiciones euclidianas. La parte más importante de la proposición euclidiana que es intuitiva en sentido kantiano es la exhibición, la *ecthesis*. Ahora bien, esta noción de *ecthesis* no solo aparece en la geometría griega. También aparece en la lógica aristotélica. Aristóteles nunca explica explícitamente lo que es el proceso llamado *ecthesis*, pero quizás podamos decir que hubo un momento en el que Aristóteles pasó de las consideraciones que pertenecen al término general hacia las consideraciones que pertenecen a representaciones particulares de este término general. Por ejemplo, en *Analytica priora* I, 2, 25a15, Aristóteles parece argumentar como sigue: si ningún *A* es *B*, entonces, ningún *B* es *A*, ya que, si no fuera

así, entonces, algunos B serían A . Tómese un particular b de este tipo. Este particular b tiene tanto la propiedad B y la propiedad A , y muestra, por tanto, que es imposible que ninguno de los A sea un B , como hemos asumido. Esta contradicción prueba la conclusión. Un pasaje posterior (*Analytica priora* I, 41, 49b33ss.) parece indicar que Aristóteles consideró que la *ecthesis* lógica era esencialmente la misma que la geometría.¹⁵

Sugiero que esta noción de *ecthesis* ofrece una muy adecuada reconstrucción de la noción kantiana de construcción, es decir, de la noción de la exhibición de un concepto general por medio de representaciones particulares. Concuera muy bien, como vemos, con el modo en que Kant define la noción de construcción. Su uso en lógica aristotélica puede explicar, quizás, por qué Kant criticó (en el ensayo sobre la ‘falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo’) ciertas partes de esta lógica. Él llegó al punto de rechazar, en efecto, todos los modos silogísticos excepto los dos primeros modos de la primera figura. Quizás, la explicación puede estar en el hecho de que la aplicación particular de *ecthesis* que acabo de bosquejar estaba pensada para probar una de las reglas de conversión que Aristóteles necesitaba para reducir todos los modos silogísticos a los dos primeros modos. Dado que el uso de *ecthesis* era, para Kant, un método de razonamiento típicamente matemático, él no pudo usarlo en lógica como lo hizo Aristóteles. Por esta razón, Kant no pudo reducir todos los modos silogísticos a los dos modos de *Barbara* y *Celarent*, que él reconoció como los básicos, y se vio forzado a rechazar los otros como ‘impuros’ y ‘confusos’.

La noción de *ecthesis* puede hacerse más precisa en términos de la lógica moderna.¹⁶ En efecto, se vuelve idéntica a una de las más importantes reglas de inferencia de la teoría

¹⁵ Con respecto a la noción de *ecthesis* en Aristóteles, véase W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Clarendon Press, Oxford, 1949) pp. 32-33, 412-414; Jan Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (Clarendon Press, Oxford, 1951), pp. 59-67; Günther Patzig, *Die Aristotelische Syllogistik* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1959), pp. 166-178; B. Einarson, ‘On Certain Mathematical Terms in Aristotle's Logic’, *American Journal of Philology*, 57 (1936) 34-54, 151-172, esp. p. 161. Como se verá a partir de estas discusiones, la interpretación precisa de la noción aristotélica de *ecthesis* (tal y como se emplea en su lógica) es un problema controvertido para el cual no está disponible ninguna solución que no sea ambigua. La interpretación que prefiero (sobre la que me apoyo aquí) asimila la *ecthesis* lógica a la ‘instanciación existencial’ de la lógica moderna. No puedo argumentar en favor de esta interpretación todo lo que merece aquí. Para el uso de Aristóteles del término *ecthesis* en geometría, que me parece que está estrechamente relacionado a la *ecthesis* lógica, véase, por ejemplo, *Analytica priora* I, 41 49b30-50a4 y *Analytica posteriora* I, 10, 76b39-77a2.

¹⁶ Estoy presuponiendo aquí la interpretación mencionada en la nota precedente. Para más ideas acerca de esta interpretación, véase mi artículo ‘Are Logical Truths Analytic?’, *Philosophical Review* 74 (1965) 178-203,

de cuantificación (instanciación existencial). Y en términos de la así reconstruida noción de *ecthesis* podemos ver en qué sentido la ecuación $7+5=12$ puede decirse basada en el uso de representaciones particulares de conceptos generales, es decir, en el uso de *ecthesis*. Sin embargo, nos llevaría demasiado lejos profundizar en esta cuestión aquí.¹⁷

15. ¿PARTICULARES PARTICULARMENTE INTUITIVOS?

Concluiré este trabajo bosquejando muy brevemente, en términos no kantianos, cómo la reconstrucción de la noción kantiana de construcción en términos de *ecthesis* o, de modo similar, da sentido a su intento de conectar el método matemático con la sensibilidad. Se ha sugerido ya que quizás la noción de construcción puede identificarse con ciertos métodos de prueba en lógica moderna. Si esto es así, entonces, el problema kantiano de la justificación de las construcciones en matemática *no* queda obsoleto por la formalización de la geometría y otras ramas de las matemáticas. La distinción entre los métodos de argumentación intuitivos y no intuitivos, entonces, reaparece en la formalización del razonamiento matemático como una distinción entre dos diferentes medios de prueba lógica. Pero ¿permanece ahí algún sentido en el cual el uso de tales métodos ‘intuitivos’ sea problemático? ¿Habría aceptado Kant una reconstrucción tal de la noción de intuición como una premisa de su argumento de que todas las intuiciones dependen de nuestra sensibilidad?

La respuesta a la cuestión es, pienso, que sí. Podemos ver por qué era natural para Kant hacer la transición desde el uso de instancias individuales de cualquier tipo a su conexión con la sensibilidad. Delinearé brevemente dos explicaciones. Puede decirse que, históricamente, nada era más natural para Kant que conectar individuos con el uso de nuestros sentidos. Aristóteles ya sostuvo que “es solo la percepción sensible la que es adecuada para recoger los particulares” (*Analytica posteriora* I, 18, 81b6). Todo el conocimiento, por tanto, que es obtenido por medio de particulares debe ser perceptivo.

reimpreso en mi libro *Knowledge and the Known* (Reidel, Dordrecht, 1974) y la discusión de E. W. Beth de la relación de *ecthesis* y lógica moderna en ‘Semantic Entailment and Formal Derivability’, *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, N. R., 18, no. 13 (Amsterdam, 1955), pp. 309 - 342.

¹⁷ Algunas ideas sobre estos puntos están contenidas en mi trabajo, ‘Kant Vindicated’, en *Deskriptie, Existenz und Analytizität*, ed. P. Weingartner (Pustet, Munich, 1966), reimpreso como capítulo 8 de *Logic, Language Games and Information* (nota 12, arriba).

Cómo era de natural la aplicación de esta idea aristotélica general al caso de las construcciones en el sentido kantiano se muestra quizás por el hecho de que Alejandro el Comentador ya aplicó la idea de Aristóteles al proceso de *ecthesis*. Alejandro sostuvo que el término singular introducido en la *ecthesis* es dado por la percepción, y que la prueba a través de la *ecthesis*, por tanto, consiste en un género de evidencia perceptiva.¹⁸ Y la asunción aristotélica general acerca de los individuos y de los sentidos fue repetida por los predecesores alemanes de Kant.

16. LAS CONSTRUCCIONES COMO ANTICIPACIONES DE LA EXISTENCIA

Otro modo, y quizás el más importante, de hacer plausibles las ideas de Kant, puede derivarse de la división en partes de las proposiciones euclidianas. Hemos visto que para él el uso de las construcciones tenía lugar en la primera y tercera de las partes de una proposición euclidiana, mientras que la parte cuarta de la argumentación era puramente no constructiva o, lo que es lo mismo, puramente analítica. Ahora bien, la distinción entre esas partes de la proposición euclidiana corresponde, de acuerdo con una interpretación habitual que Kant parece haber aceptado, a una distinción entre dos tipos de principios del sistema de Euclides. Los principios de la construcción son los así llamados postulados, mientras que los principios de la prueba propiamente dicha son llamados axiomas (nociones comunes). Resulta significativo que los ejemplos que Kant da de principios analíticos empleados en geometría (B17) obviamente caen bajo la segunda categoría. (Esto muestra incidentalmente que la noción kantiana de construcción en geometría no era, como algunas veces se ha sugerido, algo ajena al tratamiento axiomático de la geometría. Los mismos ejemplos que Kant da de construcciones geométricas están basados o bien directamente en los postulados de Euclides o, por el contrario, en proposiciones explícitas que Euclides había probado antes; un hecho

¹⁸ Alejandro de Afrodisia, In *Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, ed. M. Wallies, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 2(a) (Berlín, 1883), p. 32, cf. pp. 32-33, 99-100, 104; Łukasiewicz, op. cit., pp. 60-67. Un intento de explicar y de justificar la *ecthesis* matemática desde un punto de vista aristotélico también suscitan sorprendentes anticipaciones de las doctrinas kantianas. Así, por ejemplo, encontramos que, de acuerdo con Teofrasto, los objetos matemáticos “parecen haber sido, por así decirlo, diseñados por nosotros en el acto de investigar cosas con figuras, formas y razones (ratios) y [parecen] no tener alguna naturaleza ni de sí ni en sí mismos...” (Teofrasto, *Metaphysica* 4a18ff., pp. 308-309 Brandisii). Véase también Anders Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics* (Almqvist and Wiksell, Stockholm, 1955), p. 89, que enfatiza que Aristóteles, igualmente, parece anticipar alguno de los rasgos más destacables de la teoría kantiana de las matemáticas.

del que Kant difícilmente pudo no haber sido consciente. De hecho, la principal construcción requerida en el ejemplo favorito de Kant, el teorema acerca de los ángulos internos de un triángulo, está basado en el postulado de las paralelas que el propio Kant había intentado probar.)

Por consiguiente, la distinción entre modos de razonar intuitivos y lógicos era, para Kant, al menos en geometría, equivalente a la distinción entre el uso de postulados, es decir, principios de la construcción, y el uso de axiomas, es decir, los principios de la prueba. ¿Qué constituye, pues, esta última distinción? De acuerdo con una extendida interpretación, que se remonta a Aristóteles y, ciertamente [también] a los griegos, los postulados son asunciones de *existencia*. El problema de Kant de la justificación de las construcciones, por tanto, equivale al problema de justificar el uso de asunciones existenciales en matemáticas.

17. ¿CÓMO PUEDEN LAS CONSTRUCCIONES OFRECER CONOCIMIENTO A PRIORI?

Expresado de esta manera, todo el problema parece ser espurio. Ciertamente, no hay nada que pueda prevenir a un matemático de estudiar sistemas de axiomas que incorporan asunciones existenciales generales. El problema solo tiene sentido si nos ocupamos del problema de la aplicabilidad del razonamiento matemático a la realidad. Sin embargo, esto es ciertamente algo de lo que Kant no se había ocupado en la Exposición Trascendental, a pesar del hecho de que él insiste en que está hablando solo de matemáticas puras. (Esto aparece de manera particularmente clara en los párrafos 8 y 9 de *Prolegomena*; véase la discusión de Vaihinger de estos párrafos.) Podemos preguntar: ¿qué ocurre cuando aplicamos a la realidad un argumento matemático particular en cuyo desarrollo ha sido empleado un postulado, es decir, una asunción general existencial? Al aplicarlo, tenemos que introducir una representación para un nuevo individuo, como dice Kant, “sin tener presente ningún objeto al que me pudiera referir o bien anteriormente o ahora.” La introducción de la nueva representación para un individuo es desarrollada a priori. La existencia del objeto individual en cuestión, en otras palabras, no es dada por la experiencia. Kant describe esta situación diciendo que la intuición o, en nuestros propios términos, la representación para un objeto individual precede a su objeto. Lo único que puede

asegurarnos que hay algún objeto que corresponde a la representación es la asunción general existencial. Sin embargo, podría parecer que no habría para nada justificación general para la aplicación de asunciones generales a menos que estemos familiarizados, de hecho, con los objetos que asumimos que existen, cosa que simplemente no es el caso con las aplicaciones de nuestro conocimiento a priori. Parece imposible, como Kant dice, intuir algo a priori. Ya que en ausencia de una verdadera conciencia de que no hay, en realidad, nada que nos pueda asegurar que siempre podamos encontrar objetos que se correspondan realmente con las representaciones que hemos introducido o que tengan las propiedades que esperamos que tengan.¹⁹

La solución kantiana de este problema (real o aparente) consiste en decir que hay un y solo un caso en el cual podemos estar seguros de que los individuos cuya existencia hemos asumido realmente existen y tienen las propiedades deseadas. Este es el caso en el cual nosotros mismos hemos creado los objetos en cuestión o [en el que] nosotros mismos hemos puesto las propiedades y las relaciones en ellos.²⁰ Y él parece pensar que hay solo una fase de nuestra toma de conciencia de los objetos en la cual este tipo de ‘poner propiedades en los objetos’ puede tener lugar. O, más bien, hay solo una fase en la cual podemos ‘poner propiedades’ en *todos* los objetos (individuales). Esta fase es la percepción sensible. Puesto que la percepción sensible es el único modo en el cual un objeto individual puede ‘abrirse camino’ en nuestra conciencia. El sentido externo es el único modo en que podemos hacernos conscientes de los objetos externos. Por esta razón, es la única fase de nuestro llegar a conocer objetos en la cual nosotros mismos podemos dar relaciones espaciales a *todos* los

¹⁹ Esta dificultad fue enfatizada por las críticas tempranas de Kant. Por ejemplo, J. G. E. Maas escribe en su extenso artículo, ‘Ueber die transcendente Aesthetik’, *Philosophisches Magazin* 1 (1788) 117-149, como sigue, a propósito de la noción kantiana de intuición a priori: “Hierbey kann ich (I) die Bemerkung nicht vorbeilassen, dass eine Anschauung *a priori*... nach Kants eigenen Erklärungen nicht denkbar sey. Eine Anschauung ist eine Vorstellung. Sollte sie *a priori* seyn, so müsste sie schlechterdings nicht vom Objecte hergenommen werden, und eine Anschauung ist doch nur möglich, sofern uns der Gegenstand gegeben wird, dieses aber ist widerum nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficiere. Eine Anschauung *a priori* ist demnach unmöglich, und kann mithin auch in Ansehung des Raumes nicht zum Grunde liegen“ (pp. 134-135). Maas no se da cuenta, sin embargo, de que la posibilidad de un uso exitoso de intuiciones a priori es precisamente el problema que Kant estaba intentando resolver en la Estética Trascendental.

²⁰ En B xviii, Kant dice que él está “adoptando como un nuevo método del pensamiento... el principio de que podemos saber a priori acerca de cosas solamente lo que nosotros mismos ponemos en ellas.” Véase también B xii-xiv. He realizado comentarios brevemente sobre el trasfondo histórico de esta asunción kantiana en ‘Kant’s “New Method of Thought” and his Theory of Mathematics’, *Ajatus* 27 (1965) 37-47, reimpresso en *Knowledge and the Known* (nota 16), y en ‘Tieto on valtaa’, *Valvoja* 84 (1964) 185-196.

objetos externos. Por tanto, las relaciones espaciales postuladas en geometría deben depender de la estructura del sentido externo.

Estoy trayendo a colación esta reconstrucción parcial solo como una primera aproximación a lo que Kant tenía en mente en la Exposición Trascendental. Esta reconstrucción está relacionada de modo notablemente estrecho con el ‘argumento trascendental’ de Kant en su teoría del espacio y el tiempo, especialmente tal y como se presenta en los *Prolegomena*. He intentado meramente rellenar esos espacios que el propio Kant no enfatizó a la luz de sus asunciones generales. La relación de mi reconstrucción parcial con los otros argumentos de la visión kantiana es más complicada, y requiere de una discusión más larga que no puedo llevar a cabo ahora.

Quiero enfatizar que no estoy afirmando para nada que el argumento de Kant es correcto. Mi principal propósito, al que sirve aquí la reconstrucción, es sugerir que el problema kantiano de la posibilidad de las construcciones en matemáticas, así como su pretendida solución, tiene sentido perfectamente incluso cuando, por ‘construcción’, solo se hace referencia ‘a la introducción de representaciones individuales para conceptos generales’.

18. LA ESTRUCTURA DEL ARGUMENTO DE KANT

La estructura del argumento kantiano en la forma presentada aquí merece de todos modos un estudio más detallado. Sus varias fases pueden representarse a la luz de lo que se ha dicho como sigue:

- (1) El razonamiento matemático se ocupa principalmente de la existencia de individuos.
- (2) Los resultados del razonamiento matemático son aplicables a toda experiencia a priori.

En virtud de las asunciones ‘copernicanas’ generales de Kant (“podemos saber a priori de las cosas solo lo que nosotros mismos ponemos en ellas”), (1) y (2) nos obligan a concluir:

- (3) La existencia de los individuos de los que se ocupa el razonamiento matemático depende del proceso por medio del cual llegamos a conocer la existencia de individuos en general.

Por supuesto, lo que realmente importa no es la existencia de los individuos como tales (hay muchos individuos que existen en el mundo), sino la existencia de los individuos que guardan las relaciones adecuadas unos con otros. Por tanto, podemos parafrasear (3) como sigue:

- (4) Las relaciones recíprocas de los individuos de los que se ocupa el razonamiento matemático dependen del proceso por medio del cual llegamos a conocer la existencia de individuos.

Estos sistemas de relaciones recíprocas deberían mostrarse por la estructura del razonamiento matemático.

Ahora bien, Kant parece asumir que

- (5) El proceso por medio del cual llegamos a conocer la existencia de individuos en general es la percepción (sensación).

De (4) y (5) se sigue que

- (6) La estructura del razonamiento matemático depende de la estructura de nuestro aparato perceptivo.

Ahora bien, (6) es, en efecto, un rasgo básico de la doctrina completa y definitiva de Kant del método matemático, en cuanto complementada por los resultados que él pensó que había alcanzado en la *Estética Trascendental*.

19. ¿NOS SON ‘DADOS’ INDIVIDUOS?

El razonamiento que va de (1) a (6) no carece de interés ni de cierta plausibilidad. Puesto que hemos visto que el argumento kantiano puede ser traducido a los términos de la lógica moderna, tenemos, por tanto, que preguntarnos qué forma tomaría el mismo argumento en lógica simbólica. Los pasos (1)-(2) y (4) no me parecen completamente implausibles al aplicarlos a la lógica en lugar de a las matemáticas. Es en el (5) en el que Kant realmente se equivoca. Sencillamente, no es verdad que nosotros, generalmente o siempre, lleguemos a conocer la existencia de individuos en el mundo por medio de la percepción en el sentido de que la percepción sea la base del proceso desarrollado. Incluso podría preguntarse si alguna percepción tendría que estar involucrada [en este proceso]. Cuando llegamos a establecer la existencia de un número de un cierto tipo, no es correcto asumir que la percepción esté siempre involucrada. (Sin embargo, ¿un número es realmente un individuo? Quizás no; pero, ciertamente, para Kant, un número era un individuo cuando él llamó intuiciones a los símbolos del álgebra, es decir, representaciones de individuos. La interpretación kantiana del álgebra parte de la asunción de que los ‘individuos’ del tipo representado por las variables del álgebra también son conocidos solamente por medio de la percepción.) El concepto de un sentido interno al que Kant recurre aquí es uno de los puntos más débiles del sistema. Pensar en todo el conocimiento de objetos individuales como si fuera dependiente de la percepción es sucumbir a la tentación que para Kant pudo haber sido muy real, pero de la que es importante desprenderse. Esta es la tentación de pensar que los materiales básicos de conocimiento humano nos son *dados* a nosotros, receptores pasivos, que no tenemos que buscar activamente esos materiales. De acuerdo con esta falaz idea, la mente humana, a menudo concebida como un espíritu incorpóreo que habita una máquina extraña, supuestamente tiene que esperar a que las señales del exterior impacten en sus receptores. (Es interesante observar en esta conexión el modo en que Kant subrayó la naturaleza pasiva de la percepción, hablando, por ejemplo, de cómo los objetos se *nos dan* en la percepción.) El hecho de que la mente pueda, indirectamente, inducir el movimiento en la máquina no se considera que altere la situación de modo material. Ni tampoco cambia esencialmente la situación por el hecho de que, de acuerdo con Kant, la mente humana pueda organizar activamente de diversos modos los materiales brutos obtenidos de este modo, sumarlos e incluso modificarlos.

Espero no tener que argumentar aquí que esta imagen es *grundfalsch*, completamente falsa. Es más interesante preguntar por una mejor interpretación. Si la percepción no es el concepto general que engloba todo lo que queremos, ¿qué lo es? Me parece que, en la medida en que podamos dar un nombre general a todos los procesos por medio de los cuales llegamos a conocer la existencia de individuos, [esos procesos] deberían ser llamados, más que actos de percepción, procesos de búsqueda y encuentro, aunque tengamos que adecuar la percepción accidental de un objeto, así como la construcción deliberada de un objeto, como casos especiales de ‘búsqueda’ y ‘encuentro’ en este amplio (el más amplio posible) sentido. Por consiguiente, en lugar de (5), tenemos:

(5)* El proceso por medio del cual llegamos a conocer la existencia de individuos es el de buscarlos.

En lugar de (6), tenemos, por tanto, que concluir:

(6)* La estructura de un argumento lógico depende de la estructura de los procesos de buscar y encontrar.

Mi pretendida reconstrucción parcial del aspecto principal de la filosofía kantiana de las matemáticas como aplicada a la lógica simbólica moderna en lugar de a las matemáticas nos suscita, pues, una interesante sugerencia para la filosofía de la lógica de nuestros días. La sugerencia es la de considerar la lógica de la cuantificación como si fuera esencialmente la lógica de las nociones de búsqueda y encuentro (adecuadamente generalizada). Me parece que esta sugerencia probablemente suscitará interesantes e importantes consideraciones, si se desarrollara sistemáticamente.



La Filosofía de la Aritmética de Kant¹

CHARLES PARSONS

Universidad de Harvard, USA

(Traducción de Edgar J. Valdez*)

El interés y la influencia de la filosofía de Kant en su conjunto han sido ciertamente lo suficientemente grandes como para que esto por sí solo sea suficiente para hacer que la filosofía de la aritmética de Kant sea de interés para los eruditos históricos. También es posible mostrar la influencia de Kant en varios escritores posteriores importantes sobre los fundamentos de las matemáticas, de modo que Kant tenga importancia específicamente como figura en la historia de la filosofía de las matemáticas. Sin embargo, mi propio interés en este tema ha sido animado por la convicción de que incluso hoy lo que Kant tiene que decir sobre las matemáticas, y la aritmética en particular, es de interés para el filósofo, no solo para el historiador de la filosofía. Sin embargo, no sé cuánto argumento será el siguiente para esto.

Kant no discute la filosofía de la aritmética en gran medida, por lo que es prácticamente imposible entenderlo sin utilizar otro material. Lo que he usado consiste principalmente en dos consideraciones: la integración de la filosofía teórica de Kant como un todo, y el conocimiento moderno sobre los fundamentos de la lógica y las matemáticas. La justificación para usar el segundo es doble: primero, creo que la experiencia muestra que uno no llega lejos en la comprensión de un filósofo a menos que uno trate de pensar los problemas por sus propios méritos, y en esto debe usar lo que sabe; segundo, si hoy se toma a Kant en serio como filósofo de las matemáticas, uno debe confrontarlo con este

¹ Una versión anterior de este ensayo fue escrita mientras el autor era George Santayana Becario en filosofía en Harvard University y presentada en conferencias en 1964 a la Universidad de Ámsterdam y la Netherlands Society for Logic and the Philosophy of Science. Estoy en deuda con J.J. de Iongh, J.F. Staal y G.A. van der Wal por sus útiles comentarios. También estoy agradecido a Jaakko Hintikka por enviarme dos ensayos no publicados sobre el tema de este ensayo. El equipo editor de CTK declina cualquier responsabilidad en la obtención de derechos de reproducción de los textos traducidos.

* Seton Hall University. E-mail de contacto: edgarjvaldez@gmail.com

conocimiento moderno, que, después de todo, en grandes aspectos muestra un progreso inmenso de la situación en su vida.

Me concentraré principalmente en una pregunta, que creo que debe responderse antes de avanzar con el tema: ¿Por qué Kant sostuvo que la aritmética depende de la intuición sensible, de hecho, que las proposiciones aritméticas de alguna manera se refieren a la intuición sensible? Esto, por supuesto, está estrechamente relacionado con la cuestión de por qué consideraba tales proposiciones como sintéticas en vez de analíticas. Al considerar esta pregunta, uno debe considerar muy pronto los puntos de vista de Kant sobre la lógica y su relación con la aritmética. Además, dado que la respuesta a la pregunta anterior es mucho más clara si la "aritmética" se reemplaza por la "geometría", también consideraremos los puntos de vista de Kant sobre la geometría.

Para aclarar nuestro problema, consideremos primero brevemente el concepto de intuición de Kant. La intuición es una especie de representación o, en el lenguaje de Descartes y Locke, idea. Tener intuiciones es una de las principales formas en que la mente puede relacionarse o ser consciente de los objetos. Lo más parecido a una definición en *La Crítica de la Razón Pura* ocurre en una clasificación de representaciones:

Este [conocimiento] es o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*). Aquella se refiere inmediatamente al objeto, y es singular, éste, mediatamente, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas. A320/B376-7²

En la frase inicial de la estética trascendental, Kant dice:

Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. A16B33

Un pasaje en §1 de la edición de Jäsche de las lecciones de Kant sobre lógica se lee:

Todos los modos de conocimiento, es decir, todas las representaciones relacionadas con un objeto con conciencia son *intuiciones* o *conceptos*. La intuición es una representación singular (*repraesentatio singularis*), el concepto una representación general (*repraesentatio per notas communes*) o representación reflejada (*repraesentatio discursiva*).³

Las intuiciones se contrastan así con los conceptos, que se relacionan con los objetos solo de manera mediata, por medio de ciertas propiedades y por medio de intuiciones que los instancian y que se relacionan indiferentemente con todos los objetos que poseen las propiedades requeridas.

² Las referencias a *La Crítica de la Razón Pura* serán a la traducción de Caimi 2007. Todas las demás traducciones de referencias a Kant son del traductor.

³ JL 9:91

Lo que se entiende por llamar a una intuición una representación singular parece bastante claro. Solo puede tener un objeto individual. Los objetos con los que se "relaciona" un concepto son evidentemente aquellos que se incluyen en él, y estos pueden ser cualquiera que tenga la propiedad que representa el concepto, de modo que un concepto solo en casos excepcionales tendrá un único objeto. Hasta ahora, la distinción corresponde a la que existe entre términos singulares y generales.

Uno podría pensar que el criterio de "relación inmediata con los objetos" por ser una intuición es solo una formulación oscura de la condición de singularidad. Pero evidentemente significa que el objeto de una intuición está de alguna manera directamente presente en la mente, como en la percepción, y que la intuición es, por lo tanto, una fuente, en última instancia, la única fuente de conocimiento inmediato de los objetos. Por lo tanto, el hecho de que la matemática se base en la intuición implica que se trata de un conocimiento inmediato y, por lo tanto, aunque sintético a priori, no requiere el argumento justificado elaborado que hacen los Principios (A87/B120). Por el criterio de inmediatez, la concepción de intuición de Kant se parece a la de Descartes, mientras que por el criterio de singularidad y su insistencia en un factor conceptual no intuitivo en todo el conocimiento, la teoría de la intuición de Kant difiere de la de Descartes.

Que lo que está inmediatamente presente en la mente son objetos individuales parece ser un axioma de la epistemología de Kant, o también se podría decir metafísica, ya que va con la convicción de que los objetos, las existencias primarias, son en primera instancia objetos individuales. Así, lo que satisface el criterio de inmediatez de la intuición también satisfará el criterio de singularidad.

No parece que lo contrario deba ser cierto. La idea de una representación singular formada a partir de conceptos nos parece bastante natural. Tal representación se relacionaría con un solo objeto, si es que tiene alguno, pero apenas parece inmediato. Al asociarlo con una descripción definida en vez de con un término general, lo distinguiríamos de un concepto bajo el cual cae exactamente un objeto (aunque sea necesariamente). Para Kant, sin embargo, el pasaje de A320/B376-7 parece permitir que tal representación sea un concepto; esto también podría ser sugerido por el hecho de que la idea de Dios se llama un concepto; en ninguna parte se sugiere que sea una intuición. Sin embargo, Kant nunca comenta, hasta donde yo sé, sobre las implicaciones de la posibilidad de representaciones singulares no inmediatas para el concepto de intuición.

Esta omisión puede respaldar una teoría que ha sido desarrollada por Jaakko Hintikka según la cual el criterio de singularidad es el único criterio definitorio: una intuición es simplemente una representación individual.

En Kant y sus predecesores inmediatos, el término "intuición" no tenía necesariamente nada que ver con la apelación a la imaginación ni a la evidencia perceptiva directa. En forma de paradoja, quizás podamos decir que las "intuiciones" que Kant contempló no eran

necesariamente muy intuitivas. Para Kant, una intuición es simplemente cualquier cosa que represente o represente un objeto individual a diferencia de los conceptos generales.⁴

Muchos de los pasajes que cita Hintikka también mencionan el criterio de inmediatez, y no está claro por qué Hintikka piensa que no es esencial. La razón principal, que consideraremos más adelante, es que esta suposición respalda una teoría de Beth y Hintikka para explicar la noción de Kant de "construcción de conceptos en intuición" y el análisis resultante de la demostración matemática. Otro parece ser la ausencia del criterio de inmediatez en la *Lógica* y el hecho de que Kant hace comentarios sobre conceptos que parecen excluir conceptos esencialmente singulares y esto implica que todas las representaciones singulares son intuiciones.⁵

Hintikka también señala que la parte de la estética trascendental donde Kant argumenta que el espacio es una intuición argumenta esencialmente que la representación del espacio es singular. Sin embargo, ha abierto la Estética al establecer el criterio de inmediatez (A16 / B33 citado anteriormente) y en la prueba de intuición sí dice que el espacio es *dado* (B39, también A25). Además, en los argumentos a favor de la misma tesis en la Disertación Inaugural de 1770, Kant apela a la inmediatez: inmediatamente después de argumentar que el espacio es una intuición pura porque es un "concepto singular", Kant dice de las proposiciones geométricas que "no pueden derivarse de cualquier noción universal del espacio, pero solo como se *vio* en el espacio mismo como si fuera algo concreto" (15c, énfasis de Kant). Más tarde dice: "La geometría hace uso de principios que caen bajo la mirada de la mente."

Me parece que la evidencia textual para el punto de vista de Hintikka no es suficiente para superar las declaraciones claras y el énfasis en el criterio de inmediatez, a pesar de que el punto de vista alternativo debe suponer que Kant al discutir estos asuntos no tuvo en cuenta la posibilidad de representaciones singulares no inmediatas.⁶ Pero la teoría de Hintikka realmente se apoya o cae en la interpretación del papel de la intuición en las matemáticas.

⁴ In Kant and his immediate predecessors, the term "intuition" did not necessarily have anything to do with appeal to imagination or to direct perceptual evidence. In the form of a paradox, we may perhaps say that the "intuitions" Kant contemplated were not necessarily very intuitive. For Kant, an intuition is simply anything which represents or stands for an individual object as distinguished from general concepts. "Kant's 'new method of thought' and his theory of mathematics," p. 130. Hintikka discute en detalle esta tesis en un artículo "On Kant's notion of intuition (*Anschauung*)," en Terence Penelhum y J.H. MacIntosh (eds) *Kant's First Critique* (Bemont, Calif., 1969). La misma idea parece ser la base del análisis de la teoría de Kant de la prueba matemática en E.W. Beth "Über Lockes 'allgemeines Dreieck'" en *Kant-Studien* 48 (1956-1957), 361-380.

⁵ "Es una mera tautología hablar de conceptos generales o comunes." *Ak* 9:91

⁶ Se podría atribuir a Kant la opinión de que no existen tales representaciones. La clasificación que Kant hace en A320 / B376 y en *Logik* §1 es de *Erkenntnisse*, que Kemp Smith traduce como "modos de conocimiento", pero que en muchos contextos se traduciría de manera más precisa aunque inelegante como "piezas de conocimiento". Entonces, la relación de una representación con su objeto es aquella a través de la cual uno puede *conocer* su objeto, y podría sostenerse que la intuición en el sentido completo es la única representación singular que puede proporcionar tal conocimiento. Esta visión tendría la consecuencia quizás vergonzosa de que un objeto que de alguna manera no se percibe no se conoce realmente como un individuo.

Una tesis sobre la intuición que es de gran importancia para Kant es que nuestra mente puede adquirir intuiciones de objetos reales solo si se ve *afectada* por ellos. No me atreveré a decir cuál es este “afección”, pero implica para el sujeto una cierta pasividad, de modo que nuestras percepciones no están a la vista debido a nuestra propia actividad mental, y también a una cierta exposición a la contingencia en nuestras relaciones con objetos. Por lo tanto, no percibimos objetos a menos que afecten físicamente nuestros órganos sensoriales.

Un giro particular y muy importante de la filosofía de Kant es que la naturaleza de nuestra capacidad de ser afectados por los objetos, nuestra *sensibilidad*, ya determina ciertas características de nuestras intuiciones. Se dice que son la forma de nuestra intuición en general. Entre ellos se encuentra la *espatiotemporalidad*. Debe entenderse que esto significa que la naturaleza de la mente determina que los objetos que intuimos deben ser espaciales y temporales, y de hecho intuidos como tales. La intuición que juega un papel en las matemáticas, que no es el resultado directo de la afección de nuestra mente por los objetos, expresa una percepción intuitiva que tenemos de nuestras formas de intuición y, en ese sentido, sigue siendo una intuición de sensibilidad. Aparentemente, también es intuición sensible en el sentido de ser intuición del sentido *interno*.

Como Hintikka enfatiza correctamente, esta conexión intrínseca entre intuición y sensibilidad no proviene directamente del concepto de intuición, sino que representa un carácter del hombre, o más generalmente de inteligencias finitas. Tal inteligencia deriva el contenido de su conciencia del exterior con la exposición resultante a la contingencia y la necesidad de conceptos para representar objetos no presentes. Por lo tanto, no solo la sensibilidad, sino también el pensamiento o la conciencia a través de conceptos (conocimiento a través de conceptos, B94), son características de las inteligencias finitas. La alternativa es un "entendimiento intuitivo" cuya actividad *crearía* los objetos de su conciencia. Su conciencia sería *solo* intuición; se llama "intuición intelectual" porque tiene la espontaneidad que para nosotros es característica del pensamiento y porque la unidad que con nosotros es el resultado de la síntesis de lo *dado* es porque ya está presente en la intuición. Parece claro que la intuición intelectual satisfaría el criterio de inmediatez.

II

Pasemos ahora a las opiniones de Kant sobre la lógica. Lo que debe sorprender con fuerza a una persona con entrenamiento moderno al considerar la perspectiva de Kant sobre la lógica es la limitación de su conocimiento y concepción de la misma. Kant aprendió y enseñó la tradición lógica establecida en un momento muy poco creativo en la historia del tema. Así, el análisis lógico formal que realiza está bastante limitado a las formas de proposiciones categóricas de la teoría del silogismo, con gestos hacia proposiciones hipotéticas y disyuntivas. Las inferencias que se cubren son los silogismos e inferencias inmediatas de la teoría aristotélica y algunas inferencias proposicionales como *modus*

ponens. De la lógica proposicional como teoría desarrollada adicional, o de las posibilidades adicionales de la teoría de cuantificación, Kant no tenía idea.

Kant no solo tenía recursos técnicos muy limitados a sus órdenes; lo que es más sorprendente y más dañino para su posición de filósofo, estaba muy satisfecho con la lógica tal como la encontró. Técnicamente, en ningún caso podría haber ido mucho más allá del estado de la ciencia en su propio tiempo, y no era un matemático creativo. Pero lo que habría sido necesario para que Kant no estuviera satisfecho con la "lógica tradicional" podría haber sido solo una visión más profunda de sus propios descubrimientos.

Como es bien sabido, Kant atribuyó la falta de progreso en la lógica a la ausencia de cualquier necesidad. Sostuvo que la lógica se estableció como una ciencia y luego terminó de una vez por todas por Aristóteles. Esta es una visión falsa no solo de las posibilidades de descubrimiento en la lógica sino también de la historia del tema, que lejos de no ser "capaz de avanzar un solo paso" ni de "requerir volver sobre un solo paso" desde Aristóteles, había hecho ambos más de una vez. La opinión de Kant también fue influyente y sirvió para crear resistencia a puntos de vista más razonables tanto de la lógica misma como de su historia.

Por qué Kant debería haber pensado que la ciencia de la lógica es completable y completada es una pregunta que no intentaré responder aquí. No sé si un esfuerzo serio por responderla descubriría ideas interesantes de Kant, que no entendemos. En general, se puede decir que el punto de vista armonizó extremadamente bien con el lado más racionalista de la forma de pensar de Kant y con la creencia, que no fue el único gran filósofo en sostener, de que su propio trabajo terminó una parte importante de la filosofía. Kant ciertamente pensó que había fuentes inagotables de problemas, incluso problemas filosóficos, para que el intelecto humano luchara. Pero sostuvo que esta inagotabilidad se encontraba dentro de los límites fijados por una forma, cuyas propiedades básicas podrían describirse exhaustivamente. Esta forma pertenecería a la facultad humana del pensamiento mismo, que siempre y cuando tratara de "sí mismo y su forma" y no con objetos dados desde el exterior o con la forma en que podrían darse desde el exterior, estaba destinada a ser capaz no solo de estar en terreno seguro sino también de descubrir y analizar cada factor relevante. La razón y la comprensión son "unidades perfectas" (Axiii, A67 / B92). También encontramos un eco de la idea cartesiana de que el yo es mejor conocido que los objetos: "yo solamente me ocupo de la razón misma y de su pensar puro, cuyo conocimiento minucioso no tengo que buscarlo muy lejos de mí, porque lo encuentro en mí mismo." (Axiv)

La lógica es, según Kant, la más general de todas las divisiones de conocimiento. Se aplica a todos los objetos de nuestro pensamiento en general, y todas las declaraciones verdaderas y las inferencias sanas deben conformarse a él. En particular y especialmente importante, la posibilidad lógica es el tipo de posibilidad más inclusivo. Si algo es posible en cualquier aspecto, es lógicamente posible; su concepto no implica una contradicción. En particular, al menos en lo que respecta a las declaraciones explícitas de Kant, la aplicabilidad de la lógica no está limitada por las formas de nuestra sensibilidad.

La relación entre la lógica y las formas de intuición se puede ver mejor en contraste con la geometría: las formas de intuición proporcionan la base para ciertas verdades necesarias, en particular las de la geometría, en el sentido de que si las formas de intuición no fueran como son las verdades en cuestión no serían válidas, y si no tuviéramos una cierta comprensión de nuestras formas de intuición, no las conoceríamos. La aplicación de estas verdades, sin embargo, se limita a los objetos que afectan nuestros sentidos. Además, los principios son verdaderos para estos objetos solo como aparecen y no como son en sí mismos.

Estas limitaciones no se presentan para la lógica. En particular, hay estados de cosas que son lógicamente posibles pero que están excluidos por las formas de intuición, como la existencia de configuraciones espaciales contrarias a los teoremas de la geometría euclidiana; de modo que la geometría es una teoría más especial que la lógica, no solo en el sentido de que trata con un tipo de objeto más restringido, sino también en el sentido de que hace declaraciones sobre estos objetos que no son lógicamente necesarias, aunque son necesarias de otra manera.

La lógica tampoco está sujeta a la gran limitación del conocimiento basado en la intuición, la de aplicar solo a las apariencias. Cuando Kant dice que debe ser posible *pensar* en las cosas en sí mismas, implica primero que tal concepción no contradice las leyes de la lógica, y segundo que en las declaraciones que hacemos sobre ellas, las leyes lógicas siguen siendo un criterio negativo de verdad. Si no pudiera confiar en la lógica en este ámbito, la metafísica de las costumbres de Kant no podría despegar.

Ya en este nivel es posible ver con bastante claridad algunas razones por las cuales Kant debería haber considerado la geometría como sintética a priori y haber usado ideas como la de una forma de intuición para explicar cómo era posible tal ciencia. La geometría es una teoría más especial que la lógica primero en el sentido de que contiene primitivas no lógicas, segundo porque sus teoremas en general no pueden demostrarse simplemente mediante definiciones y lógica, como aparentemente pensó Leibniz. De hecho, esto es mucho más obvio para nosotros que en la época de Kant, dado que tenemos geometría no euclidiana y, en general, estamos menos tentados a sobrestimar el poder de la lógica, especialmente la lógica tradicional. Vale la pena señalar que los postulados de Euclides son lo que en realidad son supuestos de existencia, por lo que aquí las opiniones generales de Kant sobre la existencia implicarían que no podrían ser analíticos.

Que Kant debería encontrar geometría en la forma de nuestra intuición no es difícil de entender. Por un lado, la espatiotemporalidad es una propiedad característica de los objetos dados al sentido. Además, Kant enfatiza que el espacio era un individuo cuya noción se entendía de manera análoga a la ostensión, y la misma comprensión ostensiva sería necesaria para las primitivas particulares de la geometría. Por otro lado, Kant partió de la idea de que la geometría era un cuerpo de verdades necesarias con fundamentos evidentes.

Que los axiomas de la geometría se verifiquen empíricamente directamente es contrario a su necesidad; que deberían ser algún tipo de hipótesis de alto nivel es contrario a su evidencia.

La segunda observación que se debe hacer sobre los puntos de vista de Kant sobre la lógica es que él nunca sugiere una explicación convencionalista de la validez lógica. Es cierto que el carácter muy general de las verdades lógicas y analíticas va con su *desinformatividad*. Reflejan la naturaleza de la mente y de ciertos conceptos particulares, y aparentemente de ninguna manera cómo es el mundo por otra parte. Pero esta naturaleza y la forma en que conceptos particulares dan lugar a las verdades analíticas de que parecen ser algo dado, que de hecho será el mismo para todas las inteligencias discursivas, incluso si sus formas de intuición son bastante diferentes de las nuestras.

Kant no da mucha explicación de cómo es esto, y tal vez sintió alguna duda sobre la posibilidad de dar tal explicación. Si tratamos de aplicar la idea que podríamos obtener de la Deducción Trascendental a esta pregunta, nos encontramos con un dilema muy difícil. Es decir, la actividad esencial del entendimiento parece estar en relación con el material dado en la intuición, para llevarlo a la unidad expresada en un juicio objetivo. En otras palabras, las nociones de objeto, concepto, juicio obtienen todo su sentido de su aplicación a la experiencia. No obstante, el entendimiento tiene una mayor generalidad que la intuición: las formas de intuición no son lógicamente necesarias; y al operar lógicamente con una noción dada, no es necesario apelar a la intuición o incluso suponer que la noción tiene una intuición que le corresponde. De alguna manera, es posible que reconozcamos que lo que se puede dar en la experiencia no es toda la realidad posible, e incluso reconocer que, con la ayuda de la intuición, podemos conocer los objetos solo de una manera relativa, tal como aparecen. Todo esto apunta, incluso aparte de los requisitos de la filosofía moral de Kant, a la presencia en nosotros de concepciones más generales de objeto, concepto, juicio y *a fortiori* inferencia. Este dilema nos volverá a ocupar más tarde, ya que tiene una aplicación a los problemas de la aritmética.

III

Con respecto a la filosofía de la geometría de Kant, las dificultades no se refieren a por qué Kant pensó que la geometría era conocimiento intuitivo a priori, sino más bien si esto es cierto y cuál era precisamente la teoría por la cual propuso explicar cómo podría ser cierto. Cuando nos referimos a la filosofía de la aritmética de Kant, hay incluso menos dificultades en cuanto a por qué debería haber pensado proposiciones aritméticas a priori. Pero de ninguna manera es fácil ver por qué Kant las consideraba sintéticas, basadas de alguna manera en nuestras formas de intuición, en particular en la forma de intuición interna, tiempo, y como limitadas en su aplicación a las apariencias.

Será más claro por qué Kant consideró las proposiciones aritméticas como *sintéticas* si observamos que el concepto de proposición analítica de Kant probablemente tenía una extensión mucho más estrecha que el concepto correspondiente en la filosofía más reciente,

por ejemplo, en Frege y el positivismo lógico. Kant no formula su concepto con suficiente precisión para que podamos estar completamente seguros de esto. Pero parece bastante claro a partir de los ejemplos que cuando Kant habla del concepto del predicado de un juicio analítico *contenido* en el del sujeto, la situación es análoga a aquella en la que el concepto del sujeto se define por la conjunción del concepto del predicado con tal vez ciertos otros. Este sería un caso paradigmático donde la conexión de sujeto y predicado es "pensada por identidad" (A7/B11). Una versión idealizada de un juicio analítico sería una de las formas 'Todos AB son A ' o 'Todos C son A ' donde ' C ' se define como ' A y B '. Esto se idealiza porque, según Kant, los conceptos fuera de las matemáticas en general no tienen definiciones en el sentido apropiado.

Parece cierto que otras formas tendrían que admitirse como analíticas, por ejemplo, 'Ningún AB no es A ' o la proposicional 'Si p y q , entonces p '.⁷ Kant dice (B15) que para que ' $7 + 5 = 12$ ' sea analítico, se habría derivado del concepto de una suma de 7 y 5 por la ley de contradicción. Esto sería como si fuera demostrable a partir de definiciones por una lógica muy restringida, probablemente incluida en el aparato tradicional limitado a las órdenes de Kant, y es difícil ver cómo podría ser cierto de lo contrario.

Sin embargo, es una cosa decir que no hay razón para esperar esto y otra entender la razón específica de Kant para pensar que es falsa. Kant indica que la forma en que descubres que $7 + 5 = 12$ es mediante un proceso como contar, de progresar de 7 a 12 mediante adiciones sucesivas de 1, en las cuales uno debe operar con una instancia particular de un grupo de objetos, que solo se puede dar en intuición.

Se debe salir fuera de estos conceptos, procurando el auxilio de la intuición que corresponde a uno de los dos, por ejemplo, los cinco dedos, o bien (como Segner en su aritmética) cinco puntos, y agregando así, poco a poco, las unidades del cinco dado en la intuición, al concepto del siete. Pues tomo primeramente el número 7 y, tomando como ayuda, como intuición, para el concepto de 5, los dedos de mi mano, añadido ahora poco a poco el número 7 en aquella imagen mía, las unidades que antes reuniera para formar el número 5, y veo así surgir el número 12. B15-6

Sin embargo, todavía no está claro por qué ese proceso no puede ser puesto en sí mismo en forma de un argumento puramente lógico o reemplazado por algo muy diferente que sí puede.

Hubo un intento de hacer precisamente esto con lo que Kant estaba en condiciones de familiarizarse, por Leibniz en los *Nouveaux Essais*.⁸ Leibniz trabajó con ' $2 + 2 = 4$ ' pero el tipo de argumento es suficiente para cualquier fórmula de suma. Asumió como axioma la sustitutividad de la identidad, que Kant probablemente habría considerado analítica. Leibniz tomó como definiciones

⁷ Cf. los ejemplos de "verdades de la razón" dados por Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, ii, §1.

⁸ *Ibid.*, IV, viii, §10.

$$2=1+1,$$

$$3=2+1,$$

$$4=3+1,$$

que es aproximadamente lo que se hace en las formalizaciones modernas. Entonces la prueba es la siguiente:

$$2+2=2+1+1 \quad (\text{def. de "2"})$$

$$=3+1 \quad (\text{def. de "3"})$$

$$=4 \quad (\text{def. de "4"})$$

La objeción moderna estándar a este argumento es que Leibniz debería haber insertado paréntesis, para que vaya

$$2+2=2+(1+1)=(2+1)+1=3+1$$

y por lo tanto asume una instancia de asociatividad. No podemos excluir la posibilidad de que Kant lo supiera cuando estaba trabajando en la *Crítica de la razón pura*, ya que aparece en el libro *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft*, vol. I (Königsberg, 1789), del alumno de Kant, Johann Schultz, profesor de matemáticas en Königsberg.

Poniendo gran peso en la evidencia de los escritos de Schultz y otros discípulos de Kant, Gottfried Martin ha presentado la hipótesis de que Kant preveía una base axiomática de la aritmética similar a las axiomatizaciones clásicas de la geometría.⁹ Él ve que la afirmación de que la aritmética es sintética se base en primera instancia sobre el punto lógico de que las proposiciones aritméticas como ' $7 + 5 = 12$ ' no pueden ser probadas por mera lógica a partir de definiciones como las que usa Leibniz. Una base axiomática del tipo que respondería a las ideas de Martin se da en el *Prüfung* de Schultz. Sin mencionar explícitamente a Leibniz, Schultz señala que el tipo de prueba de una identidad aritmética que Leibniz da se basa en el supuesto de asociatividad. Él da, para ' $7 + 5 = 12$ ', un argumento que también se basa en la conmutatividad, y parece, erróneamente, pensar que esta

⁹ *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant* (Diss. Freiburg 1934), ed. ampliada Berlin 1972; *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, Manchester, 1953, cap. I; *Klassische Ontologie der Zahl*, *Kant-Studien* Ergänzungsheft 70, Köln, 1956, §12.

suposición es inevitable. Pero, por supuesto, la conmutatividad debe usarse tarde o temprano en aritmética.¹⁰

Schultz da dos axiomas, la conmutatividad y la asociatividad de la suma. No afirma ni niega la independencia de las leyes correspondientes de multiplicación y de la ley distributiva. También da dos "postulados" que vale la pena citar en su totalidad.

1. De varios quanta homogéneos dados, para generar el concepto de un quantum por su conexión sucesiva, es decir, transformarlos en un todo.
2. Aumentar y disminuir cualquier quantum dado en todo lo que uno quiera, es decir, hasta el infinito.¹¹

El segundo postulado implica que Schultz no está pensando específicamente en la aritmética de los enteros sino también en cantidades continuas. En cualquier caso, el primer postulado es la base para suponer que se *define* la función de suma; es decir, dados los números m, n , en realidad existe un número $m + n$.

Si aceptamos que esto realmente da la concepción de Kant, todavía quedaría la cuestión de cómo la intuición entra en la base de estos axiomas y postulados. Sobre esto, Schultz tiene, de hecho, algo que decir. Pero al transferir la concepción a Kant nos enfrentamos inmediatamente con la dificultad de que él explícitamente dice que la aritmética no tiene axiomas.

Pero en lo que respecta a la magnitud (*quantitas*), es decir, a la respuesta a la pregunta ¿cuán grande es algo?, no hay para ella axiomas en sentido propio, aunque varias de estas proposiciones sean sintéticas e inmediatamente ciertas (*indemonstrabilia*). (A163-4/B204)

Considera dos posibilidades, las reglas de igualdad, que afirma que son analíticas (un axioma apropiado debe ser sintético) y las identidades aritméticas elementales, como ' $7 + 5 = 12$ ', a las que parece referirse al final de nuestra cita, que de hecho son sintéticas e indemostrables, pero que se niega a llamar axiomas porque son singulares.

Esta posición se reafirma en una carta de Kant a Schultz del 25 de noviembre de 1788¹², en la que comenta sobre el manuscrito del volumen I del *Prüfung*. Allí da una razón, que mencionaré más adelante, sobre por qué la aritmética no debería tener axiomas. Él dice que la aritmética tiene *postulados*, "juicios prácticos inmediatamente ciertos". El tono general de su discusión sugiere que podría considerar la directiva general para llevar a cabo la suma, bajo el supuesto de que esto siempre se puede hacer, como un postulado, es decir,

¹⁰ Ni Leibniz ni Schultz parecen mencionar el hecho de que para probar fórmulas que involucran la *multiplicación*, como ' $2 \cdot 3 = 6$ ', uno también necesita instancias de la ley distributiva.

¹¹ 1. Aus mehreren gegeben gleichartigem Quantis durch ihre successive Verknüpfung den Begriff von einem Quanto zu erzeugen, d. i. sie in ein Ganzes zu verwandeln. 2. Ein jedes gegebenes Quantum, um so viel, als man will, d. i. sie ins Unendliche zu vergrößern, und zu vermindern (*Prüfung*, I, 221).

¹² Ak X 554-558.

que podría aceptar el primer postulado de Schultz. Pero lo que parece tener específicamente en mente es lo que en otras partes llama fórmulas numéricas, es decir, $7 + 5 = 12$.

Sin embargo, no podemos estar seguros de que el material matemático de la versión publicada del *Priifung* estuviera presente en el manuscrito sobre el que Kant estaba comentando. Porque parece de la carta, como señala Martin¹³, que el manuscrito sostenía que las proposiciones aritméticas eran analíticas y, por lo tanto, está claro que fue revisado considerablemente *después* de que Schultz recibió la carta de Kant. El hecho de que en la versión publicada el análisis axiomático se use para apoyar la conclusión de que la aritmética es sintética no prueba que no estaba presente en el manuscrito, aunque la suposición de que los *postulados* estaban allí es un poco tensa. Pero que Schultz podría haber argumentado que las leyes conmutativas y asociativas eran analíticas no es en absoluto imposible. (Leibniz argumentó esto al menos para la conmutatividad.¹⁴)

Aun así, a menos que uno acepte la idea bastante improbable de Martin de que Kant aportó el análisis axiomático a Schultz *después* de la carta, es difícil escapar a la conclusión de que Schultz entendió el problema matemático en al menos un aspecto mejor que el propio Kant: Kant no parece haber tenido una visión alternativa del estado de tales proposiciones como las leyes de suma conmutativas y asociativas. Difícilmente puede haber negado su verdad, y parece que, si son indemostrables, deben ser axiomas; si son demostrables, deben tener una prueba de que no da ninguna indicación.

Si al hablar del carácter axiomático de la aritmética, Martin quiere decir que, según Kant, la aritmética debe hacer uso de proposiciones que no pueden deducirse por lógica y definiciones, entonces no puede haber desacuerdos con él. Pero si quiere decir que Kant tenía en mente establecer la aritmética como un sistema axiomático del cual el de Schultz es una instancia muy primitiva y que es en la verificación de leyes como la conmutativa y asociativa donde la aplicación principal de la intuición en la aritmética debe ser encontrada, entonces las palabras reales de Kant van en contra de él.

Incluso si el punto de vista de Martin sobre el asunto es bastante correcto en lo que va, no puede satisfacernos. En primer lugar, no responde a la pregunta de por qué la aritmética debería depender de la intuición, excepto en el sentido, completamente ligado al nivel primitivo de la axiomática en el tiempo de Kant, de que hasta donde se puede ver la alternativa obvia es insuficiente. En segundo lugar, se traslada a la aritmética consideraciones que estaban vigentes en geometría, mientras que nuestro sentido original de dificultad surgió de la diferencia entre las dos. Y hay muchas indicaciones, en particular

¹³ *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*, p. 64-5.

¹⁴ C.J. Gerhardt (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften*, Halle, 1849-1863, VII 78. Leibniz da una definición de adición de la cual afirma que la conmutatividad se sigue inmediatamente. Uno podría leer su argumento como derivando la conmutatividad de la suma de la conmutatividad de la unión teórica de conjuntos.

algunas observaciones en la carta a Schultz, que discutiré, de que él vio algo de esta diferencia y no tenía la intención de dar una explicación completamente simétrica.

IV

El problema de la asimetría de la aritmética y la geometría podría resolverse mediante una interpretación sugerida por E.W. Beth¹⁵ y desarrollada por Hintikka¹⁶. De su interpretación parece deducirse que si una proposición B de geometría se prueba mediante una prueba que apela a los axiomas $A_1 \dots A_n$ (aquí incluyo postulados),¹⁷ entonces, en general, el condicional $A_1 \& \dots \& A_n \cdot \supset B$ es sintético; en cualquier caso, se hace una apelación a la intuición más allá de lo que se hace para verificar los axiomas. Entonces se podría argumentar que, dado que la aritmética según Kant no tiene axiomas, solo el primer tipo de apelación a la intuición pura ocurre en la aritmética.

La hipótesis de Beth y Hintikka es que para Kant ciertos argumentos que pueden formularse hoy en día en la lógica de predicados de primer orden implican una apelación a la intuición. En vista del criterio de singularidad para la intuición, los candidatos naturales para tales argumentos son argumentos que involucran términos singulares. Para Beth, la forma de argumento involucrada se ilustra mediante la prueba de que los ángulos base de un triángulo isósceles son iguales:

Procedemos, como es bien sabido, como una regla como sigue: primero consideramos un triángulo particular, digamos ABC, y supongamos que $AB = AC$; entonces mostramos que $\angle ABC = \angle ACB$ y, por lo tanto, hemos demostrado que la afirmación se cumple en el caso particular en cuestión. Luego se observa que la prueba es correcta para un triángulo arbitrario y, por lo tanto, que la afirmación debe mantenerse en general.¹⁸

La forma general del argumento es la siguiente: Queremos probar ' $(x) (Fx \supset Gx)$ '. Asumimos una a particular tal que Fa . Luego deducimos ' Ga '. Entonces tenemos ' $Fa \supset Ga$ ' independientemente de la hipótesis. Pero dado que a era arbitraria, ' $(x) (Fx \supset Gx)$ ' se sigue.

¹⁵ Über Lockes 'allgemeines Dreieck'."

¹⁶ "Kant's 'new method of thought'," "On Kant's concept of intuition," También "Are logical truths analytic?" *Philosophical Review* 74 (1965), 178-203, "Kant on the mathematical method," en *Kant's Philosophy of Mathematics Modern Essay* (ed.) Carl Posy (1992), 21-42.

¹⁷ Cabe señalar que, aunque sin duda la distinción que Kant hace entre axiomas y postulados se deriva históricamente de la de "noción comunes" y postulados en Euclides, la distinción de Kant no corresponde exactamente a la de Euclides. La división de Euclides es entre principios más generales y específicamente geométricos. Para Kant, los postulados son "juicios prácticos inmediatamente ciertos", la acción involucrada es la construcción, y su propósito es que se puede llevar a cabo una construcción de cierto tipo. El papel que juegan es, por lo tanto, el de los axiomas de la existencia. Las noción comunes de Euclides son del tipo que Kant afirmó que eran proposiciones analíticas (A164 / B204, B17), mientras que los axiomas propiamente dichos deben ser sintéticos.

¹⁸ We proceed, as is well known, as a rule as follows: first we consider a particular triangle, say ABC, and suppose that $AB=AC$; then we show that $\angle ABC = \angle ACB$ and have thus proved that the assertion holds in the particular case in question. Then one observes that the proof is correct for an arbitrary triangle, and therefore that the assertion must hold in general. *Op.cit.* p. 365.

Esta forma de argumento, como por ejemplo en el caso de Beth, es la forma característica de una prueba en Euclides. En la sección "La Disciplina de la Razón Pura en el Uso Dogmático" de la *Crítica* donde Kant expone su punto de vista de la prueba matemática como procediendo por "construcción de conceptos en intuición pura", esta forma de argumento aparece claramente en el ejemplo geométrico. El geómetra "comienza enseguida por construir un triángulo." Mediante una serie de construcciones en este triángulo y aplicaciones de teoremas generales a él "por medio de una cadena de razonamientos, guiado siempre por la intuición llega a la solución enteramente evidente y a la vez universal de la cuestión." (A716/B744-5)

Hintikka concentra la atención más bien en la regla de instanciación existencial, es decir, en argumentos de la forma

$$(\exists x)Fx$$

$$Fa$$

$$\cdot$$

$$\cdot$$

$$\cdot$$

$$p$$

donde a se introduce para indicar una F , en vista del hecho de que la línea afirma que hay otras F .¹⁹

Ambos argumentos tienen en común que activan el uso de una variable libre que indica *cualquiera* de una clase dada de objetos, de modo que un argumento al respecto es válido para *todos* los objetos de la clase. Por lo tanto, tienen una analogía formal con la apelación a la intuición pura, en el sentido de que un término singular se usa de tal manera que lo que se demuestra de él puede presumirse generalmente válido. Además, la manera en que se asegura esta generalidad, es decir, al no permitir que se asuma nada sobre a excepto lo que se establece explícitamente en las premisas, recuerda una declaración de Kant sobre el papel de una figura construida en una prueba. "[P]ara conocer con seguridad algo a priori, no debía atribuirle a la cosa nada más que lo que se seguía necesariamente de aquello que él mismo había puesto en ella según su concepto." (Bxii)

Es de destacar que en el álgebra tradicional los cálculos se llevan a cabo en términos y fórmulas con variables libres, donde la derivación de tal ecuación sirve para probar una

¹⁹ C.f. W.V. Quine, *Methods of Logic*, ed. revisada, New York, 1959, §28.

proposición general. Hintikka interpreta los comentarios oscuros sobre la "construcción simbólica" en álgebra en este sentido.²⁰

Naturalmente, se seguiría de la concepción de la intuición como una simple representación individual que la mera forma de estos argumentos es tal que implican la intuición. Por supuesto, no daría ninguna posibilidad a las tesis filosóficas de mayor alcance de Kant que se refieren a la conexión de las matemáticas con la forma de la *sensibilidad*. Así, los aspectos filosóficamente interesantes del concepto de intuición pura parecen perder su sentido cuando se señala que estos argumentos pueden formalizarse en la teoría de cuantificación pura. Esta es exactamente la conclusión que saca Beth.

Uno podría objetar que esto parece presuponer que la lógica en sí misma no plantea problemas filosóficos que la noción de intuición pura podría ser necesaria para responder, pero en esto al menos Beth está de acuerdo con Kant en la mayoría de sus expresiones. Pero de todos modos, parece poco probable que la ruptura entre los argumentos que activan la interpretación general de las variables libres y los argumentos lógicos que no lo hacen sea la ruptura filosóficamente más significativa dentro de la prueba matemática.²¹

Uno podría desear una evidencia más clara de la atribución de tal punto de vista a Kant o incluso la tesis más modesta que comenzó con esta idea al desarrollar su filosofía de las matemáticas. Si era su punto de vista maduro, el alumno matemáticamente astuto de Kant, Schultz, parece no haberlo sospechado ya que no hay ninguna sugerencia en el *Prüfung*. Schultz dio por sentado que una axiomatización adecuada sería tal que si los axiomas fueran analíticos, también lo serían todos los teoremas. Las matemáticas fallan en ser analíticas solo porque en su desarrollo deductivo deben usarse *premisas* sintéticas. Kant expresa la misma opinión cuando dice

Pues como se halló que las inferencias de los matemáticos procedían todas según el principio de contradicción (lo que es requerido por la naturaleza de toda certeza apodíctica) se llegó a la convicción de que también los principios se concocerían a partir del principio de contradicción; en lo cual se equivocaron; pues una proposición sintética puede, por cierto, ser entendida según el principio de contradicción, pero sólo si se presupone otra proposición sintética de la cual aquélla puede ser deducida, nunca, empero, en sí misma. B14

²⁰ Kant's 'new method of thought', p. 130, También "Kant on the mathematical method." Los textos son A717/B745, A734/B762.

²¹ Hintikka desarrolla una distinción entre analítico y sintético según el cual algunas verdades lógicas son sintéticas. Sugiere que las verdades lógicas que son analíticas según este criterio son más o menos las que Kant habría considerado como analíticas. Sin embargo, se deduce que en algunos de los argumentos que según Beth e Hintikka implican para Kant una apelación a la intuición, el condicional de sus premisas y conclusiones es analítico. En particular, esto es cierto para el ejemplo que Beth trabaja en detalle en "Über Lockes 'allgemeines Dreieck'." §7. Para ser aplicado a ejemplos matemáticos como el de Kant, el criterio de Hintikka debería extenderse a los idiomas que contienen símbolos de función. La forma de hacer esto que me parece más en el espíritu de la definición de Hintikka tiene algunas consecuencias anómalas.

Véase también *Logic, Language-Games, and Information*, Oxford, 1973, cap. 6-9.

Contra esto, se señala²² que Kant dice de una prueba geométrica de que procede " por medio de una cadena de razonamientos, guiado siempre por la intuición ". En vista de la descripción que Kant da de la prueba, esto fácilmente podría significar que en el curso de la prueba uno está constantemente apelando a las evidencias formuladas en los axiomas y postulados. Obviamente sería anacrónico atribuirle a Kant una imagen de prueba modelada en una deducción formal donde los axiomas se expresan al principio y todo lo demás es lógico y donde el propósito no es mostrar la *verdad* de la proposición probada sino simplemente que se sigue de los axiomas. Por el contrario, para Kant una prueba euclidiana es convincente porque en cada aplicación particular de un axioma o postulado es evidente la exactitud de lo que afirma en este caso particular.

Debe admitirse que podría ser cierto que la inferencia de ciertas reglas de las premisas analíticas podría producir conclusiones analíticas, mientras que la inferencia de acuerdo con las mismas reglas de las premisas sintéticas podría conducir a conclusiones que no solo son sintéticas sino que condicionan las premisas y conclusiones también es sintético. En particular, la regla de la instanciación existencial solo puede entrar en juego en presencia de una cuantificación existencial, y no está claro que, para Kant, una afirmación en la que se produce un cuantificador existencial pueda ser esencialmente analítica. Solo puedo decir que en tales casos el texto de Kant no indica claramente que la necesidad de una apelación a la intuición surge por la *inferencia* y no simplemente por la verificación de la premisa.

Si Hintikka tuviera razón, uno podría esperar que en los pasajes sobre álgebra se enfatizara el papel de las variables. Es posible encontrar este énfasis en un pasaje de A717 / B745, pero no es realmente explícito. El énfasis de A734 / B762 parece diferente, donde Kant dice: "Al exponer los signos, se exponen en la intuición los conceptos, principalmente los de la *relación* de cantidades" (énfasis mío). Las relaciones parecerían expresarse mediante signos de función algebraica. Aunque los pasajes sobre álgebra ofrecen cierto apoyo a la teoría de Hintikka, es menos que decisivo. Mostraré que hay otras formas posibles de ver estos pasajes.

La evidencia directa me parece, en general, opuesta a la teoría de Beth-Hintikka. Sin embargo, tendría un fuerte apoyo indirecto si no hubiera otras formas de explicar cómo la *aritmética* puede requerir una intuición pura e interpretar la noción de "construcción de conceptos", especialmente en álgebra. Para tal fin ahora volvemos al problema de la diferencia entre aritmética y geometría.

V

La dificultad puede plantearse de esta manera: el carácter sintético e intuitivo de la geometría obtiene una plausibilidad considerable del hecho de que la geometría puede verse naturalmente como una teoría sobre el espacio real y las figuras construidas en él. Este espacio está relacionado con los sentidos al ser un campo en el que aparecen los objetos

²² Beth, *op. cit.* p. 363.

dados a los sentidos, y la geometría parece proporcionar información bastante sustancial sobre este espacio que, desde el punto de vista del pensamiento abstracto, podría ser falsa.

El contenido de la aritmética no sugiere de inmediato un carácter tan especial o una conexión con la sensibilidad. Por supuesto, en primera instancia habla de números y operaciones y relaciones puramente abstractas: igualdad, suma, resta, etc. Entonces la pregunta es: ¿cuál es el campo de aplicación de los números? Es decir, ¿qué tipo de cosas se pueden contar, asignar números cardinales u ordinales, o medir y así asignar cantidades continuas? A primera vista, no hay razón para creer que la aplicación de la aritmética debe ser a los objetos en el espacio y el tiempo. Aunque esto ciertamente se ha vuelto más evidente desde el surgimiento de las matemáticas abstractas, que los objetos matemáticos en sí mismos podrían estar numerados era algo de lo que Kant ciertamente estaba en condiciones de estar al tanto. Si la aplicación de la aritmética se limita a las apariencias, esta limitación debe entenderse de manera bastante amplia para conciliarla con hechos obvios.

En el caso de la geometría, era posible mencionar posibilidades lógicas que los conceptos permitían pero que no existían de acuerdo con la teoría matemática; Kant da el ejemplo de una figura plana de dos lados, y se abrieron muchas más posibilidades en el desarrollo de la geometría no euclidiana. Probablemente era imposible en el tiempo de Kant tener claro si tal posibilidad existe en la aritmética. Si lo hiciera, daría lugar a una clara separación de la verdad aritmética de la lógica. Este tipo de argumento no estaba disponible para Kant. La dificultad se hace más aguda, algunos dirían insoluble, por desarrollos posteriores en la lógica, particularmente los esfuerzos de Frege y otros para hacer exactamente lo que Kant pensó imposible: reducir la aritmética a la lógica, deducir las proposiciones aritméticas a partir de definiciones y proposiciones de puro lógica.

Por supuesto, el alcance de lo que se considera "lógica" aquí es considerablemente más amplio que lo que Kant consideraba como tal. Por lo menos, necesitamos que este tipo de construcción incorpore parte de la teoría de clases en la lógica; no solo la noción de clase y algunas operaciones elementales que les conciernen, sino también al menos algunos modestos axiomas de la existencia de clase: cuán modesto depende de la cantidad de aritmética que quiera deducir.

Tanto para exponer lo que necesitamos de esta construcción para nuestros propósitos como para indicar qué tan lejos se puede llegar sin usar dispositivos teóricos de conjunto, discutiré una verdad lógica que está estrechamente relacionada con ' $2 + 2 = 4$ ' en más formalismos extendidos. Este ejemplo ayudará a indicar hasta qué punto los casos de aritmética y geometría son simétricos.

Considere el siguiente esquema del cálculo de predicados de primer orden con identidad:

$$(1) \underbrace{(\exists x)Fx}_{2} \cdot \underbrace{(\exists x)Gx}_{2} \cdot (x) - (Fx \cdot Gx) \cdot \supset \underbrace{(\exists x) (Fx \vee Gx)}_{4}$$

Donde ‘ $(\exists x)Fx$ ’ es una abreviatura de ‘ $\neg(\exists x)\neg Fx$ ’ y ‘ $\neg(\exists x)\neg Fx$ ’ por

$$0 \qquad \qquad \qquad n+1$$

$$(\exists x)[Fx \cdot (\exists y) (Fy \cdot y \neq x)].$$

$$n$$

para que ‘ $(\exists x)Fx$ ’ pueda expandirse como

$$2$$

$$(2) (\exists x) (\exists y) [Fx \cdot Fy \cdot x \neq y \cdot (u) (Fu \supset \cdot u = x \vee u = y)]$$

y ‘ $(\exists x) (Fx \vee Gx)$ ’ como

$$4$$

$$(3) (\exists x) (\exists y) (\exists z) (\exists w) [Fx \vee Gx \cdot Fy \vee Gy \cdot Fz \vee Gz \cdot Fw \vee Gw \cdot x \neq y \cdot x \neq z \cdot x \neq w \cdot y \neq z \cdot y \neq w \cdot z \neq w \cdot (u) (Fu \vee Gu \cdot \supset \cdot u = x \vee u = y \vee u = z \vee u = w)]$$

Intuitivamente, la prueba de este esquema es así: supongamos

$$(\exists x)Fx \cdot (\exists x)Gx \cdot$$

$$2 \qquad 2$$

Así, en vista de (2) y su contraparte para

‘ $(\exists x)Fx$ ’ hay $x, y, z,$ y w tal que

$$2$$

$$Fx \cdot Fy \cdot x \neq y \cdot (u) (Fu \supset \cdot u = x \vee u = y)$$

$$Gz \cdot Gw \cdot z \neq w \cdot (u) (Gu \supset \cdot u = z \vee u = w)]$$

Luego argumentamos, con la ayuda de '(x) – (Fx · Gx)', que x, y, z, w satisfacen la condición en el alcance de (3), y entonces inferimos que hay x, y, z, w tal que esta condición se mantenga.

Este esquema requiere para su formulación solo letras de predicados, variables, cuantificadores, identidad y conectivos lógicos. La única noción involucrada que podría ser diferente en principio de lo que Kant consideraba lógica general es la identidad, y dado que se usa en la aplicación a objetos bastante arbitrarios, no sugiere inmediatamente una restricción en cuanto a la aplicación como lo hacen los conceptos geométricos. Además, el esquema se prueba sin la aplicación de axiomas de existencia: el rango de valores de las variables puede ser cualquier universo, incluso el vacío.²³

Frege y sus seguidores del siglo XX ciertamente pensaron que por su construcción habían refutado la opinión de que la aritmética depende de alguna manera de la "intuición pura", la sensibilidad o el tiempo. Así, la noción temporal de la adición sucesiva de unidades, o la más concreta de combinar grupos de objetos, se reemplaza en la construcción de Frege por la relación *intemporal* de una clase que es la unión de otras dos, que puede definirse en términos de alternancia conectiva lógica como ocurre en (1). Además, la construcción proporciona un marco para la aplicación del concepto de número más allá del alcance de las apariencias concretas, en particular, en la elaboración de la teoría de conjuntos.

Análogo a un espacio no euclidiano sería un mundo posible en el que las identidades aritméticas resultaron de manera diferente, por ejemplo, en el que $2 + 2 = 5$. Pero, ¿no sería eso un mundo en el que habría una constringencia de nuestro esquema y, por lo tanto, entrara en conflicto con la lógica? Solo, por supuesto, si se conserva la conexión de significado entre ' $2 + 2 = 4$ ' y el esquema (o ' $2 + 2 = 5$ ' y un esquema similar). Me inclino a considerar la ruptura de esta conexión como un cambio en el significado de la suma.

Sin embargo, hay una forma de salir de este dilema. Con ' $2 + 2 = 5$ ' asociaríamos el esquema

²³ De hecho, (1) es analítico según el criterio de "Are logical truths analytic?" (véase la nota 21 anterior). Sin embargo, de acuerdo con otro criterio que podría estar más en el espíritu de Kant, considerar como sintético un condicional cuya prueba involucra fórmulas de grado superiores a su *antecedente*, (1) es sintético. Hintikka toma esto en cuenta en "Are logical truths tautologies?" al hacer una distinción adicional entre *argumentos* analíticos y sintéticos, de modo que, en el sentido relevante, el argumento de los conjuntos del antecedente de (1) como premisas para su consecuente conclusión es sintético.

$$(4) \underbrace{(\exists x)Fx}_{2} \cdot \underbrace{(\exists x)Gx}_{2} \cdot (x) - (Fx \cdot Gx) \cdot \supset \underbrace{(\exists x) (Fx \vee Gx)}_{5}$$

Ahora supongamos que tenemos una U universal en la que para cualquier elección de extensiones de ' F ' y ' G ' este esquema se hizo realidad. Incluso de acuerdo con nuestras nociones de lógica, existe un posible caso en el que esto sucede, y en el que (dado que (1) es válido) tampoco existe conflicto con (1), es decir, en el que U contiene menos de cuatro elementos. En eso, incluso el antecedente de lo anterior siempre sería falso.²⁴

Si uno considera los axiomas de existencia mínima que serían necesarios para probar el categórico ' $2 + 2 = 4$ ' en la teoría de conjuntos moderna, encontramos que nuevamente requieren que el universo contenga al menos cuatro elementos, que pueden identificarse con los números 1, 2, 3, 4.

Si aceptamos la teoría de cuantificación de primer orden con identidad como marco lógico, entonces parece que podemos mantener la simetría de la aritmética y la geometría en un sentido débil, que proposiciones tales como ' $2 + 2 = 4$ ' implican o presuponen supuestos de existencia que es lógicamente posible negarlos. Trazar la línea en este punto y declarar así que la teoría de conjuntos no es lógica me parece eminentemente razonable; pero no argumentaré por esto ahora, particularmente porque lo he hecho en otra parte.²⁵

Creo que la presencia de proposiciones de existencia en matemáticas es una de las consideraciones en juego en los puntos de vista de Kant sobre las matemáticas, pero no está claramente diferenciada de otras. Sus puntos de vista generales sobre la existencia implican que las proposiciones existenciales son sintéticas, pero nunca aplica esta doctrina directamente a la existencia de entidades abstractas. En la carta a Schultz citada anteriormente, Kant dice que la aritmética, aunque no tiene axiomas, tiene postulados. Los postulados sobre la posibilidad de ciertas construcciones, para Kant las construcciones en la intuición, desempeñaban el papel de supuestos de existencia en la geometría euclidiana. Schultz afirma como un postulado en el *Prüfung* esencialmente que se define la suma.

Este factor también está presente en las observaciones de Kant sobre la "construcción de conceptos en intuición pura," que él considera la característica distintiva del método matemático. Si el geómetra quiere demostrar que la suma de los ángulos de un triángulo es dos ángulos rectos, comienza *construyendo un triángulo* (A716 / B744). Este triángulo, como indicamos anteriormente, puede servir como paradigma de todos los triángulos;

²⁴ CF. Hao Wang, "Process and existence in mathematics," en Y. Bar-Hillel, E.I.J. Poznanski, M.O. Robin, A. Robinson (eds.), *Essays in the Foundations of Mathematics*, dedicated to A.A. Fraenkel, Jerusalem, 1961, 328-351, p.335.

²⁵ "Frege's theory of number" (1965) en *Mathematics in Philosophy*, N.Y. 1983.

aunque en sí mismo es un triángulo individual, no se usa nada al respecto en la prueba que no es también cierto para todos los triángulos. La prueba consiste en una secuencia de construcciones y operaciones en el triángulo.

La visión de Kant era que es por esta construcción que se desarrollan los conceptos involucrados y se muestra la existencia de objetos matemáticos que caen debajo de ellos. Aunque no es necesario que consideremos que este teorema implica o presupone que hay triángulos, Kant consideraba una proposición general como vacía, como conocimiento no genuino, si no hay objetos a los que se aplica. En este caso, solo la construcción de un triángulo puede asegurarnos esto. Aparte de eso, se utilizan supuestos de existencia adicionales en el curso de la prueba, en el ejemplo de A716 / B744 de extensiones de líneas y paralelos.

El mismo factor también se sugiere en el pasaje bastante misterioso en el que Kant dice que la operación con variables, símbolos de función e identidad en el cálculo algebraico tradicional implica "exhibir en la intuición" las operaciones involucradas, lo que él llama "construcción simbólica". De hecho, dicha operación presupone que las funciones involucradas están *definidas* para los argumentos que permitimos sustituir por las variables. Además, la construcción de una expresión algebraica para que un objeto satisfaga una determinada condición es el paradigma mismo de una prueba constructiva de la existencia de dicho objeto. Sin embargo, creo que hay algo más en juego en este pasaje, a lo que llegaré.

VI

De ninguna manera es obvio que los supuestos de existencia que deben hacerse en el desarrollo deductivo de las matemáticas tienen alguna conexión con la sensibilidad y su supuesta forma. Frege, por su parte, estaba bastante convencido de que no lo tenían. Lo que Kant dice que tiene que ver con este punto no está completamente claro, en parte porque, en la naturaleza del caso, está relacionado con algunas nociones difíciles en su filosofía, en parte porque nuevamente no desconectó este tema de otros.

Como observación preliminar, debemos observar que Kant ciertamente no consideraba la aritmética como una teoría especial del tiempo, por ejemplo, en el sentido en que consideraba la geometría como una teoría especial del espacio. A este respecto, no aparece en las pruebas de la prioridad del tiempo ni en la *Estética* ni en la discusión correspondiente en la *Disertación Inaugural* (§12, §14 no. 5)

Sin embargo, está claro que, según Kant, la dependencia de la aritmética de las formas de nuestra intuición es, en primera instancia, solo al tiempo. Debería aventurarme a decir que el espacio entra en la imagen solo a través de la manera general en que el sentido interno, y por lo tanto el tiempo, depende del sentido externo, y por lo tanto del espacio. Seremos claros sobre el carácter intuitivo de la aritmética cuando seamos claros sobre la manera en que depende del tiempo.

Cada vez que Kant habla sobre este tema, afirma que el número, y por lo tanto la aritmética, implica la *sucesión* de una manera crucial. Así, al argumentar que la intuición es necesaria para ver que $7 + 5 = 12$:

Pues tomo primeramente el número 7 y, tomando como ayuda, como intuición, para el concepto de 5, los dedos de mi mano, añado ahora *poco a poco* al número 7, en aquella imagen mía, las unidades que antes reuniera para formar el número 5, y veo así *surgir* el número 12. (B15-6 énfasis mío)

Cuando da una caracterización general del número en el Esquematismo, la referencia a la sucesión ocurre esencialmente:

La imagen pura de todas las cantidades (*quantorum*) ante el sentido externo, es el espacio, pero de todos los objetos de los sentidos en general el tiempo. Pero el *esquema* puro de la *cantidad* (*quantitatis*), como [esquema] de un concepto del entendimiento, es el *número* que es una representación que abarca la adición sucesiva de lo uno a lo uno (homogéneos). (A142/B182)

Como dije, esto parece entrar en conflicto no solo con la interpretación que el número y la suma adquieren en construcciones como la de Frege, en la que, en lugar de la *adición sucesiva* de "unidades", tenemos una relación *intemporal*, por ejemplo, que un conjunto es la unión de otros dos; pero también con la aplicación de estas nociones dentro de las matemáticas modernas, en las cuales se pueden hacer declaraciones aritméticas sobre estructuras que son completamente intemporales, y en referencia a las cuales cualquier hablar de "adición sucesiva" es totalmente metafórico.

En la carta a Schultz, Kant califica su posición de una manera que hace más justicia a este carácter más general de la aritmética:

El tiempo, como usted señala con razón, no tiene influencia sobre las propiedades de los números (como determinaciones puras de magnitud), como lo hace sobre la propiedad de cualquier alteración (como un quantum), lo que en sí mismo solo es posible en relación con una condición específica del sentido interno y su forma (tiempo); y la ciencia del número, a pesar de la sucesión, que requiere toda construcción de magnitud [*Grösse*], es una síntesis intelectual pura que nos representamos en nuestros pensamientos.²⁶

Anteriormente en la carta él escribe:

²⁶ Die Zeit hat, wie Sie ganz wohl bemerken, keinen Einfluss auf die Eigenschaften der Zahlen (als reiner Größenbestimmungen), so wie etwa auf die Eigenschaft einer jeden Veränderung (als eines Quanti), die selbst nur relativ auf eine spezifische Beschaffenheit des inneren Sinnes und dessen Form (die Zeit) möglich ist, und die Zahlwissenschaft ist, unerachtet der Succession, welche jede Construction der Größe erfordert, eine reine intellectuelle Synthesis, die wir uns in Gedanken vorstellen., *Ak X 557*

La aritmética, para estar seguro, no tiene axiomas, porque en realidad no tiene un *quantum*, es decir, un objeto de intuición como magnitud, para su objeto, sino simplemente *cantidad*, es decir, un concepto de una cosa en general por determinación de magnitud.²⁷

Kant está aquí, de hecho, reafirmando una posición afirmada en la disertación:

A estos se agrega un cierto concepto que, aunque en sí mismo intelectual, exige su concreción en las nociones auxiliares del tiempo y el espacio (en la suma y sucesiva yuxtaposición simultánea de una pluralidad), a saber, el concepto de número, tratado por aritmética. [§12]²⁸

Estas observaciones colocan la aritmética menos en lo intuitivo y más en el lado conceptual de nuestro conocimiento. Si la aritmética tuviera como objeto "un objeto de intuición como magnitud", es decir, formas tales como los puntos, líneas y figuras de geometría, entonces se referiría directamente a una forma de intuición. Pero en cambio se refiere a "un concepto de una cosa en general"; La ciencia del número es una "síntesis intelectual pura". Esta última frase sugiere especialmente que las nociones aritméticas podrían definirse en términos de categorías puras y, por lo tanto, estar asociadas con formas lógicas que no se refieren en absoluto a las condiciones de sensibilidad. Tal punto de vista parecería entrar en conflicto con el estado del Esquematismo de que el número es un esquema.

La referencia a "un concepto de una cosa en general" sin duda debe significar en el mismo sentido en que se dice que las categorías especifican el concepto de un objeto en general, y la síntesis intelectual pura es sin duda la de la deducción trascendental de la segunda edición, que es la síntesis de un múltiple de intuición en general, que para nosotros se realiza con el fin de proporcionar conocimiento solo en aplicación a las intuiciones de acuerdo con *nuestras* formas de intuición. Por lo tanto, el "concepto de un objeto en general" podría dar lugar al conocimiento real *de los objetos* solo si estos objetos se pueden dar de acuerdo con nuestras formas de intuición.

Pero, ¿significa esto simplemente que los objetos en el espacio y el tiempo proporcionan la única aplicación concreta de estos conceptos que podemos saber que existe, como cabría esperar de la ausencia de una referencia especial a la intuición? Creo que si significa esto o algo más drástico es un caso especial del dilema general sobre el entendimiento que mencioné al principio. En cualquier caso, sin embargo, sería una interpretación plausible de Kant decir que se debe recurrir a las formas de intuición para verificar la existencia de suposiciones matemáticas.

²⁷ Die Arithmetik hat freylich keine Axiomen, weil sie eigentlich kein *Quantum*, d. i. keinen Gegenstand der Anschauung als Größe, sondern blos die *Quantität*, d. i. einen Begriff von einem Dinge überhaupt durch Größenbestimmung zum Objecte hat. Ak X 555

²⁸ Accedit hisce conceptus quidam, in se quidem intellectualis, sed cuius tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et spatii (successive addendo plura et iuxta se simul ponendo), qui est conceptus numeri, quem tractat ARITHMETICA. [§12] Ak II 397

Sin embargo, no está muy claro cómo aplicar las concepciones generales derivadas de la Estética y la Deducción Trascendental al caso en cuestión. Las proposiciones de existencia directa en matemáticas puras son de entidades *abstractas*, y solo en el caso de la geometría se puede decir que están en el espacio y el tiempo. Creo que los objetos considerados en la aritmética y la teoría de conjuntos predicativa pueden interpretarse como *formas* de objetos espacio-temporales. La teoría de conjuntos completa, por supuesto, no se acomodaría de esta manera, pero no es razonable esperar que, desde el punto de vista kantiano, la teoría de conjuntos impredicativa sea un conocimiento intuitivo o incluso un conocimiento genuino. Podría decirse legítimamente que postula entidades más allá del campo de la experiencia posible.²⁹

VII

Es natural pensar en los números naturales como representados para los sentidos (y, por supuesto, en el espacio y el tiempo) por números. Esto no significa principalmente que los números funcionen como nombres de números, aunque por supuesto lo hacen, sino que proporcionan instancias de la estructura de los números naturales. En el sentido algebraico, el conjunto de números generados por algún procedimiento es isomorfo a los números naturales en el sentido de que tiene un elemento inicial (por ejemplo, '0') y una relación sucesora que requiere la noción de números naturales. En este sentido, por supuesto, los números son objetos matemáticos abstractos; pueden tomarse como figuras geométricas. Pero, por supuesto, las fichas concretas de los primeros n números son también un modelo de los números del 1 al n o del 0 al $n-1$. Un conjunto de objetos tiene n elementos si se puede poner en correspondencia uno a uno con los números del 1 al n ; una forma estándar de hacerlo es poniéndolos en algún orden en correspondencia con ciertos números que representan estos números, es decir, contando. (Los números utilizados en el trabajo en la lógica formal, por ejemplo, donde el elemento inicial es '0' y el número $(n + 1)$ se obtiene al prefixar 'S' al n -ésimo número, tienen la propiedad adicional de que cada número contiene dentro de sí a todos los anteriores de modo que el n -ésimo número sea en sí mismo un modelo de los números de 0 a n).

La base para el uso de una percepción concreta de una secuencia de n términos para verificar proposiciones generales es que, dado que sirve como representante de una estructura, cualquier otra instancia de la misma estructura podría cumplir el mismo propósito, que en cualquier otra secuencia perceptible que se puede colocar en una correspondencia uno a uno con el fin de preservar la relación sucesora. Esto podría

²⁹ Un caso intermedio interesante es cómo las pruebas constructivas como objeto de las matemáticas intuicionistas podrían interpretarse desde el punto de vista kantiano. Según Kant, tal como lo interpreto, ciertas construcciones empíricas pueden funcionar como paradigmas para establecer verdades necesarias debido a la intención o el significado asociado con ellas. El intuicionismo requeriría que nuestra comprensión de estos significados sea suficiente no solo para establecer leyes directamente relacionadas con los objetos en el espacio y el tiempo, sino también para establecer leyes relativas a las *intenciones* como "construcciones mentales". Dejo abierta la cuestión de si esto es posible desde el punto de vista de Kant o no.

justificarnos al llamar a esa percepción una "intuición formal". Podríamos notar que la existencia física de los objetos no es directamente necesaria, por lo que también podemos abstraernos de ese factor "material".

Una intuición empírica funciona, podríamos decir, como una intuición pura si se toma como un representante de una estructura abstracta. Tal percepción proporciona la realización más completa posible ante la mente de un concepto abstracto. Una de las preguntas importantes sobre la filosofía de la aritmética de Kant es si existe una realización comparable más allá de los límites de la escala de percepción concreta.

Antes de que podamos entrar en esta pregunta, permítanme señalar otra razón estrechamente relacionada en la mente de Kant para considerar las matemáticas como dependientes de la intuición. Esto surge en particular en el concepto de "construcción simbólica". El algebrista, según Kant, está obteniendo resultados al manipular *símbolos* de acuerdo con ciertas reglas, que no podría obtener sin una representación intuitiva análoga de sus conceptos. La "construcción simbólica" es esencialmente una construcción con *símbolos* como objetos de intuición:

Luego de haber caracterizado también el concepto universal de las cantidades de acuerdo con las diversas relaciones de estas, exhibe en la intuición, según ciertas reglas universales, toda operación generada y modificada por la cantidad, allí donde una cantidad ha de ser dividida por otra, pone los caracteres de ambas juntos, según la forma que caracteriza a la división, etc., y así por medio de una construcción simbólica, llega tan bien como [llega] la geometría siguiendo una [construcción] ostensiva o geométrica (de los objetos mismos), hasta allí donde el conocimiento discursivo por mecho de meros conceptos nunca podría llegar. A717/B745

El hecho de que esto es una fuente de claridad y evidencia de las matemáticas y proporciona una conexión de las matemáticas con la sensibilidad se indica por el siguiente comentario: "aun sin tomar en consideración lo heurístico, se preservan de errores todos los raciocinios poniendo a la vista cada uno de ellos." (A734/B762)

Una conexión de las matemáticas y los sentidos a través de operaciones simbólicas ya se reivindica en el ensayo premiado de Kant de 1764 *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*³⁰ que presenta un prototipo de la teoría del método matemático y filosófico de La Disciplina de la Razón Pura en el Uso Dogmático. Por ejemplo, considere la declaración de este último:

El conocimiento filosófico considera, pues, lo particular sólo en lo universal; el matemático, lo universal en lo particular, e incluso en lo singular; y sin embargo [lo hace] a priori y por medio de la razón.... A714/B742

Esta distinción corresponde en el ensayo premiado a lo siguiente, donde se enfatiza explícitamente el papel distintivo de los signos en matemáticas: "La matemática considera

³⁰ Ak. II 272-301

en sus soluciones, pruebas e inferencias lo universal *en [unter] los signos in concreto*, filosofía lo universal a *través [durch] de los signos in abstracto*"³¹. La certeza de las matemáticas está relacionada con el hecho de que los signos son sensibles.

Dado que los signos de las matemáticas son medios sensibles de conocimiento, uno puede saber con la misma confianza con la que está seguro de lo que ve con sus propios ojos que no ha dejado ningún concepto fuera de cuenta, que cada ecuación se ha derivado de reglas fáciles, etc.; por lo tanto, la atención se hace mucho más fácil ya que debe tener en cuenta solo los signos, ya que se conocen individualmente, no las cosas como se representan en general.³²

El ensayo premiado sugiere una posición incompatible con *La Crítica de la Razón Pura*, es decir, dado que en matemáticas los signos se manipulan de acuerdo con las reglas que hemos establecido (en contraste con la filosofía, donde el valor de cualquier definición depende de que tenga un cierto grado de fidelidad al uso preanalítico), la operación con signos de acuerdo con las reglas, sin prestar atención a lo que significan, es en sí misma una garantía suficiente de exactitud.³³

Estos pasajes muestran que existía una conexión entre la *sensibilidad* y el carácter intuitivo de las matemáticas en la mente de Kant antes de que desarrollara la teoría del espacio y el tiempo de la Estética. Sin embargo, a diferencia del trabajo posterior, la inferencia se extrae en esta etapa de esta conexión a una limitación de la aplicación de las matemáticas a los *objetos* sensibles.

El punto general detrás de las observaciones sobre la construcción simbólica puede expresarse de la siguiente manera: en general, una proposición matemática solo puede verificarse sobre la base de una prueba o cálculo, que es en sí mismo, una construcción en la intuición. Pero en vista de las observaciones sobre ' $7 + 5 = 12$ ', un hecho más especial puede haber influido en Kant. Ciertas "construcciones simbólicas" asociadas con proposiciones sobre números en realidad involucran construcciones isomorfas a los números mismos y sus relaciones, o al menos un aspecto de ellos. Por lo tanto, en la prueba de Leibniz de que $2 + 2 = 4$, ' $2 + 2$ ' debe escribirse como ' $2 + (1 + 1)$ ' y los dos 1, por así decirlo, deben

³¹ " Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen, und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *concreto*, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen *in abstracto*. (Erste Betrachtung, §2 encabezado, Ak. II 278.

³² S Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnismittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, dass man keinen Begriff aus der Acht gelassen, das seine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei u.s.w. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, dass sie nicht die Sachen selbst in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntnis, die da sinnlich ist, zu gedenken hat. (Dritte Betrachtung, §1, Ak II 291).

³³ Pero cf. lo siguiente: in der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, ist daher diese Evidenz noch grösser, obgleich in der Buchstabenrechnung die Gewissheit ebenso zuverlässig ist. (Ibid., 292).

agregarse al '2'. Una prueba correspondiente de ' $7 + 5 = 12$ ' implicaría cinco de estos pasos en lugar de dos.

Varios escritores han hecho una observación similar sobre el esquema (1). Aunque el esquema no *implica* que el universo contenga elementos o que se pueda llevar a cabo cualquier construcción, la *prueba* de ello consiste en escribir un grupo de dos símbolos que representen las *F*, otro grupo que represente las *G* y juntarlas para obtener cuatro símbolos. De modo que no está nada claro que ' $2 + 2 = 4$ ', interpretado como una proposición sobre las combinaciones de símbolos, no sea más elemental que el esquema (1) lógicamente válido.

Ya he sugerido que la construcción "simbólica" en la generación de números ya es suficiente para resolver la cuestión de su referencia. Del mismo modo, la realización real de los cálculos muestra el carácter bien definido para argumentos individuales de funciones definidas recursivamente. Sin embargo, la inducción, que he querido dejar fuera de consideración aquí, está involucrada en ver que están definidos para todos los argumentos. Tal vez Kant debería haber dicho que, aparte de la intuición, ni siquiera sé que existe un número como ' $7 + 5$ '. Y parece que una construcción en particular no podría ver que existe un número sin ver también que es 12. Esto está de acuerdo con la declaración de Hintikka de que el sentido de la declaración de Kant de que las fórmulas numéricas son indemostrables es que la construcción requerida para la prueba ya es suficiente.

Las consideraciones sobre el papel de las operaciones simbólicas se aplican igualmente a la lógica y, por lo tanto, socavan el aparente deseo de Kant de distinguirlas sobre esta base. Esto aparece con más fuerza en la lógica moderna, donde en lugar de una breve lista de formas de inferencia válida, uno tiene una lista infinita que debe ser especificada por alguna condición inductiva. En mi opinión, esta es una consecuencia que debe aceptarse e incluso está de acuerdo en general con las declaraciones de Kant de que la síntesis subyace incluso a la posibilidad de juicios analíticos.³⁴

Creo que la conexión especial de la aritmética y el tiempo puede explicarse de la siguiente manera: si uno construye de alguna manera, como en el papel o en la cabeza, una secuencia de símbolos como los primeros n números, la estructura ya está representada en la secuencia de operaciones y, más generalmente, en la sucesión de actos mentales de correr a través de un grupo de n objetos, como en contar. Así, el tiempo entra a través de la sucesión de actos involucrados en la construcción o en la aprehensión sucesiva. Esto se conecta con la observación de Kant sobre el número en el Esquematismo. En las operaciones involucradas en la representación de un número para los sentidos, también generamos una

³⁴ [Este "acuerdo general" ahora me parece bastante tenue, y Manley Thompson probablemente tenga razón al decir que la síntesis requerida para los juicios analíticos es claramente distinguible de la de los juicios matemáticos ("Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology," p. 342, n.23).

Sin embargo, una respuesta al punto principal, que la lógica no es completamente independiente de la construcción intuitiva, exigiría mucho de la distinción de Kant entre pruebas intuitivas y discursivas, como queda claro por la interesante discusión de Thompson sobre esta distinción (ibid., pp. 340- 342). Su interpretación implica límites bastante extremos en el papel de la lógica en las matemáticas. Esto plantea dudas sobre si la distinción de Kant es finalmente sostenible.]

estructura en el *tiempo* que representa el número. El tiempo proporciona una fuente universal de modelos para los números. En particular, Kant sostuvo que es solo a través de la percepción sucesiva de diferentes aspectos de un múltiple y, sin embargo, teniendo en cuenta como aspectos de una intuición, podemos tener una concepción clara de una pluralidad. Para números bastante pequeños, esto parece dudoso, aunque no para los más grandes. No obstante, el elemento de sucesión aparece incluso para los más pequeños en la comparación involucrada en generarlos o percibirlos en *orden*, y el orden es ciertamente parte de nuestro concepto de número. Lo que le daría al tiempo un papel especial en nuestro concepto de número que no tiene en general no es su necesidad, ya que el tiempo es de alguna manera u otro necesario para todos los conceptos, ni una referencia explícita al tiempo en declaraciones numéricas, que no existe, pero es suficiente, porque el orden temporal proporciona un representante del número que está presente en nuestra conciencia, si es que hay alguno presente.

Por supuesto, una cosa es hablar de representación en el espacio y el tiempo y otra hablar de representación para *los sentidos*. Lo que está representado para los sentidos está presumiblemente representado en el espacio y el tiempo, pero quizás no al revés. Establecer un vínculo de estos dos Kant apelaría a su teoría del espacio y el tiempo como formas de sensibilidad. La parte relevante de esta teoría es que las estructuras que se pueden representar en el espacio y el tiempo son estructuras de *posibles* objetos de percepción. El tipo de posibilidad en juego aquí debe ser esencialmente matemático e ir más allá de la posibilidad "práctica" o física.³⁵

Considere una vez más un procedimiento para generar números, digamos comenzando con 'o' y anteponiendo las ocurrencias de 'S'. El uso real de estos como símbolos requiere que sean objetos perceptibles. No obstante, decimos que es *posible* repetir el procedimiento indefinidamente y, por lo tanto, construir indefinidamente muchos números. Por lo tanto, está claro que los números (tipos de números)³⁶ que en este sentido es posible construir se extienden mucho más allá de los símbolos numéricos que se han producido en la historia o que, en cualquier sentido concreto, podrían usarse como símbolos.³⁷ Esta posibilidad de iteración es necesaria para la posibilidad de construir indefinidamente muchos números y, por lo tanto, para el infinito de los números naturales a través de una construcción

³⁵ Se podría decir que es posible construir casos. Sin embargo, el sentido de posibilidad en el que esto es posible se deriva de la posibilidad matemática de construir tipos (o *existencia* matemática de tipos). Porque declaramos que los casos son posibles ya sea directamente sobre la base de la construcción matemática, o físicamente sobre la base de una teoría en la que un espacio matemático que de alguna manera es infinito es un ingrediente.

³⁶ Cf. mi "Infinity and Kant's conception of the 'possibility of experience'" en *Mathematics in Philosophy* (1964)

³⁷ Esto no implica que haya un límite superior en los números que pueden representarse individualmente, una vez que admitimos anotaciones para funciones de crecimiento más rápido que la función sucesora. Esto sucede ya en notación de números arábigos. El número 1,000,000,000,000, si está escrito en notación '0' y 'S' con cuatro símbolos por centímetro, se extendería desde la tierra hasta la luna. El supuesto de que exista un límite tan alto se deduce, por supuesto, de la suposición de que la historia humana debe llegar a su fin después de un tiempo finito.

intuitiva. Además, parece necesaria cierta comprensión de dicha iteración para la inducción matemática.

En la medida en que se supone que la apelación a la intuición pura para la evidencia de enunciados matemáticos es una analogía del conocimiento matemático y perceptivo, no sirve tanto para las proposiciones que involucran el concepto de iteración indefinida, como las probadas por inducción, que para proposiciones como $2 + 2 = 4$. Parece que hay dos tipos independientes de comprensión de nuestras formas de intuición que una visión kantiana requiere que tengamos, lo que permite que una percepción particular funcione como una "intuición formal" y lo que tenemos en la *posible progresión* de la generación de intuiciones según una regla. Hablar de un *tipo* de intuición peculiar en el segundo caso parece bastante engañoso. El conocimiento matemático involucrado tiene una relación altamente compleja con la "intuición" en el caso más específicamente kantiano.

La complejidad debe estar presente de alguna manera en las "intuiciones" del espacio y el tiempo, ya que el espacio es un individuo *dado*, pero su estructura también determina los límites de la *posible* experiencia y contiene varios aspectos infinitos. Sin duda, la plausibilidad de la idea de que el espacio está presente en la experiencia inmediata hizo que a Kant le resultara más difícil apreciar las diferencias de los tipos de evidencias cubiertas por sus nociones de intuición pura. Estoy seguro de que se podría hacer más para explicar la visión kantiana de su conexión.

En nuestra discusión sobre la intuición, hemos perdido un poco de vista la visión de la lógica que al principio atribuimos a Kant, que, a excepción de la cuestión de la existencia, se asemeja a los puntos de vista modernos llamados platónicos. Aunque la visión de la intuición de Kant encaja mejor con las tendencias modernas llamadas constructivistas o intuicionistas, parece cierto que el concepto de intuición pura estaba destinado a ir con esta visión de la lógica y no reemplazarla. Sin utilizar nociones como "conceptos" y "objeto" de una manera bastante general, probablemente no sea posible describirlo. Sería apresurado por esa razón identificar la concepción de intuición de Kant con la de los intuicionistas holandeses, aunque Brouwer indudablemente muestra cierta afinidad. También sería apresurado considerar que la crítica de Brouwer a las matemáticas clásicas está totalmente de acuerdo con el kantismo.



Kant sobre las definiciones matemáticas¹

Mirella Capozzi

Universidad de Roma “La Sapienza”, Italia

(Traducción de Laura Pelegrín *, con la colaboración de Luciana Martínez **)

I

I.1. La definición y la teoría del esquematismo.

¿Qué quiere decir Kant con ‘definición’? Estrictamente hablando,

(*) definir es “exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él” (A 727 = B755)².

¹ Traducción de: Capozzi, M. “Kant on Mathematical Definition”, en: Dalla Chiara, M. L. (ed.) *Italian Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980, 423-452. La editorial Springer, actual portadora de los derechos del texto, ha extendido a la autora la licencia para esta traducción.

* Universidad Diego Portales – Universidad de Leiden. lauraalejandraperlegrin@gmail.com.

** Universidad Kant de Kaliningrado (IKBFU). luciana.mtnz@gmail.com.

² En las citas de los textos de Kant, se siguen las siguientes traducciones. *Crítica de la razón pura*. Trad. de Mario Caimi, México: FCE, 2009. *Lógica*. Trad. de María Jesús Vázquez Lobeiras, Madrid: Akal, 2000. *Crítica del discernimiento*. Trad. de Roberto Aramayo y Salvador Mas, Madrid: Alianza, 2012. *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*. Trad. de Mario Caimi, Madrid: Mínimo Tránsito, 2002. *Investigaciones sobre la distinción de los principios de la teología natural y de la moral*, Trad. de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires: Prometeo, 2007. *Principios formales del mundo sensible e inteligible (Disertación de 1770)*. Trad. de José Gómez Caffarena, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Es decir, el concepto debe ser presentado con todas las notas (*Merkmale*) que son suficientes para su distinción y que puede verse que le pertenecen directamente, es decir, sin ninguna prueba. En otras palabras, el concepto *original* debe ser presentado en su *completitud* y *precisión* (A727 = B755 nota al pie; *Logik* §99). De acuerdo con Kant, solo algunos pocos conceptos son definibles en el sentido de la afirmación citada (*) y esos pocos son conceptos matemáticos.

Sin embargo, a lo largo de la *Crítica*, la definición se vincula con la noción de significado. Por ejemplo, al hablar de las categorías, Kant sostiene que son modos de darle al objeto “su *significado* según una función cualquiera del entendimiento (...), es decir, de *definirlo*” (A245. Las cursivas son mías). Esto nos coloca ante el problema de cómo encaja el sentido (*) de la definición en la teoría del significado de Kant, ya que seguramente él no creía que los conceptos que no son definibles en el sentido (*) carecieran de significado. Para resolver el problema, comenzaremos por explicar en qué consiste para Kant dar un significado a un concepto, y luego compararemos el sentido (*) de la definición con tal explicación.

Kant dice que un concepto tiene significado cuando "se refiere a un objeto" (B303), es decir, cuando se "hace real" a través de una referencia, ya sea *a priori* o *a posteriori*, a una intuición. El modo en el que se establece tal referencia se describe en la teoría del esquematismo. (Por cierto, Kant parece admitir una conexión entre definición y significado incluso con independencia de cualquier referencia de conceptos a objetos, como en el caso del "significado lógico" puro (A147 = B186) de categorías no esquematizadas. Esta cuestión se abordará más adelante).

[424] La teoría del esquematismo, aunque aparentemente concebida para explicar cómo las categorías se refieren a las intuiciones, es una teoría omnicomprensiva de las relaciones que los conceptos en general tienen con las intuiciones (y viceversa). Como es bien sabido, el esquematismo es un procedimiento de la facultad de la imaginación (*Einbildungskraft*) destinado a proporcionarles a los conceptos esquemas que puedan actuar como intermediarios entre ellos y las "imágenes", es decir, intuiciones. Kant distingue cuidadosamente los esquemas y las imágenes. Un esquema es una determinación *a priori* de la intuición del tiempo que depende de la *Einbildungskraft* "productiva" y relaciona conceptos con imágenes; una imagen, por otro lado, depende de la *Einbildungskraft* "reproductiva" y es el producto final de todo el procedimiento de esquematización.

Esta teoría general no solo no ignora las diferencias entre los diversos tipos de conceptos, sino que incluso las realza al facilitarnos la comprensión de aquello que diferencia los conceptos definibles de todos los demás. De hecho, si bien todo concepto esquematizable tiene un significado, los esquemas no son todos del mismo tipo y solo algunos de ellos pueden garantizar una definición estricta de los conceptos a los que se refieren.

Por lo tanto, "el esquema de un concepto puro del entendimiento [el esquema trascendental de una categoría] es algo que no puede ser llevado a imagen alguna" (A142 = B181). Esto significa que los conceptos categoriales, aunque capaces de referirse a objetos y, por tanto, significativos, no tienen un significado determinado de forma completa y precisa. Por tanto, en el sentido estricto (*) de la definición, las categorías pueden tener una "exposición" pero nunca una "definición" (A729 = B757; A244 - 5).

En cuanto a los conceptos empíricos, Kant está tan seguro de su significatividad que sostiene que "[n]os servimos de una multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie, y nos consideramos autorizados, aun sin deducción, a asignarles un sentido y una significación imaginaria, porque siempre tenemos a mano la experiencia, para demostrar la realidad objetiva de ellos" (A84 = B117). Sin embargo, los conceptos empíricos plantean un problema opuesto al planteado por las categorías: sus esquemas pueden reducirse a innumerables imágenes, pero tales esquemas guardan una semejanza demasiado estrecha con ejemplos empíricos comunes y, por lo tanto, no pueden alcanzar una precisión y una completitud mayores que las obtenidas mediante la ejemplificación³. De modo que es fácil entender por qué los conceptos empíricos no logran satisfacer los requisitos en sentido (*) para una definición y solo son posibles de una "denominación" por la que son explicados pero nunca propiamente definidos (A728 = B756; R 2917).

Finalmente, el *Schematismuskapitel* trata de "conceptos sensibles puros" [425] que, a juzgar por los ejemplos de Kant, son conceptos de figuras en el espacio, es decir, conceptos geométricos. Sus esquemas son "un producto y, por así decirlo, un monograma de la

³ Véase *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, §59: las intuiciones necesarias para probar la realidad de los conceptos "si se trata de conceptos empíricos [...] se denominan *ejemplos*. Si son conceptos puros del entendimiento, se denominan *esquemas*". Cf. también A138 = B177. Sobre esta pregunta cf. W.H. Walsh, "Schematism", *Kant-Studien* 49 (1957), reimpresso en R.P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, Londres, Macmillan, 1968, pp. 75-6.

imaginación pura *a priori*, por el cual, y según el cual, las imágenes llegan a ser, ante todo, posibles" (A141 = B181). Ahora bien, la naturaleza monogramática de estos esquemas es lo que permite atribuir un significado completo y preciso a los conceptos sensibles puros. De hecho, tales esquemas, a diferencia de los de los conceptos puros, pueden reducirse a imágenes; y tales imágenes, a diferencia de las de los conceptos empíricos, están completamente "prefiguradas" por el *typus* de sus esquemas monogramáticos⁴. Por lo tanto, los conceptos sensibles puros son los únicos estrictamente definibles entre los conceptos significativos.

Esto muestra que la teoría de la definición de Kant es consistente con su teoría del significado, que a su vez se basa en la división de conceptos en conceptos *dados* y conceptos *hechos*⁵, *a priori* o *a posteriori* (*Logik* §4). Dentro de este marco, el sentido (*) de la definición fija un conjunto de condiciones solo satisfacibles por conceptos que no están dados "ni por la naturaleza del entendimiento, ni por la experiencia" (A729 = B757), sino que se fabrican arbitrariamente (*a priori*), es decir conceptos matemáticos. Luego, se podría concluir que es su *origen* específico lo que distingue los conceptos definibles en sentido (*) de todos los demás.

Sin embargo, esta conclusión no explica realmente cómo los conceptos matemáticos se diferencian de otros conceptos con respecto a lo que tienen *en común*, es decir, la búsqueda y el hallazgo de un significado. Además, queda por verse por qué Kant habla también de "definiciones nominales" y, al referirse a las categorías, como ya hemos mencionado, de un significado "lógico". Por tanto, parece necesario profundizar en su teoría de la definición para desentrañar estas cuestiones que no son meras cuestiones de terminología.

1.2. Las diferenciaciones entre definiciones analíticas y sintéticas, nominales y reales.

Extensión e intensión. La conexión entre las dos diferenciaciones.

Para empezar, Kant es perfectamente consciente de las dificultades a las que se enfrenta cualquier teoría de la definición que deba hacer uso de la lengua alemana, que tiene un solo término (*Erklärung*) para indicar "definición", así como "exposición" y "explicación" (A730

⁴ Cf. H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*. 2 vol. London, Macmillan, 1951, I, p. 36.

⁵ "*gemacht*". Seguimos la elección de Vázquez Lobeiras. Caimi emplea en este caso el término "fabricados". En la presente traducción, seguimos la elección de Vázquez Lobeiras en el caso del atributo ("conceptos hechos", y no "conceptos fabricados") y a Caimi en el caso del verbo ("fabricar", no "hacer"). [N.de t.]

= B758). No obstante, siguiendo una tradición filosófica profundamente arraigada, sí da una clasificación de definiciones en sus lecciones sobre lógica, a saber, en la *Logik* Jäsche y en otras *Vorlesungen* sobre el mismo tema. [426]

Específicamente, se dice que las definiciones son (1) analíticas o sintéticas y (2) nominales o reales. Hay *definiciones analíticas* de conceptos dados, *a priori* o *a posteriori* (*Logik* §§100, 101). *Las definiciones sintéticas* se refieren a conceptos *hechos* (*concepti factitii*) (*Logik* §§ 100, 102). Sin embargo, dado que los conceptos hechos por una síntesis empírica de fenómenos dados no son propiamente definibles (*Logik* § 103), las definiciones sintéticas son posibles solo en el caso de los conceptos hechos *a priori* por medio de una construcción, es decir, los conceptos matemáticos. Obviamente, esta primera distinción entre definiciones es una fiel réplica de la clasificación de conceptos en cuanto a su *origen* y como tal, no dice más de lo que ya sabíamos a partir de nuestro análisis previo.

La distinción entre definiciones nominales y reales es más compleja, debido a los numerosos sentidos y funciones que tienen los términos "nominal" y "real" en las afirmaciones de Kant sobre las definiciones. He seleccionado tres de ellas para cada uno de los términos en cuestión:

Definiciones nominales: (I) contienen el significado dado arbitrariamente a un cierto nombre (*Logik* § 106), es decir, dan un "significado convencional" a un nombre (*R* 3006); (II) son aquellas cuyo concepto indica suficientemente todo lo que se sabe *subjetivamente* de una determinada cosa⁶; (III) indican solo la esencia lógica (*logische Wesen*) de los conceptos que definen (*Logik* §106; *R* 3966).

Definiciones reales: (I) como todas las definiciones, realizan la función principal de 'dar un nombre' a los conceptos para poder distinguirlos entre sí (*Logik Philippi*, p.460); (II) permiten expresar todo lo que *objetivamente* pertenece a los conceptos definidos; (III) contienen la esencia real (*Realwesen*) de los conceptos definidos y son suficientes para el conocimiento del objeto (*Object*) de acuerdo con sus determinaciones internas (*Bestimmungen*), en la medida en que muestran la posibilidad del objeto (*Gegenstand*) a partir de sus notas internas (*Merkmale*) (*Logik* §106; *R* 3006).

⁶ Cf. *Logik Philippi*, p. 456: las definiciones son nominales "wenn der Begriff zureichend ausdrückt alles was ich von der Sache erkenne".

Dado que las definiciones nominales y reales en el sentido (I) equivalen esencialmente a lo mismo, comencemos directamente con el sentido (II). Aquí claramente Kant está considerando las definiciones desde el punto de vista de la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento y, por tanto, desde el punto de vista de la *Materie* de los *definienda*. Esto significa que un concepto que le es *dado* a uno mismo puede tener una definición nominal, pues basta con que su *definiens* contenga [427] lo que uno conoce *subjetivamente* del concepto, es decir, su *forma*. Pero como no se puede hacer explícito *todo* lo que *objetivamente* pertenece a un concepto, a menos que lo haya *fabricado* realmente, una definición real solo es posible para un concepto cuyo *definiens* se pensó *originalmente* como perteneciente a él. En un caso como éste, sin embargo, la definición nominal coincidirá con la real.

Se puede ver fácilmente que aquí Kant vuelve a distinguir entre definiciones apelando al *origen* de los *definienda*: los conceptos dados *a priori* (RR 2914, 2918, 2926, 2995) o *a posteriori* (RR 2934, 2936, 2945; *Logik Philippi*, p. 460) solo pueden definirse nominalmente, mientras que los conceptos hechos *a priori* pueden tener definiciones reales. Para apreciar la distinción entre definiciones nominales y reales en el sentido (III) anterior, debemos recordar algunos aspectos de la teoría de los conceptos de Kant. Esta teoría, en conformidad con la lógica tradicional, coloca los conceptos en un orden jerárquico en el que los conceptos subordinados son la extensión (*Umfang*) de los conceptos superiores y los conceptos superiores son el contenido (*Inhalt*) de los conceptos subordinados⁷. Consecuentemente, cualquier concepto superior está contenido *en* los conceptos subordinados (como en el caso de 'metal' que está contenido en 'oro', 'cobre', 'plata', etc.) mientras los contiene *bajo* sí mismo (*Logik* §7).

Ahora bien, la esencia lógica, de la que se trata en las definiciones nominales en el sentido (III), corresponde al *Inhalt* de un concepto en la medida en que este último contiene todas las *Merkmale* necesarias (es decir, las notas que siempre deben encontrarse en la cosa representada; *Logik*, AA 9: 60, 61) de ese concepto. Por tanto, una definición nominal caracteriza al *definiendum* en términos de los *essentialia* que son su intensión. Para hacer esto, no es necesaria la intervención de la intuición (ya sea *a priori* o *a posteriori*), ya que todo lo que está en cuestión en una definición nominal es el aspecto lógico del concepto.

⁷ Las nociones de *Umfang* e *Inhalt* están obviamente conectadas con las nociones de *étendue* y *compréhension* de la *Lógica Port Royal*.

Así, cuando Kant habla de un significado lógico independiente de la intuición de conceptos dados *a priori* (categorías), tiene en mente su esencia lógica, que puede ser objeto de una definición nominal. En este sentido, podemos explicar cómo se vinculan definición y significado también desde un punto de vista puramente lógico, aclarando así la expresión “significado lógico”, mencionada en I.1.

Una definición real en el sentido (III) apunta, en cambio, a la *Realwesen* de un concepto y tiene que explicar su posibilidad sobre la base de las *Merkmale* internas solamente. Ahora bien, conocer la *Realwesen* de algo significa conocer los predicados de los cuales (como principios de determinación) depende todo lo que pertenece a la existencia de esa cosa⁸. Por lo tanto, una definición real es tal que [428] permite a uno decidir, cuando se enfrenta a cualquier objeto, si este objeto cae bajo el concepto del *definiendum* o no. Así, una definición real permite usar el concepto definido como un *Erkenntnisgrund* con respecto a todos los conceptos que constituyen su extensión. Obviamente, los conceptos empíricos no pueden ser determinados de tal modo que se tornen aplicables (como principios de determinación) a la *totalidad* de su extensión, ya que uno no puede determinar completa y precisamente los límites de esta extensión. En resumen, uno no puede enunciar una regla que le permita decidir, por ejemplo, si, para cualquier *x* posible, '*x* es un metal' es verdadero o falso.

Entonces, ¿sería correcto concluir que solo los conceptos no empíricos tienen definiciones reales? La respuesta es sí, aunque solo en parte. Para Kant, de hecho, las definiciones reales deben mostrar la *posibilidad* de los *definienda* con respecto no solo a su forma sino también a su *Materie*. Esto restringe el rango de las definiciones reales a los conceptos hechos *a priori*, que son los únicos cuya posibilidad *der Materie nach* puede mostrarse simplemente sobre la base de sus *Merkmale* internas, sin ninguna apelación a la experiencia efectiva. Esto significa que los conceptos realmente definidos también tienen un tipo de *existencia* que se puede establecer *a priori*. Pues, en toda definición real, el *definiens* contiene una marca clara mediante la cual la "realidad objetiva" del *definiendum* se prueba más allá de toda duda (A242, nota al pie). Así, una definición real (1) nos permite *reconocer* todo lo que pertenece al *definiendum* como el ámbito de su aplicación, es decir, como su *Umfang*; (2)

⁸ *Logik*, AA 9: 61: "Zum Real-Wesen des Dinges (esse rei) die Erkenntniss derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen alles, was zu seinem Dasein gehört, als Bestimmungsgründe, abhängt". Ver también R 2321.

efectivamente *produce* el concepto que define. Claramente, esta producción no debe entenderse como la producción de una instancia particular del concepto, sino más bien, al involucrar solo la intuición *pura*, como el establecimiento de una regla para producir (o reconocer) cualquiera de sus instancias.

Todo esto proporciona una evidencia concluyente de la insuficiencia del origen como criterio para juzgar la referencia objetiva de los conceptos definidos. Afortunadamente, sin embargo, esto no crea ninguna oposición entre las distinciones analítico-sintético y nominal-real de las definiciones. Por el contrario, tales distinciones están estrechamente relacionadas, ya que las definiciones nominales indican la esencia lógica de los conceptos solo sobre la base de un análisis de su *Inhalt*⁹. Por otro lado, las definiciones analíticas de conceptos dados son nominales en los sentidos (II) y (III): en el sentido (II), porque el análisis de las *Merkmale*¹⁰ coordinadas o subordinadas de conceptos dados da como resultado lo que se sabe *subjektivamente* sobre ellos; en el sentido (III), porque ningún análisis de conceptos dados *a priori* puede conducir a su *Realwesen*, mientras que cualquier análisis de conceptos dados *a posteriori* está dirigido solo a su *Inhalt* lógico (si se analizan las *Merkmale* que están subordinados *a parte post*).

De manera similar, las definiciones reales solo son posibles en el caso de los conceptos hechos *a priori* [429], es decir, los conceptos definibles sintéticamente. Nótese que en este caso las dos distinciones entre definiciones se reducen en realidad a nada. Un concepto hecho *a priori* no solo tiene definición real sino también nominal (completa y precisa): pues, en "conceptos arbitrarios" lo que es subjetivo y lo que es objetivo coinciden (R 4016), y tanto la síntesis como el análisis de las *Merkmale* coordinadas o subordinadas (tanto *a parte ante* como *a parte post*) son completos y precisos¹¹. A la inversa, una definición sintética solo es posible en el caso de los conceptos cuyas *Merkmale* subordinadas y coordinadas pueden analizarse exhaustivamente. En resumen, la capacidad peculiar de los conceptos hechos *a priori* de tener definiciones reales y sintéticas les permite satisfacer los requisitos de definiciones de nuestro sentido (*) incluso cuando están definidos analítica y nominalmente. Por esta razón, las definiciones sintéticas y reales tienen un estatus especial y, en ciertos contextos, parecen ser las únicas que 'merecen' el nombre de definiciones.

⁹ Cf. RR 2994, 2995.

¹⁰ Cf. *Logik*, AA 9: 59.

¹¹ Para una exposición minuciosa de este punto, véase: J. Proust, "Analyse et définition chez Kant", *Kant-Studien* 66 (1975), especialmente pp. 17-27.

Todo esto no deja lugar a dudas sobre que la atención de Kant al *Inhalt* y *Umfang* de los conceptos va más allá del respeto obediente a la lógica tradicional, ya que parte de su interés por el *significado* considerado como la referencia objetiva de los conceptos (como es especialmente claro a partir de las definiciones reales en el sentido III). Es en esta perspectiva que las definiciones reales se convierten en “el ideal”, por así decirlo, al que cualquier definición intenta acercarse pero que solo las definiciones de conceptos hechos *a priori* pueden alcanzar¹².

I.3. El esquematismo. El estatus especial de las definiciones matemáticas.

Hemos visto lo que Kant quiere decir con "definición nominal" y con "significado lógico" de conceptos. Por lo tanto, nos quedamos con solo una de las preguntas mencionadas al final de la Sección I.1, a saber, cómo los conceptos definibles en sentido (*) difieren de los otros conceptos significativos con respecto a la forma en que establecen su propio significado.

Para encontrar una respuesta a esta pregunta, reconsideraremos brevemente el esquematismo desde el punto de vista de las definiciones reales. Es obvio que las definiciones reales, que involucran tanto conceptos como intuiciones, son el resultado de una esquematización. No es tan obvio, sin embargo, que indiquen el significado de los *definienda* no solo a través de, sino también *en* sus esquemas: una definición real, como hemos visto anteriormente, corresponde al establecimiento de una regla (un esquema) a la que *todas* las instancias del *definiendum* deben adecuarse, más que a la producción de cualquiera de sus instancias.

En cuanto a los conceptos empíricos y *a priori*, ya hemos mostrado que [430] su indefinibilidad en el sentido (*) depende de la naturaleza ejemplar de los esquemas de los conceptos empíricos y de la incapacidad de los esquemas trascendentales de ser reducidos a imágenes particulares. Ahora podemos decir con más precisión que lo que impide definir

¹² Este privilegio de las definiciones reales se desprende del hecho de que, en el caso de los conceptos empíricos, incluso una definición real incompleta e imprecisa es mucho más útil (y utilizada) que una definición nominal igualmente incompleta e imprecisa. En el caso de las categorías, aunque se podría intentar darles definiciones nominales y analíticas (A244-5), lo importante es el procedimiento de esquematización que muestra la forma en que las categorías se refieren a los objetos y, por tanto, muestra su realidad. Se podría decir que la esquematización de categorías es una 'definición real' fructífera pero sólo provisional de ellas (A731 = B759 Nota al pie).

tales conceptos es la imposibilidad de definirlos *en* sus esquemas. Inversamente, la completitud y precisión de las definiciones reales son consecuencia de la naturaleza esquemática de su referencia objetiva o, como dice Kant, de la "construcción esquemática" (*Entdeckung*, AA 8: 192 n.) hecha por el sujeto.

Sin embargo, la prioridad del significado sobre el origen como criterio para clasificar las definiciones no es motivo para subestimar la importancia de este último, ya que ambos criterios se basan en la misma teoría de los conceptos, que proporciona tanto su vocabulario como la evidencia de su conexión. Simplemente queremos enfatizar que, dado este trasfondo común, la prioridad del criterio del significado es la verdadera contribución kantiana a la teoría de la definición.

Esto es en gran parte resultado de la constante reflexión de Kant sobre la naturaleza de la matemática y, en particular, sobre la definición matemática. Si las referencias a las definiciones matemáticas se han mantenido al mínimo en las páginas precedentes, esto no se debe solo a que ya se ha puesto bastante énfasis en la identificación de Kant del sentido (*) con el sentido matemático de la definición, sino también para evitar en esta etapa algunas distinciones que pertenecen a la esfera de la definición matemática (ver Parte III). Además, todo lo que realmente debe destacarse en este momento es que las definiciones matemáticas pueden establecerse como el modelo sobre el que se ha construido la teoría de Kant de las definiciones sintéticas y reales, hasta el punto que se puede apreciar plenamente la importancia creciente del criterio de significado a través de un análisis del desarrollo del pensamiento kantiano sobre las definiciones matemáticas desde algunos de sus escritos anteriores hasta su obra principal. En la Parte II nos ocuparemos, de manera sucinta, justamente de esto.

II

II.1. Clasificaciones tempranas de los conceptos y las definiciones. El criterio del origen.

La mejor evidencia de que el criterio del significado es el *novum* de la *Crítica* es el hecho de que en los escritos tempranos el origen era el único criterio para clasificar los conceptos y las definiciones. De hecho, el así llamado *Preisschrift*, publicado en 1764, comienza afirmando que la matemática siempre forma y [431] define sus conceptos a través de un

“enlace arbitrario” de conceptos (AA 2:276). Esa afirmación ha sido frecuentemente interpretada de dos maneras contradictorias entre sí: o bien como precursora de la doctrina crítica de la definición matemática en A713/B741, o como un pensamiento kantiano *unicum*, que exhibe un abordaje convencionalista-combinatorio de las definiciones en matemática. Las dos interpretaciones son insatisfactorias. El *Preisschrift* es precursor de la *Crítica*, pero sólo en la medida en que sostiene que los conceptos matemáticos son conceptos hechos y sus definiciones son, por consiguiente, sintéticas. Sin embargo, no contiene nada parecido a la idea crítica de que los conceptos matemáticos deben ser *construidos*, en el sentido de que debemos exhibir a priori la intuición que les corresponde (A713 = B741). El *Preisschrift* carece de una teoría acerca de la referencia objetiva de los conceptos; es decir, carece precisamente de un criterio del significado.

Por otro lado, el *Preisschrift* no es tan diferente de la *Crítica* como para justificar que sea considerado como una concesión, única en la carrera filosófica de Kant, al convencionalismo. En primer lugar, el anti-convencionalismo de Kant en matemática es una de las pocas características de su pensamiento que permanecen inalteradas en todos los estadios de su pensamiento filosófico.¹³ En segundo lugar, el término “arbitrario”, como bien señala L. W. Beck, no significa “aleatorio”¹⁴, sino, antes bien, “independiente de la experiencia”. Por último, Kant habla de una conexión arbitraria de *conceptos*, lo que significa que algunos conceptos individuales están dados como los únicos con los que puede comenzar una conexión “arbitraria”. Kant llega a mencionar esos conceptos: son los conceptos “de magnitud¹⁵ en general, el de unidad, el de conjunto, el de espacio...”, que deben presuponerse para la aritmética general, el álgebra, la geometría (AA 2: 279). Así, la arbitrariedad de la conexión se restringe a una esfera de contenido precisamente determinada

¹³ Ya en sus primeros escritos Kant enfatizó la naturaleza “hipotética” (es decir, axiomática) de cualquier sistema matemático (cf. por ejemplo *Gedanken*, AA 1: 139-40). Pero no permitió que esto interfiriera con su esfuerzo por dar a la matemática una base objetiva, aunque al principio apoyó este esfuerzo desde la metafísica.

¹⁴ L.W. Beck, “Kant’s Theory of Definition”, *Philosophical Review* 65 (1956), reimpresso en R.P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, op. cit., pág. 31.

¹⁵ “Grösse”. Caimi traduce “cantidad”; García Belsunce opta por “magnitud”. En esta traducción, seguimos la elección de Caimi salvo en las referencias textuales a *Investigaciones sobre la distinción de los principios de la teología natural y de la moral*, en las que se cita la traducción de García Belsunce.

por una serie de conceptos dados y por un número de principios (*Grundsätze*) que expresan sus propiedades generales y regulan su uso.¹⁶

Sin embargo, se ha afirmado que la interpretación convencionalista-combinatoria también se apoya en la mención, en el *Preisschrift*, de la capacidad, específica de la matemática, de representar conceptos *bajo*, y no sólo a través de, signos (AA 2: 278) y de operar con ellos. Esto es ciertamente así, pero uno no debería pasar por alto el cuidado de Kant en explicar que (i) hay una relación mutua de semejanza (*Ähnlichkeit*) entre los conceptos geométricos y sus representaciones (AA 2: 292); (ii) los signos aritméticos (*Buchstabenrechnung*) son suficientes para la certeza (ibid.); (iii) los símbolos algebraicos deben ser interpretados (AA 2: 278). Además, [432] todos estos signos son “visibles” (*sichtbare*, AA 2: 279), es decir, signos sensibles que conllevan la evidencia inmediata de la sensibilidad, especialmente cuando son semejantes a los conceptos que representan.

Ahora, más allá de contradecir la interpretación convencionalista, ¿llega todo esto (la restricción del contenido y la conexión con la sensibilidad) a un solapado criterio del significado? Pienso que no. Seguramente la cuestión del significado esté presente en el *Preisschrift*, pero éste no contiene (ni necesita) en sentido propio un criterio de significado. Por un lado, las restricciones del contenido de las definiciones matemáticas tienen la función de reglas de formación de los conceptos matemáticos y, como tales, constituyen un criterio concerniente a su *origen*. Por otro lado, el trasfondo metafísico del *Preisschrift*, como veremos, es suficiente para garantizar el significado de conceptos definidos arbitrariamente. Por esto, no hay necesidad de reglas especiales para asignarles un significado a conceptos en general y a conceptos matemáticos en particular. Así, sin *reglas*, no hay *criterio* del que hablar.

Para comprender mejor la situación puede ser útil prestar atención a otro texto de este período, en el que, en un contexto más amplio, Kant investiga el estatus modal de los conceptos matemáticos: el *Beweisgrund*. En él, Kant afirma que los conceptos matemáticos pertenecen a la esfera de la posibilidad, en la medida en que no son ni “necesarios” en sí mismos, ni efectivamente “existentes” (AA 2: 75). Se ve fácilmente que esto concuerda con

¹⁶ Estas proposiciones fundamentales, que son "*augenscheinliche Sätze*", corresponden, a juzgar por los ejemplos de Kant, tanto a los *analytische Grundsätze* como a los axiomas (AA 11: 281: "Das Ganze ist alle Theilen zusammen genommen gleich; zwischen zwei Punkten kann nur ein gerade Linie sein"). Probablemente esto se vincule con el hecho de que Kant se refiere aquí a la matemática en general.

la tesis del *Preisschrift*, según la cual los conceptos matemáticos no son “dados” ni “encontrados”, sino fabricados por sus definiciones.

El paso siguiente de Kant consiste en analizar algunos de esos conceptos, llegando a la siguiente conclusión: en todos los conceptos posibles, podemos distinguir lo *formal* (o *lógico*) y lo *material* (o *dato*) de la posibilidad (AA 2: 77-78). Sobre esta base defiende la dependencia de la posibilidad en la existencia, sosteniendo que si se quitara *todo* lo que existe, no quedaría nada, ni siquiera el *dato* para conceptos posibles, como los matemáticos (AA 2:78).

Desde luego, Kant no quiere decir que para fabricar (o definir) un concepto posible, como el del triángulo rectángulo, sus *materialia*, es decir “ángulo recto” y “triángulo”, deban efectivamente existir. Simplemente dice que debe suponerse que algo existe y que, en el caso de la geometría, esto es el espacio (AA 2: 80-81). Así, mientras que desde el punto de vista del *Preisschrift* es suficiente considerar el espacio como primitivo, desde el punto de vista del *Beweisgrund* es necesario atribuir al espacio algún tipo de existencia.

Por consiguiente, la conexión entre los conceptos matemáticos y la existencia [433] puede remontarse a los términos primitivos de la matemática y a las proposiciones fundamentales acerca de ellos. Así sabemos que y dónde la cuestión del significado está activa en este momento del pensamiento filosófico de Kant, pero no podemos decir que tenga una teoría establecida al respecto.

II. 2. Del criterio del origen al criterio del significado.

La prioridad de la existencia sobre la posibilidad, desde un punto de vista gnoseológico tiene pocas consecuencias, la más interesante de las cuales es que el modo como uno llega a conocer lo que existe, es decir la experiencia, debe tener un estatus privilegiado entre los *modi cognoscendi*. Una vez que este resultado autónomo de la investigación kantiana en el tema del conocimiento entra en contacto con Hume a fines de los ‘60, un período de radical empirismo estaba casi destinado a sobrevenir. No intentaré proponer una reconstrucción, detallada o no, de este período. Sin embargo, creo que los siguientes comentarios proporcionan al menos una pista de las razones por las que este período marcó el comienzo de la emergencia del significado como criterio.

La repentina eliminación de la metafísica de la filosofía de Kant, causada por su “crisis” empirista, hizo imposible seguir dando por sentada la conexión entre la matemática y el mundo existente. Y esto vale tanto para los términos primitivos como para los derivados. Entonces Kant, para salvaguardar la referencia objetiva, la significatividad de la matemática, no dudó en vincularla directamente con la existencia por medio de la experiencia: la matemática renunció su carácter a priori (RR 3750, 3738, 3923).¹⁷ Lo más importante aquí, aparte de la extravagancia de la resolución con respecto a las doctrinas críticas, es que la referencia objetiva de los conceptos matemáticos había ganado tal importancia, que Kant pasó por alto (temporariamente) sus propias afirmaciones acerca del carácter no empírico de la matemática.

Como se sabe, esa posición extrema (para Kant) sería abandonada principalmente porque la posesión segura de significado *via* inducción se contrarrestaba por la pérdida de universalidad de los conceptos matemáticos, así como de las leyes físico-matemáticas. Muchas “caídas” (*Umkippen*) intelectuales, registradas en el *Nachlass*, se producirían todavía por soluciones provisionales de este problema antes de la revolución que conduciría a la *Crítica*¹⁸. La importancia del significado como un test para todos los conceptos, empero, permanecería establecida sin cuestionamiento.

Desde luego que el criterio del origen volvió a ser valorado, pero sólo después de haber sido [434] privado (al menos con respecto a los conceptos matemáticos) de cualquier connotación “combinatoria” que pueda haber tenido. Esto fue posible porque Kant estableció finalmente las *reglas*, es decir el criterio, para el significado de los conceptos en el (lamentablemente demasiado breve) *Schematismuskapitel*.

¹⁷ R 3970: "Alle *principia primitiva* sind entweder elementarsätze und analytisch oder *axiomata* und sind synthetisch. Die rationale sind analytisch, die empirische synthetisch, imgleichen mathematische"; R 3738: "Alle analytische Urtheile sind rational und umgekehrt. Alle synthetische Urtheile sind empirisch und umgekehrt ... "; R 3923: "Einige Grundsätze sind analytisch und betreffen das formale der Deutlichkeit in unserer Erkenntnis. Einige sind synthetische und betreffen das materiale, als da find die arithmetischen, geometrischen und chronologischen imgleichen die empirischen".

¹⁸ El punto de inflexión en esta transición del empirismo extremo a la crítica puede verse en R 3932: "Die Ideen und Regeln der Vernunft werden auch in dem Verhältnisse empirischer Begriffe gebraucht, und dieses ist ihr natürlicher und richtiger Gebrauch; sie sind als den aber auf *iudicia empirica primitiva* gegründet, die nur durch Induction allgemein sind. Aber eben diese Urtheile der Vernunft, so fern sie rein sind, sollen an sich allgemein seyn". Entonces, Kant hizo la pregunta fundamental: (R 3926) "Wie werden empirische und synthetische [Urtheile] allgemein?".

III

III. 1. Las definiciones de la matemática desde un punto de vista sistemático: algunas preguntas abiertas.

En la Parte I y la Parte II nos hemos ocupado de la teoría de la definición matemática de Kant en general. Ahora discutiremos una sospecha de unilateralidad que podría surgir de la teoría misma: es un hecho que en la mayoría de los escritos críticos y precríticos, Kant se refiere a las definiciones de términos geométricos no primitivos y reconoce un estatus especial a los esquemas monogramáticos de conceptos geométricos.

Esta sospecha de un sesgo geométrico es aún más desconcertante si se confronta con la clara conciencia de Kant del carácter sistemático de la matemática. Pues él concibe la matemática como un sistema con respecto a (1) su objeto de estudio y (2) su estructura interna. Desde estos dos puntos de vista, no se le asigna una posición privilegiada a la geometría, ni *a fortiori* a las definiciones de sus términos derivados.

Podemos corroborar la visión sistemática de Kant de la matemática en lo que respecta a su objeto de estudio a partir de la evidencia proporcionada por las notas de sus lecciones tomadas por Herder en los años 1762-1763. Las dos series de notas que constituyen la parte matemática de los *Nachschriften* de Herder coinciden en indicar la cantidad en general como objeto de estudio de la matemática y en organizar sus contenidos como se indica en la Tabla I¹⁹.

Las ligeras diferencias entre las dos series se superan fácilmente ya que la subdivisión de la *Mathesis universalis* en la serie I corresponde a la de la serie II si se descartan el cálculo común y todas las partes del análisis excepto el álgebra. Asimismo, la subdivisión de la *Mathesis specialis* en la serie I corresponde, en su parte “pura”, a la subdivisión relativa al espacio en la serie II, siendo la geometría precisamente la parte especial de la matemática que se ocupa del espacio puro. Todo esto muestra que las diferentes partes de la matemática

¹⁹ Véase *H. Nach*, pp. 17-18; 29-30. Esta división de la matemática era común en los principales libros de texto de la época, como C. Wolff, *Auszug aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften*, Halle 1717, que Kant usó en sus lecciones.

están orgánicamente relacionadas entre sí, de modo que todas las afirmaciones kantianas sobre la matemática, incluidas las que versan sobre las definiciones, deberían estar destinadas a referirse, a menos que se indique lo contrario, a la totalidad de la matemática. En cuanto al aspecto sistemático de la matemática desde el punto de vista de

[435]

	Serie I	Serie II
Mathesis Universalis	(1) Cálculo común (2) Cálculo superior (A) Buchstabenrechnung [álgebra de enteros] (B) Análisis: Álgebra de ecuaciones Cálculo del infinito	(A) Aritmética ("durch Zahlen") ['a través de números'] (B) Álgebra ("durch andre Zeichen") ['a través de otros signos']
Mathesis Specialis	(1) "Pura" (A) geometría pura (B) trigonometría (2) "Impura sive applicata" [impura o aplicada']	(1) espacio: geometría trigonometría (2) del tiempo (2) de la fuerza

su estructura interna, Kant asignó indiscutiblemente un carácter *deductivo* a todas las disciplinas matemáticas, independientemente de su capacidad de tener 'axiomas'. Por tanto, no podía desconocer algunos de los problemas concernientes a los sistemas deductivos, tales como: ¿se introducen sus términos primitivos por definición o de otro modo? ¿Cuál es la relación entre los términos primitivos y los principios de tales sistemas?

Para encontrar una respuesta a estas preguntas y, en general, para disipar las sospechas de unilateralidad sobre la teoría de las definiciones matemáticas de Kant, trataremos por separado cada parte de la matemática pura de acuerdo con la división del objeto de estudio presentada.

III.2. Mathesis universalis

Mathesis universalis (*allgemeine Grössenlehre*) es la ciencia de la cantidad (*Grösse, quantitas*) y de las operaciones que se pueden realizar sobre la cantidad. Su objetivo principal es proporcionar un conjunto de proposiciones fundamentales universales válidas para todas

las ciencias cuantitativas. Es de notar que Kant no habla aquí de axiomas o 'principios' (*Prinzipien*; *Logik* §36 Anmerkung 2), sino solo de los *analytische Grundsätze* que, según los ejemplos que da, corresponden a las *κοιναί ἐννοιαί* [nociones comunes] de Euclides²⁰. Su analiticidad los hace flexibles con respecto a la interpretación: para Kant, un *Grundsatz* analítico, como 'el todo es mayor que la parte', es válido (es decir, origina una proposición verdadera) cualquiera sea su interpretación *cuantitativa*, pues no requiere ninguna 'traducción' preliminar, por ejemplo, en términos aritméticos. Obviamente, una vez interpretadas, todas estas proposiciones dejan de ser [436] analíticas y fundamentales y se convierten en proposiciones sintéticas *a priori* de la rama específica de la matemática en cuyos términos han sido interpretadas.

Sin embargo, la *allgemeine Grössenlehre* tiene otra función muy importante: es también una *allgemeine Arithmetik* (AA 2: 282) en la medida en que, según *H. Nach*, contiene el álgebra como una de sus partes. En este sentido, constituye el instrumento de cualquier generalización aritmética (ver sección III.4) y, al sustituir los *Zahlen* por sus *Zeichen*²¹, se convierte en una ciencia sintética *a priori*: esta relación especial con la aritmética puede explicarse mejor haciendo referencia a las definiciones.

Lo primero que hay que notar en este respecto es que el objeto de estudio y el único término primitivo del álgebra es (como en el caso de la *allgemeine Grössenlehre*) la magnitud indeterminada (AA 2: 287). Este es un concepto matemáticamente indefinible ya que, según el *Preisschrift*, es un concepto inanalizable que debe ser asumido en la matemática sin definición (AA 2: 279); según la *Crítica*, es una categoría.

²⁰ Los ejemplos de Kant de *Grundsätze* analíticos son:

- (1) "2 Grössen einer 3. gleich sind gleich sich selbst" (*H. Nach*, p. 23; AA 11: 556);
- (2) "Gleiches, zu Gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen, in Gleiches gebe" (A164 = B204);
- (3) " $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich" (B17; *R* 4634; *H. Nach*, p. 23; *Prol.* §2);
- (4) " $(a + b) > a$, d.i. das Ganze ist grösser als sein Theil" (B17; *Prol.* §2; AA 8: 196);
- (5) "Das Ganze ist allen Theilen zusammen genommen gleich" (Ak. II, 281). Aquí *Grundsatz* (3) es un caso especial de la noción común de Euclides (4); *Grundsatz* (5) corresponde al axioma introducido por Clavius. Todos los otros *Grundsätze* corresponden exactamente a las nociones comunes de Euclides. (Cf. T. L. Heath El comentario de Heath a su traducción de Euclides, *The Thirteen Books of the Elements*, New York, Dover Publications, 19562, vol. I, pp. 221-232).

²¹ Véase AA 9: 40-8: "El matemático no puede hacer la más mínima afirmación sobre cualquier objeto sin exhibirlo (o, si estamos considerando sólo cantidades sin cualidades, como en álgebra, exhibiendo las relaciones cuantitativas que representan los símbolos) en la intuición". Cf. también *R* 13.

Sin embargo, el concepto de cantidad es esquematizable y, por tanto, significativo, pero, dada su naturaleza categorial, su esquematización es un proceso que está lejos de ser directo. De hecho, la cantidad busca "su soporte y sentido en el número, y éste a su vez en los dedos, en las cuentas del ábaco, o en las rayas y puntos que se ofrecen a la vista" (A240 = B299). Por tanto, aquí están involucrados dos pasos: de la cantidad categorial a los conceptos de número (es decir, a los conceptos de la cantidad determinada con respecto a la unidad); de los conceptos de número a la intuición sensible. Ambos pasos implican el esquema numérico, "una representación que abarca la adición sucesiva de lo uno a uno (homogéneos)" (A142 = B182). Pero mientras todo el proceso necesario para indicar la referencia objetiva de la cantidad no la define, el segundo paso es suficiente para producir la determinación de la definición estricta. Por supuesto, dado que esta determinación depende del hecho de que el esquema numérico no se aplica directamente (como esquema trascendental) a la categoría, sino más bien a los conceptos de número, estos últimos, y no la cantidad *unbestimmte*, son susceptibles de definición estricta (ver Sección III.3).

En cuanto a las operaciones algebraicas, Kant no las define sino que simplemente menciona algunas "reglas fáciles y seguras" (AA 2: 278) que regulan su uso. No establece estas reglas claramente, pero se refiere a ellas como si fueran capaces de definir implícitamente los signos de operaciones algebraicas. Obviamente, tales definiciones implícitas no tienen suficiente precisión y completitud y, por lo tanto, no son definiciones estrictas. Además, las reglas que constituyen estas definiciones implícitas son analíticas y se les puede asignar una [437] referencia objetiva solo a través de una interpretación. En efecto, requieren de una interpretación aritmética: deben dárseles valores numéricos si se quiere que sean verdaderas y sintéticas *a priori*.

Por eso, en cuanto álgebra, la *allgemeine Grössenlehre* tiene una relación especial con la aritmética, tanto que también una regla como "*Gleiches zu Gleichem addiert gibt gleiche Summe*", que se demuestra por medios puramente algebraicos (*H. Nach*, p. 23) y es independiente de la definición de adición de números específicos (véase la sección III.4), no puede ser sintética a menos que se le asigne un significado aritmético al transformar referencias a cantidades indeterminadas en referencias a cantidades determinadas²².

²² "*Gleiches zu Gleichem addiert gibt gleiche Summe*" es una proposición perteneciente al álgebra que no debe confundirse con el *Grundsatz* analítico de la *allgemeine Grössenlehre* enumerado como (2) en la nota 20 anterior. En álgebra, "addieren" se refiere a una operación que se realiza con números, aunque no con números determinados. El "hinzutun" del *Grundsatz* analítico (2) se refiere en cambio a una operación que podría

Ahora bien, dado que la determinación insuficiente es responsable de la indefinibilidad de la cantidad en el sentido (*), debemos preguntarnos si la aritmética propiamente dicha (*Zahlwissenschaft*), que es la ciencia de la cantidad determinada con respecto a la unidad, admite definiciones sintéticas y reales y, de ser así, qué son y cómo se introducen los términos primitivos que se incluyen en las definiciones de los números.

III.3. Definiciones aritméticas. Números y términos primitivos.

La esquematización de la cantidad considerada arriba muestra que el número es un concepto que pertenece a la categoría de totalidad (B111) y sintetiza (relaciona) unidad y pluralidad. Por tanto, los números, al ser el resultado de una relación, es decir, de un acto intelectual, son conceptos intelectuales: como dice Kant, el número es un concepto "se quidem intelectuales" (Disertación Inaugural; AA 2: 397). Sin embargo, ¿no hemos visto que los conceptos definibles en sentido (*) tienen esquemas monogramáticos y, por tanto, son conceptos puros y sensibles?

Recordemos los requisitos de definibilidad de Kant resumidos en A729 = B757: "no quedan otros conceptos que sean aptos para ser definidos, que aquellos que contienen una [1] síntesis [2] arbitraria [3] que pueda ser construida *a priori*". Ahora bien, los conceptos de número satisfacen:

Requisito [1]: "ningún otro concepto puramente arbitrario de la razón pura puede surgir en nosotros sino los [obtenidos] por repetición, consecuentemente. conceptos de número y cantidad" (R 3973)²³;

realizarse, por ejemplo, también en entidades espaciales (o geométricas) y por lo tanto no necesariamente en números. S. Stenlund ha sostenido recientemente que, si la operación de adición es para Kant una primitiva no definida y sus propiedades se exponen como axiomas (que la definen implícitamente), entonces fórmulas como $7 + 5 = 12$ son sintéticas, donde 'sintético' significa 'no decidible solo a partir de definiciones' (ver S. Stenlund, 'Analytic and Synthetic Arithmetical Statements', en S. Stenlund (ed.), *Logical Theory and Semantic Analysis*, Dordrecht, Reidel, 1974, pp. 199-211). Ahora bien, aunque Stenlund tiene razón al decir que para Kant la adición tiene una definición implícita, no distingue entre suma algebraica y aritmética. De hecho, parece tener en mente sólo la adición de números específicos, como en $7 + 5 = 12$, que para Kant tiene una definición explícita (Cf. III.4).

²³ El texto alemán es: (R 3973) "Keine andere, bios willkürliche Begriffe der reinen Vernunft können in uns entstehen, als die durch die Wiederholung, folglich der Zahlen und Größe".

Requisito [2]: "nuestro contar (esto se nota especialmente en lo números mayores) es una *síntesis según conceptos*, porque ocurre según un fundamento común de unidad (p.ej. la decena)" (A78 = B104);

Requisito [3]: en cualquier conocimiento racional "solo se deben considerar [438] las relaciones, y estas son dadas [...] o inventadas [*gedichtet*]. Pero no podemos establecer ninguna otra relación de cuya posibilidad podamos estar seguros, salvo por los compuestos según la cantidad mediante la repetición en *Zahlwissenschaft*" (R 3940). Además, "nuestra razón no contiene más que *relationes*. Ahora bien, si estas no se dan a través de las relaciones según el espacio y el tiempo en la experiencia, o mediante la repetición y la síntesis de muchos en uno en matemática pura, entonces estas no son *relationes* que se refieran a objetos sino sólo *relationes* de nuestro concepto según nuestra razón" (R 3969)²⁴.

Todo esto equivale a decir que los conceptos de número están hechos a priori (*gedichtet, willkürlich*) y, por tanto, satisfacen el criterio de origen para las definiciones sintéticas. Al mismo tiempo, el énfasis en la "repetición" y en la "síntesis de muchos en uno", como las únicas relaciones (aparte de las dadas en la experiencia) que se refieren a los objetos, muestra que los conceptos de la *Zahlwissenschaft* también satisfacen el criterio de significado para las definiciones reales. En resumen, los conceptos de número pueden construirse porque tanto su *Inhalt* como su *Umfang* pueden ser determinados de manera completa y precisa por nuestro esquema de cantidad (el esquema de número), tal como sucede con los conceptos sensibles puros, gracias a sus esquemas monogramáticos.

Esto no significa que no existan diferencias entre los conceptos de número y los conceptos sensibles puros. En lo que respecta a la definición, las definiciones de números, a diferencia de las definiciones geométricas, siempre deben ser técnicamente *genéticas*, es decir, deben mostrar la regla que los genera también en su forma. Esto depende del hecho de que el esquema de número, a diferencia de los esquemas monogramáticos, no solo es el mismo para todos los conceptos de número, sino que también les proporciona significado de una sola

²⁴ Texto original: (R 3940) "In allem Erkenntnisse der Vernunft sind nur Verhältnisse zu betrachten, und diese sind entweder gegebene [...] oder gedichtet. Dichten aber können wir keine Verhältnisse, (von) deren Möglichkeit wir überzeugt seyn können, als den Grösse nach durch Wiederholung in der Zahlwissenschaft"; (R 3969) "Unsere Vernunft enthält nichts als *relationes*. Wenn nun diese nicht gegeben sind durch die Verhältnisse nach Raum und Zeit in der Erfahrung, auch nicht durch und die Zusammensetzung des Eins aus vielen bey der reinen Mathematik, so sind sie keine *relationes*, welche auf objecte gehen, sondern nur Verhältnisse unserer Begriff nach Gesetzen unserer Vernunft"

manera (A165 = B205-6), a saber, considerándolos bajo la forma de un tiempo *unidimensional*.

Vale la pena señalar que las primeras obras de Kant ya contienen, además de una definición de número que se hace eco de la tradicional euclidiana²⁵, una definición fundada en la repetición de la unidad. Pero, mientras que en el período precrítico la noción de repetición parece depender enteramente de la noción de medida²⁶, en el período crítico la noción de repetición se convierte en el elemento que -dentro del esquematismo- determina la realidad de las definiciones de números utilizando, más bien que dependiendo de, la relación número-medida. Esto apoya nuestra tesis de que el *novum* crítico consiste en el énfasis puesto en la realidad de las definiciones matemáticas que eclipsa en parte la atención prestada al origen de los definienda.

La cuestión de los términos primitivos surge tan pronto como uno se da cuenta de que, aunque las definiciones de números son definiciones de conceptos hechos *a priori*, en ninguna parte Kant dice que tales conceptos se fabrican *ex nihilo*. [439] Por el contrario, los conceptos de número se originan en una síntesis de unidad y pluralidad, y, entonces, sus definiciones presuponen unidad (que no se debe confundir con el número uno) y pluralidad. Una vez más, si miramos las teorías precríticas de Kant, encontramos que el *Preisschrift* en realidad indica la unidad y el conjunto (*Einheit* y *Menge*) como los conceptos inanalizables (*unanflösliche*) de la aritmética (AA 2: 279-80), mientras que *H. Nach* (p. 21), refiriéndose a la unidad, dice que en matemática debe considerarse como un "bekandter Begriff".

También en la *Crítica* estos conceptos son simplemente "asumidos", pero ahora por la razón de que son categoriales, es decir, conceptos dados *a priori*. Como tales, tienen una definición nominal (e inútil para la matemática), o se fundan en la intuición *a priori* a través del esquematismo. En este último caso, dado que su esquema es trascendental, no pueden tener definiciones reales y sintéticas, pero son, sin embargo, conceptos cuantitativamente significativos y, por tanto, pueden utilizarse en matemática.

²⁵ *H. Nach*, p. 21: "Ein Ganzes, aus vielen Dingen von einerlei Art, deutlich ausgedrückt, ist Zahl".

²⁶ Para la conexión precrítica entre número, repetición y medida, ver *H. Nach*, p. 17: "das Maas der Grösse (Vielheit) ist die Einheit, oder Eins"; "wenn ich deutlich ausdrücke, wieviel in einer Sache das Eins enthalten, so ist das eine Zahl".

III.4. Operaciones aritméticas. La cuestión de los axiomas.

La *Zahlwissenschaft* no es solo la ciencia de los números, sino también la ciencia de las operaciones que se pueden realizar con los números. Por tanto, también debemos investigar si Kant cree que esas definiciones son estrictamente definibles. Ciertamente, no las identifica con las de la *allgemeine Grössenlehre*, ya que no tienen definiciones implícitas. De hecho, en *H. Nach* (p. 22) "addiren" se califica explícitamente como la operación que "encuentra un número (la suma), que es igual a diferentes números (del mismo tipo pero *no* de la misma magnitud) tomados en conjunto"²⁷. Así, las operaciones aritméticas sí se refieren a algo preciso que, en el caso de la adición, es la combinación, la síntesis, de diferentes números en uno. Por cierto, una síntesis está involucrada no solo en la adición sino también en la sustracción (AA 11: 555) y presumiblemente en las cuatro operaciones fundamentales de la aritmética.

Sin embargo, ¿esta referencia objetiva de las operaciones aritméticas las hace estrictamente definibles? Consideremos, por ejemplo, el caso de la adición. Podemos notar que (1) es una operación esquematizada por el esquema numérico ya que se refiere al conteo de unidades; (2) como los conceptos de número, puede determinar su *Umfang a priori*, completa y precisamente a través de la construcción. Por lo tanto, la definición de la adición como la combinación de unidades satisface los requisitos de definibilidad estricta. Esto se puede deducir también del hecho de que esta operación está sujeta a las restricciones impuestas a los números por su origen y significado [440]. Pues cualquier adición de números puede tener lugar *de una sola manera* y no es posible la adición de un número efectivamente infinito de addenda (así como tampoco la adición de addenda de magnitud infinita) porque no tendría una referencia objetiva.

Podemos generalizar esta conclusión diciendo que las cuatro operaciones aritméticas son estrictamente definibles. Pero, por esta misma razón, también tienen un campo de aplicación limitado y no tienen otra universalidad que la universalidad de uso. De hecho, debemos recordar que para Kant, una operación aritmética es solo una operación realizada en números *específicos*. Como sostiene con tanta fuerza, $7 + 5 = 12$ es una proposición sintética *a priori*, pero también es "singular" y una "fórmula numérica" (A164 = B204).

²⁷ Aquí el término 'addiren' tiene un significado definido y, en este sentido, constituye la interpretación aritmética del término 'hinzutun' usado en álgebra.

Esto nos lleva directamente a la pregunta de por qué, para Kant, "la aritmética no tiene axiomas" (AA 11: 555; A164 = B204). Para comprender el verdadero significado de esta afirmación tenemos que examinarla a la luz tanto de la relación entre *allgemeine Arithmetik* (álgebra) y la aritmética, como de la influencia de la intuición en los fundamentos de la aritmética.

Ante todo, la relación álgebra-aritmética es, como hemos mencionado antes, una relación de interpretación de la primera en términos de la segunda. Es por interpretación que el álgebra adquiere un significado aritmético. En particular, las operaciones aritméticas proporcionan un significado para los signos algebraicos de operaciones. Pero la relación entre álgebra y aritmética es una relación *mutua*: por un lado, las operaciones aritméticas dan un significado a las algebraicas, por otro lado, las reglas que constituyen las definiciones implícitas de operaciones algebraicas también pueden aplicarse a las operaciones aritméticas. De hecho, la aritmética, en la medida en que pertenece al sistema general de la matemática, presupone una *allgemeine Arithmetik*. En *H. Nach* (p. 27), Kant da una demostración de $8 + 4 = 12$ que hace un uso esencial de la regla algebraica "*Gleiches zu Gleichem addiert gibt gleiche Summe*". El álgebra, por tanto, es importante para la ampliación del conocimiento aritmético: como dice Kant, "el álgebra es una ciencia ampliativa" (AA 11: 554).

El hecho de que la demostración de $8 + 4 = 12$ antes mencionada se encuentre en un texto precrítico no quita mérito al papel que también desempeña el álgebra en la aritmética según la teoría crítica posterior. Esto es algo que debe enfatizarse porque algunas de las observaciones de la *Crítica* sobre $7 + 5 = 12$ han engañado a muchos de los lectores de Kant haciéndoles creer no solo que todas estas operaciones requieren contar con los dedos, sino también que Kant no tenía una teoría sobre operaciones con números más grandes o que consideró que los números pequeños (y las operaciones con ellos) eran muy diferentes a la de los números más grandes (y las operaciones con ellos).

[441] Ahora bien, Kant nunca se ha expresado de forma tan ambigua como para justificar tales malas interpretaciones. Para él, no hay diferencias entre números pequeños y más grandes, tanto que, para explicar la verdadera naturaleza del esquema numérico, se refiere al caso de números más grandes (A140 = B179). Además, en contraste con su crítico, Eberhard, quien sostenía que el concepto de quiliágono es una idea de la razón porque difícilmente

podría ser representado inmediatamente en la intuición, Kant argumentó que el *número* de lados de una figura geométrica es irrelevante en lo que concierne a su naturaleza matemática "porque [...] la construcción del objeto puede ser completamente prescrita" (AA 11: 47).

Pero si Kant no distingue entre números según su magnitud, tampoco distingue entre operaciones a realizar sobre números, cualquiera que sea su magnitud. Esto explica cómo el álgebra puede ser el trasfondo común para todas las operaciones aritméticas. Consideremos, por ejemplo, una igualdad como $1000 + 2000 + 1 = 1000 + 2001$. Esto parecería establecerse como una igualdad correcta solo calculando cada uno de sus miembros y luego apelando al siguiente *Grundsatz* analítico de la *allgemeine Grössenlehre*: cosas iguales a una tercera cosa son iguales entre sí. Sin embargo, la regla algebraica "*Gleiches zu Gleichem addiert gibt gleiche Summe*" nos permite establecer la igualdad anterior, independientemente del cómputo de sus miembros, considerándola como una de sus instancias. La posibilidad de esta prueba indirecta, naturalmente, muestra toda su importancia cuando se trata de números más grandes porque elimina la dificultad del cómputo práctico²⁸.

Esto no significa que la *Zahlwissenschaft* tenga axiomas (proposiciones universales sintéticas *a priori*) después de todo. Pues tan pronto como se da un significado aritmético a proposiciones como "*Gleiches zu Gleichem addiert gibt gleiche Summe*", dejan de ser tanto analíticas y universales como *Grundsätze* analíticos. Sin embargo, su mera existencia proporciona evidencia suficiente para una conexión entre el álgebra y la aritmética. Tal conexión impide que uno atribuya a Kant una concepción de la aritmética como que conste sólo de infinitas fórmulas de números singulares, mutuamente independientes²⁹. Por el

²⁸ Mi argumento está relacionado con el de D. Prawitz en *Meaning and Proofs: on the Discussion of the Conflict between Classical and Intuitionistic Viewpoints*, Institute of Philosophy, University of Oslo, 1976, pp. 24 ss. Prawitz da ejemplos muy significativos que involucran, por ejemplo, la ley de conmutatividad de la suma, mientras que en Kant solo encontramos usos menos relevantes de las leyes algebraicas, como el citado en el texto. No obstante, es interesante observar que un ex alumno de Kant, J. Schultz, aunque se mantuvo fiel a la filosofía kantiana, proporcionó una axiomatización del álgebra en *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1789-1792, y en otros escritos sobre matemática. Sus axiomas incluyen la ley de conmutatividad de la adición. G. Martin, que se interesó por primera vez en las obras de Schultz, en *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant* (Itzehoe 1938), Berlín, De Gruyter, 1972, llega a sostener que Schultz fue influenciado directamente por Kant en estas cuestiones. Pero, tenga o no razón Martin, su tesis es innecesaria para la solidez de mi argumento.

²⁹ Véase G. Knauss, "Extensional and Intensional Interpretation of synthetic propositions a priori", en L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel, 1972, p. 358: "las fórmulas numéricas forman un conjunto infinito de individuos que no se pueden deducir unos de otros".

contrario, parafraseando un famoso dicho kantiano: el álgebra sin aritmética es vacía, la aritmética sin álgebra es ciega.

Finalmente, el hecho de que la aritmética no tenga axiomas deja claro que Kant nunca la consideró como la ciencia del tiempo en el mismo sentido en que la geometría es la ciencia del espacio: la intuición del tiempo no tiene influencia directa sobre las propiedades de los números (AA 9: 556) y "los objetos [442] de la aritmética y el álgebra, según su posibilidad, no están sujetos a condiciones temporales" (R 13). Esto es perfectamente consistente con la Estética Trascendental donde los axiomas del espacio corresponden a axiomas geométricos, pero los axiomas del tiempo³⁰ no tienen nada que ver con la aritmética. Así, la falta de un objeto especial de la aritmética y de axiomas sobre tal objeto conlleva, desde un punto de vista estructural, lo que hemos visto como típico de las definiciones aritméticas desde un punto de vista gnoseológico, es decir, la necesidad de que sean genéticas tanto con respecto a su forma como a su contenido. En geometría, por otra parte, como veremos más adelante, incluso las definiciones no genéticas son aceptables porque los axiomas son suficientes para garantizar la realidad de los conceptos geométricos.

III.5. Las definiciones en geometría.

La geometría es una ciencia más específica que la aritmética porque es la parte de la matemática pura que tiene un objeto especial, a saber, el espacio y las relaciones espaciales (AA 2: 397, 403; A163 = B204). Ahora bien, el espacio no puede definirse matemáticamente: en el *Preisschrift*, Kant lo llama un *unanflöslich Begriff* que debe asumirse en matemática simplemente de acuerdo con su representación común (AA 2: 278); en la *Crítica* se dice que el concepto de espacio geométrico no requiere legitimación filosófica (A87 = B120). Además, en consistencia con la tesis general de Kant según la cual los conceptos dados *a priori* pueden tener una "exposición" en lugar de una definición, la Estética Trascendental da una exposición pero no define el espacio. Naturalmente, no hay

³⁰ A31 = B47: el tiempo "tiene solo una dimensión; diferentes tiempos no son simultáneos, sino sucesivos [...]". En la *Disertación Inaugural* (AA 2: 397) el espacio es el tema de la geometría y el tiempo es el tema de la mecánica pura, no de la aritmética. Cf. también *Proleg.* §10.

dudas sobre la validez objetiva y la significatividad del espacio (*objective Gültigkeit* y *Sinn und Bedeutung*) porque se puede establecer su aplicación necesaria a los objetos de la experiencia (A156 = B195). Por lo tanto, siendo un concepto matemáticamente indefinible pero significativo, el espacio es el verdadero *primum* geométrico³¹.

Sin embargo, tradicionalmente, los primitivos de la geometría se identifican con nociones como "punto", "línea", etc. ¿Cómo lidia Kant con ellos? La respuesta a esta pregunta marca la diferencia entre cantidad y espacio y, en consecuencia, entre aritmética (universal o particular) y geometría. De hecho, el espacio, en cuanto objeto de la geometría, "contiene más" que la simple forma de la intuición, porque contiene la intuición *formal* (*formale Anschauung*) que proporciona la unidad de la representación (B161, Nota). En otras palabras, el objeto de la geometría no es tanto la forma de nuestra sensibilidad como la organización de patrones espaciales de acuerdo con tal forma.

[443] Esto implica que, si bien se puede hablar propiamente de una cantidad indeterminada, no se podría hablar de un espacio *vacío*. Pues los conceptos (y categorías) dependen de la actividad del sujeto para adquirir su forma, mientras que no se da originalmente ninguna representación intuitiva (*a priori* o *a posteriori*) al sujeto independientemente de su forma³². Así, por un lado, el espacio indeterminado no puede representarse en absoluto, por otro lado, el espacio está necesariamente presupuesto por todas sus determinaciones. En palabras del propio Kant, esto significa que "[a]l espacio, propiamente, no habría que llamarlo *compositum*, sino *totum*, porque las partes de él sólo son posibles en el todo, y no el todo mediante las partes. [...] [S]i suprimo toda composición en él, no debe quedar nada, ni siquiera el punto; pues éste sólo es posible como el límite de un espacio "(A438 = B466-68)³³.

³¹ En el *Preisschrift* (AA 2: 277) Kant menciona, además del espacio, otro concepto matemáticamente indefinible, a saber, la semejanza (*Ähnlichkeit*). De hecho, insiste en que no se debe seguir el intento de C. Wolff de proporcionarle una definición matemática. Ahora, mientras E.W. Beth (*The Foundations of Mathematics*, North-Holland, Amsterdam, 1959, p. 45) cree que Kant pierde una buena oportunidad aquí para hacer algo "saludable" para la matemática, G. Martin en I. Kant. *Ontologie und Wissenschaftstheorie* (Berlín, De Gruyter, 1969, p. 309) parece convencido de que Kant considera que la semejanza está implícitamente definida por sus propiedades. Sin embargo, dado que Kant no expone tales propiedades, parece más razonable decir que tenía en mente simplemente una "noción común" de semejanza y no la consideraba ni explícita ni implícitamente definible.

³² Sobre esta cuestión, véase K. D. Wilson, "Kant on Intuition", *The Philosophical Quarterly* 25, 252 ss. (1975).

³³ A25 = B39: las partes del espacio no "pueden preceder al espacio omniabarcador, como si fueran elementos de él (a partir de los cuales fuese posible la composición de él); sino que sólo *en él* pueden ser pensadas". Véase también *Disertación inaugural*, AA 2: 403 Nota y A169 = B211. La R 3926 precritica considera los conceptos de "parte" y "todo" -junto con los conceptos de unidad, pluralidad, espacio y tiempo- como dos de las nociones

Así, Kant evita las definiciones negativas habituales de los términos geométricos primitivos tradicionales (una definición negativa "no es una definición real", *Logik*, §106 n, R 2916). Al mismo tiempo, obedece al imperativo aristotélico de probar la existencia de términos introducidos en geometría. Porque Kant prueba la existencia de términos no primitivos mediante definiciones sintéticas reales, es decir constructivas, y asume términos primitivos junto con su existencia. Lo hace (1) eligiendo arbitrariamente sobre qué partes simples construir geometría, ya que las partes espaciales simples no se dan *per se*; (2) indicando ostensiblemente (y mostrando así la existencia de) las partes elegidas³⁴.

El hecho de que los términos geométricos derivados de Kant tengan definiciones sintéticas y reales es un hecho bien establecido que no necesita explicación ulterior. Más bien, es interesante considerar la cuestión de los axiomas con respecto a las definiciones.

Para empezar, podemos notar que para Kant los axiomas geométricos "expresan las condiciones de la intuición sensible *a priori*" (A163 = B204) y "se pueden exponer en la intuición" (*Logik* §35). Además, los axiomas son principios universales sintéticos *a priori* inmediatamente ciertos (A 732 = B760; A299 = B356). Ahora bien, incluso un examen superficial de los ejemplos de axiomas de Kant aclara que ellos corresponden a *algunos* de los *postulados* de Euclides. Por ejemplo, desde Proclo, se ha demostrado que el axioma kantiano "dos líneas rectas no encierran un espacio" (A163 = B204) es reducible al primer postulado de Euclides³⁵. Claramente, Kant considera axiomas (es decir, como *Principia* y

básicas de la ontología. Por lo tanto, la relación parte-todo puede incluirse entre los "pocos conceptos fundamentales del espacio" que, según el *Preisschrift* (AA 2: 282), son mediadores en la aplicación de la *Größenlehre* universal a la geometría. Pero también en los escritos precríticos el espacio era anterior a las nociones primitivas tradicionales.

³⁴ "Kant enfatizaba que el espacio era un individuo, cuya noción, entendida de una manera análoga a la ostensión, y la misma comprensión ostensiva, sería necesaria para las [...] primitivas de la geometría" (C. Parsons, "Kant's Philosophy of Arithmetic", en S. Morgenhesser, P. Suppes, M. White (eds.), *Philosophy, Science and Methodology*, Nueva York, St. Martin's Press, 1969, p. 574). Kant vinculó los primitivos geométricos con el conocimiento de un tipo inmediato incluso antes de desarrollar la Estética Trascendental, es decir, cuando todavía hablaba de una *recta ratio* que nos permite distinguir tales primitivos (véase, por ejemplo, AA 1: 394,403, 409; AA 2: 11, 16). Sobre este último punto Cf. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745.al 1768*, Turín, Edizioni di Filosofia,1768, Turin, Edizioni di Filosofia, 1959, p. 148.

³⁵ Véase el *Commentary to Euclid* de T.L. Heath a Euclides, *op. cit.*, vol. I, p. 232. Kant no da una lista detallada de axiomas geométricos, sino que solo menciona algunos de ellos. Por ejemplo, además del axioma citado en el texto, (A) que "Entre dos puntos no pueda darse sino una recta" (AA 2: 281; 1 *Disertación inaugural*, §15 C; A163 = B204, A300 = B356; este axioma corresponde al primer postulado de Euclides y presupone la definición de "línea recta"); (B) "En un triángulo, dos lados, sumados, son mayores que el tercero" (A25 =

no simplemente *Grundsätze*) aquellos postulados euclidianos que expresan propiedades generales del espacio geométrico y retienen la función clásica de restricciones extra-lógicas sobre la arbitrariedad de las definiciones geométricas. El hecho de que algunos postulados euclidianos no se encuentren entre [444] los ejemplos de axiomas de Kant puede explicarse sobre la base de que su función originaria como supuestos existenciales en términos no primitivos se vuelve redundante en la *Crítica* por la esquematización involucrada en la definición de conceptos. Esto es evidente en el caso del tercer postulado de Euclides³⁶.

Ahora bien, dado que la imposibilidad de dar una definición real de una figura encerrada entre dos líneas rectas (A220 = B268) puede establecerse simplemente reconociendo que es imposible construirla (y por lo tanto no necesariamente apelando al axioma anterior), podría plantearse la siguiente pregunta: ¿se podría prescindir de los axiomas geométricos? La respuesta es claramente que no.

En primer lugar, Kant es perfectamente consciente de que la ciencia no se preocupa tanto por la forma en la que se obtienen sus objetos como por las propiedades de estos objetos (AA 9: 40-48). Pero las propiedades de los objetos geométricos se establecen probando teoremas sobre ellos y, a su vez, las pruebas apelan a las propiedades generales del espacio expresadas por los axiomas. En segundo lugar, la pregunta anterior parece análoga a la de la dispensabilidad - desde un punto de vista supuestamente 'kantiano' - de proposiciones como "*Gleiches zu Gleichem addiert gibt gleiche Summe*", dado que las proposiciones numéricas, por ejemplo: $1000 + 2000 + 1 = 1000 + 2001$, pueden y deberían calcularse independientemente de ellas. Pero, de manera similar a lo ya señalado para la aritmética, las proposiciones universales (y *a fortiori* los axiomas geométricos) garantizan la constructibilidad y demostrabilidad de propiedades de conceptos matemáticos que son altamente complejos y difíciles de construir en la práctica. Esto significa que quienquiera que plantee la pregunta anterior se preocupa más por la formulación explícita que por la asunción de un conjunto de axiomas, pues es evidente que los asume tácitamente en todos los casos "fáciles" de construcción.

B39; en Euclides esta es la Proposición 20 del Libro I); (C) que "en el espacio no se den más que tres dimensiones" (AA 2: 281; *Disertación inaugural* § 15 C); D) "Tres puntos están siempre en un plano" (A 732 = B761).

³⁶ El tercer postulado de Euclides indica: "Describir un círculo con cualquier centro y distancia". Véase la nota 38 a continuación.

Lo que es más, la pregunta refleja un punto de vista que es tan poco ‘kantiano’ como para pasar por alto el hecho de que Kant, aunque convencido del carácter euclidiano de la intuición del hombre (que, por su singularidad, justificaría la falta de una formulación explícita de los axiomas), ciertamente podría acomodar una geometría diferente dentro de su marco filosófico. Tal geometría (o geometrías) tendría la naturaleza de un “juego” (A239 = B298; A175 = B196) y sería incapaz de aplicarse a la realidad, pero aun así no sería absurda. Esta afirmación está apoyada indirectamente por el hecho de que la aritmética, que no tiene axiomas, no permite nada de ese tipo: solo hay *una* aritmética³⁷.

Esta diferencia estructural entre geometría y aritmética es responsable [445] del hecho de que las proposiciones aritméticas sean universales solo con respecto a su uso. De hecho, los axiomas en general no sólo expresan restricciones extralógicas sobre la *Willkürlichkeit* de las definiciones, sino que también garantizan la universalidad de los definienda. Por tanto, al no tener axiomas, la aritmética, por un lado, tiene que mostrar en cada caso la posibilidad de sus objetos mediante una definición técnicamente genética; por otro lado, no puede enunciar *a priori* las condiciones de su universalidad intrínseca.

La geometría es un caso diferente. Como se mencionó antes, para Kant no hay necesidad de definir conceptos geométricos en una forma estrictamente genética: "Si un círculo se define como una curva cuyos puntos son equidistantes de un punto medio, ¿no se da este concepto en la intuición? Y esto aunque la proposición práctica que sigue, a saber, *describir un círculo* (como una línea recta es rotada uniformemente alrededor de un punto), no se considere en absoluto"³⁸. Obviamente, en el caso de conceptos geométricos complejos, se utiliza una forma de definición estrictamente genética, pero esto sólo significa que al definir tales

³⁷ Esto depende también de la estrecha conexión entre la aritmética y la lógica. Esta última fue identificada por Kant con la ciencia de expresar las verdaderas leyes del pensamiento humano y era, por lo tanto, única.

³⁸ Carta a K.L. Reinhold (AA 9: 40-48). En una carta a Marcus Herz (AA 9: 48-55), Kant dice: "Siempre puedo dibujar un círculo a mano alzada en la pizarra y poner un punto en él, y puedo demostrar todas las propiedades del círculo igualmente en él, presuponiendo la (así llamada) definición nominal, que de hecho es una definición real, incluso si este círculo no se parece en absoluto al que se dibuja girando una línea recta unida a un punto". Además, Kant considera la proposición "inscribir un círculo" como un "corolario práctico de la definición (o el así llamado postulado)", y de hecho esta proposición corresponde al tercer postulado de Euclides (Cf. Nota 36). En la propia terminología de Kant, entonces, los postulados son accesorios, por así decirlo, de definiciones que pierden parte de su antiguo prestigio. El *Preisschrift* proporciona más evidencia de la irrelevancia de la forma exterior de las definiciones matemáticas, cuando, en la misma página (AA 2: 278), Kant da una definición estrictamente genética y una no genética como ejemplos paradigmáticos de definiciones matemáticas.

conceptos uno sigue más de cerca sus esquemas. En efecto, las definiciones genéticas de figuras complejas son una cuestión de utilidad práctica más que una necesidad. Más aún, todas las definiciones geométricas, a diferencia de las aritméticas, otorgan a sus definienda una universalidad intrínseca; por ejemplo, una vez que se da un triángulo por medio de una definición, también se dan todos los triángulos³⁹.

A pesar de estas diferencias entre geometría y aritmética, la geometría es una ciencia solo en la medida en que forma parte de la matemática, es decir, en la medida en que las figuras espaciales se someten a una determinación cuantitativa. Por tanto, no sólo los *Grundsätze* analíticos de la *allgemeine Grössenlehre*, sino también las reglas y operaciones de la aritmética particular, se aplican a la geometría. Esto es lo que Kant quiere decir cuando dice que "*Zahlwissenschaft [...] ist [...] das Instrument der ganzen Mathematik*" (*H. Nach*, p. 17). La peculiaridad de la geometría consiste en ser una ciencia cuantitativa cuyos objetos se consideran "juntamente con la cualidad de ellos" (A720 = B748). Los esquemas de las figuras geométricas son de hecho monogramas, es decir, esquemas 'figurativos'.

Sin embargo, según Kant, la relación entre geometría y aritmética no es ni una mera cuestión de arquitectónica matemática, es decir, de una conexión 'externa' representada por compartir el lenguaje de los números, ni va en una sola dirección (es decir, de la aritmética a la geometría). En una carta a A.W. Rehberg (AA 9: 207-10) Kant enfatiza una vez más la "síntesis necesaria [*Zusammenhang*] del sentido interno con el sentido externo" cuando está involucrada una *cuantificación*: "el tiempo [...] tiene que ser imaginado como una línea, si ha de cuantificarse, del mismo modo que [...] [446] una línea sólo puede cuantificarse si se construye en el tiempo". Pero lo que realmente es digno de mención en esta carta es que Kant asume una conexión entre aritmética y geometría más estricta que la *Zusammenhang* general de intuiciones espaciales y temporales. Pues para una cantidad como $\sqrt{2}$, aunque no se puede representar como un "concepto numérico completo (la relación de $\sqrt{2}$ con la unidad)", puede tener una representación geométrica en la diagonal de un cuadrado de lado 1.

Así, la 'imagen' de $\sqrt{2}$ no es simplemente una imagen *espacial* (*a priori* o *a posteriori*), como es el caso de los 'conceptos numéricos completos', sino que es una cierta construcción

³⁹ En aritmética, no solo las definiciones, sino también los postulados son universales solo con respecto a su uso. Por ejemplo, las proposiciones como $7 + 5 = 12$, que Kant llama postulados (AA 2: 555-6), tienen este tipo de universalidad (A164-B205).

geométrica. Por tanto, por un lado, podemos asociar la diagonal del cuadrado a $\sqrt{2}$ sólo porque la diagonal se considera *sub specie quantitatis* como un objeto matemático (véase R 13); por otro lado, es la asociación de la diagonal a $\sqrt{2}$ lo que hace que este último sea estrictamente definible. Sin esta asociación, $\sqrt{2}$ aún sería matemáticamente significativo, pero no estrictamente definible, ya que su referencia objetiva consistiría en un cálculo sin final (por lo tanto, nunca *completado*).

IV

Observaciones finales

Se pueden agregar tres observaciones generales como conclusión.

(1) La teoría de la definición de Kant concuerda con su visión general de que la verdad no es ni el resultado de una *adaequatio* inmediata entre la mente y el mundo ni el producto de una convención. En primer lugar, esto explica por qué Kant pone tanto cuidado al establecer los criterios para la significatividad de los conceptos: todos los conceptos significativos deben tener una referencia en el objeto, pero esta referencia debe estar mediada por esquemas. Ahora bien, aunque todos los conceptos que no tienen tal referencia no son significativos (lo que no significa que sean absurdos), solo los conceptos matemáticos cuya referencia objetiva se exhibe *a priori* en sus esquemas tienen un significado estrictamente definido. En segundo lugar, esto también explica la negativa de Kant a reducir la matemática a la lógica: todos los conceptos matemáticos deben mostrar su referencia objetiva, si bien sin ninguna intervención de la experiencia.

La construcción de conceptos matemáticos satisface estos requisitos. En este sentido, la intuición en la matemática no es sinónimo de "visualización": la completitud y precisión del significado, que se obtienen por construcción, se alcanzan mediante todos los conceptos cuyo *Umfang* está dado en su *totalidad* por sus esquemas. Esto significa que la constructibilidad es una propiedad no solo de los conceptos que son visualizables por el "ojo de la mente", sino también de aquellos [447] conceptos matemáticos cuya complejidad y abstracción difícilmente podrían permitir alguna visualización.

(2) La segunda observación concierne a la atención que se ha prestado en este artículo a la teoría de los conceptos de Kant, tal como la expone en sus *Vorlesungen* de lógica. Creo que esta teoría puede servir no solo como una ayuda terminológica, sino también como una poderosa herramienta conceptual para una comprensión más profunda del pensamiento de Kant en general.

Por ejemplo, al dirigir el enfoque, en este artículo, a la teoría de las definiciones matemáticas a través de la teoría de los conceptos de Kant, se puede reconsiderar el viejo tema de los juicios sintéticos *a priori* desde una nueva perspectiva. Pues, dado que toda definición es un juicio, toda definición matemática estricta es un juicio sintético *a priori*. Hace veinte años, L.W. Beck ya se movió en esta línea, pero me parece que se debe prestar más atención al *Inhalt* y al *Umfang* como responsables de la analiticidad y sinteticidad de los conceptos y los juicios. De esta manera, una investigación de la teoría de conceptos no sería un sustituto sino un complemento para el estudio del esquematismo, ya que, al considerar la extensión e intensión de los conceptos, no solo se trasciende su ordenamiento jerárquico sino que también se mira la teoría (esquematismo) sobre la forma en que se podría conocer su intensión y extensión. Y esto es de gran importancia para una filosofía que depende esencialmente de una epistemología.

(3) La tercera observación es más pertinente en relación con la matemática. Hemos visto cómo la teoría de las definiciones matemáticas se aplica a las diferentes partes y niveles de la matemática. Esto ha puesto de manifiesto la importancia que tiene la evaluación de Kant de la matemática como un sistema para su concepción del conocimiento matemático. De hecho, constituye tanto el punto de partida de sus reflexiones sobre el tema en su conjunto, como el territorio de prueba para los resultados de tales reflexiones. Además, todo esto debería situar el carácter elemental de los ejemplos matemáticos de Kant en la perspectiva correcta, ya que ha dado lugar a especulaciones sobre los límites de su conocimiento efectivo de la matemática. Como hemos visto, la consideración de la matemática como un sistema enfatiza el aspecto cuantitativo, es decir, conceptual, de todas sus partes. Por lo tanto, por un lado, el carácter elemental de los ejemplos no es la consecuencia de una supuesta necesidad de visualizar los conceptos matemáticos; por otro lado, como hemos visto, las partes no elementales de la matemática (por ejemplo, lo que en ese momento se consideraba álgebra) y las clases de números distintos de los números naturales pueden acomodarse dentro de la concepción de Kant general de la matemática.



Construcción, esquematismo e imaginación

J. MICHAEL YOUNG

Universidad de Kansas, USA

(Traducción de Efraín Lazos*)

Kant sostiene que los juicios matemáticos son sintéticos —[es decir,] que no podemos fundamentarlos meramente reflexionando sobre los conceptos que los constituyen. Argumenta, en cambio, que debemos construir tales conceptos, i.e., “exhibir a priori la intuición que les corresponde”, fundamentándolos en lo que puede hacerse evidente solo mediante tal construcción (A 713/ B741).¹ Primero, esbozo una interpretación de la doctrina de Kant, enfocándome en la construcción de conceptos aritméticos. Luego, indico cómo una comprensión de lo que Kant piensa sobre la construcción aritmética puede arrojar luz en lo que piensa sobre la imaginación.

1. Construcción

La enunciación de Kant de cómo piensa la construcción de conceptos matemáticos es, lamentablemente, opaca. Además, su concepción es más enredada de lo que sugieren sus enunciados más simples. Esto se debe a que la noción de construcción incluye dos casos bastante diferentes: la construcción ostensiva, en la cual, se dice, descansan los juicios aritméticos y geométricos, y la construcción simbólica, la cual presuntamente provee la base para los juicios algebraicos (A 717/ B745, A 734/ B762-3). Sin embargo, si nos concentramos en lo que dice sobre la construcción ostensiva, parece claro cuál es la concepción de Kant. Él sostiene que los juicios aritméticos y geométricos descansan, al final,

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. eflazos@unam.mx. El equipo editor de CTK declina cualquier responsabilidad en la obtención de derechos de reproducción de los textos traducidos.

¹ Cito de la traducción de Kemp Smith de la *Crítica de la razón pura*, 2ª edición con correcciones, MacMillan, Londres, 1963.

en la representación de cosas particulares que instancian nuestros conceptos; pues él piensa que solo mediante tal representación podemos exhibir el contenido de nuestros conceptos, haciendo así evidente la verdad de nuestros juicios matemáticos.

Es comprensible que algunos comentaristas hayan sido reacios a aceptar sin más la concepción de Kant, pues resulta difícil ver cómo podemos fundamentar los juicios matemáticos, los cuales son presuntamente a priori y, por lo tanto, universales y necesarios (B3-4), examinando colecciones particulares de marcas o figuras geométricas particulares. No es de sorprender, pues, que se hayan desarrollado interpretaciones alternativas. Así, partiendo de la obra de Johann Schultz, quien fuera estudiante de Kant, Gottfried Martin arguye que la aportación real de Kant, aunque un poco ocluida, fue el reconocimiento de que tanto la geometría como la aritmética pueden presentarse en forma axiomática, y que en ambas ciencias la prueba depende no solo de las definiciones sino de otras proposiciones, que tomamos como necesarias, pero que pueden ser negadas sin contradicción.² Jaakko Hintikka ofrece una concepción un tanto diferente, desarrollando una sugerencia de E.W. Beth.³ Hintikka nota que la noción de intuición está ligada esencialmente, según Kant mismo, solo con la noción de singularidad en la representación, mas no con la de sensibilidad; pues la intuición se define simplemente como representación singular, o como aquello que hace posible la representación singular (A 320/ B376-7, A 19/ B33). La conexión entre la intuición y la sensibilidad se deriva no del concepto de intuición por sí mismo, sino de lo que Kant considera una limitación inherente de la inteligencia humana —o, más generalmente, de la inteligencia finita, discursiva, esto es, que puede representar cosas particulares solo si es sensiblemente afectada. Enfatizando este punto, Hintikka arguye que lo que Kant quiso decir, o debió haber querido decir, no es que el conocimiento matemático dependa de la representación de objetos sensibles particulares, sino que depende de argumentos de un tipo específico, en lo que los términos singulares juegan un papel esencial. Kant se percató tenuemente, según Hintikka, de que el conocimiento matemático, tanto en la geometría como en la aritmética, depende de argumentos que, cuando se les representa en lógica de predicados de primer orden, involucran esencialmente la introducción de variables libres, i.e., de términos singulares que se refieren a un miembro particular, pero no especificado, de una cierta clase de objetos, los cuales hacen así posible extraer conclusiones acerca de todos los objetos en esa clase.

Ambas interpretaciones despiertan interrogantes, y ambas sirven para iluminar aspectos importantes de la concepción de Kant. Como ha argumentado Charles Parsons convincentemente, sin embargo, ninguna de las dos es satisfactoria como interpretación de Kant, pues ninguna de ellas hace espacio apropiadamente para la insistencia de Kant en que el conocimiento matemático depende, al final, de la representación de particulares en la

² *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant* (disertación doctoral elaborada en Freiburg, 1934), Itzehoe, 1938.

³ "Kant on the Mathematical Method", *Monist* 51 (1967); reimpresso en este volumen [Posey 1992], pp.21-42.

sensibilidad.⁴

En su intento por darle sentido a tal insistencia, al menos en el caso de la aritmética, Parsons señala que es natural pensar que los números son representados en los sentidos mediante señas numéricas perceptibles [*perceptible numeral tokens*].⁵ (5) Eso se debe a que los sistemas numéricos que usamos para representar los números naturales característicamente proveen no solo nombres para los números, sino también modelos de lo que tomamos como la estructura de los números mismos. En el sistema que usa numerales arábigos y base diez, por ejemplo, el numeral '12' sirve como un nombre del número doce, pero la secuencia de numerales del '1' al '12' también provee un modelo para lo que tomamos como la estructura de los números correspondientes, puesto que tiene un elemento inicial y una relación de sucesión. Este punto vale, más aún, no solo para los numerales considerados como tipos, o como objetos matemáticos abstractos, sino también para las señas concretas y perceptibles de los numerales. Si producimos señas perceptibles de los numerales '1' al '12' sobre papel o el pizarrón, tenemos un modelo de lo que tomamos como la estructura de los números uno a doce. Puesto que las señas perceptibles pueden usarse meramente como representantes de una estructura abstracta, reemplazable por cualquier otra instancia de esa estructura, podemos usarlos, como indica Parsons, para verificar proposiciones matemáticas.

Parsons puntualiza algo relacionado en lo que concierne a las bien conocidas 'pruebas' de algunas verdades aritméticas elementales.⁶ Parece claro que éstas no constituyen pruebas en ningún sentido del término que Kant reconocería, pues para él una prueba sería una pieza de razonamiento consistente en juicios e inferencias. Pero las 'pruebas' bien conocidas no son piezas de razonamiento sino estructuras simbólicas, las cuales pueden ser materia del razonamiento y pueden ser usadas para apoyar razonamientos, pero que no son ellas mismas piezas de razonamiento. Como sugiere Parsons, Kant probablemente las clasificaría como 'construcciones simbólicas'.⁷ Sin duda también le daría importancia al hecho de que ellas involucran construcciones que exhiben o son isomórficas con los números y sus relaciones, y que por tanto despliegan o hacen evidente, en una estructura que podemos percibir, la verdad aritmética a 'probar'. Si representamos los números mediante un conjunto de numerales definidos mediante un elemento inicial y una relación de sucesión, por ejemplo, y si incrustamos el sistema numérico en una teoría de primer orden con 'axiomas' y 'reglas de inferencias' apropiados, podemos entonces 'probar' que siete más cinco es doce. Hacemos eso produciendo una construcción en la que el numeral que representa el número

⁴ "Kant's Philosophy of Arithmetic", en S. Morgenbesser, P. Suppes, y M. White (eds.) *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, Nueva York, St. Martin's, 1969[; reimpresso en este volumen pp. 43-79].

⁵ *Ibid.*, p.64ss.

⁶ *Ibid.*, p.67.

⁷ Kant introduce la noción de construcción simbólica solo en su discusión del álgebra. Al igual que Parsons, no obstante, creo que es legítimo extender la noción y describir tanto el uso de numerales en los cálculos como el uso de fórmulas en lógica como [algo] que involucra la construcción simbólica. Para una discusión más amplia de este punto, ver mi "Kant on the Construction of Arithmetical Concepts", *Kant-Studien* 73 (1982), 17-46.

doce es reemplazado, mediante una serie de pasos, por el numeral que representa siete más cinco, y en el cual la fórmula que representa la verdad trivial de que doce es doce se transforma en una que representa la verdad no trivial de que siete más cinco es doce. Kant seguramente querría señalar que la ‘prueba’ funciona solamente porque el doceavo sucesor del elemento inicial en un conjunto de numerales es el quinto sucesor de su séptimo sucesor, y porque una secuencia de cinco traslaciones, autorizada por los ‘axiomas’ y ‘reglas’ apropiados, resulta entonces en el reemplazo de un numeral por el otro. En otras palabras, la prueba funciona porque exhibe o despliega, en una estructura que puede percibirse, la verdad aritmética relevante. Lejos de refutar la concepción de Kant de que el conocimiento matemático descansa en la construcción de conceptos, por tanto, la existencia de tales ‘pruebas’ sirve más bien para confirmarla.⁸

Parsons tiene mucha razón al insistir en que, para Kant, el conocimiento matemático se supone que descansa, al final, en la representación de particulares sensibles. Más aún, Parsons ha indicado exitosamente cómo, usando instancias sensibles de estructuras abstractas meramente como representantes de esas estructuras, podemos establecer verdades acerca de las estructuras mismas, verdades que son más que ‘meramente empíricas’ a pesar de que nuestro conocimiento de ellas pueda descansar en la percepción concreta⁹. Sin embargo, Parsons ha focalizado la posibilidad de que usemos construcciones simbólicas para verificar verdades aritméticas, mientras que la concepción de Kant, al menos en la *Crítica*, es que las construcciones ostensivas dan la base última para nuestro conocimiento de las verdades matemáticas.¹⁰ No piensa en los números como objetos no sensibles a ser representados simbólicamente mediante señas-numerales [*numeral-tokens*] sensibles. En cambio, piensa el número como atado al concepto de cantidad y, por lo tanto, considera fundamentales las construcciones sensibles que exhiben o despliegan la cantidad en cuestión. En la sección siguiente doy una indicación acerca de por qué adopta tal concepción, y trataré de mostrar que tiene razón al pensar que las construcciones ostensivas pueden servir para verificar verdades matemáticas. Antes de hacerlo, sin embargo, quiero agregar un comentario sobre la posición que Kant pudiera adoptar en torno a los numerales.

Hasta donde sé, Kant no discute en ningún lugar la naturaleza de los sistemas numéricos ni su papel en el conocimiento aritmético.¹¹ Sospecho, sin embargo, que la posición que adoptaría es que lo fundamental de tales sistemas —al menos de aquellos que son adecuados para propósitos aritméticos— es que nos dan procedimientos mediante los cuales podemos generar construcciones ostensivas de conceptos numéricos. El conocido sistema que emplea

⁸ Como nota Parsons, se pueden hacer puntualizaciones análogas para las ‘pruebas’ del tipo que Leibniz propuso, así como para las ‘pruebas’ de los esquemas cuantificacionales que están estrechamente relacionadas con las identidades aritméticas. *Ibid.*, pp.66-67.

⁹ Los puntos de vista de Parsons sobre este asunto se desarrollan más en “Mathematical Intuition”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 80 (1979-80), pp. 145-68.

¹⁰ Parsons está consciente de este punto. Como él nota, la concepción que él desarrolla y clarifica está más cerca de la que Kant enuncia en el ensayo del premio de 1764 (Ak. II, 272-301) de lo que enuncia en la Doctrina del Método en la *Crítica*.

¹¹ Hay una referencia al pasar a nuestro uso de un sistema numérico de base diez en A 78/B104.

numerales arábigos y base diez, por ejemplo, nos da un procedimiento por el cual podemos generar una secuencia indefinidamente larga de señas numéricas. Cada numeral tiene un lugar determinado dentro de esa secuencia y puede servir como un índice de la secuencia finita de numerales hasta él mismo, e incluyéndolo a él mismo. Kant probablemente argüiría que lo más importante acerca de tales secuencias de señas numéricas es que cada secuencia constituye al mismo tiempo una colección de objetos perceptibles. Por ejemplo, una secuencia de señas perceptibles de los numerales ‘1’ a ‘12’ constituye una colección de doce objetos perceptibles. Así, las colecciones de señas numéricas perceptibles –marcas o dedos– pueden usarse para desplegar o hacer evidentes las verdades aritméticas correspondientes. Al producir colecciones de señas perceptibles de ‘1’ a ‘7’ y al añadirles las señas perceptibles ‘1’ a ‘5’, por ejemplo, podemos hacer evidente que siete y cinco son doce, tal y como lo haríamos usando dos colecciones de marcas sensibles. Lo que resulta importante acerca de las secuencias de señas numéricas perceptibles, a diferencia de las colecciones de otros tipos de cosas perceptibles, es simplemente que son fácilmente producidas, identificadas y distinguidas, y que cada secuencia puede fácilmente ser indexada por uno solo de sus miembros, es decir, el elemento final. Al tener control de tal sistema numérico tenemos la capacidad de generar construcciones ostensivas para hacer evidentes las verdades aritméticas elementales. Más aún, porque cada numeral puede servir como índice de la cardinalidad de la secuencia comenzando con ‘1’ y terminando en él mismo, tenemos la capacidad de enunciar verdades matemáticas de una manera económica y fácilmente comprensible. Al escribir ‘ $7+5=12$ ’, por ejemplo, estamos afirmando que cualquier colección de la misma cardinalidad que la que resulta de unir las señas perceptibles de ‘1’ a ‘7’ con las señas perceptibles de ‘1’ a ‘5’, tiene la misma cardinalidad que una colección de señas de ‘1’ a ‘12’.

Éste último punto es más importante de lo que podría parecer a primera vista. Sospecho que Kant querría argumentar que no podríamos afirmar que controlamos el concepto de número, y que no seríamos capaces de articular o entender verdades aritméticas, si no contáramos con un medio para designar las cantidades que se despliegan en varias colecciones de objetos sensibles. Él probablemente querría argumentar, por tanto, que dominar el concepto de número requiere el empleo de un sistema numérico.¹² También concedería, sin duda, que hay mucho más que decir acerca de los sistemas numéricos que lo hasta ahora indicado. La construcción ostensiva, aunque quizás es fundamental como base para el conocimiento, es pesada y farragosa, especialmente con números grandes. Un rasgo importante del sistema numérico que usa numerales arábigos y base diez es obviamente que facilita el cálculo, y la conexión entre el cálculo y la construcción ostensiva necesita ser explorada. Mi interés en este momento, sin embargo, es simplemente anotar que lo que Kant consideraría como lo más importante en los sistemas numéricos conocidos es su uso para generar construcciones ostensivas. El tema de la construcción ostensiva es lo que ahora quiero pasar a considerar.

¹² Esto puede ser lo que Kant tiene en mente cuando dice (A78/B104) que contar involucra una síntesis según conceptos “pues tiene lugar según un fundamento común de unidad (la decena).”

II. Esquemas

Con estas observaciones como trasfondo, abordo algunas cuestiones en torno a la afirmación de Kant que el conocimiento aritmético descansa en la construcción ostensiva de conceptos.

Kant mismo se percató de que su afirmación da lugar a requerimientos inconsistentes. Por un lado, construir un concepto ostensivamente es representar, en la intuición, algo que exhiba el concepto. En el caso de los conceptos aritméticos, esto requiere que representemos colecciones particulares de cosas y, por lo tanto, que nuestra representación involucre contenido sensible.¹³ Por otro lado, como dice Kant, aunque lo que representemos pueda ser particular, debe “en su representación expresar validez universal para todas las posibles intuiciones que caen bajo el mismo concepto” (A 713/B 741).

Al explicar cómo pueden satisfacerse ambos requerimientos, Kant se refiere ocasionalmente a la intuición pura, a priori, o no empírica. A pesar de lo que sugieren las frases, una lectura cuidadosa hace patente que él no pretende postular un tipo especial de intuición que milagrosa, pero también misteriosamente, nos permite intuir objetos matemáticos y fundar juicios a priori. Su afirmación es simplemente que nuestra representación puede ser universal, a pesar de que representemos solo una cosa o una colección particular de cosas. Pues podemos representarla como una instancia de un concepto y nada más que como una instancia de ese concepto. Más aún, dado un concepto del tipo adecuado, nos es posible extraer, en una instancia particular, consecuencias que habrán de valer en todas las instancias de ese concepto. Cuando construimos un concepto aritmético, por ejemplo, la concepción de Kant es que representamos una colección de particulares sensibles que tiene el número en cuestión, y que representamos esa colección como nada más que una colección que tiene ese número. Kant también sostiene que al representar tal colección como poseedora de ese número la representamos como conforme con ciertas “condiciones universales de construcción” para los conceptos numéricos en cuestión (A 714-16/ B742-4). Lo que pueda mostrarse que vale para una colección particular como consecuencia de estas condiciones, Kant mantiene, se muestra por ello mismo que vale para cualquier colección que pudiera igualmente servir para exhibir el concepto aritmético en cuestión.

Tal vez podamos iluminar la concepción de Kant si reflexionamos en un ejemplo donde encontramos algo análogo a la construcción aritmética. Para establecer cuántas letras hay en la palabra ‘sintético’, podemos simplemente escribir la palabra y contar sus letras. Más cuidadosamente, podemos generar una cuerda de letras-señas, identificarla como una seña

¹³ Podemos usar cosas sensibles reales, tales como las marcas en un papel. Por otro lado, podemos representar cosas meramente ‘en la cabeza’. En ambos casos hay un contenido sensible involucrado.

(correctamente escrita) de la palabra, contar el número de caracteres de la cuerda, y con ello determinar cuántas letras hay en la palabra.

Se admite que el ejemplo es humilde, y que en algunos aspectos solo es un accidente histórico que la ortografía aceptada sea la que es, y obviamente, la ortografía puede cambiar. Aún así, mientras la ortografía aceptada siga así, cualquier seña (correctamente escrita) de la palabra debe contener necesariamente nueve letras. Y esto es algo que podemos establecer examinando un objeto particular y perceptible: la cuerda de caracteres impresa justo arriba. Bajo estas premisas el ejemplo es interesante.

No es difícil ver lo que nos permite usar una cuerda de caracteres perceptibles de esta forma. En primer lugar, lo que determinamos contando no es meramente el número de caracteres en una cuerda, la cual ha sido especificada ostensivamente, sino el número de caracteres en una seña (correctamente escrita) de la palabra. Más aún, habiendo determinado esto, sabemos de inmediato cuántas letras hay en la palabra, y cuántas debe haber en cualquier otra de sus señas (correctamente escritas). Pues esta cuerda particular de caracteres califica como una seña de ‘sintético’ solo porque, y solo en la medida que, es conforme con una regla que especifica cómo ha de escribirse la palabra.¹⁴ Identificamos la cuerda particular como conforme con esta regla. Más aún, no la representamos como otra cosa sino como una cuerda de caracteres que es conforme con esta regla, ignorando el tamaño, los colores, etc., de las señas-de-letras. Puesto que la regla requiere exactamente la misma secuencia de caracteres en cualquier seña de la palabra, y puesto que, como es obvio, la misma secuencia va a contener exactamente el mismo número, vemos de inmediato que cualquier otra seña (correctamente escrita) deberá contener nueve letras, tal y como lo hace ésta.

Además de indicar cómo podemos alcanzar conclusiones universales examinando instancias particulares, el ejemplo también arroja luz sobre otro punto importante. La regla que determina cómo ha de escribirse una palabra especifica solo qué secuencia de letras debe haber en una seña de una palabra. Puesto que la secuencia es única, es obvio que el número de letras no puede variar de una seña a otra. La regla que determina cómo una palabra ha de escribirse determina así cuántos caracteres debe haber en cualquiera de sus señas (correctamente escrita). Sería tentador decir que de aquí se sigue cuántas letras hay en la palabra. Vale la pena, sin embargo, tener precaución. Kant seguramente querría insistir que la conexión en cuestión no es analítica. Pienso que estaría en lo correcto. Pues, en primer lugar, aunque de hecho tiene sentido decir que tenemos un concepto de la palabra ‘sintético’ (no de la propiedad sino de la palabra), e incluso si ciertos juicios acerca de la palabra podrían establecerse mediante un análisis de ese concepto, los hechos que hemos estado

¹⁴ Podría objetarse que no hay en realidad ninguna regla general que especifique cómo ésta, o cualquier otra palabra, haya de escribirse. Lo que tenemos, más bien, es sólo una ortografía paradigmática, i.e., una seña de la palabra que tomamos como correctamente escrita, y que usamos para juzgar la corrección de la escritura en otras señas. Sin embargo, sigue sosteniéndose el punto de que tal señal tomada como paradigma sirve entonces como base de una regla general mediante la cual se determina, para cualquier cuerda de caracteres, si es una seña (correctamente escrita) de esa palabra.

considerando están determinados, no por el concepto de la palabra, sino por la regla que especifica cómo identificar señas de la palabra así concebida. En segundo lugar, además, esta regla especifica solo cuál debe ser la secuencia en cualquier cuerda de caracteres que haya de acreditarse como una seña de la palabra: ‘s’, seguida de ‘i’, seguida de ‘n’, etc. Para establecer cuántos caracteres hay en esta secuencia, necesitamos usar la regla para identificar una seña perceptible de la palabra (o algo con una estructura apropiadamente análoga), y para enumerar los caracteres en ella. Sin duda, Kant argüiría, consecuentemente, que el juicio de que ‘sintético’ contiene nueve letras es, él mismo, sintético y, en efecto, que nuestro conocimiento de ello descansa en algo muy parecido a la construcción matemática.

Ahora bien, una palabra es, desde luego, un símbolo. Sin embargo, una seña de esa palabra no es una representación simbólica de la palabra, sino una instancia perceptible de la misma. Cuando basamos un juicio acerca de una palabra, o acerca de todas sus señas posibles, en lo que encontramos verdadero en una sola seña, estamos en una situación análoga a lo que hacemos al fundar un juicio acerca de todas las colecciones de n objetos en lo que encontramos verdadero para una sola colección. Los puntos que hemos establecido pueden extenderse. Pues si bien no queremos decir que una colección particular de siete más cinco es una seña del número que posee, ella está no obstante relacionada con ese número de modo muy similar a como una seña de una palabra está relacionada con esa palabra.

Cuando identificamos una colección de $7+5$ marcas, podemos determinar que suma 12, y podemos ver de inmediato que cualquier otra colección como esa también debe hacerlo. Debe ser evidente, ahora, qué es lo que nos permite hacer esto. Cuando enumeramos las marcas, no determinamos solamente el número de objetos en una cierta colección ostensivamente especificada, sino el número de objetos en una colección (correctamente identificada) de $7+5$. Más aún, nos percatamos de que esta colección particular se acredita como una colección de $7+5$ solamente porque es conforme con las reglas generales que especifican cómo ha de identificarse tal colección. De hecho, la representamos meramente como algo que está conforme con estas reglas, ignorando el tamaño, el color, la composición, etc., de las marcas. Incluso ignoramos el hecho de que los objetos en cuestión son marcas, representándolas meramente como unidades o ‘unos’, i.e., como instancias arbitrarias de un concepto arbitrario. Por lo tanto, atribuimos a la colección de marcas solo lo que requieren las reglas generales que lo destacan como una colección de $7+5$. Puesto que es evidente que cualquier colección que sea conforme con estas reglas tendrá que tener exactamente la misma cantidad de miembros que cualquier otra, es evidente que cualquier otra colección sumará 12 tal y como lo hace ésta en particular.

Es verdad, desde luego, que cometemos errores. Podemos juzgar que la colección ante nosotros es una colección de $7+5$ cuando no lo es, o que suma 13 cuando en realidad suma 12. Esto no implica, sin embargo, que no podamos establecer juicios aritméticos, que son *a priori*, examinando colecciones particulares de cosas perceptibles. De nuevo son útiles los paralelos entre los dos ejemplos. Cuando juzgamos que una cierta cuerda de caracteres perceptibles es una seña (correctamente escrita) de ‘sintético’, necesitamos hacer varios

juicios empíricos. Necesitamos juzgar que el primer carácter en la cuerda es una ‘s’, el segundo una ‘i’, etc., que no falta ningún carácter, que ninguno haya sido accidentalmente incluido, etc. Al enumerar los caracteres de la cuerda, necesitamos, de nuevo, hacer varios juicios empíricos: que todos los caracteres hayan sido enumerados, que ninguno haya sido contado dos veces, etc. Es posible que nos equivoquemos en cualquiera de estos juicios. Pero esto no implica que los procedimientos que hemos descrito —los procedimientos para escribir una palabra y contar sus letras— sean un apoyo inadecuado para el juicio de que cualquier señal de ‘sintético’ debe tener nueve letras. Pues este último juicio no descansa en el mero hecho de que nos encontremos diciendo ‘nueve’ cuando llegamos al último carácter de la cuerda, sino en el juicio de que nos encontramos diciendo ‘nueve’ en este punto, después de ejecutar correctamente todos los procedimientos relevantes. Es obviamente innecesario ejecutar los procedimientos correctamente cada vez que lo intentemos. Lo que sí es necesario, empero, es que la ejecución apropiada de estos procedimientos nos dé un resultado único. Así, determinar el número de caracteres en una señal de una palabra es determinar el número de caracteres en cualquier otra señal. Se pueden formular los juicios correspondientes acerca del uso de una colección particular de $n + m$ objetos para determinar cuántos objetos debe haber en cualquier colección de ese tipo.

Las analogías entre los dos ejemplos también ayudan a mostrar cómo Kant sostiene que los juicios aritméticos son sintéticos. Kant piensa que no podemos dar un sentido cognitivo claro al discurso acerca de objetos particulares a menos que podamos, al menos en principio, representar e identificar tales objetos. Puesto que la representación de objetos particulares siempre involucra la intuición, y puesto que nuestra intuición es siempre sensible, no podemos dar un sentido cognitivo claro al discurso acerca de los números como objetos, a pesar de lo que digan en contra los platónicos. En cambio, Kant piensa que tenemos que construir el discurso acerca del número como algo concerniente a la cantidad de colecciones de objetos sensibles (con la “numerosidad” o “el ser-cuánto” de tales colecciones). La representación de número, por lo tanto, requiere intuición, de hecho, intuición sensible, puesto que, al menos para nosotros, la representación de objetos particulares y, por lo tanto, de colecciones de tales objetos, y del ‘ser-cuánto’ de tales colecciones, requiere que seamos afectados sensiblemente. Para representar el número 7 debemos, al final, representar una colección particular, aunque arbitraria, de 7 cosas perceptibles. Para representar $7+5$ debemos hacer algo similar. Para determinar que una colección de $7+5$ suma necesariamente 12 debemos, al final, enumerar las cosas en tal colección arbitraria.¹⁵ La razón por la que esto es así se aclara una vez que vemos la analogía entre nuestros dos ejemplos. Las reglas que especifican cómo ha de escribirse ‘sintético’ son en realidad solo procedimientos para

¹⁵ Es obvio que Kant no querría afirmar que necesitamos usar este procedimiento cada vez que nos preguntamos cuál es la suma de 7 y 5. Tampoco querría negar que podemos usar otros procedimientos para establecer verdades matemáticas —e.g., los procedimientos involucrados en los cálculos usando numerales arábigos y base diez— y que, en muchos casos, eso sería más simple. Pero, probablemente, insistiría que el procedimiento de la construcción ostensiva es el estándar final mediante el cual deben ser juzgados los procedimientos alternativos, incluyendo por supuesto la memoria. Para un tratamiento más completo de este punto ver “Kant on the Construction of Arithmetical Concepts”.

identificar señas perceptibles de esa palabra. Para determinar cuántos caracteres hay en la palabra, debemos usar esos procedimientos para identificar una seña y luego enumerar sus caracteres. Similarmente, las reglas que especifican cómo representar el número $7+5$ son simplemente los procedimientos para identificar colecciones perceptibles de $7+5$. Para determinar cuántas cosas debe haber en tales colecciones, necesitamos usar estos procedimientos para identificar una colección arbitraria y luego enumerar sus miembros. Nuestro conocimiento de la verdad matemática descansa, por lo tanto, no en el mero concepto de la suma de 7 y 5, sino en los procedimientos por los cuales podemos identificar y enumerar colecciones que exhiben ese concepto y, de hecho, en el empleo de tales procedimientos en un caso particular, aunque arbitrario.

Vale la pena notar que la razón de Kant para sostener que los juicios aritméticos son sintéticos es extremadamente general. El punto gira simplemente en torno al hecho de que, para nosotros, el pensamiento es siempre meramente general o discursivo, mientras que la intuición, la cual hace posible la representación de particulares, es siempre sensible. Si supusiéramos, por tanto, como Kant parece hacerlo (en B 71-72), que pudiera concebirse una inteligencia en la que la intuición fuera sensible, como lo es para nosotros, pero ni espacial ni temporal, entonces para tal inteligencia el conocimiento aritmético requeriría, presumiblemente, la construcción de conceptos, y los juicios aritméticos serían, presumiblemente, sintéticos. No obstante, tal inteligencia identificaría colecciones de n objetos por medios muy diferentes de los que nosotros debemos emplear. Pues para Kant los procedimientos que debemos al fin usar involucran, todos ellos, el acto temporal sucesivo de recorrer los miembros de la colección, logrando lo que describe como “la adición sucesiva de unidad a unidad (homogénea)”. (A 142/ B 182)

El punto puede abordarse de un modo alternativo. Sugerí hace un momento que distinguiéramos el concepto de una palabra de los procedimientos para identificar señas perceptibles de esa palabra. Una distinción paralela debe hacerse entre el concepto del número n y los procedimientos para identificar colecciones de n objetos perceptibles. Parece claro que el discurso acerca de las palabras particulares requiere del uso de señas perceptibles de esas palabras. Por razones paralelas, parece claro que no podemos darle un sentido claro al discurso acerca del número n excepto empleando colecciones de n objetos sensibles, o empleando una seña numérica sensible que pueda funcionar como un índice del número solo porque es la última cosa que se generaría en una colección estándar de n cosas sensibles, es decir, una colección del primero a la enésima seña numérica. Parece claro, por tanto, que no podemos darle sentido al discurso acerca de los números sin apelar a algunos procedimientos mediante los cuales identificamos colecciones de n objetos. Creo que Kant concordaría en ambos puntos. No obstante, insistiría en que la distinción entre el concepto y los procedimientos para identificar instancias del concepto necesita, aún así, ser trazada. La necesidad de la distinción es tal vez más evidente en el primer caso, puesto que los procedimientos mediante los cuales generamos e identificamos señas de palabras podrían ser, obviamente, muy diferentes de lo que son. Aún así, la distinción sí que es necesaria en el caso de los conceptos numéricos. Aunque no seamos capaces de visualizar un

procedimiento fundamental para identificar colecciones de n objetos que no involucren finalmente lo que Kant describe como la “adición sucesiva de unidad a unidad (homogénea)”, y aunque no podamos por ello darle sentido al discurso sobre el número sin referencia a los procedimientos que son temporalmente sucesivos; aún así podemos ver que el concepto y el procedimiento son, no obstante, distintos (16).¹⁶

La concepción de Kant sobre la aritmética involucra, así, dos tesis distintas. La primera es que, puesto que nuestro pensamiento es meramente discursivo y nuestra intuición siempre sensible, nuestro conocimiento aritmético descansa en la construcción de conceptos, y nuestros juicios aritméticos son, así, sintéticos. La segunda tesis, más específica, es que, dada la forma de nuestra intuición, la construcción de conceptos aritméticos requiere que controlemos los procedimientos para generar o identificar colecciones de n objetos, y estos procedimientos son temporalmente sucesivos.

Como lo indiqué previamente, Kant se refiere a estos procedimientos como a “condiciones universales de construcción” para los conceptos numéricos correspondientes. También les llama ‘esquemas’ de estos conceptos (A714/B742, A 142-3/B 182), y los adscribe no al entendimiento sino a la imaginación. Deseo ahora abordar este último punto.

¹⁶ Es claro que Kant traza una distinción entre el concepto de cantidad o magnitud (‘Grosse’, ‘quantitatis’), y el de número (‘Zahl’), pues dice que “el esquema puro de magnitud (quantitatis), como concepto del entendimiento, es el número, una representación que comprende la adición sucesiva de unidades homogéneas”(A142/B182). Uno podría concluir de esto que, puesto que la representación del número depende de la esquematización, no hay concepto puro de número, o de números particulares. Pero tal conclusión sería equivocada. Sugiero que para Kant sí que tenemos conceptos puros, no solo de cantidad o magnitud, sino también de cantidades o magnitudes determinadas, e.g., de la magnitud que posee una colección de tres cosas. Si nos referimos a tales cantidades determinadas como a números, entonces sugiero que, para él, tenemos conceptos puros de números. No obstante, Kant mismo no usa ‘Zahl’ de este modo. El uso de ‘Zahl’ se deriva de ‘zählen’, el verbo para contar o enumerar. El punto de Kant, como lo entiendo, es que sí que tenemos un concepto puro de cantidades determinadas (e.g., de tres), y que es solo en virtud de que poseemos este concepto podemos, en su frase, llevar a unidad la síntesis lograda mediante la actividad de contar o enumerar. (Cf. A78-9/B103-4) Sin embargo, él también sostiene que no podemos establecer las relaciones entre tres y otras cantidades meramente por reflexión sobre tal concepto puro; para hacer eso, necesitamos representar una colección particular aunque arbitraria de tres cosas, lo cual requiere el procedimiento de enumeración (‘zahlen’). Aunque es cierto que este punto no resulta del todo claro en la primera *Crítica*, Kant de hecho enuncia esta posición justamente de este modo en una carta a Schultz (25 de noviembre de 1788; Ak X, pp. 528-31). Ahí arguye que “3 y 4, como muchos otros conceptos de cantidad (‘Grösse’), pueden, cuando se conjuntan, generar el concepto de una cantidad (‘Grösse’), pero que este es un mero pensamiento, a partir del cual no podemos determinar cuál es la cantidad. Para hacerlo necesitamos “el número (‘Zahl’) siete”, el cual es “la representación de este concepto en una enumeración (‘Zusammenzählung’)”. Solo mediante ésta última representación –i.e., mediante la construcción del concepto mediante el procedimiento de enumeración— podemos determinar cuál es esa cantidad determinada que concebimos cuando concebimos la suma de 3 y 4.

III. La imaginación

Kant caracteriza la imaginación como “la facultad de representar en la intuición un objeto que no está presente” (B 151). Podría fácilmente pensarse que esto significa que la imaginación es simplemente la capacidad para hacer imágenes mentales, para representar en imágenes sensibles las cosas que no están de hecho presentes. Si fuera eso lo que Kant quiso decir, no obstante, mucho de lo que dice acerca del papel de la imaginación en el conocimiento resultaría insostenible. Pues si bien es concebible que se argumentara la afirmación de que hacer imágenes mentales juega algún papel causal en ocasionar el desarrollo de ciertos conceptos o hacer ciertos juicios, es obvio que no es esa la afirmación que Kant desea hacer. Sugiero, por tanto, que su caracterización sea leída de otra manera muy diferente.

Vale la pena notar que en el habla ordinaria, cuando usamos ‘imagina’ y sus asociados, no implicamos necesaria ni característicamente que hacer imágenes mentales deba tener lugar. De un niño jugando puede decirse que imagina que su trozo de madera es un arma. De un paranoide puede decirse que meramente imagina que una mirada al pasar es una amenaza. En ninguno de estos casos, como lo mostrará la reflexión, consideramos esencial que ocurran episodios de hacer imágenes mentales. Lo que es importante es simplemente que alguien construya o considere, o tome lo que está presente sensiblemente como algo distinto, o al menos como algo más, de lo que se presenta inmediatamente. El niño, por ejemplo, considera el trozo de madera como un arma. El paranoide construye la mirada inocente como amenazadora.

Estas observaciones sugieren lo que, considero, es la concepción de Kant. Él no sostiene que la imaginación es la capacidad para hacer imágenes mentales de objetos ausentes, como uno podría suponer a primera vista. Sostiene, más bien, que se trata de la capacidad de construir (*construe*) o interpretar lo sensiblemente presente como algo distinto, o algo más, que lo que inmediatamente se presenta. Es, por lo tanto, la capacidad de representar en la intuición algo que, estrictamente, no está presente ahí, al menos completamente.

Estas observaciones sobre los usos comunes de ‘imagina’ son útiles si nos ayudan a resistir la tentación de suponer que Kant debe concebir la imaginación como una capacidad para hacer imágenes mentales. Su concepción de la imaginación va mucho más allá de la reflexión de sentido común, sin embargo. No sostiene meramente que cuando percibimos algo, también podemos imaginarlo –i.e., construirlo, tomarlo— como algo distinto, algo más, que lo que percibimos. Sostiene, más fuertemente, que percibir algo en primer lugar, esto es, percibirlo como algo, involucra construir o tomar la consciencia sensible [*sensible awareness*] como la consciencia de algo que puede presentarse sensiblemente de muchas otras maneras, y como algo que no está, por tanto, presente, al menos no completamente presente, en nuestra consciencia sensible inmediata. Este, sugiero, es precisamente el punto de la conocida afirmación de Kant de que “la imaginación es un ingrediente necesario de la

percepción misma” (A 120n). Él no quiere con ello afirmar que la percepción involucra necesariamente hacer imágenes mentales, una afirmación que sería de poco interés filosófico incluso si fuera plausible. En cambio, quiere rechazar la concepción de que la percepción puede ser entendida como meramente un estado pasivo de consciencia sensorial, tal y como Hume lo había pensado, e insistir más bien en que involucra, además de la consciencia pasiva, el acto de construcción o interpretación de tal consciencia como la consciencia de algo.

No es este el lugar para intentar elaborar la totalidad de la concepción de Kant de la imaginación.¹⁷ (17) Deseo puntualizar, no obstante, que si aceptamos mi sugerencia sobre lo que Kant quiere decir con ‘imaginación’, podemos echar mano de los puntos indicados en la sección II para iluminar su concepción de la imaginación, así como para explicar por qué sostiene que la construcción de conceptos aritméticos involucra el ejercicio de la imaginación.

Kant piensa que concebir el número n es concebir la cantidad o el ‘ser-cuánto’ de una colección de n cosas. Para representar esta cantidad, sostiene, debemos al final representar una colección particular, aunque arbitraria, de n cosas perceptibles. La representación de tal colección –como una colección de n – requiere obviamente de presencia sensible. También requiere que controlemos procedimientos por los cuales podemos determinar, para esta o para cualquier colección de cosas sensibles, si es que suma n . Tales procedimientos son generales y, por lo tanto, nuestra representación de ellos no es meramente sensible. Sin embargo, tampoco es meramente conceptual. Pues, como vimos en la sección II, hay una distinción que trazar entre el concepto del número n y los procedimientos mediante los cuales identificamos colecciones de n objetos perceptibles. El concepto es simplemente la representación de la cantidad o ‘ser-cuánto’ de tal colección. Los procedimientos son actividades regladas que usamos para determinar si una colección dada de cosas sensibles exhibe esa cantidad, actividades que requieren recorrer secuencialmente las cosas en la colección y tomarlas conjuntamente como una colección (cf. el uso de ‘*Zusammennehmung*’ en A99), logrando así lo que Kant llama “la adición sucesiva de unidad a unidad (homogénea)” (A 142/B 182). Kant denomina tales procedimientos ‘esquemas’ de los conceptos correspondientes debido al papel que juegan al permitirnos identificar cosas sensibles como exhibiendo un concepto.

La construcción de conceptos aritméticos involucra el ejercicio de la imaginación, no porque Kant piense que tal conocimiento descansa de algún modo en hacer imágenes mentales, sino porque piensa que depende de nuestra habilidad para usar tales procedimientos generales para construir cosas sensibles como constituyendo colecciones de números determinados. Construirlos (interpretarlos) así es construirlos como algo más que lo que se presentan, puesto que es construirlos conforme a ciertas reglas generales o procedimientos. El

¹⁷ Las ideas esbozadas aquí se desarrollan de un modo un poco más completo en mi “Kant’s View of Imagination”, *Kant-Studien* 79 (1988), pp. 140-164.

conocimiento aritmético descansa, así, en el ejercicio de la imaginación justamente en el sentido que he sugerido que Kant le da a este término en general.

Para ver por qué mantiene Kant que el conocimiento aritmético descansa en el ejercicio de la imaginación ‘pura, a priori’ (A 141-2/ B 180-1) o ‘productiva’ (B 151-2), necesitamos considerar más detenidamente el carácter de los conceptos aritméticos, y el de los procedimientos mediante los cuales identificamos las colecciones de cosas sensibles como instancias y exhibiciones de esos conceptos.

Cuando construimos nuestra consciencia sensible como la consciencia de, digamos, un árbol de maple, Kant diría presumiblemente que tal cosa requiere ser construida como la consciencia de algo conforme con ciertos procedimientos generales, viz., aquellos que emplearíamos para determinar que lo que está presente es, de hecho, un árbol de maple. Si consideramos lo que podrían ser tales procedimientos, sin embargo, se hace evidente rápidamente que inevitablemente involucrarán la comparación de lo que está sensiblemente presente ahora con lo que ha estado sensiblemente presente, ante mí o ante otros, en otras ocasiones. Pues sin importar si nuestro concepto de un árbol de maple es naïve o sofisticado, la identificación de cualquier cosa como instancia de ese concepto involucrará una red más o menos compleja de comparaciones entre la cosa con la que nos ocupamos ahora y una diversidad de otras cosas que han sido percibidas. Construir (interpretar) nuestra consciencia sensible como la consciencia de un árbol de maple es, así, construirlo como la consciencia de algo de un tipo determinado. Pero el tipo en cuestión solo puede especificarse mediante la referencia a otras cosas, previamente encontradas, que tomamos asimismo como de ese tipo. El tipo en cuestión, en otras palabras, debe inevitablemente ser identificado como el mismo tipo que fue exhibido en otras cosas. Para ponerlo de otro modo, cuando identificamos algo como un árbol de maple, lo identificamos como reproduciendo el tipo que hemos encontrado exhibido en otras cosas previamente. Y esto, sugiero, es el punto importante detrás del uso de Kant del término ‘imaginación reproductiva’. Su concepción, de nuevo, no es que la imaginación es la capacidad para hacer imágenes mentales. La ‘imaginación reproductiva’, en particular, no ha de ser entendida como la capacidad para generar imágenes mentales que replican o reproducen sensaciones previas. La imaginación, como lo he sugerido, es la capacidad para construir [*construe*] la consciencia sensible como la consciencia de algo –algo que, debido al carácter meramente pasivo de la consciencia sensible, no puede estar completamente presente en la consciencia sensible. La ‘imaginación reproductiva’, a su vez, es la capacidad para construir/ interpretar nuestra consciencia sensible como la consciencia de algo de un tipo cuya caracterización requiere comparación con, y referencia a, otras cosas que hemos encontrado en la consciencia sensible.

La imaginación productiva, en contraste, es la capacidad de construir o interpretar la consciencia sensible como la consciencia de algo de un tipo cuya caracterización no depende de la comparación con otras cosas previamente encontradas. Es, por ello, la capacidad para construir lo que está presente sensiblemente como algo que exhibe lo que Kant clasificaría como conceptos puros más que empíricos. El concepto de una colección o totalidad de cosas

es un concepto puro, Kant argüiría, pues es simplemente el concepto de todas las instancias de un concepto, cualquiera que el concepto sea y, por lo tanto, es un concepto implícito en la mera forma del juicio, sin importar cuál pudiera ser el contenido del juicio. El concepto de la cantidad o el ‘ser-cuántos’ de tal colección es, asimismo, puro. Así, identificar un grupo de cosas perceptibles como una colección de n , de $n+m$, etc., es identificarlo como una instancia y una exhibición de un tipo, pero de un tipo cuya caracterización no requiere comparación ni referencia a otras cosas previamente encontradas. (De hecho, el punto importante es precisamente que si bien uno puede ser consciente sensiblemente de las cosas en una colección, uno no puede ser consciente sensiblemente de la colección misma. Interpretar estas cosas como cosas en una colección involucra, así, interpretarlas como instancias de un concepto que no puede ser explicado, o definido, mediante la referencia a la consciencia sensible.) Un concepto de este tipo es, como le gusta decir a Kant, uno que aportamos a la experiencia, no uno que derivemos de ella. Más aún, es un concepto que según Kant está presupuesto en el conocimiento empírico de las cosas, y uno que, por ello, puede decirse que constituye o produce la forma de la experiencia, i.e., de todo conocimiento empírico. Así, los procedimientos mediante los cuales determinamos que ciertas cosas sensibles instancian tal concepto –los procedimientos, en el caso de la aritmética, mediante los cuales determinamos que un grupo dado de cosas constituye una colección de n , $n+m$, etc.— son procedimientos que no requieren la comparación de las cosas en cuestión con otras cosas previamente encontradas en la sensibilidad. Son procedimientos mediante los cuales identificamos cosas sensibles como instancias de conceptos que son constitutivos o productivos de la forma de la cognición empírica. Puesto que debemos dominar tales procedimientos para ser capaces de identificar grupos de cosas sensibles como colecciones de n , de $n+m$, etc., y puesto que debemos ser capaces de realizar tales identificaciones para fundamentar los juicios aritméticos, puede decirse que estos procedimientos son ellos mismos contribuciones a la experiencia más que derivaciones de ella, y que son constitutivos o productivos de la experiencia, o de la cognición empírica, en su forma. Como procedimientos, distintos de los conceptos que nos permiten usar y poseer, Kant los adscribe a la imaginación y no al entendimiento. Como procedimientos constitutivos de la cognición empírica, se los adscribe a la imaginación ‘productiva’. En la medida en que hayamos arrojado luz sobre la doctrina de Kant sobre la construcción de conceptos aritméticos, hemos así arrojado luz al mismo tiempo sobre su concepción de la imaginación productiva.



El antiintelectualismo kantiano con respecto a la experiencia

ROBERTO HORÁCIO DE SÁ PEREIRA*

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Resumen

Este artículo pretende ofrecer una visión alternativa tanto de la lectura conceptualista tradicional de Kant como de la nueva lectura no conceptualista. En contra de las lecturas conceptualistas tradicionales sostengo que confunden las condiciones para la representación sensible de los objetos (tesis de la intencionalidad) con las condiciones para el reconocimiento (*Erkenntnis*) de que representamos objetos mediante intuiciones sensibles (tesis del reconocimiento). En contra de las lecturas no conceptualistas sostengo que no distinguen el no conceptualismo -propio de la filosofía contemporánea de la mente- de las tesis antiintelectualistas de Kant. Tales lecturas fracasan porque se equivocan al atribuir un contenido representacional a las intuiciones sensibles de Kant. Las intuiciones sensibles, según Kant, no presentan el mundo según ciertas condiciones de satisfacción que podrían o no ser satisfechas por el mundo. Por lo tanto, no son ni verdícas ni *non* verdícas. Se limitan a presentar el mundo de una manera directa, independiente de los conceptos, lo que llamaré aquí la presentación *de re* de los objetos. En mi lectura, la oposición entre intuiciones y conceptos es la oposición entre la presentación *de re* de un objeto y el reconocimiento proposicional *de dicto* de que representamos algo *como un objeto*.

Palabras clave

conceptualismo; no conceptualismo; antiintelectualismo.

* Prof. de la Universidade General de Rio de Janeiro (Brasil). E-mail de contacto: robertohsp@gmail.com

Abstract

This article intends to offer an alternative view of both Kant's traditional conceptualist and of the new conceptualist readings. Against traditional conceptualist readings I maintain that they mistake the conditions for the sensible representation of objects with the conditions for the recognition (Erkenntnis) that we do represent objects through sensible intuitions. By contrast, the new nonconceptualist readings fail because they attribute contents to Kant's sensible intuitions.

Keywords

conceptualism; nonconceptualism; anti-intellectualism.

1 Prolegomena

Al principio del reciente debate contemporáneo sobre el contenido no conceptual de la percepción de los sentidos, a menudo se consideraba que Kant defendía el lado de los conceptualistas. Mientras que los no conceptualistas ven el supuesto “modelo kantiano de la experiencia” como el mayor desafío para cualquiera que afirme que la percepción de los sentidos posee un contenido no conceptual (Gunther, 2003: 23), los conceptualistas como McDowell atacan el no conceptualismo, refiriéndose a la supuesta “visión kantiana” de que las capacidades conceptuales son supuestamente necesarias “para hacer inteligible que la experiencia no es ciega” (1994: 60). Sin embargo, ambos lados de la controversia parecen estar de acuerdo en que Kant fue el fundador de lo conceptualismo. Al principio de la controversia, el pasaje fundamental fue el famoso adagio de Kant de que, sin pensamientos o conceptos, las intuiciones sensibles son ciegas (A51/B75). Como dice Gunther de forma emblemática:

En su lema: ‘los pensamientos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas’, Kant resume la doctrina del conceptualismo. [...] Según el conceptualismo, ningún contenido intencional, por portentoso o mundano que sea, es un contenido si no está estructurado por conceptos que el portador posee. (Gunther, 2003: 1, mi traducción)

Sin embargo, desde la aparición de una serie de perspicaces artículos y libros de Hanna (2005; 2006; 2008) y Allais (2009; 2010; 2012), ha comenzado una nueva tendencia en la interpretación de Kant. Hanna (2005; 2006; 2008), Allais (2009; 2010; 2012), McLearn (2011) y Tolley (2012) han reunido una abrumadora evidencia textual y han logrado

construir un caso sólido, si no a favor del no conceptualismo, ciertamente a favor de una lectura anti-intelectualista abotargada de la Primera *Crítica*. Sin embargo, la corriente principal de los especialistas (Allison, 2004; 2015; Longuenesse, 1998) nunca ha tomado en serio esta nueva tendencia. Algunas excepciones dignas de mención son Gomes (2014) y Griffith (2012).

Lo que pretendo aquí es abrir un nuevo frente de batalla en este reciente debate. Aunque estoy del lado de los lectores antiintelectualistas de Kant, estoy lejos de estar convencido de que la distinción kantiana entre intuición sensible y conceptos corresponde a “la distinción contemporánea entre cogniciones no conceptuales y su contenido, y cogniciones conceptuales y su contenido, es esencialmente la misma que la distinción de Kant entre intuiciones y conceptos” (Hanna, 2006: 85). Tengo al menos dos razones para ello. En primer lugar, los lectores no conceptualistas, como Hanna y Allais, están haciendo coincidir afirmaciones antiintelectualistas conectadas pero diferentes. En segundo lugar, y más importante, Kant nunca ha tomado la intuición sensible como una representación con un contenido representacional propio que pueda ser verídico o no verídico (independientemente de los juicios) de manera similar a como el contenido de las actitudes proposicionales es verdadero o falso.

Este artículo pretende ofrecer una visión alternativa tanto a la lectura conceptualista tradicional de Kant como a la nueva lectura no conceptualista. En contra de las lecturas conceptualistas tradicionales sostengo que confunden las condiciones para la representación sensible de los objetos (tesis de la intencionalidad) con las condiciones para el reconocimiento (*Erkenntnis*) de que representamos los objetos mediante intuiciones sensibles (tesis del reconocimiento). En contra de las lecturas no conceptualistas sostengo que no distinguen el no conceptualismo - propio de la filosofía contemporánea de la mente - de las tesis antiintelectualistas de Kant. Las intuiciones sensibles, según Kant, no presentan el mundo según ciertas condiciones de satisfacción que podrían o no ser satisfechas por el mundo. Se limitan a presentar el mundo de una manera directa, independiente de los conceptos, lo que llamaré aquí la presentación *de re* de los objetos. En mi lectura, la oposición entre intuiciones y conceptos es la oposición

entre la intuición objetiva *de re* de un objeto y la reconocimiento proposicional *de dicto* de que representamos algo *como un objeto*.

Este artículo está diseñado en las siguientes secciones. La segunda (a contar después de esta introducción) es una breve sección dedicada a describir el estado actual del debate (el estado del arte). Allí presento los pasajes de Kant que plantean el debate entre las lecturas conceptualistas y no conceptualistas. En esta sección también presento el principal malentendido de las lecturas intelectualistas, a saber, confundir las condiciones para reconocer que nos representamos algo *como un objeto* en la intuición sensible (tesis del reconocimiento) con las supuestas condiciones para la *representación de objetos* en la intuición (tesis de la intencionalidad)

La tercera sección está dedicada a distinguir las distintas afirmaciones antiintelectualistas que se reúnen sin más bajo el amplio paraguas del “no conceptualismo”. En esta sección, comienzo mi crítica a la lectura no conceptualista de Kant. En la cuarta sección prosigo con mi crítica a las lecturas no conceptualistas y comienzo a esbozar mi lectura alternativa de la intuición como una relación libre de contenido, aunque independiente del concepto. En la quinta y última sección desarrollo en detalle y defendiendo mi lectura alternativa de las intuiciones sensibles en Kant.

2 El estado actual del Arte

La manzana de la discordia en el debate actual sobre el contenido no conceptual de la percepción de los sentidos ya no es el adagio kantiano de A51/B75, sino el núcleo de la Deducción en el que Kant describe por qué tal Deducción es inevitable:

En efecto, los objetos pueden aparecernos *sin que tengan que estar necesariamente relacionados con funciones del entendimiento*. (A89/B122. Énfasis añadido)

Después de todo, las apariencias podrían estar constituidas de tal manera que el entendimiento no las encontraría de acuerdo con las condiciones de su unidad.... [y] en la sucesión de las apariencias no se ofrecería nada que proporcionara una regla de síntesis y correspondiera así al concepto de causa y efecto, de modo que este concepto sería totalmente vacío, nugatorio y sin significado. No obstante, las apariencias ofrecerían

objetos a nuestra intuición, *pues la intuición no requiere en absoluto la función del pensamiento.* (A90-1/B122-3. Énfasis añadido.)

Según la lectura conceptualista, Kant está sugiriendo una mera posibilidad epistémica que será eliminada más tarde como una posibilidad metafísica irreal (Gomes, 2014: 6; Griffith, 2012: 195; Grüne, 2011). En la misma línea, siguiendo a Henrich (1982), Allison (2004: 160) sugiere que Kant está aquí evocando un “espectro” a exorcizar al final de la Deducción. Reitera la misma lectura en su libro reciente:

Me refiero a esta posibilidad como un espectro porque su realización daría lugar a un caos cognitivo, y sostengo que la Deducción Trascendental puede considerarse como el intento de Kant de exorcizarlo. Aunque este espectro puede recordar al famoso espectro cartesiano, es significativamente diferente de él. Mientras que este último está en el fondo de la preocupación por la falta de correspondencia entre nuestra experiencia y una realidad independiente de la mente, el espectro kantiano se refiere al ajuste entre dos especies de representación en el espectro kantiano el problema es que nada sería reconocible y nuestra experiencia no sería más que lo que William James se refirió célebremente como "una gran confusión retumbante y bulliciosa". (Allison, 2015: 54, Énfasis añadido. Mi traducción).

En cambio, los antiintelectualistas han tomado A90-1/B122-3 como una de las mejores pruebas textuales del no conceptualismo (antiintelectualismo) kantiano. Asumimos que Kant estaba aludiendo a un hecho metafísico real o, como yo prefiero decir, a un hecho empírico de la cognición humana y animal, en lugar de una mera posibilidad epistémica que debe descartarse al final de la Deducción B. Hanna, por ejemplo, lee el pasaje (correctamente, según mi juicio) como la afirmación kantiana de lo que Hanna llama Prioridad al Pensamiento:

Prioridad al pensamiento. Kant dice que "la representación que puede darse antes de todo pensamiento se llama intuición" (B132), y todos los pensamientos involucran esencialmente conceptos, por lo que las intuiciones pueden darse antes de todos los conceptos. Además, está claro que esta prioridad de la intuición sobre el pensamiento es tanto cognitiva como semántica. Así, un acto de intuición puede ocurrir sin ningún acto

correspondiente de conceptualización, y también una intuición puede ser objetivamente válida independientemente de cualquier concepto". (Hanna, 2006: 102, mi traducción)

Comentando el mismo pasaje, Allais añade:

Una evidencia textual prima facie contra la afirmación McDowelliana de que la intuición no hace una contribución ni siquiera nocionalmente separable a la cognición es proporcionada por los pasajes A89/B122) en los que Kant simplemente afirma que la intuición hace una contribución representacional independiente. (Allais, 2009: 387, mi traducción)

Entonces, ¿cómo resolver la disputa? Mirando de cerca lo que dice Kant en la controvertida nota a pie de página del § 26:

El espacio, representado **como objeto** (como se requiere realmente en la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición, a saber, la comprensión del múltiple dada de acuerdo con la forma de la sensibilidad en una representación intuitiva, de modo que la forma de la intuición sólo da el múltiple, pero la intuición formal da la unidad de la representación. En la *Estética* atribuí esta unidad meramente a la sensibilidad, sólo para hacer notar que precede a todos los conceptos, aunque ciertamente presupone una síntesis, que no pertenece a los sentidos, pero a través de la cual se hacen posibles primero todos los conceptos de espacio y tiempo. Pues puesto que a través de él (como el entendimiento determina la sensibilidad) el espacio o el tiempo se dan primero como intuiciones, la unidad de esta intuición a priori pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento (§ 24). (B160n. Énfasis original)

Kant no está diciendo aquí que las categorías *sean condiciones para lo que aparece o condiciones para representar lo que aparece* (llamemos a esto la tesis de la intencionalidad). Lo que dice es que las categorías son condiciones para reconocer (*erkennen*) lo que aparece *como objeto* (en el caso que nos ocupa, para representar el propio espacio *como objeto*). En otras palabras, las categorías son condiciones para reconocer (*erkennen*) lo que aparece en el espacio y el espacio mismo *como cosas independientes de la mente*. La moraleja que hay que extraer es así de simple: Los lectores conceptualistas están confundiendo las condiciones de la intencionalidad con las de lo reconocimiento da objetividad.

Sin embargo, la mejor evidencia que demuestra que Kant quiso decir sus declaraciones en A89/B122 y A90-1/B122-3 como sugiriendo una posibilidad metafísica real es su

Estética Trascendental. ¿Cómo podría Kant afirmar allí que el espacio y el tiempo no son conceptos discursivos, sino intuiciones puras, si no creyera realmente que los objetos (e el espacio) pueden aparecer sin tener que estar necesariamente relacionados con funciones del entendimiento?

Los lectores conceptualistas suelen apelar a la nota a pie de página de B161, donde Kant parece argumentar que la unidad del espacio (lo que allí llama „intuición formal“ depende de las categorías). Pero ¿cuál es el precio a pagar si no distinguimos la „intuición pura“ de la Estética de la „intuición formal“ de la Deducción B? Longuenesse (1998) es el único lector conceptualista/intelectualista coherente a este respecto. Ella ve claramente que si admitimos la imposibilidad de intuiciones puras sin categorías, debemos reescribir la Estética Trascendental (1998: 216). La cuestión es por qué Kant no hizo él mismo esta relectura en la edición B.

3 Las lecturas no conceptualistas de Kant

Según su definición estándar, el conceptualismo es la afirmación de que los estados mentales sólo poseen un contenido representacional cuando el sujeto de los mismos posee los conceptos requeridos para especificar canónicamente el contenido putativo que el estado mental está representando (Bermúdez, 1998). Por el contrario, según su definición estándar, el no conceptualismo es la afirmación opuesta de que el estado mental de una criatura puede tener contenido incluso cuando carece de los conceptos necesarios para especificar lo que está representando.

Una distinción importante en el debate contemporáneo que es relevante para mi discusión de Kant es la distinción entre el no conceptualismo de "estado" y de "contenido" (Heck, 2000). Según el no conceptualismo de contenido, el contenido de los contenidos conceptuales está compuesto por conceptos, mientras que el contenido no conceptual es fundamentalmente diferente en el sentido negativo de no estar estructurado conceptualmente. Por lo tanto, no se puede representar el mismo contenido conceptualmente y no conceptualmente. En cambio, según el llamado no conceptualismo de estados, se puede representar el mismo contenido conceptualmente y no conceptualmente porque lo que importa no es el contenido sino cómo se representa el

contenido por ambos estados. Un estado es no conceptual cuando el sujeto en ese estado no necesita poseer los conceptos necesarios para especificar lo que el estado representa.

Esta oposición entre el no conceptualismo de estado y el de contenido puede remontarse a las diferentes visiones principales del contenido representacional de la experiencia. Los inconceptualistas de contenido son neofregeanos: Bermúdez, Peacocke, Burge, etc. Los no conceptualistas de estado, en cambio, son neo russellianos: Tye, Dretske, etc. Sin embargo, como reconoce el propio Heck, la principal motivación para introducir la propia noción de contenido no conceptual fue diferenciar los estados perceptivos de los estados cognitivos (Heck, 2000: 2). En la misma línea, Crane se queja: "el propósito de introducir la noción de contenido no conceptual es identificar tal forma de representación, que es de alguna manera más primitiva, más básica que la creencia" (Crane, 2009: 466). Asumir que el contenido representacional de la intuición sensible es no-conceptual es sólo asumir que el sujeto está en un estado mental (intuición sensible), y no le proporciona los conceptos necesarios para especificar canónicamente lo que esa intuición representa.

En una extensa serie de artículos y libros en 2005, 2006 y 2008, Hanna, el ingenioso pionero de la lectura anticonceptualista de Kant, reúne una gran cantidad de pruebas textuales, si no en apoyo de la lectura anticonceptualista de Kant, ciertamente en apoyo de una lectura anticonceptualista. Allais (2009; 2010; 2012) presenta un caso muy convincente a favor de la lectura anticonceptual de la visión kantiana sobre el espacio (2009). Inspirado por Burge (2010), McLear (2011) también ha proporcionado un sólido argumento a favor de la afirmación de Kant sobre la independencia de la percepción de los conceptos por parte de los animales. Hay abundante evidencia textual que apoya la lectura de McLear. Tolley (2012) ofrece una interesante lectura de la intuición sensible kantiana como un sentido (*Sinn*) fregeano *Sinn o modo de presentación* de los objetos (*Art des Gegebenseins*).

Sin embargo, la pregunta es si esas enormes cantidades de evidencia textual realmente apoyan la lectura no conceptualista de la intuición sensible kantiana. Para empezar, veo con reserva la apelación común a la independencia de la intuición sensible de los juicios y pensamientos como apoyo a la lectura no conceptualista, lo que Hanna llama la

afirmación de la prioridad del pensamiento (2006: 102). Ciertamente, Kant ha afirmado que las intuiciones sensibles son independientes de los juicios (A90-1/B122-3). Además, define los conceptos como predicados de juicios posibles. Aun así, el conceptualismo no es lo que yo llamo aquí “Predicativismo”, a falta de un nombre mejor. El predicativismo es una afirmación que se remonta a Reid (2002), y según ella, ver o percibir a como F es lo mismo que juzgar o pensar que a es F. Sin duda, el antipredicativismo es una forma de antiintelectualismo. Sin embargo, el conceptualismo no implica el predicativismo. McDowell (1994) es el mejor contraejemplo que conozco. Es sin duda el más notorio defensor del conceptualismo en la actualidad, y rechaza el Predicativismo. Según McDowell, la percepción conceptual de un ser F no es el juicio de que a es F. Por tanto, mostrar que la intuición kantiana es antipredicativa no es todavía probar que la intuición kantiana tiene un contenido no conceptual.

Dado esto, parece más fácil acomodar la Prioridad al Pensamiento de Hanna como la afirmación kantiana de que las intuiciones sensibles son antipredicativas, en lugar de la afirmación de que las intuiciones sensibles poseen un contenido no conceptual. Por lo tanto, al afirmar que “la representación que puede darse antes de todo pensamiento se llama intuición” (B132), Kant está diciendo justamente que para ver un ser F, no necesito juzgar o pensar que a es F. Pero al menos si la lectura de McDowell y Sellars de la intuición kantiana sigue siendo válida, no puedo ver un ser F sin conceptos y creencias.

La afirmación de la prioridad del pensamiento motiva otro malentendido: la frecuente identificación del no-conceptualismo con el no-proposicionalismo. De hecho, para los neofregeanos (Burge, Peacocke, Bermúdez), esas doctrinas son una y la misma: los contenidos no conceptuales son contenidos que no están estructurados o compuestos por conceptos. Es el llamado no-conceptualismo de contenidos. Sin embargo, como hemos visto más arriba, el no-conceptualismo es una noción introducida para diferenciar los estados mentales (epistémicos de los no-epistémicos) más que una distinción sobre los contenidos mismos. Dado que para Kant los conceptos no son más que predicados de juicios posibles, parece más fácil acomodar la afirmación de la Prioridad al Pensamiento

como la oposición entre el conocimiento objetual y el proposicional en lugar de la oposición entre los contenidos no conceptuales y los conceptuales.

Además, la afirmación de la prioridad del pensamiento motiva otro malentendido del no-conceptualismo: la asimilación del no-conceptualismo al conocimiento russelliano por conocimiento. Esta asimilación es insostenible por varias razones. En primer lugar, Russell es el padre fundador de la visión relacional de la experiencia a principios del siglo XX. Para él, el conocimiento *por contacto* (*acquaintance*) carece de contenido que pueda ser verdadero o falso. Sólo el conocimiento por descripción tiene contenido. Por eso restringió el conocimiento *por contacto* a los datos de los sentidos y negó rotundamente la posibilidad de conocer los cuerpos.

Sin embargo, aunque dejemos de lado el peculiar punto de vista de Russell, la oposición de Russell entre el conocimiento objetual y el conocimiento proposicional no es la misma que la oposición contemporánea entre contenidos no conceptuales y conceptuales. Lo que está en juego para Russell no es una clasificación de representaciones, sino la clasificación de tipos de cogniciones. Curiosamente, cuando tenemos en cuenta que la oposición crucial de Kant se describe también como la oposición entre *Kenntnis* y *Erkenntnis*, parece más fácil acomodar la afirmación de la Prioridad al Pensamiento como la oposición entre el conocimiento objetual *por contacto* (*by acquaintance*) y el proposicional (*knowledge of truths*) en lugar de la oposición entre contenidos no conceptuales y conceptuales.

La mejor evidencia textual para la idea de que lo que Kant tenía en mente era la oposición entre conocimiento objetual *por contacto* y proposicional (en lugar de la oposición entre contenidos no conceptuales y conceptuales) proviene de un opúsculo del período pre-crítico de la carrera de Kant (*FSS*):

Yo iría aún más lejos y diría: una cosa es diferenciar (*unterscheiden*) las cosas entre sí, y otra muy distinta es reconocer la diferencia entre ellas (*den Unterschied der Dinge zu erkennen*). Esto último sólo es posible por medio de juicios y no puede ocurrir en el caso de los animales, que no están dotados de razón. La siguiente división puede ser de gran utilidad. Diferenciar lógicamente significa reconocer que (*erkennen dass*) una cosa A no es B; es siempre un juicio negativo. Diferenciar físicamente (*physisch unterscheiden*) significa ser impulsado a diferentes acciones por diferentes representaciones. El perro diferencia el asado del pan, y lo hace porque el modo

en que le afecta el asado es diferente del modo en que le afecta el pan (pues cosas diferentes provocan sensaciones diferentes)." (FSS., § 6, AA, 2: 60: 104)

El contraste de Kant puede formularse en los términos del contraste que Dretske establece entre la visión no epistémica y la epistémica. El perro ve (*kennt*) las cosas, el asado y el pan, en la medida en que es capaz de discriminarlas físicamente (visión no epistémica), pero se ve impulsado a realizar acciones diferentes por las distintas sensaciones que le provocan. Sin embargo, no ve (*erkennen*) que el asado no es un pan o que el pan no es un asado (ver epistémico) en las llamadas proposiciones categóricas. La capacidad de conocer cosas por contacto (*kennen, noscere*) no implica la capacidad de saber (*erkennen, dass*) que algo es así (la verdad de las proposiciones), y viceversa. Puedo conocer París por contacto sin saber, por ejemplo, que la Revolución Francesa tuvo lugar en París. Es más, puedo saber verdades sobre París sin conocerla *por contacto*. La idea de Kant y Russell es que sin el conocimiento por conocimiento (*kennen*), no sería posible ningún conocimiento genuino del mundo externo. Por tanto, la ceguera de las intuiciones sin conceptos bien podría entenderse como una falta de conocimiento proposicional: conocemos una cosa sin saber ninguna verdad sobre ella.

También tengo reservas sobre la habitual apelación a la definición descriptivista kantiana de los conceptos como *representatio per notas communis*, en oposición a la intuición sensible como representaciones inmediatas y singulares. Esto también motiva otro malentendido del no conceptualismo: la asimilación del no conceptualismo a lo que yo llamo un referencialismo mental. Sin duda, el referencialismo mental (referencia mental directa) es otra forma de antiintelectualismo. Sin embargo, el descriptivismo mental no es lo mismo que el conceptualismo del mismo modo que el referencialismo mental no es lo mismo que el no conceptualismo. En primer lugar, no todos los conceptualistas son descriptivistas, y McDowell (1994) es, una vez más, un claro contraejemplo. Sus conceptos de tipo demostrativo se refieren inmediatamente en el sentido relevante que determina la referencia independientemente de la satisfacción de las características (*Merkmale*) contenidas en cualquier representación de tipo descriptivo. En segundo lugar, no todos los conceptos son generales. También poseemos conceptos singulares.

Ahora bien, si tomamos la definición kantiana de los conceptos como representaciones de tipo descriptivo, parece más fácil acomodar la afirmación de la prioridad del concepto como la oposición entre la *percepción de re* y la *apercepción de dicto*, en lugar de la oposición entre los contenidos no conceptuales y los conceptuales. Sin duda, las actitudes *de re* son una forma más de antiintelectualismo. Sin embargo, mientras que el no conceptualismo es una afirmación sobre una distinción clave entre estados o representaciones mentales, las actitudes *de re* son una afirmación sobre cómo se determina una referencia. Según Burge (1977), en un estado mental *de re*, la referencia es directa y no está determinada por conceptos. Sin embargo, un estado mental *de re* puede ser un pensamiento complejo compuesto por conceptos. En la misma línea, Bach afirma que las representaciones *de re* son aquellas cuya referencia está determinada relacionamente en lugar de satisfaccionalmente (1987: 12).

Podría resumir mi desacuerdo con los lectores no conceptuales de Kant en los siguientes términos. Para la nueva corriente anti-intelectualista, el no conceptualismo es un término paraguas que abarca todo tipo de afirmaciones anti-intelectualistas que han surgido en diferentes grados en diferentes momentos de la historia de la filosofía occidental. Primero surgió con los empiristas británicos, como lo que Hanna llama una "versión superdébil del no conceptualismo: un puro no conceptualismo sensacionalista" (Hanna, 2006: 87). Luego surgió con Kant, y después con Russell, Evans, Dretske, etc. Mi punto de vista es diferente. En mi opinión, el no conceptualismo es una tesis contemporánea muy específica que tuvo varios precursores antiintelectualistas; el más importante en el pasado remoto fue sin duda el sugerido por Kant con su visión de las intuiciones sensibles.

4 La intuición de Kant como una relation sin contenido

Sin embargo, mi principal preocupación es el putativo representacionalismo kantiano (punto de vista del contenido). Hanna describe claramente a Kant como un representacionalista (con una visión de contenido):

El hecho central de la mente es su capacidad de representar (*vorstellen*), es decir, que la mente "antepone algo a sí misma", y este algo es lo que Kant llama "contenido" *Inhalt* (A6/B9), es decir, *Bedeutung* del estado representacional (A239-40/B298-9). (. . .) Más precisamente, sin

embargo, para Kant la forma de una representación consciente es lo que, a falta de un nombre mejor, llamaré su carácter representacional. (Hanna, 2006: 95, mi traducción)

Mientras que Hanna parece respaldar una lectura no conceptualista del contenido de Kant, Allais respalda claramente una lectura no conceptualista del estado:

Lo que me interesa aquí es argumentar a favor de la atribución a Kant de lo que Speaks llama contenido no conceptual "relativo", en contraposición a lo "absoluto". La idea es que sólo este último afirma que la percepción y la creencia tienen una estructura intrínsecamente diferente; el primero se limita a afirmar que un sujeto puede tener una representación perceptiva con un determinado contenido sin poseer ella misma conceptos relevantes para describir ese contenido. (Allais, 2009: 386, mi traducción)

Sea como fuere, independientemente de si uno respalda el no conceptualismo de estado o de contenido (Heck, 2000), una cosa es segura: sólo tiene sentido hablar de no conceptualismo para aquellos que respaldan la llamada visión del contenido de la experiencia (o representacionalismo).

El principio central del representacionalismo (también conocido como el punto de vista del contenido) es la afirmación de que las experiencias tienen un contenido que puede ser verídico o falso de forma similar a como las actitudes proposicionales tienen un contenido proposicional que puede ser verdadero o falso. En las famosas palabras de Dretske, según el representacionalismo, todos los hechos mentales son hechos representacionales (no sólo las llamadas actitudes proposicionales). La mente es la interfaz representacional del cerebro. Cómo debe entenderse este contenido es una cuestión abierta.

Por el contrario, según el relacionalista, la percepción sólo sirve para ponernos en contacto directo con el mundo. La percepción no posee ningún contenido propio. La idea aquí es tomar la percepción etimológicamente como un verbo factivo: no hay percepción (ver, oír, tocar, intuir, etc.) cuando no hay un objeto que se vea o se toque. Esto lleva al relacionalismo a abrazar con fuerza el disyuntivismo. Aunque las alucinaciones y las experiencias puedan ser fenomenológicamente idénticas, las alucinaciones no son experiencias. Versiones de este punto de vista fueron populares entre los realistas de

Oxford de principios del siglo XX, como Russell (1912), pero el trabajo reciente de Campbell (2002), Travis (2004), Johnston (2004; 2006), Brewer (2006), Fish (2009) y Martin (2002; 2004) ha vuelto a poner en discusión el punto de vista relacional. Martin (2002; 2004) llama a su posición “realismo ingenuo”, mientras que Brewer (2006) llama a la suya “visión objetual”. Yo prefiero la etiqueta de Campbell (2002): la “visión relacional”.

Como representacionista comprometido, no tengo nada que decir en contra del "carácter representacional de la representación consciente", como dice Hanna (2006: 95). También estoy totalmente de acuerdo con él y con Allais, en que si Kant es un representacionista y si respaldamos una lectura epistémica del Idealismo Trascendental de Kant, también debemos ser “realistas perceptivos directos”: no hay entidades intermediarias entre la mente y el mundo, ni ideas cartesianas, ni impresiones sensoriales humanas, ni datos sensoriales de Russell, etc.

Sin embargo, como lector kantiano, tengo mis reservas. Y éstas son la principal pretensión de este breve trabajo. Si dejamos de lado el Idealismo Trascendental de Kant en su versión fenomenista, los escritos kantianos ofrecen una evidencia abrumadora de que la posición de Kant está más cerca del relacionalismo que del representacionismo. La primera evidencia textual es la siguiente. Como reconoce Hanna (2006: 102), las intuiciones sensibles kantianas son dependientes del objeto en el sentido relevante de que no hay “Vorstellung” cuando no hay objeto. Allais (2009: 389) también apela a la misma caracterización. En palabras del propio Kant, “nuestro modo de intuición depende de la existencia del objeto” (B72). Hanna suele llamar a esto “percepción verídica” en oposición a las “ilusiones no verídicas”:

Las ilusiones no verídicas son representaciones fenoménicas sin ningún objeto existente, y pueden variar radicalmente en contenido de un contexto a otro y de un perceptor a otro. Por el contrario, las ilusiones verídicas -por ejemplo, el palo recto en el agua que parece estar doblado- implican la existencia real del objeto percibido, y la forma en que las representamos sigue siendo esencialmente la misma en todos los contextos y percibidores. También Kant sostiene que los perceptores pueden estar en comunidad dinámica no epistémica y no conceptual con los objetos de la ilusión verídica (2006: 77 y ss.).

Como se menciona en el n. 7, utilizo el término ‘percepción verídica’ de forma precisa para referirme a la percepción sensorial que requiere la existencia real del objeto percibido, pero no necesariamente una representación exacta del mismo. Por ejemplo, veo de forma inexacta y, por tanto, incorrecta, pero aún así verídica, esa rosa real como un tulipán. Por el contrario, utilizo el término ‘percepción correcta’ de una forma igualmente precisa para referirme a la percepción sensorial que requiere tanto la existencia real de su objeto como una representación exacta del mismo. Por ejemplo, veo con precisión y, por tanto, correctamente, esa rosa real como una rosa. La percepción correcta implica la percepción verídica, pero no lo contrario (2006: 45 y ss. mi traducción).

Sin embargo, si todas las intuiciones sensibles deben ser verídicas en el sentido de que el objeto debe existir (Object-Dependency, CRP B72), de lo contrario no hay representación de un estado mental, los estados mentales no verídicos no pueden ser intuiciones sensibles o “representaciones fenoménicas”. Además, no tiene mucho sentido hablar de “ilusión no verídica” porque en los casos no verídicos no hay, en primer lugar, ningún contenido falso. Todo conspira a la conclusión de que la intuición kantiana no tiene contenido.

Además, para los relacionistas, Kant en B72 parece tomar los verbos que expresan experiencias como factivos: no puede haber un ver o intuir, a menos que el objeto visto exista; no puede haber un percibir, a menos que el objeto percibido exista (igualmente con todos los verbos de percepción y con recordar también). De hecho, si tomamos la "Vor-stellung" de Kant etimológicamente, como ha hecho Hanna en su libro (2006: 113), la sospecha relacionista aumenta porque no puede haber una Vorstellung cuando no hay nada ante la mente. Así, etimológicamente, los estados sensoriales que no nos sitúan ante nada no son en realidad Vorstellungen en sentido propio, sino sólo alucinaciones o imaginaciones. Ahora bien, en estos términos, Kant no es realmente un representacionista, sino más bien un relacionista y un disyuntivista.

Sin embargo, se podría intentar sortear la sospecha relacionista, alegando que Kant nunca fue riguroso con sus términos técnicos. Si la intuición sensible requiere realmente la existencia del objeto afectante (B72), nunca podría hablar de “intuiciones en mí”

(BXXXIX, nota a pie de página). Del mismo modo, si *Vorstellung* debe entenderse etimológicamente, como poner algo ante la mente, Kant nunca podría hablar de “meras representaciones (*blosse Vorstellungen*)” como simples estados mentales desprovistos de cualquier referencia objetiva conocida (B275), o definir las representaciones como el “fundamento de la determinación de mi existencia que puede encontrarse en mí” (BXXXIX, nota a pie de página).

La segunda evidencia textual a favor de la lectura relacionista de Kant es ineludible. Kant, tanto en la Primera Crítica como en la Antropología, afirma enfáticamente que la sensibilidad *per se* nunca se equivoca. En la Primera *Crítica*, Kant lo expresa así:

La verdad y la ilusión no están en el objeto, en la medida en que se intuye, sino en el juicio sobre él en la medida en que se piensa. Por eso se dice correctamente que los sentidos no se equivocan; pero no porque juzguen siempre correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. De ahí que tanto la verdad como el error, y por lo tanto también la ilusión, que conduce a este último, sólo se encuentran en los juicios, es decir, sólo en las relaciones del objeto con nuestro entendimiento. (A294/B50)

Exactamente la misma línea de razonamiento se encuentra en la *Antropología*:

Los sentidos no engañan. Esta proposición es el rechazo del más importante, pero también, tras una cuidadosa consideración, el más vacío reproche hecho a los sentidos; no porque siempre juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. El error es, pues, una carga sólo para el entendimiento. Sin embargo, las apariencias sensoriales (*species, apparentia*) sirven para excusar, si no exactamente para justificar, la subestimación. Así, el ser humano confunde a menudo lo que es subjetivo en su modo de representación con lo objetivo (la torre lejana, en la que no ve esquinas, parece ser redonda; el mar, cuya parte lejana golpea sus ojos a través de rayos de luz más altos, parece ser más alto que la orilla (*altum mare*); la luna llena, que ve ascender cerca del horizonte a través de un aire brumoso, parece estar más lejos, y también más grande, que cuando está en lo alto del cielo, aunque la capta desde el mismo ángulo visual). Y así se toma la apariencia por la experiencia; cayendo así en el error, pero es un error del entendimiento, no de los sentidos. (*Anthr.*, § 11, AA, 7: 146; 258)

En otras palabras, el error sólo se produce cuando el entendimiento, bajo la inflexión inadvertida de la facultad de la intuición sensible, confunde lo que subjetivamente aparece a nuestros sentidos como el modo real en que son las cosas. Por lo tanto, no hay

lugar para las ilusiones en la visión de Kant sobre la intuición. Por eso Kant llama al objeto de las intuiciones “*Erscheinungen*” en contraposición a las apariencias (*Schein*). Por lo tanto, no son nuestros sentidos los que nos engañan (*betrügen*), sino nuestra capacidad de juzgar (*Urteilkraft*), al tomar como real lo que aparece a los sentidos cuando no es así.

Ahora bien, si esto es correcto, entonces el representacionalismo nunca pasó por la mente de Kant: las intuiciones sensibles no poseen un contenido representacional propio que pueda ser verídico o falso, independiente del contenido del juicio. En mi opinión, el representacionalismo es en realidad una doctrina muy reciente. Cuando leemos a los clásicos, vemos que siempre hablan de ideas, intuiciones, percepciones, etc., pero nunca parecen atribuir la posibilidad de error a la sensibilidad. También para ellos la experiencia perceptiva es una relación. La única diferencia con los relacionistas contemporáneos es que ellos conciben esa relación como indirecta o mediada, mientras que el relacionista la concibe como directa. En este sentido, los relacionistas contemporáneos están más cerca de la tradición que los representacionistas. De hecho, incluso Dretske, en su obra seminal de 1969, al distinguir la visión no epistémica de la epistémica, no era todavía el representacionista en el que se convirtió en 1981:

[l]a diferenciación visual, tal como estoy empleando esta frase, es un tipo de capacidad preintelectual, pre-discursiva, que posee una amplia variedad de seres [y es] una dotación que es en gran medida inmune a los caprichos de nuestra vida intelectual". (Dretske, 1969: 29, mi traducción)

En ese momento, Dretske vio que el ver no epistémico era una relación no conceptual con un objeto en lugar de una representación no conceptual. Sospecho que el representacionalismo nació con el artículo seminal de Harman (1990). Que yo sepa, fue el primero en afirmar claramente que la experiencia perceptiva tiene un contenido propio en comparación con el contenido proposicional.

5 La intuición como presentación sensible de re

Supongamos, en aras del argumento, que las intuiciones sensibles kantianas son realmente independientes de cualquier concepto. Yo mismo no tengo ninguna duda

sobre tal independencia. Por lo tanto, en este sentido, estoy totalmente del lado de los lectores no conceptualistas de Kant. Sin embargo, la cuestión es que, aun así, no puede haber estados mentales con contenido no conceptual porque, en primer lugar, no poseen un contenido representacional propio.

Sin duda, Kant no es un no conceptualista tal y como entendemos hoy esa etiqueta: ni la intuición sensitiva ni la percepción poseen un contenido representacional propio. Para Kant no existe la percepción alucinatoria. Mi punto es el siguiente: nada cambia en el antiintelectualismo kantiano. Nada cambia sustancialmente si Kant es un relacionalista en lugar de un representacionista. Si la intuición sensible kantiana no es un estado mental con un contenido no conceptual, está ciertamente en el vecindario antiintelectualista general. Por un lado, podemos seguir manteniendo que nuestra relación cognitiva fundamental con el mundo, la intuición sensible (*Kenntnis*), es directa y totalmente independiente de cualquier tipo de conceptos.

Dicho esto, McDowell y Sellars siguen equivocándose cuando afirman que las intuiciones sensibles kantianas son conceptos demostrativos. Uno no necesita el concepto de casa (ni siquiera el concepto demostrativo ESTO) para ver (como verbo factivo) una casa. Uno necesita conceptos para entender y conocer (cognición) lo que su intuición sensible pone ante su mente. Además, la corriente principal de la erudición kantiana (Longuenesse, Allison, etc.) sigue equivocada cuando afirma que sin categorías las intuiciones carecen de objetos: la intuición sensible pone los objetos ante nuestra mente independientemente de que entendamos lo que representan e independientemente de que sepamos que esas cosas ante nuestra mente son independientes de la mente. Las categorías son condiciones para representar lo que aparece como independiente de la mente (tesis de la objetividad), más que condiciones para representar lo que aparece (tesis intencional).

Recordemos los resultados de las otras secciones. En primer lugar, la afirmación kantiana de prioridad al pensamiento se entiende mejor como la afirmación kantiana de que las intuiciones sensibles son antipredicativas que como la afirmación de que las intuiciones sensibles poseen un contenido no conceptual. En segundo lugar, la misma Prioridad al Pensamiento también se entiende mejor como la oposición entre el

conocimiento objetual y el propositivo en lugar de la oposición entre los contenidos no conceptuales y los conceptuales. Por último, la afirmación de Prioridad al Concepto se entiende mejor como la oposición entre la percepción de re y la apercepción de dicto en lugar de la oposición entre los contenidos no conceptuales y los conceptuales. La pregunta que queda es: ¿cómo debemos entender esa conciencia antipredicativa, objetual y de re?

Permítanme comenzar revisando algunas conocidas afirmaciones kantianas. “Representación” (*Vorstellung; repraesentatio*) es la palabra kantiana más importante para designar los estados mentales cuya función es ponernos en relación con algo. Cuando la representación se considera sólo como un estado mental (*Modifikation des Gemüts*) resultante de la afección de la mente (*Afektion*), se llama sensación. Sin embargo, cuando la representación se considera en su relación referencial con un objeto, se llama cognición (A320/B376). Hay dos tipos de cognición: la intuición y la conceptual. La conceptual (*cognitio/Erkenntnis*) es la representación de objetos que toma la forma de conocimiento proposicional (*cognoscere*). La cognición sensible es la representación de objetos que toma la forma de conocimiento por conocimiento (*noscere*).

Lo que Kant describe como representación singular es el estado mental que nos pone en relación directa con los objetos por medio del afecto (*Afektion*) o por medio del conocimiento. En cambio, el estado mental que se refiere a los objetos por medio de funciones (“la unidad de acción de ordenar diferentes representaciones bajo una común” A68/B93) es lo que Kant describe como representación general. Las representaciones generales se refieren a los objetos de forma indirecta, en el sentido de que la referencia está mediada por la referencia a otras representaciones (ya sea mediada por la referencia a otros conceptos o, en última instancia, mediada por la referencia a intuiciones sensibles). Es importante destacar que esto significa que las representaciones generales se refieren a un objeto sólo en la medida en que el sujeto reconoce que (*erkennen dass*) el objeto en cuestión cae bajo la extensión del concepto al cumplir una de las características (*Merkmale*) contenidas en la intención del concepto. Así es como Kant caracteriza las representaciones generales tanto como representaciones por medio de

notas (*Merkmale*; *repraesentatio per notes communes*) y como pensamientos, o representaciones discursivas (JL., primera sección, §I, AA, 9: 91: 589).

Sin embargo, si las representaciones generales o comunes se refieren a un objeto sólo en la medida en que el sujeto piensa que el objeto cae bajo la extensión de un concepto, podemos cuestionar lo que significa representar o referirse a un objeto intuitivamente. Una primera aproximación sugiere que las representaciones singulares se refieren a los objetos inmediatamente en el sentido negativo de que su referencia es independiente de cualquier referencia conceptual a ellos. Esto es lo que Kant tiene en mente cuando dice “que la intuición se llama la representación que puede darse antes de todo pensamiento” (B132).

Pero, ¿qué significa decir que las representaciones singulares se refieren a los objetos de forma no inmediata? Hemos visto, en primer lugar, que la intuición sensible es la relación con los objetos de un modo que toma la forma de un conocimiento por conocimiento: es decir, un conocimiento que se basa en algún contacto directo con lo que aparece. También hemos visto que la representación singular se refiere a un objeto en la medida en que resulta de la *afektion* (Afección) de la mente por el objeto.

Aquí podemos apelar a la oposición de Russell entre conocimiento *por contacto* (*acquaintance*) y conocimiento por descripción para aclarar cómo las representaciones singulares se refieren a sus objetos. El conocimiento por descripción es el conocimiento proposicional de verdades o hechos: es decir, el conocimiento de que algo es así. Un ser racional sabe (por descripción) que un asado no es un pan, y que un pan no es un asado (proposiciones categóricas). En cambio, el conocimiento por contacto es un conocimiento objetual que se obtiene en virtud de que el sujeto es puesto por sus intuiciones sensibles en contacto directo con un objeto o, en términos kantianos, debido a que el objeto afecta a la mente sensible. Así, surge el siguiente cuadro. Las representaciones inmediatas singulares son estados mentales que se refieren de re a un objeto en el sentido crucial de que la referencia no es más que una relación directa de contacto cognitivo (*Kenntnis*; *kennen*). Por ejemplo, cuando veo una casa, mi intuición sensible me pone en contacto epistémico directo con lo que aparece en mi campo visual y afecta a mi sensibilidad.

Ahora bien, hay diferentes formas de entender la referencia de re en la literatura contemporánea. Según Bach, por ejemplo, los modos de presentación *de re* son tipos mentales cuyas fichas determinan un referente diferente con respecto a un contexto (Bach, 1987: 12). Siguiendo este punto de vista, sería posible argumentar que las representaciones singulares poseen modos de presentación de re independientes del contexto. Están divididas en tipos por las sensaciones y formas que normalmente están conectadas con el tipo de objetos cuya presencia evidencian. Así, si el modo lingüístico de presentación de un demostrativo “esa casa” es igual al objeto destacado al que se refiere este demostrativo (esa casa en la distancia), el modo *de re* de presentación de los objetos de la representación singular puede conectarse al objeto que normalmente provoca esta sensación con esta forma.

Sin embargo, la manera de re de las presentaciones à la Bach no se ajusta bien a las caracterizaciones de las representaciones singulares que se entienden como intuiciones sensibles. Por un lado, para Kant, las intuiciones sensibles son dependientes del objeto. Esto significa que si para la representación sensible, en general, las representaciones singulares están divididas en tipos por sensaciones y formas, entonces para las intuiciones, específicamente, también están divididas en fichas por los propios objetos que presentan. Es en este sentido que Kant dice que “nuestro modo de intuición depende de la existencia del objeto” (B72).

Por lo tanto, para las intuiciones específicamente, las representaciones singulares tienen sentidos de re en la forma sugerida por McDowell (1991) después de Evans, en lugar de modos de presentación de re à la Bach. En oposición a los modos de presentación de re de la referencia à la Bach, la característica distintiva del sentido de re à la McDowell es su fuerte dependencia del objeto: no existiría si el objeto que representa no existiera (B72). Asimismo, para Kant, si el objeto putativo de una intuición sensible no existe, entonces no hay auténtica intuición sensible (Prol., §9, AA, 4: 282; 34). En este sentido, describo las intuiciones sensibles kantianas como modos de donación de objetos.

Mi propuesta es la siguiente. Aunque las intuiciones sensibles no pueden ser vistas como conceptos demostrativos a la manera de McDowell (1991), tampoco pueden ser vistas como estados mentales con contenido no conceptual a la manera de Hanna y Allais,

porque no poseen un contenido de representación propio en primer lugar. Las intuiciones sensibles kantianas se entienden mejor como el modo de donación de los objetos y sus atributos. Así, decir que las intuiciones sensibles son ciegas sin conceptos es decir, como hace Russell, que sin conceptos la intuición sensible nos pone en contacto relacional directo con los objetos y propiedades, una forma de conocimiento ciego por conocimiento. Son percepciones de re de lo que aparece en contraposición a la apercepción de dicto de que algo es el caso.

Obras de Kant

Las referencias a las obras de Kant figuran en la edición de la Academia Alemana: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. (Berlín: 1902-1983; 2ª ed., Berlín: De Gruyter, 1968, para los vols. I-IX). Se indican de la siguiente manera: abreviatura del título de la obra, seguida de Ak., volumen y página. En el caso de la Crítica de la razón pura, las referencias se acortan, de acuerdo con la práctica actual, a la paginación de la edición original indicada por A para la edición de 1781, y B para la edición de 1787.

Anthr: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA. 7 (1798). Antropología desde un punto de vista pragmático.

FSS: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren AA. 2 (1762). La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas.

Lógica [Lógica de Jäsche],

Prol. Prolegómenos a cualquier metafísica futura que pueda venir como ciencia.

Todas las traducciones de Kant son mías.

Referencias

Allais, Lucy. (2009), “Kant, non-conceptual content and the representation of space”, *Journal of the History of Philosophy* no 47(3), pp. 383–413.

———. (2010), “Kant’s argument for transcendental idealism in the transcendental aesthetic”, *Proceedings of the Aristotelian Society* no 110(1), pp. 47–75.

- . (2012), “Transcendental Idealism and the Transcendental Deduction”, In Schulting, D., & Verburgt, J. (eds.) *Kant’s Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht: Springer, pp. 91–107.
- Allison, Henrich. E. (2004), *Kant’s transcendental idealism. An interpretation and defense*, New Haven: Yale University Press.
- . (2015), *Kant’s Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- Bach, Kent. (1987), *Thought and Reference*, Oxford: Oxford University Press.
- Bermudez, Jose Luiz. (1998), *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Brewer, Bill. (2006), “Perception and Content”, *European Journal of Philosophy* no 14, pp. 165–181.
- Burge, Tyler. (1977), “Belief de re”, *Journal of Philosophy* no 74 (6), pp. 338–362.
- . (2010), *Origins of Objectivity*, Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, John. (2002), *Reference and Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Crane, Tim. (1992), “The nonconceptual content of experience”, In Crane, T. (ed.) *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 136–157.
- . (2009), “Is perception a propositional attitude?”, *The Philosophical Quarterly* no 59 (236), pp. 452–469.
- Dretske, Fred. (1969), *Seeing and Knowing*, Chicago: University of Chicago Press.
- Fish, William. (2009), *Perception, Hallucination, and Illusion*, Oxford: Oxford University Press.
- Gomes, Anil, (2014), “Kant on Perception: Naive Realism, Non-Conceptualism, and the B- Deduction”, *Philosophical Quarterly* no 64(254), pp. 1-19.

- Griffith, Aaron. M, (2012), “Perception and the Categories: A Conceptualist Reading of Kant’s Critique of Pure Reason”, *European Journal of Philosophy* no 20(2), pp. 193–222.
- Grüne, Stefanie, (2011), “Is there a Gap in Kant’s B Deduction?”, *International Journal of Philosophical Studies* no 19(3), pp. 465–490.
- Gunther, York .H, (2003), “General Introduction,” In Gunther, Y.H.(ed.) *Essays on nonconceptual content*, Cambridge: MIT Press, pp. 1–20.
- Hanna, Robert. (2005), “Kant and nonconceptual content”, *European Journal of Philosophy* 13(2), 247–290.
- . (2006), *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2008), “Kantian non-conceptualism”, *Philosophical Studies* no 137(1), pp. 41–64.
- . (2011), “Kant’s Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction”, *International Journal of Philosophical Studies* no 19(3), pp. 399–415.
- Harman, Gilbert. (1990), “The intrinsic quality of experience”, *Philosophical Perspectives* no 4, pp. 31–52.
- Heck, Richard G. (2000), “Nonconceptual content and the ‘space of reasons’”, *Philosophical Review*, no 109(4), pp. 483–523.
- Henrich, Dieter. (1982), “The proof-structure of Kant’s transcendental deduction”, In Walker, R.C.S. (ed.) *Review of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 640–659.
- Johnston, Mark. (2004), “The Obscure Object of Hallucination”, *Philosophical Studies* 120, 113– 183.
- . (2006), “Better than mere knowledge? The function of sensory awareness”, In Gendler, T.S., & Hawthorne, J. (eds.) *Perceptual Experience*, Oxford: Oxford University Press, pp. 260–290.

Longuenesse, Beatrice. (1998), *Kant and the capacity to judge*, Princeton University Press.

Martin, Michael. G. F. (2002), 'Particular thoughts and singular thought', *Royal Institute of Philosophy*, Supplement no 51, pp. 173–214.

———. (2004), 'The limits of self-awareness', *Philosophical Studies* 120, 37–89.

McDowell, John. (1991), "Intentionality "De Re"", In Lepore, E., & Van Gulick, R. (eds.) *John Searle and His Critics*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 215–226.

———. (1994), *Mind and world*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

McLear, Collin. (2011), "Kant on Animal Consciousness", *Philosophers' Imprint* no 11(15), pp. 1–16.

Reid, Tomas. (2002), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Pennsylvania State University Press.

Russell, Bertrand. (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Tolley, Clinton. (2012), "Kant on the Content of Cognition", *European Journal of Philosophy* no 20(4), pp. 200–228.

Travis, Charles. (2004), "The Silence of the Senses", *Mind* no 113, pp. 57–94.



Um fantasma da mente?

A Phantom of the Mind?

DARLEY ALVES FERNANDES*

Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Abstract

Taking Kant's suspicion of the morality (moral law) as a simple phantom of the mind as a departing point, we are intending to investigate the central role of the moral consciousness, taken here both as the possible source of this illusion so much as the premise through which one can infer the normativity of reason and assure the reality of duty and of our moral experience. Despite the fact this suspicion be somehow inevitable and remains in the philosopher's mind as a kind of threat, it has been contrasted with a factual perspective of morality – according to which the experience of morality as an unconditional obligation is by itself an evidence of its intrinsic origin in reason.

Keywords

Illusion, moral consciousness, duty, respect, validity

Resumo

Partindo da iminente suspeita de Kant de que a moralidade (a lei moral) possa ser um mero fantasma da mente, nós investigamos a centralidade da consciência moral, considerada aqui tanto como a possível fonte dessa ilusão quanto à premissa por meio da qual se pode inferir a normatividade da razão e assegurar a realidade do dever e de nossa experiência moral. Não obstante o fato de que essa suspeita seja inevitável e se mantenha no radar do filósofo como um tipo de ameaça, ela foi tangenciada com uma perspectiva fática da moralidade, segundo a qual a experiência da moralidade como uma obrigação incondicional é por si só a evidência da sua origem intrínseca à razão.

Palavras-chave

Ilusão, consciência moral, dever, respeito, validade

* Professor de Filosofia do ICHCA (UFAL). E-mail: darley_alf@hotmail.com

I

A consciência moral é uma premissa crucial em inúmeros estágios do processo de fundamentação racional da moralidade empreendido por Kant na *GMS*. Em especial, ela se destaca por ser o ponto de partida a partir do qual as condições mais gerais da moralidade são derivadas analiticamente e por ser a expressão mais evidente do caráter fático da moralidade – podendo ser considerada aquilo que nos permite constatar que a lei moral efetivamente nos obriga tão logo a representamos. O caráter peculiar é que a consciência moral adquire não só validade subjetiva por se referir aos juízos morais e a experiência particular do agente, mas também validade objetiva por ser o ponto de inflexão de uma legislação universal da razão e a vontade finita (o melhor exemplo dessa consciência como objetivamente válida é a doutrina do fato da razão na *KpV*). A condição última da “consciência da obrigação” (o dever) é uma lei necessária e universal que depende de uma justificação que parece ser menos provável do que ela mesma, mas que é imprescindível para assegurar a validade objetiva da nossa experiência moral.

Pois, nada impede que nossas crenças e convicções morais acerca da bondade e da retidão das ações sejam meras ilusões da mente, uma projeção impulsionada por nossos sentimentos e desejos. Ora, é licito indagar, como faz Kant, se o dever (*Sollen*) não é um conceito “quimérico” e “vazio. A autoridade das reivindicações morais não seria um resquício da internalização de padrões e normas sociais constituídas ao longo do tempo? Existe, de fato, uma lei que é um imperativo categórico para nós? Tais questões são urgentes ao pensamento kantiano não somente por causa de objeções impostas por seus críticos, mas porque elas vêm à tona sempre que o direito de se fazer uso do pressuposto último da moralidade está em jogo.

O racionalismo moderno foi bombardeado pelos empiristas com objeções que colocavam em xeque a realidade da moralidade por causa de seu fundamento racional (e puro). Kant não se rende a essas críticas e as responde do seguinte modo: “não se pode prestar serviço mais precioso àqueles que riem de toda a moralidade como de uma simples quimera da imaginação (*Hirngespinn*) humana exaltada pela presunção, do que conceder-lhes que os conceitos de dever precisam ser tirados somente da experiência” (*GMS*, AA 04: 407). No *front* do empirismo, Hume considerou que os princípios morais só podem ser baseados em descrições de nossos próprios sentimentos, jamais num objeto ou numa realidade externa independente de nossas respostas a eles. Isto é, o “dever” só poderia ser

derivado de um tipo específico de “é”. Kant supera esse modo de derivação. Embora se baseie na natureza racional do homem, é a ideia de um mundo inteligível (a legislação universal da razão) o fundamento e a razão pela qual uma descrição racional (moral) se torna um dever na *GMS*¹.

Visto sob a ótica das ciências que ganharam notoriedade no século dezenove, tais como a psicanálise, uma moral fundada a *priori* na razão soa bastante implausível. Aos olhos de Freud, por exemplo, o imperativo categórico pode ser facilmente concebido como uma norma de ação enraizada nas relações sociais, culturais e religiosas². Na literatura, é comum associar o agente moral kantiano ao personagem Josef K de Franz Kafka (*O Processo*), personagem que padece a espera da lei³. Kant não ignora o papel dos sentimentos e emoções na vida prática, mas parece claro que ele não responde a muitas das demandas de cunho psicológico, simplesmente porque sua filosofia moral não está voltada a essas questões. Assim, se a hipótese de que uma moral fundada na razão é mera ficção da mente tem alguma relevância, esse é um diagnóstico que a própria razão terá que fazer.

É claro que no âmbito prático da razão não há nada semelhante àquela ilusão interna e originária descrita como uma “aparência transcendental” da razão. Aparência que não se deixa dissipar pela simples elucidação da fonte do erro e nem mesmo pela correção do método de investigação racional. O fardo que pesa sobre a razão em seu domínio prático também carrega traços de um erro fundado na natureza da razão, dado a importância da liberdade enquanto ideia para a moralidade, mas está mais centrado no status da lei moral. Por ser uma lei que só se realiza no ser puro de razão, já que é vista como a lei de um mundo (inteligível) onde os seres só obedecem a voz da razão, só nos

¹ Paul Guyer insiste que a descrição da natureza racional do homem indica que Kant não busca inverter a lógica humeana na *GMS*, somente substitui o sentimento pela razão. Assim, ele acaba por derivar o “dever” de um “é”. Compreendemos, contudo, que Kant se baseia muito mais numa ordem “ideal” da razão, o mundo inteligível, do que na descrição da “natureza racional” do homem. O simples fato de ser racional e imperfeito é suficiente para rejeitar essa descrição (o é) como base para a derivação do imperativo. Contrariamente, a descrição da condição racional e finita do homem é o que caracteriza a aplicação da norma moral em seu caráter imperativo. Cf. Guyer, 2016, p. 21/2.

² Béatrice Longuenesse coloca essa leitura a prova, mostrando que o imperativo categórico não pode ser uma norma exterior à própria razão, logo não pode ser fundada nas relações sociais e religiosas. O imperativo categórico é para Freud o resultado da internalização (ou desenvolvimento) dos comandos paternos que visavam refrear os impulsos libidinais. Longe de ter origem na razão pura, a moralidade seria expressão de nossos sentimentos e emoções mais arcaicas. A internalização das mais variadas práticas e estruturas sociais nas quais se sobressaem as relações de poder, a repressão, a autoridade, o arrependimento e a culpa – relações intersubjetivas em geral – é a origem da estrutura mental que Freud descreve como “super-ego”. Cf. Longuenesse, 2017, 205/6.

³ Cf. Rogozinski, 2008, p. 431-446.

resta a representação dessa lei na forma de dever. Aqui, a suspeita é de que esse véu da lei seja somente um refúgio para todo tipo de charlatanismo moral de moralistas que reivindicam a autoridade da lei para submeter seus semelhantes a interesses pessoais e autoritários. Esse tipo de associação se baseia numa visão voluntarista da lei, segundo a qual a autonomia consiste na liberdade de se submeter a uma lei da própria vontade, como se houvesse uma decisão de submissão a lei distinto do ato que a estabelece. Se fosse assim, a ética kantiana não seria, de fato, mais do que a introjeção de normas instituídas socialmente.

Nessa mesma linha, Kant elenca outras ameaças à moralidade:

O determinismo natural (i): a iminente suspeita de que todas as nossas ações possam ser determinadas pelo mecanismo causal da natureza não é uma querela infundada. O determinismo é uma ameaça real e tudo aquilo que supomos se realizar por meio da liberdade pode estar submetido à necessidade causal da natureza. A princípio, essa possibilidade está ancorada na impossibilidade de determinarmos a causa última de nossas ações⁴. O fato de admitirmos a liberdade de nosso arbítrio (*arbitrium liberum*) e mesmo a autodeterminação da vontade por meio de princípios racionais (princípios e normas da razão) não nos permite assegurar que a razão não seja causalmente determinada em suas causas eficientes mais elevadas e distantes⁵. Isso significa que mesmo a superação da impressão dos sentidos e a respectiva autodeterminação da faculdade apetitiva por meio de representações racionais, representações daquilo que deve acontecer, não é suficiente para nos livrar do mecanismo causal. É justamente por isso que a questão se estende para além da *Dialética transcendental* da *KrV* e se desdobra na 3ª seção da *GMS*, uma vez que a liberdade da vontade não pode, aparentemente, ser assumida a despeito de pressupostos morais.

O egoísmo moral (querido Eu) (ii): é possível que a moralidade seja reduzida ao princípio do egoísmo, que todas as ações estejam permeadas por um interesse no objeto da ação e que o altruísmo almejado por Kant seja impossível do ponto de vista prático. Ou

⁴ KrV A552/B580. “A moralidade própria das ações (o mérito e a culpa), mesmo de nossa própria conduta, fica-nos completamente oculta [...] em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento, é o que ninguém pode aprofundar com inteira justiça”.

⁵ Cf. KrV A803/831.

seja, um motivo moral desinteressado pode constituir somente uma hipótese inexecutável. Ao comentar sobre as ações conforme ao dever, Kant afirma exatamente que: “se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever, que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia” (GMS AA 04:407). Considerando que não podemos penetrar até os últimos móveis de nossas ações e determinar se elas são feitas por dever, não se pode garantir que o “querido Eu”⁶ não esteja na base de toda intenção moral. Contudo, Kant está mais preocupado com o raciocínio prático do que com explicações de cunho psicológico, até mesmo porque é impossível determinar a causa última de nossas ações. Trata-se de derivar os padrões de ações e de racionalidade suscitadas pela reflexão prática.

Hedonismo moral (iii): o princípio do prazer poderia ser a finalidade última de nossas ações, tornando irrisórios os mandamentos da razão que nos manda ignorá-los. Tal como o egoísmo, Kant assume que o hedonismo é um subterfúgio que se esconde por trás de intenções aparentemente morais. A filantropia (o amor pela humanidade) implica não só afeto (*pathos*), mas prazer e satisfação interna em ajudar o outro. Por mais que isso seja louvável socialmente, não envolve disposições morais porque é praticada em conformidade com o dever⁷. Então, a filantropia, assim como a benevolência, são sentimentos cuja fonte de mobilização interna é o prazer e a auto-satisfação. Kant está longe de ser um hedonista moral, mas nem por isso ele rejeita todo tipo de satisfação que anda ligado à moralidade porque compreende que a própria determinação moral exprime um tipo de satisfação como resultado da concordância entre as faculdades, razão e sensibilidade. Por impressionante que seja, esse é o núcleo de coesão entre a sua filosofia moral e o *moral sense*, principalmente na figura de Hutcheson, porque o sentimento moral designa justamente uma qualidade estética que descreve a afecção da mente na determinação moral.

⁶ De certo modo, a ação moral é em si mesma um sacrifício a qual só o motivo do próprio dever pode nos impelir. GMS, AA 04:407. “Na verdade, por vezes acontece que apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada fora do motivo moral que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício”. Isso ignora, evidentemente, as ações conforme ao dever, que apesar de serem baseadas naquilo que o dever prescreve, ocorre por intenções escusas.

⁷ GMS, AA 04: 399. “Eu afirmo, porém, que neste caso tal ação é conforme ao dever e por mais amável que ela seja, não tem, contudo, nenhum valor moral [...] pois à sua máxima falta conteúdo moral, que manda que tais ações sejam praticadas *por dever* e não por inclinação”.

O receio de que a moralidade seja um espectro da mente parece inevitável, de algum modo, uma vez que o direito de se fazer uso do pressuposto original da moralidade carece de uma prova suficientemente válida. A objetividade dos juízos morais e da consciência do dever estaria comprometida se sua prova cabal fosse somente um fato putativo da razão⁸. Uma solução usual para atestar a validade objetiva do dever é recorrer à doutrina do fato da razão, pois lá Kant nos dá dicas dos caminhos que temos que seguir para entender como a consciência da lei (expressa como consciência da obrigação) tem valor objetivo. Pois, o que ela nos ensina é que a lei justifica a si mesma. A lei não é um “dado” da consciência, de modo que ainda podemos indagar as condições sob as quais se assentam o conhecimento dela como um fato. A explicação da possibilidade da consciência da lei não difere em si mesma do modo como se explica nossa consciência de conceitos puros do entendimento, ela requer que prestemos atenção à necessidade com que a razão nos prescreve. A consciência da lei como um fato da razão supõe a consciência das condições constitutivas daquilo que faz do fato um estado da consciência, a saber, a própria unidade da consciência. É assim que podemos ver a lei como manifestação da razão e compreender a sua necessidade e universalidade, não se limitando a “constatá-la” como um “dado” mental. Esse é o elemento crucial que assegura a objetividade da moralidade, embora o caminho até ele não seja tão linear assim. Nosso desafio, contudo, é mostrar que a *GMS* nos dá fundamentos para assegurar a validade objetiva do dever e de nossa consciência moral por meio da normatividade da razão prática, o fato de que ela governa a vontade por meio de uma lei que é originariamente inerente a ela.

Três estágios são essenciais para entendermos o papel da consciência moral na evolução do raciocínio kantiano: (a) o entendimento (consciência) moral comum; (b) o conceito de dever; (c) o respeito pela lei moral. Na segunda parte, abordaremos as condições mais básicas e fundamentais da moralidade derivadas do entendimento moral comum, sublinhando que elas subjazem aos juízos morais de todo homem que faz uso da razão. Na terceira, apresentamos o dever como um conceito que se baseia numa legislação universal segundo a qual os seres racionais agem necessariamente em conformidade com a razão, expressando a forma dessa legislação para seres que nem sempre seguem a razão. O dever não revela apenas a necessidade prática de uma ação necessária para uma vontade

⁸ De acordo com Lewis White Beck, a consciência moral por si só não é suficiente para refutar de uma vez por todas a ameaça de que o dever seja um conceito ilusório e quimérico. Cf. Beck, 1960, p. 169.

não santa, mas, sobretudo, a ligação imediata dessa ação com a vontade – ele indica uma ação que é ligada à vontade *a priori*. A consciência da lei mostra que essa ligação é tão necessária quanto a própria ação, de modo que tomar consciência da necessidade prática da ação é estar moralmente comprometido com ela; o respeito aparece como um desdobramento da análise do dever, sendo visto quase como uma contraprova subjetiva da validade do dever moral porque descreve a consciência da autoridade da lei enquanto um comando genuíno da razão. Na quarta, analisamos a linha mestra do argumento da dedução da lei moral na 3ª seção, enfatizando que o caráter fático da moralidade é admitido em diversos momentos e que isso seria suficiente para admitirmos que a lei moral justifica a si mesma por meio de sua força mandatória e capacidade de vinculação com a vontade. Na quinta, apresentamos uma conclusão da questão e dos principais pontos discutidos.

II

Partindo da análise do juízo moral comum, Kant busca determinar os pressupostos mais fundamentais da moralidade para mostrar que eles estão presentes na experiência moral cotidiana. Então, antes de qualquer formulação ou esboço do princípio moral, é preciso identificar as condições formais de tal princípio para depois reivindicar a legitimidade deles enquanto necessários. Kant não parte da abstração formal dos princípios morais e sim da experiência moral concreta, o fato de que os seres racionais finitos julgam moralmente, isto é, emitem juízos de valores acerca da bondade e da retidão de suas próprias ações. Aqui se encontra a premissa da consciência moral enquanto pressuposto essencial de todo julgamento moral, pois, mesmo o homem mais vulgar age (adota sua máxima) a luz de “exigências” morais. O trunfo do entendimento comum é que ele mantém o princípio⁹ moral sempre diante dos olhos, tomando-o como um padrão de medida de seus juízos, uma bússola (*Kompasse in der Hand*) que lhe permite julgar melhor: “o que cada homem deve fazer e, por conseguinte, saber, pertence mesmo ao homem mais vulgar” (GMS AA 04:404). O saber prático consiste mais “em fazer ou não

⁹ Esse princípio é, sobretudo, um cânone do julgamento, não a própria fórmula que será apresentada na 2ª seção. Kant afirma no final da 1ª seção que atingimos o princípio moral por meio do entendimento comum e que podemos distinguir o que é conforme o dever e o que é contrário ao dever. Trata-se, contudo, de uma forma mais intuitiva de conhecimento moral porque é um saber indissociável da práxis. É só com a filosofia prática que descortinamos a racionalidade prática inerente a moralidade, de modo que possamos elucidar o princípio do querer (volição) exigido pela moralidade, bem como a fonte do princípio. Tudo isso falta ao entendimento comum.

fazer do que em saber”. Portanto, supõe-se que, desde que esteja habituado a fazer uso da razão, todo homem, mesmo o mais comum, está apto a reconhecer com certa lucidez a moralidade (o certo e o errado) enquanto exigência da razão.

Vejamos o que diz Kant no prefácio:

Todos precisam confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: não debes mentir, não é válido somente para os homens, mas outros seres racionais precisam se preocupar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui (GMS AA 04:389).

O entendimento vulgar se orienta pela “ideia comum” do dever e distingue suficientemente bem as ações “conforme” o dever e as ações “contrárias” ao dever. Considerando que as ações morais são experienciadas como obrigações, um constrangimento da reta razão acerca do que é bom ou correto do ponto de vista moral, Kant indaga pelos fundamentos de uma obrigação propriamente moral. Nota-se que somente uma lei cumpre as condições formais derivadas do juízo comum. Só uma lei pode ser o fundamento de um dever categórico (não debes mentir!) porque só ela satisfaz a necessidade e a universalidade (não é válida somente para homens) implícita na ideia do dever. Ao longo da 2ª seção, Kant continua a enfatizar essas condições formais enquanto pressupostos que precisam ser satisfeitos para que asseguremos a objetividade da moralidade. Três passagens indicam os pressupostos fundamentais que devem ser atendidos para que a ideia comum de dever não seja mera fantasia da mente, a primeira delas, vale lembrar, está contida na 1ª seção.

Primeiro, ele diz:

Aqui, é a simples conformidade à lei em geral o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico (GMS, AA 04: 402).

Noutro lugar ele adiciona que:

Portanto, conseguimos mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só pode se exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos (GMS, AA 04: 435).

E no último parágrafo da segunda seção:

Quem, pois, considera a moralidade como alguma coisa real e não como uma ideia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado [...] Ora, para estabelecer que a moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio *a priori*, é preciso admitir um *possível uso sintético da razão pura prática* (GMS, AA 04: 446).

A consciência da lei moral nos remete à legislação universal da razão (legislação segunda a qual os seres racionais necessariamente se conformam com a razão). Paralelamente, essa consciência da lei é um constrangimento da razão que é tomada como um “dever categórico” porque nosso conhecimento da necessidade prática da ação é fonte de uma intenção moral. Portanto, é a consciência da lei moral que dá validade ao dever, uma vez que o dever é a forma da “legislação universal da razão” para seres que nem sempre se conformam a ela. Como se trata, entretanto, da relação sintética entre a vontade e a legislação universal da razão (lei moral) “mediada” pela consciência da lei, tudo ainda depende do direito de fazermos uso de tal lei. Em todo caso, a máxima (princípio subjetivo do querer) tem a forma que lhe serve de princípio (o imperativo categórico), possibilitando que a vontade finita esteja em conformidade com a lei. Despojada de qualquer princípio material, o único fundamento que resta para a vontade é a legislação universal da razão: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (GMS, AA 04:402). A formulação da lei nos remete ao imperativo categórico, único princípio cuja forma se equipara à lei, sua necessidade e universalidade. A possibilidade do imperativo categórico (imperativo do dever) é a prova dessa conversão realizada pelo dever, porque sem a referência à legislação universal da razão a aplicabilidade de um imperativo incondicional não seria sequer possível.

O princípio que subjaz as crenças e convicções morais é a autonomia, ou seja, a vontade de todo ser racional como legisladora universal. É suficiente mencionar aqui o princípio na fórmula da autonomia, uma vez que Kant deu cinco formulações distintas da lei moral que não são reduzíveis umas as outras – apesar dele reiterar que se trata de uma única lei. Esse é o princípio sob o qual nós agiríamos se nossa vontade fosse governada somente pela razão, sem impulsos e paixões. De modo análogo, é o princípio sob o qual nós “devemos” agir enquanto seres que são tentados a fazer o contrário do que dita a razão. Razão pela qual H. J. Paton¹⁰ afirma que a autonomia expressa tão somente a essência da

¹⁰ Cf. Paton, 1947, p. 199.

lei moral e não precisa tomar a forma de um imperativo categórico – apesar de que toda formulação da lei por seres não perfeitos assuma a forma categórica. Para ele, o princípio é justificado como “lei moral” e só depois como “imperativo categórico”, sem demandar uma prova independente. Na última citação em recuo a autonomia da vontade é posta como uma consequência do imperativo categórico. Por hora é suficiente, voltaremos a esse tema na última parte deste artigo.

III

A ideia de um “dever” moral tem como base fundamental o pressuposto de que a razão em seu uso prático é capaz de determinar a vontade por motivos *a priori*, isto é, por meio de princípios puramente formais, a despeito de quaisquer princípios materiais da vontade. Logo no prefácio da *GMS*, Kant faz questão de pontuar que o homem é capaz de conceber a ideia de uma razão prática pura, embora encontre dificuldades de tornar efetiva a ação por princípios puros da razão. Na 2ª seção, entretanto, o filósofo elucida de modo mais enfático o respectivo pressuposto do dever, enfatizando que a única coisa que salva a ideia do dever do fracasso é nossa convicção de que a experiência empírica e os elementos factuais são insuficientes para o rechaçarmos, justamente porque ele supõe que “a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer” (*GMS*, AA 04:408). O fato de que a experiência não dá nenhum testemunho de ações provindas de uma fonte tão pura não constitui condição suficiente para solapar a possibilidade das ações por dever: “porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*” (*GMS*, AA 04:408). Então, o dever corresponde a uma lei da razão, a legislação de seres racionais, não a ordem dos fenômenos e dos eventos naturais.

Iniciemos com algumas definições formais do dever antes de analisarmos sua estrutura. Kant entende por dever a “necessidade prático-incondicionada da ação” (*GMS*, AA 04:425), ou, a “necessidade objetiva de uma ação por obrigação (*GMS*, AA 04:439). Em primeiro lugar, o dever refere-se ao fundamento prático objetivo de uma ação moralmente necessária e, em segundo lugar, liga essa ação moralmente necessária a um agente particular. Nota-se que o dever tem função “prescritiva”, uma vez que ele nos diz que ação (ou tipo de ação) devemos fazer. Essa característica denota que ele se aplica necessariamente a uma vontade não-santa, uma vontade que nem sempre faz aquilo que é

racional. Contrariamente, uma vontade santa não conhece nenhum dever (apesar de estar submetida a leis objetivas da razão) porque a lei é para ela somente “descritiva” – uma vez que **o querer já está em acordo com a lei**¹¹. O fundamento do dever é, portanto, a lei da razão, ou, a lei moral, mas para determinarmos essa relação mais precisamente nós precisamos analisar o próprio conceito de dever.

Na 1ª seção, Kant define o dever a partir de três proposições:

- (i) A segunda proposição é: – Uma ação praticada por dever tem seu valor moral não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina (GMS, AA 04:400).
- (ii) A terceira proposição, consequência das duas anteriores, formularíamos assim: dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei (GMS, AA 04:400).

O conteúdo da primeira proposição precisa ser abstraído indiretamente da terceira, que é considerada como uma conclusão das duas “duas” primeiras. Vê-se que, enquanto a segunda proposição foca no critério axiológico da ação por dever, a terceira coloca em voga a ligação entre o fundamento objetivo (necessidade) e um fundamento subjetivo (respeito à lei) – ambos constituintes do conceito de dever.

Partindo do pressuposto que o dever expressa a “necessidade prático-objetiva” (ou a necessidade objetiva de uma ação por obrigação) e se baseia na possibilidade da determinação da vontade pela razão por motivos *a priori*, o critério de valor da ação por dever não poderia não ser formal. Razão pela qual se fala ali do “princípio do querer”¹², aquilo que orienta a volição, ou, a razão pela qual o agente “quer” agir moralmente. O que a segunda proposição nos diz é exatamente que o valor moral da ação depende unicamente da máxima – ignorando todos os princípios materiais da ação, o propósito, a finalidade etc. Trata-se, portanto, de saber o que serve de princípio para a máxima, se um desejo, uma inclinação ou um princípio da razão.

Notamos que o querer de uma vontade santa coincide por si só com a lei, o que explica porque a submissão a ela não é um dever – o querer subjetivo da vontade é idêntico ao conteúdo da lei. No caso da vontade humana há uma distorção entre o querer inerente da vontade e o conteúdo da lei (o que ela descreve), a consciência da lei (consciência do

¹¹ Cf. GMS, AA 04:414.

¹² Cf. GMS, AA 04:400.

dever) converte o conteúdo da lei numa prescrição. O raciocínio prático é semelhante nos dois casos, com a diferença que a natureza ontológica da vontade humana tem uma relação diferente com a lei, pelo menos do ponto de vista modal. Na 3ª seção, Kant chega a afirmar que “o dever moral é, pois, um próprio querer necessário” (GMS, AA 04:455) – admitindo a legitimidade do uso de uma lei imutável como lei da vontade convertida em dever para seres finitos. É preciso mostrar como aquilo que a lei prescreve já subjaz (sinteticamente) ao próprio princípio subjetivo do querer (máxima). Pois, a validade do dever supõe uma intencionalidade ligada àquilo que é fundamento do próprio dever, a lei moral. Ninguém pode admitir que tem um dever, isto é, a obrigação de agir de acordo com o que demanda a lei, e afirmar que não “quer” agir de modo correspondente. Ter um dever é estar comprometido com a ação prescrita pela lei e “querer” agir de modo correspondente, ainda que não venha a agir como tal.

Por sua vez, a terceira proposição une o aspecto objetivo da lei (a necessidade) e o aspecto subjetivo, o respeito pela lei, conceito que é introduzido justamente nessa formulação. É curioso que um fundamento subjetivo seja elemento constituinte do conceito de dever sem comprometer sua necessidade e universalidade. Aqui também se trata de uma relação formal da lei porque o respeito é a consciência normativa da lei, a consciência que um sujeito tem da autoridade da lei como imediatamente válida. Portanto, o respeito descreve a consciência que a vontade tem quando submetida à autoridade da lei. É o reconhecimento dessa autoridade, visto como um endosso ou aprovação da própria lei, que é descrito como respeito. Ele é uma atitude que é direcionada apenas à lei. Noutro ponto, no final da 1ª seção, há uma ênfase maior no respeito enquanto condição subjetiva do dever: “a necessidade da minha ação por puro respeito pela lei prática é o que constitui o dever” (GMS, AA 04:403). Ora, não há obediência à lei moral sem respeito, isto é, sem admitir como válida a autoridade que ela reivindica. Não se trata, portanto, de uma condição material ou qualquer outra que comprometa a necessidade e a universalidade do dever.

Considerando, então, que a terceira proposição traz a tona tanto o caráter objetivo quanto o subjetivo da determinação moral, e a segunda lida com o critério objetivo de atribuição de valor à ação, é possível derivar a primeira proposição dessas duas? É a única opção que temos. Entretanto, não há muito consenso entre os intérpretes a respeito da

formulação correta ou mais adequada dessa proposição¹³. Levando em conta o conteúdo das duas proposições apresentadas e o fato de que a terceira é uma consequência das duas anteriores, a primeira teria que lidar com o caráter subjetivo do dever. Dieter Schönecker e Allen Wood compartilham dessa perspectiva e formulam a seguinte proposição: “uma ação por dever é uma ação por respeito à lei” (Schönecker/Wood, 2014, p. 61). Essa leitura é fiel aos pressupostos do texto e reforça a necessidade do respeito enquanto fundamento subjetivo de determinação enquanto constituinte do conceito de dever.

A ação por dever tem, portanto, dois princípios que determinam a vontade:

- (i) A lei objetivamente e; (GMS, AA 04:400).
- (ii) Subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática (GMS, AA 04:400).

Enquanto o dever é a representação objetiva da lei moral, encarnada como constrangimento racional sobre a vontade sensível, a consciência da subordinação da vontade à lei recebe o nome de respeito: “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, eu o reconheço com um sentimento de respeito, que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei” (GMS, AA 04:402). Essa consciência de subordinação da vontade à lei já indica que a representação dela é inescapável¹⁴, tão logo a representamos ficamos a par de suas reivindicações. A *KpV* dá mais ênfase a essa facticidade da lei na consciência do dever, pois lá é assumido que a lei determina a vontade e que o respeito (entendido também como sentimento moral) é uma prova descritiva dessa determinação. Além do mais, endossamos a validade moral daquilo que nos é imposto como obrigação porque aprovamos seus fundamentos e suas reivindicações sobre nós. Então, o respeito é a consciência da autoridade normativa da lei, é uma atitude que expressa o valor axiológico daquilo que fundamenta a moralidade – é um tributo que não se pode deixar de prestar a lei moral.

¹³ Outras formulações do que seria a primeira proposição são empregados por: Timmermann, 2007, p. 26. “Uma ação que coincide com o dever moral tem valor moral se, e apenas se, sua máxima é produzida por necessidade”. Allison, 2011, p. 125. “Uma boa vontade sob condições humanas é uma vontade cuja máxima tem conteúdo moral”.

¹⁴ Essa imediatez entre a consciência da lei e o respeito por ela faz com que Beck considere o respeito e a consciência do dever como equivalentes, ambos são expressões da autoridade moral da lei. A consciência da lei implica tanto o reconhecimento do que é demandado como moralmente obrigatório (dever), quanto da validade de sua autoridade (respeito). Cf. Beck, 1960, p. 222.

A análise das proposições do dever mostra que a relação entre a “lei” e “o respeito” é analítica. Afinal, se considerarmos que “a necessidade da minha ação por puro respeito à lei é o que constitui o dever”, nós veremos que o respeito é condição do cumprimento da lei (ou de uma obrigação moral). Enquanto fundamento objetivo, a lei moral supõe um fundamento subjetivo, o respeito. O que significa que ela demanda não somente um comportamento, mas uma atitude específica, o reconhecimento de sua autoridade¹⁵ por parte daqueles a quem ela se vincula. Por outro lado, esse sentimento só erige no sujeito mediante o reconhecimento da legitimidade da lei enquanto princípio moral supremo, o que explica a aceitação imediata de suas reivindicações por quem é obrigado. O que mostra que o respeito é, além de tudo, “auto-certificador” da validade da lei, pois só podemos admitir um dever mediante o respeito pela lei. Analiticamente, ter um dever (estar submetido a uma obrigação moral) e ter respeito pela lei é a mesma coisa, pois, quem tem um dever, a obrigação de agir, já reconheceu a necessidade prática da razão. Considerando que ambos têm o mesmo fundamento, a aceitação da validade do dever implica, necessariamente, o respeito pela lei. Então, a única coisa que depende de uma justificação racional da legitimidade é a lei moral, o que nos força a buscar a sua origem na própria razão pura.

A doutrina do respeito ainda reflete a aproximação de Kant com a doutrina do *moral sense*, Hutcheson em especial. Mesmo considerando que esse conceito está em harmonia com a filosofia crítica e que não é tomado como padrão de avaliação das ações, ele mostra que para Kant há algo de insuperável no *moral sense*. Na medida em que descreve o modo como a mente é afetada pela representação da lei, expressando a sua autoridade e validade subjetiva, o respeito mostra que a moralidade depende de uma disposição que é irreduzível ao sujeito¹⁶. É certo que Kant buscou fundamentar a consciência moral num *sensu moralis* até por volta de 1769, mas que a partir do novo significado de razão empregado a partir de 1770 ele tentou encontrar a origem da moralidade na própria razão pura. Em todo caso, o respeito é a moralidade considerada

¹⁵ Paton, 1947, p. 67. “Só há autoridade quando há respeito, do contrário, todo comando sobre a vontade seria um ato de autoritarismo - só um tirano governa sem respeito”.

¹⁶ Cf. GMS, AA 04:460. “Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos, possa querer aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* (*Gefühl der Lust*) ou de satisfação (*Wohlgefallen*) no cumprimento do dever”.

subjetivamente porque supõe que o fundamento objetivo seja subjetivamente válido – ou seja, ele (o fundamento objetivo) funciona como motivo.

Essa facticidade implícita na análise do respeito enquanto consciência de subordinação da vontade à lei faz com que seja possível estabelecermos relações entre o “respeito” e a doutrina do “fato da razão”. Por um lado, o respeito e o fato são considerados como descrições do processo de determinação racional da vontade pela lei¹⁷. Contudo, o respeito é concebido como a expressão subjetiva da validade objetiva da lei moral. O que significa que na análise do respeito já supomos a validade objetiva da lei – já que o respeito é um efeito da lei. Henry Allison afirma isso de modo direto: “esta análise do respeito pressupõe a doutrina do fato da razão, uma vez que ela assume a validade da lei moral e investiga os efeitos da consciência desta lei sobre o agente racional sensivelmente afetado tal como nós mesmos” (ALLISON, 1990, p. 237)¹⁸. Caso estivesse em condições de considerar que nada pode justificar a lei moral senão a sua própria normatividade que se impõe sobre a vontade como sinal de que a razão pura é prática, Kant não precisaria ter dado tantas voltas tentando deduzir um princípio último da lei.

IV

Se levarmos em conta o objetivo da *GMS*, a saber, o de buscar (*Aufsuchung*) e estabelecer (*Festsetzung*) o princípio supremo da moralidade, veremos que esse último estágio ainda permanece indefinido. Há, assim, dois estágios fundamentais do argumento kantiano. O primeiro é a investigação analítica que deriva as condições formais do princípio moral a partir do entendimento moral comum. Já sabemos que esse princípio precisa atender a alguns pressupostos para que a experiência moral não seja uma vã ilusão. Podemos destacar quatro características dele: (i) ser uma lei – porque é a universalidade que serve de norma para a máxima (norma subjetiva); (ii) ser formal – uma vez que a universalidade da lei dispensa todo e qualquer conteúdo material; (iii) ser a condição atual e efetiva da vontade na medida em que a máxima adquire a forma da lei; (iv) ser um

¹⁷ Cf. Willaschek, 1992, 184.

¹⁸ Dieter Henrich chega a afirmar que o respeito “fecha o sistema de filosofia moral kantiano” porque agrega aspectos distintos da moralidade. Segundo ele, a compreensão da facticidade e da racionalidade do fato da razão nos leva de volta à doutrina do respeito. Ambos não são concebidos distintamente. Cf. Henrich, 1982, p. 34

imperativo categórico – isto é, precisa ser a lei segundo a qual um ser racional necessariamente agiria se não fosse impelido por móveis sensíveis. Considerando que estamos lidando com um princípio sintético *a priori*, o segundo estágio consiste em provar a origem desse princípio na natureza da razão, de modo que negá-lo seria uma contradição para o agente racional (tal como a negação das categorias é a negação da própria experiência, pois elas representam a sua possibilidade, unidade e inteligibilidade).

Enquanto no primeiro estágio se trata apenas de uma “derivação”, no segundo, por sua vez, está em jogo uma “dedução transcendental”. Às vezes, Kant fala da lei moral como se ela tivesse sido transcendentalmente deduzida, quando na verdade foi apenas metafisicamente deduzida, isto é, formulada. Razão pela qual Beck assemelha a busca e a exposição do princípio da moralidade à dedução metafísica, que na *KrV* se destina a afirmar o que são as categorias, enquanto que o argumento que provaria a validade da lei como condição última da experiência moral é propriamente uma dedução transcendental¹⁹. Entretanto, Kant faz questão de sublinhar que não há uma passagem linear da derivação das condições gerais da moralidade para a prova da validade objetiva do princípio abstraído. Ao contrário do que ocorre na dedução das categorias, onde se busca estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento de objetos que são dados ao entendimento por meio da sensibilidade, a lei moral tem que ser provada como a própria condição de possibilidade da experiência moral.

De fato, o dever faz referência a uma legislação universal da razão (segundo a qual devemos agir conforme seres racionais agiriam) que só pode ser expressa a nós por imperativos categóricos. Não se segue disso, entretanto, que essa legislação universal e esse imperativo sejam válidos, ou mesmo possíveis, sem a devida justificação da lei moral.

Retomemos a passagem onde Kant trata desse ponto:

Conseguimos mostrar, portanto, pelo menos que, se o dever é um conceito que deve conter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só pode se exprimir em imperativos categóricos, mas de modo algum em imperativos hipotéticos [...] mas ainda não chegamos a provar *a priori* que esse imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordena absolutamente por si e

¹⁹ Traçando o contraste entre a dedução na filosofia teórica e na filosofia prática, Beck subscreve que é difícil encontrar a distinção mantida na primeira entre a formulação e a justificação do conhecimento *a priori*. Por isso, as etapas da *GMS* (e da *KpV*) apenas assemelham aos da *KrV*, quando se trata da dedução metafísica e transcendental. Elas não podem ser equivalentes. Beck, 1960, p. 111. “Aqui é apenas um princípio que está sob exame e é um que ele pensa já ter sido dado com completa autoridade, precisando apenas de ser trabalhado e trazido à consciência. Consequentemente, a formulação e a defesa do princípio dificilmente podem ser tão claramente separadas como na obra anterior”.

independentemente de todo móbil, e que a obediência a esta lei é o dever (GMS, AA 04:435)

Está implícito no conceito de dever a conexão sintética entre a “vontade” e uma “legislação universal da razão”. O imperativo categórico, às vezes chamado de imperativo do dever, é a norma mais adequada à forma dessa legislação. Esse imperativo é afirmado como sendo uma proposição sintética *a priori* capaz de ligar um “ato *a priori* à vontade” (GMS, AA 04:421) – capaz de ligar a vontade à legislação universal da razão. É claro que enquanto cânone do julgamento moral, o imperativo categórico é a única norma moral que não deriva o “querer” da ação moral de um “querer” já dado. Não conseguimos pensar a validade objetiva do princípio moral independentemente do significado que ele assume para nós enquanto seres racionais finitos. A lei em si mesma não distingue se a vontade se conforma a ela por necessidade interna ou não, o que faz com que ela assuma esse caráter prescritivo é a “consciência”. Veremos que para Kant o dever é um querer de um agente imperfeito que é consciente de si mesmo como ser racional, porque nele o agente está consciente da lei enquanto fundamento moral – e esse conhecimento prático é intencional. Saber o que se deve fazer (o que faria se fosse somente racional) se equivale a querer agir por dever sem necessariamente agir de tal modo. Portanto, o que demanda uma dedução na 3ª seção da *GMS* é a lei moral enquanto lei universal da razão e a legislação que lhe é inerente. Se o imperativo categórico é assegurado indiretamente sem exigir uma dedução independente é uma questão que fica pendente aqui²⁰.

Agora, se trata de afirmar a conexão sintética contida no conceito do dever entre a vontade e a legislação universal da razão, pois, essa legislação é a condição da universalidade da máxima e não pode ser derivada analiticamente da vontade²¹. É a

²⁰ No recorte feito por Allison, Kant está comprometido em justificar uma proposição sintética *a priori* com a dedução da lei moral e não com uma possível dedução do imperativo categórico. Como é reconhecido, Kant também fala de uma dedução distinta do imperativo categórico nos três parágrafos iniciais da 3ª seção da *GMS*, destinando uma seção para investigar a sua possibilidade: “como é possível o imperativo categórico?”. Não é implausível, portanto, que houvesse uma dedução do imperativo destinada a explicar nossa experiência moral em seu modo imperativo. Mas, essa dedução adicional teria que mostrar como esse imperativo se relaciona com a lei. Cf. Allison, 1990, p. 224/5. Para Paton, por sua vez, a passagem de um princípio moral (princípio da autonomia) para o imperativo categórico não demanda uma justificação adicional. Cf. Paton, 1947, p. 247. A. C. Genova se limita a dizer que há uma dedução da lei moral que contempla dois aspectos, primeiro do ponto de vista de nossa experiência fenomenal e, segundo, a partir da ideia de um sistema de fins supra-sensível. Cf. Genova, 1978, p.309.

²¹ GMS, AA 04:447. “Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima”.

consciência do dever que me a leva reconhecer a lei como fundamento prático-objetivo da ação a qual estou obrigado. Porém, se estou inapto a assumir a realidade do dever moral, tampouco poderia afirmar a validade daquilo que constitui sua condição de possibilidade. A lei, enquanto princípio supremo da moralidade, não pode ser deduzida logicamente de nenhum princípio superior, simplesmente porque não há tal princípio. Contudo, Kant indica que é preciso fornecer um fundamento (x) que dê suporte a conexão sintética entre sujeito e predicado (vontade e legislação universal (ou vontade racional)) e comprove que aquilo que reivindicamos como princípio supremo é, de fato, um primeiro princípio.

Como se sabe, uma dedução não se propõe a ampliar nem a trazer um conhecimento novo à tona, senão a justificar um conhecimento que se reivindica, um conhecimento problemático cuja legitimidade pode ser contestada. As raízes jurídicas da dedução transcendental tornaram-se conhecidas como eixo central dessa investigação por meio do difundido artigo de Dieter Henrich²². Uma dedução lida com a “*quaestio juris*”, ela é uma prova que torna legítima uma reivindicação, seja de coisas, de posse ou de direito. Ela confere legalidade àquilo que é reivindicado. No caso de uma dedução transcendental não se trata de posses e nem de coisas, mas de um conhecimento (prático). Por isso, esse alegado conhecimento só pode ser justificado explanando a sua origem na própria razão. Afirmer um conhecimento é estar justificado em afirmar a posse de tal conhecimento, o que requer deduzir a origem dele como condição de sua possibilidade.

A queixa a respeito da falta de uma linha argumentativa concisa é lugar comum entre os intérpretes e estudiosos, uma vez que o filósofo muda de estratégia no decorrer do texto e deixa inúmeras pontas soltas. Não é difícil, contudo, perceber o papel articulador que é desempenhado pelo conceito de liberdade desde o primeiro parágrafo da 3ª seção. As tensões que são geradas ali resultam da tentativa de passar de uma concepção de liberdade fundamental para admitirmos a “espontaneidade causal” da ação para uma concepção de liberdade que é por si só “livre e eficiente” – passar da ideia de um “sujeito espontâneo” (que se levanta da cadeira) para a ideia de um “agente moral” (cuja liberdade é a propriedade causal da vontade). É certo que a liberdade transcendental torna concebível a ideia de um agente espontâneo na medida em que por meio dela concebemos a

²² Henrich, 1975, p. 83. “Na *Fundamentação*, o termo “dedução” é usado em seu sentido normal, sem as implicações especiais de uma dedução transcendental das categorias. Nela, portanto, necessita apenas proceder em acordo com o entendimento normal de justificações cognitivas de um conhecimento de sua origem”.

possibilidade lógica de sermos independentes do mecanismo da natureza, mas ela é insuficiente para indicar qual a “propriedade causal” (a causa eficiente) da vontade. No diagnóstico de Kant, a razão especulativa só pôde demonstrar a possibilidade da causalidade pela liberdade e a sua não contrariedade com a causalidade natural. A razão prática precisa, supostamente, estabelecer a lei da liberdade enquanto causalidade da vontade para então passar da liberdade (admitida enquanto pressuposto necessário da ideia de ser racional) para a autonomia e desta para a lei moral.

A razão pela qual não é suficiente apelar à espontaneidade da faculdade apetitiva (*Begehrungsvermögen*) para pensarmos o agente moral é que agora estamos lidando especificamente com a vontade (*Wille*), ao passo que na *Dialética transcendental* da *KrV* bastava admitir a espontaneidade e a independência do arbítrio (*Willkür*) (escolha) face às determinações sensíveis. Enquanto o arbítrio está limitado a arbitrar sobre aquilo que está posto, sejam princípios da razão ou móveis sensíveis, a vontade é concebida como a causalidade (dos seres vivos) eficiente por meio da liberdade. Na medida em que é concebida como uma faculdade de agir, isto é, a capacidade de produzir ações, a vontade tem a “liberdade” como “propriedade de sua causalidade” – tal como a “necessidade natural” (a heteronomia das causas eficientes) é a “propriedade causal” das leis da natureza. Partindo da ideia de que a vontade só é causalmente eficiente porque a liberdade é a propriedade de sua causalidade, o filósofo tira algumas conclusões que nortearão seu argumento.

- (i) A liberdade da vontade é autonomia. Ainda que não tenhamos determinado qual é a lei da liberdade na medida em que ela é propriedade da vontade, nós temos que admitir que esta não pode ser uma lei da natureza e nem sequer uma lei estranha à vontade, mas sim uma lei “imaneente”. Essa imanência supõe que a vontade seja a própria fonte da lei para que a “vontade seja uma lei para si mesma”. O que só é possível mediante a identificação entre “vontade” e “razão prática” – e isso demandaria um argumento adicional.
- (ii) Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa. É certo que não concebemos a vontade senão a partir do pressuposto de que a liberdade é a propriedade de sua causalidade, uma vez que ela é o fator eficiente da vontade enquanto um tipo de causalidade, mas está longe de ser óbvio que isso seja o mesmo que estar sob leis morais. Essa equivalência faz com que a “lei moral” seja a lei da liberdade tomada como propriedade causal da vontade, mas ainda não estamos em condições de compreender a natureza “imutável” dessa lei.

- (iii) A moralidade (e o seu princípio) segue analiticamente da liberdade da vontade. Considerando que uma “vontade livre” e uma “vontade sob leis morais” são idênticas, nós podemos assumir (como é suposto em (i e ii)) que a lei moral é a lei da liberdade. O que se afirma aqui é que o princípio da autonomia já subjaz a concepção de “vontade livre”. Então, a moralidade e seu princípio seriam derivados analiticamente da vontade livre, apesar de Kant sublinhar que o princípio em si mesmo é sintético.

Aqui, dois pontos são dignos de destaque. Primeiro (a), a concepção de vontade que está em jogo não só difere daquela de arbítrio, bem como está em estreita conexão com a concepção de uma “vontade pura” (razão prática). Pois, ela não é definida só negativamente como independente de causas empíricas, mas como uma “capacidade” de determinar a si mesma por meio da liberdade. Ocorre que ela também é identificada com a própria razão prática e atribuída a todos os seres racionais como condição de seu agir. Isso faz com que se passe de uma noção de ser racional em geral para a ideia de um agente dotado de vontade e razão prática. Segundo (b), a concepção de liberdade vista enquanto propriedade da causalidade da vontade não é compreensível sem a referência à lei moral. Admitindo a liberdade, a consequência, diz Kant, é a “consciência de uma lei de ação” segunda a qual a máxima tem que valer objetivamente, isto é universalmente. Por conta disso, a moralidade só poderá ser derivada de uma “propriedade da liberdade”.

Nessa linha, o caminho seria provar a realidade da liberdade para assegurarmos a validade da inferência à lei moral, considerando a reciprocidade entre vontade livre e vontade sob leis morais. Na condição de agentes livres nós estaríamos autorizados a tomar como válidas todas as leis que estão ligadas a liberdade. O problema dessa perspectiva é que vislumbramos nela a possibilidade de uma prova da liberdade independentemente da lei moral e, como vimos, a liberdade (propriedade da causalidade da vontade) não é inteligível sem sua referência à lei moral. A consciência de nós mesmos enquanto agentes livres e causalmente eficientes nos conduz a “consciência de uma lei de ação”, a lei moral. O que se busca afirmar não é só que não podemos considerar a nós mesmos como agentes racionais sem atribuímos liberdade a nossa vontade, mas que a afirmação de nossa liberdade nos leva à consciência de submissão à lei moral. Como fica evidente nos dois pontos discutidos, o argumento não pode desenrolar a não ser em círculos.

No entanto, o filósofo recua dessa estratégia de provar a realidade da liberdade para então deduzir a validade da lei moral por causa da mencionada relação circular. O círculo parece ser um prenúncio dos limites do procedimento analítico, uma vez que, sem ele, não

poderíamos inferir a submissão à lei moral (ou mesmo a consciência de uma lei de ação) da afirmação de nossa liberdade. Por outro lado, se ficássemos presos nesse círculo entre liberdade e lei moral, permaneceríamos impedidos de responder duas questões: (i) por que nos interessa a universalidade da máxima como lei e a moralidade?²³; (ii) por qual razão a lei moral nos obriga?²⁴. A persistência na estratégia da dedução tira o foco da normatividade da razão prática que se revelará o grande trunfo da *GMS*, que inclusive se manterá como premissa no argumento do fato da razão na *KpV*. Por outro lado, se a liberdade não serve de ponto de partida para a dedução da lei moral porque ela não tem validade independente, essas questões não podem ser respondidas.

Uma das razões pelas quais isso se mostra um passo em falso é que Kant passa da espontaneidade epistêmica da razão para a espontaneidade prática, tomando como equivalente o “ser racional” e o “agente moral”. No primeiro caso se trata unicamente do pressuposto de que a razão atribui liberdade a si mesma em virtude do fato que é espontânea e autora de seus próprios juízos e inferências, uma vez que seria um absurdo se ela fosse influenciada nessas atividades. No segundo caso, entretanto, está em jogo não só a liberdade de julgar da razão concebida negativamente como independência das causas naturais, mas, um conceito (positivo) de liberdade cuja própria possibilidade aponta para um mundo distinto do natural – o terceiro termo que é anunciado desde a primeira subseção. A consciência da espontaneidade da razão torna factível a distinção entre os dois mundos, sendo que o mundo inteligível representa um arquétipo *a priori* que media a relação entre a vontade e a legislação universal. É essa espontaneidade, de acordo com Kant, que permite o ser racional reivindicar sua filiação ao mundo inteligível. Na condição de agentes racionais dotados de vontade, estaríamos sujeitos a todas as leis do mundo inteligível – e autorizados a fazer uso delas. Visto como um sistema supra-sensível sob a autonomia da razão prática, o mundo inteligível é considerado uma premissa não moral que explica nossa submissão à lei moral por meio da liberdade (positiva) sem incorrer naquela relação circular.

A rigor, com a distinção entre mundo inteligível e mundo sensível e a adoção daquilo que se chama de “ponto de vista prático”, o que se faz é somente dar um passo a trás para dar significado à noção de vontade pura definida anteriormente. Pode-se conceber

²³ Cf. *GMS*, AA 04:460

²⁴ Cf. *GMS*, AA 04:450

o mundo inteligível como uma ordem moldada pela razão prática a partir da ideia da liberdade, mas Kant afirma que nessa ordem as leis da liberdade constituem a natureza do agente – o seu “verdadeiro eu” (*eigentlich selbst*) e sua vontade. Assim sendo, a “vontade pura” (a sua causalidade como causa eficiente no mundo inteligível) contém o fundamento da vontade sensivelmente afetada. A consciência de mim mesmo como ser inteligente livremente eficiente me leva a consciência de uma legislação distinta da natural e me tornaria membro do mundo inteligível, reconhecendo a autonomia da vontade e a validade de suas leis como imperativos para mim. Contudo, a justificação de nossa filiação no mundo inteligível assenta unicamente na nossa posse de razão e na consciência da espontaneidade da mesma, o que nos levaria, no máximo, ao mundo do entendimento.

O argumento não evolui nos moldes da estratégia apresentada, de modo que uma reorganização metodológica seria fundamental para que pudéssemos obter êxito no propósito de justificar a validade objetiva da lei moral como condição da nossa experiência moral e da validade do dever (nossas obrigações morais). Em linhas gerais, compreende-se que esse é o movimento levado adiante por Kant na passagem da 3ª seção da *GMS* para a *Análítica* da *KpV*. De fato, essa reorganização é necessária, principalmente no que diz respeito à ordem das razões entre lei moral e liberdade, mas a prova da autenticidade da lei enquanto lei originária da razão não depende de nada além da própria normatividade da razão reivindicada ainda na *GMS*.

Vale lembrar as duas questões elencadas anteriormente, a saber: (i) por que nos interessa a universalidade da máxima como lei e a moralidade? (ii) por qual razão a lei moral nos obriga? A resposta a elas perpassa pelo conceito *a priori* da normatividade que governa nossas ações, pois é dela que surge nosso interesse pela lei enquanto condição última da universalidade da máxima. O que se presumi disso é que essa normatividade não pode ser explicada recorrendo a um princípio último porque seria o mesmo que submeter a norma da razão a uma “condição”, ao passo que o imperativo moral é incondicionado. Contrariamente, na medida em que é uma exigência *sui generis* da razão, a lei moral só pode ser “constatada” a partir de sua capacidade de se vincular à consciência do agente. Razão pela qual a realidade da lei enquanto fundamento do dever não pode ser colocada em dúvida, uma vez que nossa consciência dela já certifica a sua validade imediata enquanto fundamento da obrigação moral. Isto é, constatamos a sua validade e derivamos

nosso interesse (moral) dela enquanto lei da razão. É o que nos apresenta Kant ao explicar por que nos interessa a universalidade da máxima como lei.

Apenas uma coisa é certa: — e é que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência e, portanto, do nosso verdadeiro eu (GMS, AA 04:460/1).

O ponto chave é que há um elemento volitivo subjacente a todo interesse na moralidade, logo, não se trata somente de uma análise do raciocínio prático desprovido de qualquer disposição do agente em agir. Pois, para explicarmos a normatividade dos imperativos nós precisamos levar em conta um elemento concreto da vontade, o querer (*Wollen*). É por isso que a normatividade do imperativo hipotético é condicional, uma vez que a racionalidade instrumental desse tipo de ação coloca os meios como condição dos fins – quem quer os fins quer os meios necessários para obtê-los. Diante de um fim dado, ou, de um querer prévio á derivação da própria norma da razão, só se poderá derivar imperativos hipotéticos. Estamos livres de obrigações (hipotéticas) tão logo renunciemos ao fim, exatamente porque isso nos libera dos meios necessários para alcançá-lo. Como, então, aplicar esse raciocínio no caso do imperativo categórico? Significa que ele não implica nenhum elemento volitivo, sendo mera abstração como acusam os críticos de Kant? É evidente que não, o imperativo categórico supõe um querer da vontade, mas um querer que é ligado sinteticamente.

A consciência da lei enquanto fundamento do dever moral carrega esse componente volitivo também, uma vez que a consciência dos fundamentos da necessidade prática da ação é fonte de uma intenção moral intrínseca. Foi Christian Wolff quem afirmou que “o conhecimento do bom é um motivo (*Bewegungsgrund*) da vontade”²⁵. Kant não teve razões para discordar dele sobre esse ponto. Não por acaso, ele considerou que o dever moral é um tipo de “querer”: “pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos” (GMS, AA 04:449). Noutro ponto, o filósofo voltou a reafirmar que: “o dever moral é, pois, um próprio querer seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível”

²⁵ Wolff, 2003, p. 335, §6.

(GMS, AA 04:455). Esse querer é incondicional, ele se origina da consciência de que uma lei de ação imediatamente válida emana da própria razão. Ora, se o querer ligado à moralidade é incondicional e não se baseia em nenhuma outra condição, o imperativo ligado a ele só pode ser categórico.

Trata-se de um elemento volitivo cujo significado vai muito além do mero aspecto desiderativo porque ele nos liga (*binden*) à moralidade e simboliza, sobretudo, nosso compromisso (*Verbindlichkeit*) para com ela. É a impossibilidade de se renunciar desse querer ligado à ação moral que faz com que a norma de ação correspondente, aquela que diz como proceder numa situação específica, seja categórica. O imperativo categórico enquanto norma de ação pressupõe não só a ação necessária (estabelecida pela lei), mas também a “ligação” originária com ela. Com isso, a racionalidade prática do imperativo, a sua incondicionalidade, pode ser derivada da razão prática pura (não instrumental). O ponto aqui é simplesmente mostrar o pressuposto levantado como condição para a admissão da realidade do dever, a ideia de que sua legislação só pode se exprimir em imperativos categóricos, como supôs Kant na primeira citação desta seção. Na medida em que essa legislação tem um significado real e governa a vontade, o dever não é mera ilusão da mente.

O dever liga o agente a uma ação necessária (moralmente obrigatória), a consciência de que a necessidade prática da ação se assenta sobre a lei moral e o compromisso com ela (a ação moral) por meio de um “querer” (*Wollen*). Não renunciamos a esse querer sob hipótese alguma, ainda que o ignoremos e o contrariemos. A obrigação moral é algo do qual não podemos ficar alheio, uma vez que a consciência é um lembrete sempre constante de suas reivindicações. Provar que o dever (obrigação moral) não é uma simples quimera da imaginação e sim algo real requer mostrar exatamente que nossa “ligação” e nosso “compromisso” (*Verbindung*) com a moralidade é originária e constitutiva de sua própria natureza racional. O propósito de uma “Fundamentação” (*Grundlegung*)²⁶, não pode ser outro senão mostrar que o dever moral brota de nossa

²⁶ Para Konrad Utz, a *Fundamentação (Grundlegung)* é uma teoria da normatividade possível, uma explicação da sua origem. Estou de pleno acordo com a interpretação dada por ele nesse e em outros aspectos que tratam da tarefa empreendida na *GMS*. Utz, 2016, p. 218. “A fundamentação da moral consiste somente mostrar que e como o dever categórico é originariamente possível. – E é precisamente a esse respeito, fala-se melhor (com Kant) de “Fundamentação” (*Grundlegung*) da teoria moral do que em “justificação da moralidade” (*Moralbegründung*).

compreensão da moralidade como originariamente dada, isto é, como evidente por si mesma.

V

Caso houvesse meios discursivos de afirmar que a moralidade (a lei moral e o dever) é mera ilusão da mente, o que é um fardo para aqueles que negam a sua natureza racional, nós teríamos que admitir que se trata de uma ilusão da qual não podemos abdicar. O que se subscreve com isso é a necessidade subjetiva da moralidade e da lei moral enquanto padrão de avaliação das nossas ações – a necessidade de conformar a máxima a um princípio universal. Uma vez que não temos fundamentos para inferir a realidade da moralidade dessa necessidade subjetiva, há razões para pensarmos que de algum modo ela é um resultado da própria influência da moralidade. A partir daí, o que buscamos mostrar é que nosso vínculo com a moralidade é *sui generis* e exatamente por isso não pode se basear em nenhum princípio último como sua condição de sua possibilidade. Nosso compromisso com as exigências morais deriva do fato que a consciência do dever (consciência moral) nos leva ao conhecimento dos fundamentos práticos que fazem da ação uma ação moralmente necessária, e porque esse conhecimento é fonte não só de um tipo de intenção moral, mas de um “querer”. Nós assumimos a validade do dever justamente porque queremos agir moralmente, ou seja, temos interesse pela universalidade de nossa máxima e porque a única norma capaz de me obrigar a isso só pode ser derivada diretamente da razão prática.

Referências

Kant

- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp, 2012.
KpV *Kritik der praktischen Vernunft*. Suhrkamp, 2012
KrV *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, 1998.

Secundária

Allison, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1990.

- _____. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Moral: A Commentary*. Oxford University Press, 2011.
- Beck, L. W. *A Commentary On Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press, 1960.
- Guyer, Paul. *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*. Oxford University Press, 2016.
- Henrich, Dieter. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handelns*. Heraus. Gerold Praus. Kiepenheuer e Witsch Köln, 1973.
- _____. Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe des letzten Abschnittes von Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<. *In Denken Im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wihhelm Weischedel zum 70 Gebustag*. Hsgb von Alexander Schwan, 1975.
- _____. Ethik der Autonomie. *In Selbstverhältnisse*. Reclam, 1982.
- Longuenesse, Béatrice. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford University Press, 2017.
- Paton, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1947.
- Rogozinski, Jacob. *O Dom da lei: Kant e o enigma da ética*. Trad. Sílvio Rosa Filho. – São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- Schönecker, Dieter/Wood, Allen. *A "Fundamentação da Metafísica dos Costumes" de Kant: um comentário introdutório*. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. – São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- Timmermann, Jens. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge University Press, 2007.
- Utz, Konrad. *Quid mihi? Zur Methode der Grundlegung der Ethik bei Kant*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2016, 64 (2).
- Willaschek, Marcus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. – Stuttgart: Weimar: Metzler, 1992.
- Wolff, Christian. Reasonable Thought About the Actions of Men, for the Promotion of your Happiness. *In Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Edited by J B Schneewind. Cambridge University Press, 2003.



Indeterminación y entendimiento infinito en Kant y

Maimon

Indeterminacy and Infinite Understanding in Kant and

Maimon

PABLO PACHILLA*

CONICET-UBA, Argentina

Resumen

El presente artículo se propone analizar el concepto de entendimiento infinito tal como es presentado por Salomon Maimon en el *Versuch über die Transzendentalphilosophie* y por Kant en los parágrafos §§76-78 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Nos guiará la hipótesis de que Kant pudo haberse visto influenciado por Maimon, tanto en la formulación de dicho concepto como en el modo de abordar el problema que este viene a resolver, a saber, el de la indeterminación material de los objetos de la filosofía trascendental. La comparación entre los planteos de ambos filósofos servirá para poner de relieve una problemática común. Sostendremos que, mientras que Kant ya había considerado un concepto de entendimiento infinito en la primera *Crítica*, es solo a partir del problema de la indeterminación que defenderá, luego de leer el manuscrito de Maimon, un uso crítico de dicho concepto.

Palabras clave

Kant, Maimon, entendimiento infinito, indeterminación, *Zweckmäßigkeit*

* CONICET-UBA. E-mail: pablopachilla@gmail.com

Abstract

The aim of this paper is to analyze the concept of an infinite understanding, such as it is presented by Salomon Maimon in the *Versuch über die Transzendentalphilosophie* and by Kant in the paragraphs §§76-78 of the *Critique of the Power of Judgment*. We will be guided by the hypothesis that Kant might have been influenced by Salomon Maimon, both in construction of the aforementioned concept and in the way of dealing with the problem that it comes to solve, that is, indeterminacy. The comparison between both philosophers' outlines will serve to emphasize a common quandary. We will hold that, whilst Kant had already considered a concept of an infinite understanding in the first Critique, it is only in regard to the problem of indeterminacy that he will defend, after reading Maimon's manuscript, a critical use of the said concept.

Key-words

Kant, Maimon, infinite understanding, indeterminacy, *Zweckmäßigkeit*

[...] durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt [...] ¹
Immanuel Kant

En abril de 1789, mientras en París se preparaba la primera reunión de los *États-Généraux* en 175 años, y del otro lado del océano George Washington era elegido Presidente, el prominente intelectual berlinés Markus Herz reenviaba a Königsberg el manuscrito de un ignoto pensador, al que describía como uno de los pocos habitantes de la Tierra en haber comprendido tan bien al destinatario de la carta. Immanuel Kant se encontraba redactando su tercera *Crítica*, y no estaba con ánimos de multiplicar frentes de batalla desperdiciando sus últimos años de lucidez. A pesar de su extensa respuesta a Herz, no respondería directamente a ninguna de las cartas que Salomon Maimon, el autor de dicho manuscrito, le enviaría a lo largo de diez años.

Más allá de esta aparente impermeabilidad, existen problemáticas comunes entre el *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, cuya versión preliminar constituía el manuscrito en cuestión, y algunos puntos de la *Kritik der Urteilskraft*, ambos publicados

¹ “[...] través de lo universal de nuestro entendimiento (humano) lo particular no es determinado [...]”. KU, AA 05: 406.13-14. Todas las obras de Kant se citan siguiendo la edición académica (AA) y de acuerdo con las siglas estipuladas por la *Kant-Gesellschaft*. Las traducciones al castellano son nuestras, con excepción de aquellas referidas a la *Crítica de la razón pura*, para las cuales se utilizará la traducción de Mario Caimi (Kant, 2007).

en 1790. En el presente trabajo nos guiará la hipótesis de que tanto Maimon en el *Versuch...* como Kant en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” presente en la tercera *Crítica* procuran dar cuenta del problema de la *indeterminación* de los objetos en la filosofía trascendental —en el caso de Kant, de *algunos* objetos, y en el caso de Maimon, de *todos*—, apelando ambos para resolver el problema, si bien de un modo muy distinto, al concepto de un *entendimiento infinito*.² La noción de Maimon y la de Kant, precisamente por ser tan diferentes, contribuyen a iluminar el problema de un modo provechoso. A continuación, procederemos a una breve exposición del problema de la indeterminación tal como es planteado por Maimon, para a continuación revisar su ambigua solución.³ Luego, cotejaremos los desarrollos de Maimon con el problema que lleva a Kant a introducir el concepto de *intellectus archetypus* en los párrafos §§76-77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. El problema que Maimon plantea de un modo general se presenta en Kant solo en relación a algunos objetos, y por ende el alcance del entendimiento infinito que viene a dar respuesta a la indeterminación posee asimismo una esfera limitada.

1. I. Presentación de Salomon Maimon

Salomon Maimon (1753–1800) representa una figura clave aunque bastante olvidada en el desarrollo del idealismo alemán. De nacimiento Schlomo ben Joshua, luego rebautizado en honor a Maimónides, se ha dicho de este pensador nacido en Lituania en el seno de una familia judía que fue el primer pos-kantiano. El propio Kant, en su respuesta a Markus Herz, escribió que ninguno de sus críticos lo había entendido tan bien como Maimon (KU, AA 11: 49.12-13). Si bien puede considerarse un miembro de la Haskalá o movimiento judío ilustrado, su rudimentario alemán y sus maneras poco tradicionales le impidieron ocupar un lugar estable entre la intelectualidad judía berlinesa, a pesar de sus repetidos intentos en ese sentido y de su contacto con figuras de la talla de Mendelssohn, Reinhold o el mismo Herz. Su pensamiento puede caracterizarse por una peculiar combinación de escepticismo humeano, racionalismo leibniziano y filosofía trascendental

² Si bien el problema de la indeterminación material recorre toda la *Kritik der Urteilkraft*, incluida la *Erste Einleitung*, es solo a partir del problema de la sistematicidad de la legalidad empírica en torno a los seres vivos en la segunda parte del texto que Kant considerará necesario introducir el concepto de un entendimiento infinito.

³ Consideramos necesarias unas palabras introductorias al respecto debido a la índole poco conocida de dicho filósofo. Para una exposición general respecto de su pensamiento, cf. Atlas, 1964, Beiser, 1987, Freudenthal, 2003, Guérout, 1929.

kantiana. El propósito de las siguientes palabras es presentar los lineamientos filosóficos principales del idealismo trascendental de Maimon tal como es presentado en su *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790). Puesto que él mismo llama a su propio sistema *Koalition-System*, por intentar ensamblar momentos teóricos pertenecientes a diferentes tradiciones, nuestra exposición subsiguiente se desarrollará conforme a la misma, presentando en (1.II) el momento humeano, y en (1.III) el momento leibniziano; todo ello debe ser pensado, al mismo tiempo —y por difícil que resulte—, como una serie de aportes *al interior* de la filosofía trascendental en clave kantiana.

El *Ensayo sobre la filosofía trascendental* se presenta como un tratado sistemático —aunque dicha sistematicidad sea vea paulatinamente socavada por ambigüedades y contradicciones internas—, en el que Maimon procura explicar la doctrina kantiana al mismo tiempo que realizar “algunos comentarios” al respecto. Dichos comentarios, tal como los resume el propio autor en la carta enviada a Kant a través de Herz, fechada el 7 de abril de 1789, pueden reducirse a los siguientes: 1) no existen los juicios sintéticos *a priori*; 2) Kant no resuelve la cuestión *quid juris*; 3) tampoco la cuestión *quid facti*; y 4) falta un elemento en el sistema kantiano que señale hacia la totalidad material, al modo en que las Ideas de la razón apuntan a una totalidad formal⁴.

Estos señalamientos, como se ve, distan de ser menores, trastocando por el contrario algunos de los lineamientos fundamentales de la filosofía kantiana. El filósofo parece revelar que sus modificaciones al sistema kantiano trascienden el plano del mero comentario al sostener, sobre el final de la Introducción: “Hasta qué punto soy un kantiano, un anti-kantiano, ambos al mismo tiempo, o ninguno de los dos, lo dejo al juicio del criterioso lector” (Maimon 1790, p. 6). Como sea, sus indicaciones se dirigen al corazón del idealismo trascendental y procuran enmendar sus puntos más problemáticos. Maimon sostiene que el noúmeno debe comprenderse como la determinación conceptual completa del objeto, a la cual sólo podemos aproximarnos asintóticamente.

Resulta sorprendente percatarse de hasta qué punto Maimon capta el espíritu del pensamiento kantiano, si se tiene en cuenta que este escrito lidia con el mismo problema que Kant procura resolver en la *Crítica de la facultad de juzgar*, del mismo año, a saber, el problema de la imposibilidad del entendimiento finito para determinar completamente (algunos de) sus objetos. Se trata en última instancia del problema de la materia; ahora

⁴ Resumen en otro orden lo expuesto por Maimon. Cfr. Br, AA 11:14-17.

bien, mientras que Kant pretende haber resuelto el problema para el caso de las leyes de la física en la primera *Crítica* mediante los juicios sintéticos *a priori* y la deducción trascendental de las categorías, quedando pendiente su resolución para los objetos de la biología, irreductibles a las leyes mecánicas de la naturaleza, el rechazo de estos momentos teóricos por parte de Maimon traslada el problema a la totalidad de los objetos del conocimiento.

1. II. Las críticas escépticas a Kant

El punto de partida de las críticas de Maimon a Kant es una puesta en cuestión la Deducción Trascendental: dada la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento, el filósofo objetará la legitimidad de la aplicación de conceptos *a priori* a intuiciones *a posteriori*, concluyendo siempre con una respuesta escéptica a la pregunta *quid juris*. El “dualismo kantiano”, como lo llama Maimon, es tan insuperable como el cartesiano. El modo en que Maimon piensa la filosofía kantiana puede resumirse en el siguiente silogismo. Premisa mayor: si la experiencia existe, las categorías deben aplicarse a ella ya que la hacen posible. Premisa menor: hay experiencia. Conclusión: luego, las categorías tienen validez objetiva.⁵ Por extraño que parezca, Maimon acepta la premisa mayor pero no la menor. Escribe Maimon:

Kant presupone el *Faktum* de que tenemos juicios de experiencia (que expresan necesidad) y luego demuestra su validez objetiva a partir de[l hecho de] que sin ellos la experiencia sería imposible; ahora bien, la experiencia es posible sólo porque es real [*wirklich*] según su suposición, [y] por eso estos conceptos tienen realidad objetiva. Pero yo dudo del *Faktum* mismo, es decir, dudo de si tenemos juicios de experiencia [*Erfahrungssätze*], por lo cual no puedo demostrar su validez objetiva de este modo [...].(Maimon 1790, p. 186)

Esto puede deberse a un malentendido, o en todo caso, puede prestarse a discusión, ya que aparece aquí un punto importante a destacar de la lectura maimoniana de Kant que podría comprometer toda su crítica al sistema kantiano, y es la relevancia que otorga a la distinción entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*, que Kant desarrolla en *Prolegómenos...*, pero que no necesariamente cumple una función en la *Crítica de la razón pura*, en la que dichos conceptos están ausentes. Esta distinción ocupa un lugar importante en la crítica de Maimon, quien la reitera en numerosas oportunidades:

⁵ Cf. Midgley, Nick, “Introduction to the Translation”, en: Maimon, Salomon (2010), *Essay on Transcendental Philosophy*, Continuum, New York, p. xxix.

Kant sostiene que las categorías son condiciones de la experiencia, *i.e.*, afirma que sin ellas podríamos tener percepciones, pero no experiencia (necesidad de la percepción). Yo, sin embargo, con Hume, dudo de la realidad de la experiencia, y por ende tomo las formas lógicas, con las condiciones de su uso (relaciones dadas de los objetos entre sí) por condiciones de la percepción misma [...]. (Maimon 1790, pp. 214-215)

Independientemente de ello, el problema de la aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia es puesto en cuestión por el filósofo a través de una discusión del concepto de causalidad. Maimon intenta probar que la mediación de intuiciones *a priori* entre conceptos puros e intuiciones *a posteriori* no puede salvar su irreductible heterogeneidad. De este modo, posando su mirada escéptica sobre el Esquematismo y las Analogías de la experiencia, procura derribar los dispositivos conceptuales creados por Kant para intentar superar la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento. Una vez que Kant ha aceptado esta dualidad como un dato último, según Maimon, resulta imposible justificar la aplicación legítima y necesaria de conceptos *a priori* a las multiplicidades dadas en los sentidos.

Según Maimon, Kant nos dice, con el *esquematismo*, que la categoría de causalidad se temporaliza, siendo la causa anterior al efecto; sin embargo, aunque la observación empírica se dé en ese orden, nada nos habilita a atribuir necesidad y universalidad a tales secuencias. La misma falencia aqueja a la *segunda analogía de la experiencia*. Aún aceptando el criterio propuesto por Kant para distinguir entre secuencias objetivas y subjetivas de percepciones, a saber, la irreversibilidad, eso no hace más que diferir el problema. Si el criterio propuesto es que una secuencia del tipo A, B sea irreversible, aún así no hay nada en la experiencia que nos diga que B siempre *debe* seguir necesariamente a A. Por un lado, entonces, no hay nada en la experiencia misma que nos indique cuáles serían los casos de aplicación de conceptos *a priori*, dado que una conjunción constante pero contingente de percepciones no se distingue empíricamente de una conexión necesaria y universal; y por el otro, tampoco hay nada en los conceptos *a priori* mismos que nos indique los casos concretos de su aplicación, en tanto que ellos valen para “objetos en general”, sin especificar cuáles.

Kant no explicaría, según él, por qué algunos órdenes de percepciones son meramente asociativos, mientras que otros representarían conexiones causales legales, puesto que, mientras que la categoría de causalidad es postulada como condición de posibilidad de un orden necesario de las percepciones, este se refiere meramente a su forma pero no a su contenido, satisfaciendo de este modo la condición para cualquier

relación dada. Aun admitiendo que todo efecto tiene una causa, esta condición sería satisfecha afirmando como una ley natural, por ejemplo, que el humo es causa del fuego, y no a la inversa. En otras palabras, la causalidad de la primera *Crítica* puede valer como constitutiva de nuestra experiencia, pero eso no nos dice nada sobre las leyes causales particulares de la naturaleza o, si se quiere, sobre cómo sea el mundo. Podríamos estar sistemáticamente equivocados, tomando por leyes necesarias las conjunciones arbitrarias. Este problema con el concepto de causalidad es extendido por Maimon a la totalidad de las categorías, sosteniendo que en tanto que la materia de la intuición permanece desligada de ellas en la primera *Crítica*, Kant no puede dar respuesta a la cuestión *quid juris*. El problema de la ausencia de criterios respecto de la *legalidad empírica* conlleva para Maimon un problema con respecto a la *legalidad trascendental* misma.

La ausencia de criterios para la aplicación de los conceptos, tema que simultáneamente Kant intentaba resolver buscando un principio *a priori* de la facultad de juzgar, es vista por este pensador como una dificultad insuperable en el criticismo. La originalidad de la crítica de Maimon consiste entonces en hacer resurgir el problema del escepticismo en el propio seno de la filosofía trascendental. Es a partir de una crítica interna al sistema kantiano, y no mediante un mero retorno al criterio correspondentista de verdad pre-crítico, que Maimon concluye la imposibilidad de justificación del conocimiento. Podemos resumir este momento de la filosofía de Maimon como el elemento humeano de su *Koalition-System*.

1. III. La propuesta de Maimon

La única solución posible es, pues, la eliminación del dualismo entre sensibilidad y entendimiento. La vía maimoniana consistirá entonces en retomar la concepción leibniziano-wolffiana de acuerdo con la cual la diferencia entre ambos está dada por el grado de claridad u oscuridad o, en el vocabulario de Maimon, *completitud*. De este modo, Maimon expresará la finitud del sujeto, dada para Kant por la pasividad de nuestra sensibilidad receptiva, en términos de una *incompletitud en la determinación* de sus objetos. El no tener conciencia de una espontaneidad en la sensibilidad no nos habilita, según Maimon, a afirmar que se trata de un contenido que nos *es dado* desde fuera, sino tan sólo que su origen nos permanece desconocido (Maimon 1790, p. 203). Por lo tanto, debemos entonces considerar al menos la *posibilidad* de que la *materia* de nuestras

intuiciones sea un producto incompleto de una espontaneidad, aunque no podamos afirmar contundentemente que éste sea el caso. Los contenidos dados a nuestra sensibilidad *podrían* acaso ser puestos por nosotros mismos, aunque sin saberlo. Si este fuese el caso, se impone la consecuencia leibniziana de que toda proposición verdadera, aún si se tratare de un juicio sintético, es, en última instancia —desde el punto de vista de, por así decir, este Dios en nosotros— una proposición analítica.

Dado que “aún si son *a priori*, las intuiciones son heterogéneas con respecto a los conceptos del entendimiento”, Maimon sostiene que es necesario tomar la concepción leibniziano-wolffiana según la cual:

tiempo y espacio son, aunque confusos [*undeutliche*], aun así conceptos del entendimiento de las conexiones y relaciones de las cosas en general, con lo cual estamos completamente justificados en subsumirlos bajo las reglas del entendimiento. Asumimos un entendimiento infinito (al menos como idea), para el cual las formas son al mismo tiempo objetos de pensamiento, o que produce a partir de sí mismo todos los tipos posibles de conexiones y relaciones de las cosas (las ideas). Nuestro entendimiento es igual, sólo que de manera limitada [*eingeschränkte*]. Esta idea es sublime y logrará, creo (si es llevada a cabo), superar las más grandes dificultades de esta índole. (Maimon 1790, pp. 64-65)

En un argumento de sorprendente similitud con el pergeñado por Kant en los párrafos §§76-78 de la *Kritik der Urteilskraft*, Maimon sostiene que es necesario postular un entendimiento infinito o *intellectus archetypus*, en el cual conocer un objeto y crearlo no se distinguan, que genere la materia de nuestras intuiciones. Este entendimiento no sería diferente del nuestro sino por su infinitud. Sin embargo, a diferencia de lo que el genio de Königsberg postulaba por el mismo momento como necesidad del juicio reflexionante, este entendimiento infinito tendría para Maimon una función no regulativa sino constitutiva; su existencia, no obstante, permanece como un hecho meramente problemático.

Kant sostiene que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades enteramente diferentes. Yo sostengo, por el contrario, que aunque deban ser representadas en nosotros como dos facultades [*Vermögen*] diferentes, deben ser pensadas por un ser pensante infinito [*von einem unendlichen denkenden Wesen*] como una y la misma facultad [*Kraft*], y que para nosotros la sensibilidad es el entendimiento incompleto [*unvollständige*]. (Maimon 1790, pp. 182-183)

Ahora bien, el problema que se presenta es explicar más precisamente en qué consiste este origen racional de la intuición sensible. Para ello, Maimon recurrirá a herramientas del cálculo infinitesimal y de la teoría de los diferenciales. Las sensaciones, para Maimon, están compuestas de elementos infinitamente pequeños tendientes a cero o

cantidades ideales evanescentes que Maimon llama *Ideas del entendimiento* o *diferenciales*. Estos elementos son en sí mismos *indeterminados*, pero adquieren *determinabilidad* en cuanto la razón los pone en relación con otros diferenciales, esto es, son *recíprocamente determinables* —si bien es necesario recordar que, para Maimon, “las cosas pueden estar en esta relación recíproca; pero que lo estén de hecho todavía está en cuestión” (Maimon 1790, p. 187). La experiencia es de este modo la *integración* de estos elementos infinitamente pequeños o *límites* —cuyo estatuto, recordemos, es tan sólo hipotético—, evitando por ende la necesidad de postular una exterioridad trascendente. Estos diferenciales son para Maimon los *noúmenos*, mientras que los objetos producidos a partir de ellos son los *fenómenos* (Maimon 1790, p. 32).

El estatuto preciso que tienen para Maimon espacio y tiempo se vuelve no obstante borroso, ya que en otros pasajes el autor los identifica con *ficciones de la imaginación* mediante las cuales nos representamos diferencias conceptuales. Más allá de estas ambigüedades internas, tanto si son considerados como conceptos confusos del entendimiento, como si se toman por ficciones de la imaginación, lo que prevalece es que espacio y tiempo señalan nuestra incapacidad para determinar completamente los objetos de la experiencia mediante conceptos (claros). En definitiva, y vale la pena recalcarlo, ello no redundaría en un problema para la pregunta *quid juris*, puesto que el objeto de aplicación de las categorías no es el espacio y el tiempo, sino los diferenciales. La versión más sistemática de la relación entre las facultades en la teoría de Maimon puede verse en el siguiente pasaje:

La sensibilidad provee los diferenciales a una conciencia determinada; la imaginación sonsaca, a partir de estos, un objeto finito (determinado) de la intuición; el entendimiento extrae, a partir de la relación entre estos distintos diferenciales, que son sus objetos, la relación de los objetos sensibles que resultan de ellos. Estos diferenciales de los objetos son los así llamados *noumena*, y los objetos que surgen de ellos son los *phenomena*. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cualquiera de estos objetos en sí mismo es $dx = 0$, $dy = 0$, etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino que pueden ser dadas determinadamente en las intuiciones que emergen de ellos. (Maimon 1790, pp. 31-32)

Podemos retomar ahora el pasaje citado al comienzo de este trabajo, en el que Maimon declaraba su imposibilidad de realizar una deducción al modo kantiano. Después de dicha afirmación, Maimon declara que lo que él puede demostrar en cuanto a las categorías no es su validez objetiva, sino tan sólo “la *posibilidad* de su validez objetiva” (Maimon 1790, p. 186; el subrayado es nuestro), que deriva de su aplicación no a los

objetos de la experiencia, sino a sus límites o diferenciales. Al referirse a los conceptos de sustancia y accidente, Maimon sostiene:

Estoy de acuerdo con el Sr. Kant en que estos conceptos, y los juicios que se fundan en ellos, valen sólo para objetos de la experiencia; yo sólo sostengo que ellos valen, no como afirma Kant, para los objetos de la experiencia tal como se nos aparecen inmediatamente, sino sólo para los límites de los objetos de la experiencia (Ideas) y, a través de estos, para los objetos de la experiencia mismos. (Maimon 1790, p. 186)

De este modo, dado que aquello a lo cual se aplican los conceptos puros del entendimiento son ahora *Ideas del entendimiento*, esto es, elementos de su misma naturaleza, Maimon sostiene que “la pregunta *quid juris?* [...] debe suprimirse” (Maimon 1790, p. 186). En otras palabras, mediante su puesta en duda de la experiencia, pero su postulación de la aplicabilidad de conceptos puros a Ideas del entendimiento en tanto *límites* de la experiencia, deja de ser necesaria una deducción trascendental, en tanto no hay ya heterogeneidad a ser subsanada en esta aplicación. La diferencia entre lo que se aplica y aquello a lo que se aplica es tan sólo de grado de completitud. Podemos resumir este segundo paso como el momento racionalista del *Koalition-System*.

1. IV. Balance del *Koalition-System*

Tal vez la mejor forma de sistematizar la ambivalencia en tensión en el pensamiento de Maimon sea por medio de los dos problemas que le interesa rescatar de Kant, puesto que tiene una solución diferente para cada uno, las cuales no dejan de entrar en fricción. A la pregunta *quid juris?*, Maimon ofrece una respuesta que él llama en diferentes momentos “racionalista” o “dogmática”, pero también podemos acercarnos, teniendo en cuenta el desarrollo ulterior de la filosofía alemana, al idealismo absoluto. A la pregunta *quid facti?*, en cambio, Maimon da una respuesta escéptica. Esta combinación resulta desde luego harto peculiar, y encontrar allí la armonía depende en gran medida del lector. Las formulaciones del filósofo son a menudo de apariencia contradictoria, y no siempre resulta sencillo superar dicha apariencia. La pregunta que el lector puede hacerse es: pero entonces, ¿está intentando justificar legalmente un hecho en el cual no cree? La respuesta parece ser afirmativa. Tanto la *forma* como la *materia* misma de los objetos es constituida trascendentalmente; sólo falta en el sistema de Maimon algo así como una decisión, afirmación o, si se quiere, un *ponerse* del sujeto y de su dato para arribar a lo que poco después será llamado *idealismo absoluto*.

Es por estos motivos que a menudo se ha considerado el entendimiento infinito maimoniano como el antecedente inmediato del *Ich* fichteano y del *Geist* hegeliano. Frederick Beiser ha escrito que “[g]racias a Maimon, el ego trascendental kantiano adquirió un nuevo status metafísico: se convirtió en un único sujeto universal presente en la conciencia de cada individuo, unificando el sujeto finito y el objeto” (Beiser 1987, p. 287). Así, este singular filósofo marcaría el tránsito del idealismo crítico al especulativo. Por su parte, Hugo Herrera ha señalado que “[c]on su intento de solución, que implica dejar de lado toda referencia realista a una trascendencia, Maimon dará el paso decisivo hacia el idealismo” (Herrera 2011, p. 282).

2. I. La recepción kantiana de Maimon

Veamos el resumen que hace Kant del *Versuch...* en su respuesta a Herz:

Si aprehendí correctamente el sentido [de la obra], se dirige a probar que, si el entendimiento ha de tener una relación legisladora hacia la intuición sensible (no meramente la empírica, sino también la *a priori*), entonces debe ser él mismo el autor, sea de estas formas sensibles, o también incluso de la materia de las mismas, esto es, de los objetos, porque de otro modo la cuestión *quid juris?* no puede ser satisfactoriamente respondida, mientras que sí puede serlo de acuerdo a principios leibniziano-wolffianos, si entendemos por ello que la sensibilidad y el entendimiento no son de distintas especies, sino que aquella [la sensibilidad] pertenece al entendimiento como conocimiento del mundo, con la sola diferencia del grado de conciencia, que en el primer modo de representación es infinitamente pequeño, y en el segundo es una magnitud (finita) dada, y que la síntesis *a priori* sólo tiene validez objetiva porque el entendimiento divino, del cual el nuestro es sólo una parte (o según su expresión, con respecto al cual el nuestro es igual, sólo que de un modo limitado [*ingeschränkte*]), es autor de las formas y de la posibilidad de las cosas del mundo (en sí mismo). (Br, AA 11: 49-50.22-02)

Efectivamente, Kant aprehende en ese breve pero denso párrafo los rasgos esenciales del pensamiento de Maimon: el rechazo de la heterogeneidad irreductible entre sensibilidad y entendimiento, y la noción de un entendimiento “divino” que genera la totalidad de lo real, siendo el nuestro una versión limitada del mismo. Con estos dos movimientos es que Maimon pretende dar respuesta a la cuestión *quid juris*: si el entendimiento ha de tener de legislar sobre la intuición sensible, entonces debe ser él mismo el autor de los objetos de esta última. Kant pasa luego a otras cuestiones —entre ellas señalar que Leibniz nunca quiso decir lo que Maimon pretende hacerle decir—, y sobre el final de la carta le recomienda a Herz que induzca a su tutelado a revisar la obra antes de publicarla, e intentar convertirla en un todo sistemático. Para ello, escribe Kant, las antinomias de la razón pura pueden serle útiles, ya que lo convencerían de que

...el entendimiento humano no es de la misma especie [que el divino], de tal modo que sólo pueda ser distinguido de este mediante una limitación [*Einschränkung*] (a saber, según el grado): que él [el entendimiento humano] no debe ser considerado, como aquél [el entendimiento divino], en tanto una facultad de intuir, sino sólo de pensar, y debe tener siempre a su lado una facultad completamente diferente (o receptividad)... (KU, AA 11: 54.25-30)

Sin embargo, ¿no es esto precisamente lo que Kant formula en §78, a saber, la distinción por la *limitación* del entendimiento finito respecto al infinito? Quisiera llamar la atención sobre la terminología utilizada por Kant en ambas citas para referirse a esta limitación del entendimiento humano con respecto al divino (*eingeschränkte*, *Einschränkung*). Curiosamente, se trata de expresiones de la misma raíz que la utilizada en KU §78 para referirse a la diferencia del entendimiento discursivo, esto es, el nuestro, con respecto al entendimiento originario cuya posibilidad como concepto crítico Kant se encuentra en vías de desarrollar:

Aunque tanto el mecanicismo como el tecnicismo teleológico (intencionado) de la naturaleza en vistas al mismo producto y su posibilidad puedan estar bajo un principio común superior de la naturaleza según leyes particulares; aún así no podemos, puesto que este principio es trascendente, por la limitación de nuestro entendimiento [*nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes*], unificar pues ambos principios en una misma producción natural, mismo si la posibilidad interna de este producto sólo es comprensible mediante una causalidad según fines (como lo es el tipo de las materias organizadas). (KU, AA 11: 413.16-24)

El entendimiento ilimitado que contrastaría con esta limitación propia de nuestro entendimiento debe distinguirse netamente, no obstante, del *intellectus archetypus* del §77, que se distingue no *cuantitativa* sino *cualitativamente* del nuestro por producir sus propios objetos. Cabe señalar, sin embargo, que esta *Eingeschränktheit* como peculiaridad de nuestro entendimiento acaso deba ser pensada conjuntamente, y tal vez no sin menor peso, que “el alcance y las limitaciones” habitualmente considerados por los intérpretes para señalar aquello que nos lleva a pensar los seres organizados en términos de causas finales (cfr. Lebrun 1970, Förster 2008). Si el *Umfang* y las *Schranken* describen nuestro entendimiento en sí mismo, independientemente de una relación con otras modalidades posibles, la *Eingeschränktheit* lo caracteriza en su contraste con un entendimiento superior.

2. II. La introducción del concepto de *intellectus archetypus*

El problema global al cual consagra Kant toda la segunda parte de la KU, la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, es el de la finalidad en la naturaleza,

problema que se nos vuelve inmediatamente patente a partir de la presencia de ciertos objetos que no podemos explicar mecánicamente. Los seres vivos que encontramos en nuestra experiencia parecen atestiguar sobre un funcionamiento causal irreductible a la causalidad efectiva. Tal es así que en un célebre pasaje de §75, luego de sostener que es imposible para nosotros explicarnos los seres organizados y su posibilidad interna mediante principios mecánicos de la naturaleza, Kant llega incluso a escribir que

[...] es absurdo para los hombres tan sólo concebir o esperar el caso de que pueda levantarse una vez algún otro Newton que haga concebible aun sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención; hay que negar absolutamente ese punto de vista a los hombres. (KU, AA 05: 400.16-21)

Los seres organizados son, para Kant, aquellos que detentan tanto una fuerza motriz [*bewegende Kraft*] como una fuerza formadora o impulso formador [*bildende Kraft*, *Bildungskraft*, *Bildungstrieb*] y, si bien no otorgan realidad objetiva al concepto de fin natural,⁶ su completa inasibilidad mediante conceptos causales meramente motrices sí nos habilita a un uso crítico de dicho concepto.⁷ En otras palabras, dado que nos encontramos con entes que no podemos explicar mecánicamente, estamos autorizados a apelar al concepto de fin natural para pensarlos, aunque no de modo determinante, sino tan sólo reflexionante.

Este mismo razonamiento, por su parte, vale tanto para el concepto de fin natural, que debo poner en el objeto, como para el concepto de un entendimiento que actúa intencionadamente, que debo suponer como causa de dichos fines.⁸ Cada vez que Kant se refiere a las razones por las cuales se debe introducir dicho concepto, menciona algo de la índole de la peculiar constitución (limitada) de nuestro entendimiento.

[...] es necesario, según la constitución de la facultad de conocer humana [*nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens*], buscar el fundamento superior de ello en un entendimiento originario [*ursprünglichen Verstande*] como causa del mundo. (KU, AA 05: 410.9-11)

⁶ Aunque afirme lo contrario en §65, luego negándolo.

⁷ En Lerussi, 2011, se encuentra una reconstrucción de la argumentación que evita caer en la circularidad (juzgamos a los organismos teleológicamente porque no podemos no hacerlo) mediante la distinción entre a) la imposibilidad de juzgar organismos mecánicamente de acuerdo al alcance [*Umfang*] y las limitaciones [*Schranken*] de nuestro entendimiento, y b) la necesidad de introducir del concepto de fin debido a la peculiaridad [*Beschaffenheit*] de nuestro entendimiento. Ambas tesis deberían considerarse separadamente y por ende cada una merece una prueba diferente. No deja de ser cierto, no obstante, que el texto kantiano parece siempre saltar automáticamente de la primera a la segunda tesis. Si pensamos en la cuestión de la aplicación, ¿a qué objetos deberíamos aplicar el concepto de fin natural sino a los que no podemos explicar mecánicamente?

⁸ Para una exposición detallada de la argumentación kantiana con respecto a un uso crítico del concepto de fin natural, cfr. Lerussi, 2011.

La “constitución” mencionada se refiere, por su parte, a una contingencia del entendimiento en la determinación de los productos de la naturaleza.

Esta contingencia se encuentra naturalmente en lo particular que la facultad de juzgar debe traer bajo lo universal de los conceptos del entendimiento; ya que a través de lo universal de nuestro entendimiento (humano) lo particular no es determinado. Y es contingente de cuántas maneras pueden aparecerse a nuestra percepción diferentes cosas, que convergen en un rasgo común. Nuestro entendimiento es una facultad de conceptos, es decir, un entendimiento discursivo, para el cual debe ser contingente de cuántos y cuán diversos modos haya de ser lo particular que le es dado en la naturaleza y que puede ser llevado bajo sus conceptos. Porque al conocimiento le pertenece también la intuición, y una facultad de una completa espontaneidad sería una facultad de conocer distinta de la sensibilidad y completamente independiente de ella, [y] por consiguiente [sería] entendimiento en su significado más universal. Se puede, entonces, pensar también un entendimiento intuitivo (negativamente, es decir, solo como no discursivo), que no vaya de lo universal a lo particular y así a lo singular (a través de conceptos), y en el cual no se encuentre aquella contingencia de la concordancia [*Zusammenstimmung*] de la naturaleza en sus productos según leyes particulares con el entendimiento, [contingencia] que le hace [a nuestro entendimiento] tan difícil llevar esa multiplicidad a la unidad del conocimiento; una operación que [nuestro entendimiento] solo puede lograr a través del acuerdo [*Übereinstimmung*] de rasgos de la naturaleza con nuestra facultad de los conceptos, [acuerdo] que es tan contingente, [y] el cual un entendimiento intuitivo [*ein anschauender Verstand*] no necesita. (KU, AA 05: 406.11-33)

La propiedad que caracteriza a nuestro entendimiento en relación a nuestra facultad de juzgar, continúa explicando Kant, radica precisamente en esta *indeterminación* de lo particular si se toma en cuenta solamente lo universal: de lo universal de los conceptos no se puede inferir [*ableiten*] lo particular. Y sin embargo, para poder ser subsumido bajo conceptos (luego mediatamente bajo las categorías, luego bajo la unidad suprema de la apercepción trascendental, y por ende poder ser algo para nosotros), lo particular en la multiplicidad de la naturaleza debe concordar [*zusammenstimmen*] con lo universal mediante conceptos y leyes. Se ve claramente que esta concordancia es contingente para el entendimiento, en la medida en que lo particular no es determinado por él. Por ello, Kant afirma que “para poder al menos pensar la posibilidad de una tal concordancia [*Zusammenstimmung*] de las cosas de la naturaleza con la facultad de juzgar” (KU, AA 05: 407.05-08), debemos pensar al mismo tiempo *otro entendimiento*. Siendo para nuestro entendimiento esta concordancia contingente, solo podemos representárnosla como si hubiese una finalidad dirigiendo o encaminando lo múltiple y diverso hacia dicho acuerdo como fin. Para este otro entendimiento, sin embargo, esta concordancia sería necesaria.⁹

⁹ Con este párrafo resumimos interpretativamente el complejo argumento dispuesto por Kant en KU, AA 05: 406-407.34-12.

¿Por qué debemos, según Kant, pensar este otro entendimiento? Si bien la argumentación kantiana no es del todo clara al respecto, podemos resumirla del siguiente modo. El modo de interacción propio de la materia es el de las leyes mecánicas; a partir del mero mecanismo, sin embargo, no podemos pensar la posibilidad de seres organizados, pero tampoco podemos descartar que otro entendimiento superior al nuestro —digamos, *cuantitativamente*, no *cualitativamente*— pueda hacerlo; nosotros solo podemos pensar los cuerpos organizados como producciones intencionadas, es decir, regidas por una causalidad no mecánica sino teleológica, y necesitamos para ello pensar la posibilidad de una causa que actúa intencionadamente (cfr. KU, AA 05: 408.24-37).

Kant continúa afirmando que nuestro entendimiento, al ir, en el conocimiento de los productos naturales, de lo analítico-universal de los conceptos a lo particular de las intuiciones empíricas, “no determina nada” respecto a la diversidad de lo particular, sino que “debe esperar esa determinación para la facultad de juzgar de la subsunción de la intuición empírica [...] bajo el concepto”. El problema parece ser que los seres vivos son demasiado para el entendimiento finito; son demasiado diversos y demasiado complejos, y esta subsunción podría no darse nunca —permítasenos la expresión— si no hubiera un principio *a priori* de la facultad de juzgar que la llevara a término. Este principio aparece en el texto como la conformidad a fin del entendimiento y la imaginación entre sí mediante la facultad de juzgar en la experiencia de los seres organizados. Pero la posibilidad de que subyazga una necesidad en esta concordancia, más allá de nosotros y a pesar de nuestras limitaciones, es depositada en el concepto de un entendimiento intuitivo.

3. III. Uso crítico y uso dogmático

Kant no pretende otorgar realidad objetiva a dicho concepto ni asignarle un uso determinante, sino que su argumentación se dirige a probar que *nos vemos llevados* hacia dicha idea, como arrastrados por las características que nos conforman.

Tampoco es aquí necesario demostrar que un tal *intellectus archetypus* sea posible, sino solo que somos llevados a aquella idea en la contraposición con nuestro entendimiento discursivo, necesitado de imágenes (*intellectus ectypus*), y la contingencia de una constitución [*Beschaffenheit*] tal [...].(KU, AA 05: 408.18-23)

Esta contingencia, explicará Kant, radica en que nuestra facultad de juzgar debe llevar lo particular (el múltiple dado a la intuición) a lo universal del entendimiento, si es que ha de otorgar realidad objetiva a los objetos naturales para lo cual necesita articular la

legalidad empírica con la legalidad trascendental, ya que “por medio de lo universal de nuestro entendimiento (humano) no es determinado lo particular” (KU, AA 05: 406.13-14).¹⁰ Es esta indeterminación de lo particular con respecto a nuestro entendimiento, entonces, el motivo de la necesidad de una operación adicional por parte de la facultad de juzgar.

El estatuto meramente problemático de dicho concepto no deja nunca de ser subrayado por Kant: si nuestro entendimiento fuese superior, no en cuanto a ser intuitivo, sino solo en cuanto a tener la capacidad para ordenar según leyes mecánicas aquellos objetos que de hecho no podemos juzgar de este modo, entonces no se necesitaría introducir el concepto de un entendimiento arquetípico.

Ello concierne por ende a una peculiaridad de nuestro entendimiento (humano) [*eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes*] en consideración a la facultad de juzgar en la reflexión de la misma sobre cosas de la naturaleza. Cuando ello es así, empero, debe aquí yacer a la base la idea de otro posible entendimiento que el humano (así como en la *Crítica de la razón pura* hemos debido tener en cuenta otra intuición posible, mientras que la nuestra debía ser tomada como un tipo particular [de intuición], para la cual los objetos valen sólo como fenómenos), con lo cual se pueda decir: tales productos de la naturaleza deben ser considerados por nosotros, según la constitución particular de nuestro entendimiento [*nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes*], como producidos intencionadamente y como fines; sin por ello exigir que haya verdaderamente una causa particular que tenga la representación de un fin como fundamento de determinación; por ello, sin negar que otro entendimiento (más alto) que el humano pueda encontrar el fundamento de la posibilidad de tales productos [...] en el mecanismo de la naturaleza. (KU, AA 05: 405-406.25-06)

Vale la pena subrayar que este último entendimiento mencionado no es el mismo que el del comienzo del párrafo: mientras que cuando Kant habla de “otro posible entendimiento que el humano” se refiere a un entendimiento *intuitivo*, cuando escribe “otro entendimiento (más alto) que el humano” mienta un entendimiento *discursivo*, solo que más potente.¹¹ Este último es tan solo una quimera especulativa utilizada con fines ilustrativos; el primero, por el contrario, debe según Kant ser introducido en el sistema crítico como concepto regulativo. Pero ¿qué significa más precisamente este uso regulativo

¹⁰ Para una exposición del problema de la indeterminación de la legalidad empírica como problema para legalidad trascendental en la primera *Crítica*, cf. Pringe, 2015: “Lo que existe no es lo que percibo inmediatamente, sino aquello que está conectado, según leyes empíricas, con lo que percibo. Así, por ejemplo, una cuchara sumergida en un vaso de agua es percibida inmediatamente como quebrada, pero la cuchara existente no lo está, sino que se conecta con mi percepción de la cuchara quebrada según las leyes de la refracción de la luz. La realidad efectiva de un objeto exige, entonces, no solo percepción, sino también una ley empírica que permita conectar la percepción con la cosa según los principios de la conexión empírica de las percepciones (es decir, según las analogías de la experiencia).” (Pringe 2015, p. 26).

¹¹ Para el problema de la distinción entre diferentes “entendimientos infinitos” (entre el §76 y el §77 de KU, y el §21 de KrV), cf. Palermo, 2016, y Longuenesse, 2000.

de ciertos principios, no para la facultad de juzgar determinante sino tan solo para la *reflexionante*? Al comienzo de §75, Kant da una buena descripción de lo que entiende por tal cosa.

Es [...] completamente diferente si digo que la producción de ciertas cosas de la naturaleza o incluso de la naturaleza entera sólo es posible mediante una causa que se determina según intenciones a si digo que no puedo juzgar de otro modo según la peculiar constitución de mis facultades de conocimiento [*nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnißvermögen*] sobre la posibilidad de aquellas cosas y su producción más que como si pensara para éstas una causa que opera según intenciones, con lo cual pienso un ser que es productivo según la analogía con la causalidad de un entendimiento. En el primer caso quiero decidir algo sobre el objeto y estoy obligado a demostrar la realidad objetiva del concepto que he asumido; en el segundo caso, la razón determina solo el uso de mis facultades de conocimiento conforme a su peculiaridad [*Eigentümlichkeit*] y a las condiciones esenciales tanto de su alcance [*ihres Umfangs*] como de sus limitaciones [*ihrer Schranken*]. Es entonces el primer principio [*Princip*] un principio [*Grundsatz*] objetivo para la facultad de juzgar determinante; el segundo, un principio subjetivo meramente para la facultad de juzgar reflexionante, por consiguiente una máxima del mismo que la razón le impone. (KU, AA 05: 397-398.31-11)

Dos párrafos después, en §77, Kant pondrá esta contraposición en términos de un *uso crítico* y un *uso dogmático*:

Procedemos dogmáticamente con un concepto (mismo aunque deba ser condicionado empíricamente) cuando lo consideramos como contenido bajo otro concepto del objeto que constituye un principio de la razón y lo determinamos conforme a éste. Procedemos con él sólo críticamente cuando lo consideramos sólo en relación con nuestra facultad de conocer, por lo tanto con las condiciones subjetivas para pensarlo, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto. El proceder dogmático con un concepto es, pues, aquél que es conforme a ley [*gesetzmäßig*] para la facultad de juzgar determinante; el crítico, aquél que lo es sólo para la reflexionante. (KU, AA 05: 395.26-32)

Ahora bien, volvamos por un momento a la problematización maimoniana del *quid facti*. Si sus objeciones escépticas podían ser refutadas por Kant, es solo por el hecho de que los principios establecidos en la primera *Crítica* pretendían valer *objetivamente* para los objetos de nuestra experiencia. Por ello, la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia podía cuestionarse, en tanto las condiciones trascendentales de la experiencia debían aplicarse a ella necesariamente y por ende tener validez objetiva. Pero no es este el caso presente: aquí, este uso *meramente subjetivo* para la facultad de juzgar reflexionante parece caer bajo todas las críticas de tinte humeano realizadas por Maimon. Es claro que el filósofo diría que no hay aquí ni puede haber verdaderos juicios de experiencia, y Kant estaría de acuerdo: es sólo porque no puedo juzgar de otro modo que juzgo según intenciones, fines y causas finales. Para salvar este problema, Kant introduce,

como hemos visto, el concepto de un uso referido a nuestro propio modo de juzgar y no al objeto mismo. Cuando pensamos seres vivos, apelamos a —utilizando un término no-kantiano— una ficción que nos sirve para avanzar en el conocimiento, y debemos ser concientes de este carácter “ficcional” (uso regulativo para la facultad de juzgar reflexionante, no constitutivo para la facultad de juzgar determinante).

3. IV. El antecedente de la *Crítica de la razón pura*

Para precisar lo que Kant tiene en mente cuando habla de un entendimiento infinito, resulta de utilidad comparar el §77 con los pasajes de la primera *Crítica* en los que Kant contrapone pensamiento e intuición —pasaje al que precisamente aludía en una de las citas previamente expuestas. En *KrV* §16, luego de afirmar que “mediante el Yo, como representación simple, no es dado ningún múltiple”, Kant escribe: “Un entendimiento en el que, por medio de la conciencia de sí, fuese dado a la vez todo el múltiple, *intuiría*; el nuestro sólo puede *pensar*, y debe buscar la intuición en los sentidos.” (KrV, AA 03: 135; CRP 204)¹² Nuestro entendimiento —el único que conocemos— es el acto de llevar lo múltiple a una unidad de acuerdo con funciones, pero no puede encarnar este acto y, en este sentido, no puede ser nada, sin aquello a lo cual ha de dar unidad. Este correlato necesario del entendimiento como unidad no puede ser sino la multiplicidad dada a la intuición, por lo cual el entendimiento no es nada sin la sensibilidad, que le proporciona sus objetos. Podemos intentar pensar un entendimiento que se diera a sí mismo sus objetos; pero nada nos autoriza a hacer uso de este concepto meramente especulativo. La ilegitimidad de un tal concepto, por el contrario, es subrayada fuertemente por Kant al realizar la distinción entre los sentidos *negativo* y *positivo* de *noúmeno*.

Si entendemos por noúmeno una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella, entonces esto es un noúmeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible*, entonces suponemos un objeto de una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noúmeno en significado positivo. (KrV, AA 03: 307; CRP 342)

La discusión en este punto se dirige contra la noción racionalista de *intuición intelectual*, que implicaría que el entendimiento tendría sus propios objetos, lo cual es

¹² Las traducciones al castellano de este libro están tomadas de Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. cast. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires. Para referirnos a esta traducción utilizamos la abreviatura CRP.

negado contundentemente por Kant. Pero precisamente por esta inmediatez pretendida del intelecto, la facultad en cuestión cobra ora el avatar de un *entendimiento distinto del nuestro*, ora el de una *intuición distinta de la nuestra*:

[...] si quisiéramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner por fundamento otra intuición diferente de la sensible, y entonces el objeto sería un *noumenon en significado positivo*. Pero puesto que una intuición tal, a saber, la intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva, el uso de las categorías tampoco puede llegar, en modo alguno, más allá de los límites de los objetos de la experiencia [...]; y por lo tanto, lo que llamamos *noumenon* debe ser entendido como tal sólo en significado negativo. (KrV, AA 03: 308-309; CRP 343)

Nos interesa aquí subrayar dos puntos de la cita: en primer lugar, que, ya se hable de un entendimiento o de una intuición, se trata siempre de un mismo personaje conceptual, a saber, el de una facultad que podría funcionar sola; en segundo lugar, que el sentido positivo de *noumenon* es tomado por Kant como una quimera, precisamente por no ser más que el objeto supuesto de una facultad a la que no tenemos acceso. Lo que esta distinción nos indica —cabe recalcarlo— es que, en la *Crítica de la razón pura*, el concepto de un entendimiento intuitivo es rechazado de cuajo en el sistema crítico.¹³

No es desde luego un objetivo de este trabajo desplegar algunas de las infinitas precisiones que podrían realizarse con respecto al concepto de *noumenon*; baste tan sólo señalar por la negativa que, en el texto de la segunda edición, Kant deja en claro que dicha noción no pretende de ningún modo ser el correlato de una intuición no sensible, ni de un entendimiento intuitivo. Volvamos ahora al texto de la *KU* para observar el contraste:

[...] es al menos posible considerar el mundo material como mero fenómeno y pensar algo como cosa en sí (que no es fenómeno) en tanto substrato, a la cual le subyace empero una correspondiente intuición intelectual (mismo si no es la nuestra). [S]e hallaría entonces un fundamento real suprasensible [*übersinnlicher Realgrund*] —aunque para nosotros incognoscible— para la naturaleza, a la cual nosotros también pertenecemos. [Así,] lo que en ella es necesario como objeto de los sentidos, lo consideraríamos según leyes mecánicas, mientras que la concordancia [*Zusammenstimmung*] y unidad de las leyes particulares y de las formas con ellas, que en consideración de aquellas [las leyes mecánicas] debemos juzgar como contingentes, las consideraríamos [...] como objetos de la razón según leyes teleológicas. Juzgaríamos así la naturaleza según dos clases de principios, sin que el modo de explicación mecánico sea excluido por el teleológico como si ambos se contradijeran. (KU, AA 05: 409.08-22)

¹³ Para agregar una complicación adicional, recordemos que el pasaje citado corresponde a la segunda edición de *KrV*, y viene a reemplazar un párrafo de la primera que se presta a grandes ambigüedades, pareciendo sostener precisamente la tesis contraria: “Pero si admito cosas que son meros objetos del entendimiento, y que sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, aunque no sensible (por tanto *coram intuitu intellectuali*), entonces tales cosas se llamarían *noumena (intelligibilia)*.” (KrV, AA 04: 249; CRP 343).

Aquí, Kant presenta el problema que luego desarrollará en la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica”, a saber, el de la aparente contradicción entre leyes mecánicas y leyes teleológicas, y ofrece ya la respuesta que desplegará más detalladamente en dicho apartado. Esta respuesta, desde luego, consiste en considerar la naturaleza como fenómeno al cual subyace un fundamento suprasensible en el que esta contradicción ha de ser pacificada. Pero por otra parte, para poder pensar este concepto de un fundamento, Kant recurre a la estrategia rechazada en la *Crítica de la razón pura*, esto es, considerarlo como el correlato de una intuición intelectual, y por ende, sosteniendo lo que previamente denominaba *noúmeno en sentido positivo*.

Como vemos, la de *KU* §77 no es la primera tematización kantiana de un entendimiento infinito, intuitivo o no discursivo. Sin embargo, sí es la primera vez que Kant defiende un uso de dicho concepto, a saber, el *uso crítico*. Si Kant ya había imaginado un concepto tal, pero lo había rechazado, es porque mientras los objetos de la experiencia concordaran con la legalidad del entendimiento como lo hacen en la primera *Crítica*, este era un recurso innecesario. Solo cuando en ciertas circunstancias especiales, como las experiencias estéticas y las investigaciones biológicas, dicha concordancia fuera negada por la indocilidad de sus objetos, el concepto de un entendimiento infinito se hace necesario en el sistema crítico.

4. Conclusión

Como hemos visto, tanto en el planteo de Maimon como en el de Kant aparece el acuciante problema de la indeterminación de los objetos con respecto al entendimiento finito. La respuesta, en ambos casos, viene de la mano de un entendimiento infinito, que en Kant es postulada como principio crítico, mientras que en Maimon es delineada como posibilidad, aunque no afirmada. En vistas del anterior rechazo kantiano de un concepto tal, podemos preguntarnos: ¿es posible que algo de la respuesta urdida por Maimon en el manuscrito enviado a Kant haya teñido sus razonamientos en las secciones cruciales de la tercera *Crítica* aquí trabajadas? No podemos dar respuesta a tal interrogante de índole filológica; lo único que parece posible de ser afirmado sin reparos es que ambos pensadores se encuentran, por los años '89-'90, frente a un mismo problema y que, cada uno desde el ángulo de su propia filosofía trascendental, ven la solución en el concepto de

un entendimiento distinto del nuestro, cuyo rasgo fundamental, más allá de las ulteriores diferencias, yace en que nos posibilita pensar un desvanecimiento del abismo que separa la unidad de la multiplicidad.

Bibliografía

Atlas, S. (1964), *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon*, Martinus Nijhoff, La Haya.

Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason, German Philosophy From Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge.

Förster, E. (2008), “Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74-78)” en Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 259-274.

Freudenthal, Gideon (ed.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Springer, Dordrecht, 2003.

Gueroult, M. (1929), *La philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris.

Herrera, H. (2011), “Pasividad sin referencia. La contribución de Salomon Maimon al desarrollo del idealismo”, *Pensamiento*, vol. 67, no. 252, pp. 279-293.

Kant, I. (1900ff), *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. (Las traducciones al castellano, con excepción de la *KrV*, son de nuestra autoría.)

Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. cast. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires.

Lebrun, G. (1970), *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*, Armand Colin, Paris.

Lerussi, N. (2011), “Sobre la justificación para introducir el concepto de fin natural (*Naturzweck*) en la investigación de la naturaleza”, *Kant e-prints*, v. 6, no. 1, jan.-jun., pp. 69-92.

Longuenesse, B. (2000), “Point of View of Man and Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment, and Reason”, en S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge University Press, New York, pp. 253-282.

Maimon, S. (1790), *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin.

(Las traducciones al castellano son de nuestra autoría.)

Maimon, S. (2010), *Essay on Transcendental Philosophy*, Continuum, New York.

Palermo, S. (2016), “Unidad, totalidad, conformidad a fin. Reflexiones sobre el concepto de universal sintético del apartado 77 de la *Kritik der Urteilskraft*”, *Con-textos kantianos*, no. 3, pp. 139-152.

Pringe, H. (2015), “Legalidad empírica y realidad objetiva”, *Ideas y valores*, no. 158, pp. 21-39.



**A exegese de Heidegger na *Crítica da razão pura*:
finitude como pressuposto de uma antropologia filosófica**

***Heidegger's exegesis in Critique of pure reason:
finitude as a presupposition of a philosophical anthropology***

MÁRCIO LUIZ DA SILVA*

IFSULDEMINAS, Brasil

Resumo

O objetivo do artigo consiste em analisar, a partir dos parágrafos 34 a 38 da obra *Kant e o problema da metafísica* e segundo a exegese heideggeriana, o sentido e pertinência da inserção da problemática antropológica anteposta às três questões fundamentais expostas na *Crítica da razão pura*. Heidegger converte um rol exaustivo, delimitado pelas três perguntas (que posso saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?), em um rol exemplificado (*numerus apertus*), ao colocar a indagação da antropologia filosófica como pressuposto e consequência necessária das três interrogações kantianas. Heidegger recorre ao conceito de finitude, para validar a importância e para fundamentar a primazia da questão antropológica sobre as demais: a interrogação “que é o homem” transforma-se na primeira que dispensa, a partir de si, as três restantes. Na finitude estão circunscritas as discussões sobre o tempo, a autoafecção pura, a imaginação e o tempo originário. É na finitude que estão os verdadeiros sinais ou ecos da antropologia filosófica kantiana.

Palavras-chave

Autoafecção pura, Estética transcendental, Metafísica, Imaginação, Tempo originário.

* Professor doutor e pesquisador do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais (IFSULDEMINAS), *Campus* Inconfidentes. E-mail : marcgeo10@yahoo.com.br

Abstract

The purpose of the article is to analyze, from paragraphs 34 to 38 of *Kant and the Problem of Metaphysics* and according to Heidegger's exegesis, the meaning and relevance of the insertion of the anthropological problematic before the three fundamental questions exposed in the *Critique of Pure Reason*. Heidegger converts an exhaustive list, delimited by the three questions (what can I know? what should I do? what am I allowed to wait?), into an exemplified list (*numerus apertus*), by placing the inquiry of philosophical anthropology as a presupposition and necessary consequence of the three kantian interrogations. Heidegger resorts to the concept of finitude, to validate the importance and to support the primacy of the anthropological question over the others: the question "what is man" becomes the first that dispenses, from itself, the remaining three. In finitude, discussions about time, pure self-affection, imagination and original time are circumscribed. It is in finitude that the true signs or echoes of kantian philosophical anthropology lie.

Keywords

Pure self-affection, Transcendental aesthetics, Metaphysics, Imagination, Original time.

Introdução

O termo crítica (*Kritik*), substantivo presente nos principais títulos das obras kantianas, possui um caráter negativo e positivo. Negativamente, *Kritik* fixa as fronteiras de competência da razão frente aos metafísicos racionalistas e, positivamente, assegura à razão “o caminho seguro de ciência”, consistindo na resposta ao ceticismo baseado no empirismo (Beck 1960). O autor afirma que Kant formalmente define *Kritik* como “uma ciência do mero exame da razão, de suas fontes e limites”. Nesse sentido, crítica não significa rejeição, recusa ou desvalorização, mas sim discriminar, ou seja, separar aquilo que são nossas faculdades. *Crítica da razão pura* seria, então, uma separação daquilo que é da nossa faculdade do que não é e, nessa acepção, crítica seria discriminação, separação, critério. Höffe (2005) lembra que no sentido original do termo, “crítica” (em grego *krinein*) significa distinguir, julgar, levar ante o tribunal. Assim, a *Crítica da razão pura* “é autoexame e autolegitimação da razão independente da experiência” e “é na autocritica que a razão manifesta o seu poder; mas este poder serve para sua autolimitação” (Höffe 2005, p. 38). “No decorrer do autoexame, a razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade. Porém, a razão rejeita também o empirismo” (Höffe 2005, p. 39). Höffe (2005) adverte que ideias puras da razão existem, mas meramente como princípios regulativos a serviço da experiência. Em *Crítica da razão pura*, Kant nos confronta com as condições precárias da metafísica, ciência necessária e ao mesmo tempo impossível (Höffe 2005).

Embora verse especificamente sobre a teoria do conhecimento, a *Crítica da razão pura*, que poderia ser chamada mais exatamente “crítica da razão especulativa pura” (Höffe 2005), aborda, na sua segunda parte ou livro, denominada *Doutrina transcendental do método*, as perguntas sobre as condições de possibilidades, consubstanciadas nas três questões fundamentais da razão.

Heidegger (2019), numa tentativa de encontrar sinais da metafísica na *Crítica da razão pura*, traça uma interpretação para além do aparente objetivo da obra, que é fundamentar o conhecimento humano, fixar seus limites e apresentar as três questões primordiais, ontologizando Kant e buscando ecos de uma antropologia filosófica.

Nesse sentido, o objetivo desse artigo consiste em analisar o sentido e cabimento da inserção da problemática antropológica, realizada por Heidegger, no rol de perguntas sobre os pressupostos necessários e indispensáveis de possibilidades da *Crítica da razão pura*.

A delimitação do tema da presente pesquisa visa, assim, à análise da inclusão da interrogação antropológica anteposta às três questões fundamentais da *Crítica da razão pura* (KrV A 805/B 833), através dos §§ 34 a 38 da obra *Kant e o problema da metafísica*, publicada originalmente em 1929.

Ante o exposto, como problematização, deve-se perguntar qual a pertinência e sentido da admissão da questão antropológica (antropologia filosófica) na obra kantiana. A busca pela resposta a esta problematização guarda importância não somente na compreensão de Kant enquanto metafísico, mas como referência nas discussões contemporâneas no campo da antropologia filosófica.

As citações diretas das obras de Kant seguiram a metodologia preconizada por Gaygill (2000) e Lopes (2020) e as citações, diretas, dos escritos de Heidegger, as recomendações propostas por Inwood (2002). Dessa forma, para a obra *Crítica da razão pura* utilizou-se a abreviação KrV seguido da edição (A ou B), o mesmo se aplicando para *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (A), *Lógica* (L) e *Kant's Werke* (KW). Para *Ser e tempo* foi utilizada a sigla ST acompanhada do parágrafo em algarismo romano com a paginação original e para *Kant e o problema da metafísica*, a rubrica K seguida do ano da publicação, do parágrafo e página da edição traduzida para o português.

Heidegger (2019) converte um rol exaustivo ou fechado (*numerus clausus*), delimitado pelas três perguntas expostas na *Crítica da razão pura* (KrV A 805/B 833), em um rol exemplificado ou aberto (*numerus apertus*), ao colocar a indagação da antropologia filosófica como pressuposto e consequência necessária das três interrogações kantianas. Nessa empreitada, Heidegger (2019) recorre a conceitos e métodos presentes na fenomenologia e ontologia de ST. “*Ser e tempo* começa e termina com a questão da ontologia, com a questão do ser, ou melhor, como Heidegger frisa, a questão do sentido do ser” (Stein, 2014, p. 22).

As três questões fundamentais ou os fins supremos da razão: o cânone da razão na *Crítica da razão pura*

As três perguntas sobre as condições de possibilidades estão presentes na segunda parte da *Crítica da razão pura*, denominada de *Doutrina transcendental do método*, no segundo capítulo, o *Cânone da razão pura*: “Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?” (KrV A 805/B 833).

Para Kant (2001) a primeira questão é totalmente especulativa, a segunda simplesmente prática e a terceira interrogação é, simultaneamente, prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta ao problema teórico e, quando este se eleva, para a resposta à questão especulativa.

De certa forma, as três indagações supra possuem uma relação direta e necessária com as três grandes questões da metafísica tradicional: a cosmologia racional, a psicologia racional e a teologia racional. “O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus” (KrV A 798/B 826).

Quanto às três questões que constituem todos os esforços da razão (Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?), Chagas (2012) chama a atenção para a relação entre as três perguntas, tecendo uma crítica sobre qual(is) elo(s) estabelece(m) a relação entre a questão prática e a questão teórico-prática, uma vez que a interrogação especulativa (teórica) ocupa todo o cerne da KrV. Para a autora:

Com efeito, um dos problemas da solução kantiana para a pergunta acerca do interesse teórico-prático da razão é a falta de clareza sobre como estabelecer exatamente a conexão entre o interesse prático (acerca do que devo fazer) e o interesse teórico prático (sobre o que posso esperar se faço aquilo que devo), ligação esta, por sua vez, que não pode ser meramente arbitrária e hipotética, mas também não pode interferir na fundamentação do sistema da moralidade, tendo em vista que a figura do móbil moral desempenha uma função sistematicamente crucial no interior deste projeto porque justamente cabe a ela explicitar como o reconhecimento da validade objetiva do princípio moral pode “ser uma causa eficiente” suficiente para a determinação da vontade humana (Chagas 2012, p. 739).

Terra (2012) ressalta que a resposta à questão “o que devo fazer?” é: “faça aquilo que o torne digno de ser feliz” (KrV A 808-809/B 836-837). Referente à terceira questão (“o que me é permitido esperar?”), a resposta dependeria “de se os princípios da razão pura, que prescrevem a lei *a priori*, também conectam essa esperança a ela de maneira necessária” (KrV A 809/B 837). “Para explicar esta conexão Kant desenvolve a noção de uma razão suprema, o ideal do sumo bem, a necessidade da admissão de um sábio criador e também da vida futura” (Terra 2012, p. 751-752).

À luz da *Crítica da razão pura*, Brandt (2007) explica as três questões fundamentais. Assim, os interesses da razão estariam conectados aos problemas da dialética transcendental: psicologia racional (alma), respondendo à questão: ‘o que posso esperar?’, cosmologia (liberdade ou determinismo), respondendo à questão: ‘o que devo fazer?’, teologia racional (causa do mundo, Deus), respondendo à questão: ‘o que posso saber?’” (Brandt 2007; Terra 2012). Terra (2012, p. 753) observa que “com o desdobramento de sua filosofia, Kant transforma um pouco o sentido das questões e, principalmente, das respostas às questões”.

Sem pretensões de tentar respondê-las ou entender suas inter-relações ou conexões, ideias afastadas da presente discussão, ratifica-se que as interrogações fundantes da filosofia kantiana, expostas na KrV, permanecem um *numerus clausus*: que posso saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?

A ideia de uma antropologia filosófica em Kant e o problema da metafísica

A ideia de uma antropologia filosófica em Kant emerge como possibilidade de se acrescentar uma quarta interrogação às três já expostas: “que é o homem?” Questiona-se, dessa forma, quais são os fundamentos de tal inserção e qual seria a sua topologia: a pergunta “que é o homem” é uma consequência necessária ou um pressuposto das três interrogações anteriores?

Essa discussão, ou parte dela, surge fortemente, sobretudo nos §§ 34 a 38 da obra *Kant e o problema da metafísica* (Heidegger 2019).

O próprio Heidegger comenta sobre o sentido da sua exegese realizada à primeira *Crítica* kantiana: “a intenção fundamental da presente interpretação da *Crítica da razão pura* foi tornar visível o conteúdo decisivo desta obra, ao procurar-se extrair aquilo que Kant ‘quis dizer’” (K, 2019, § 35, p. 203). E continua: “para arrancar aquilo que as palavras dizem daquilo que elas querem dizer, cada interpretação tem que usar necessariamente violência. Mas tal violência... tem que ser a força de uma ideia inspiradora a impulsionar e dirigir a exegese” (K, 2019, § 35, p. 204). Carr (2007) assevera que Heidegger é extremamente aberto sobre a admissão do uso da “violência” na interpretação da obra kantiana.

Para Heidegger (2019), embora a fundamentação da metafísica kantiana comece na *metaphysica generalis*, ela se torna a pergunta sobre a possibilidade de uma ontologia em geral. “Esta coloca a pergunta sobre a essência da constituição do ser do ente, isto é, sobre o ser em geral” (K, 2019, § 35, p. 204).

Heidegger (2019) parece estabelecer uma cooriginariedade para o *subjectum* do tempo e da metafísica: “Sobre o fundamento do tempo cresce a fundamentação da metafísica. A pergunta sobre o ser, a pergunta fundamental de uma fundamentação da metafísica, é o problema de *Ser e tempo*” (K, 2019, § 35, p. 204).

Em Heidegger (2019), tanto a fundamentação do conhecimento quanto do ser (homem) está na sensibilidade, nas intuições puras (nas formas puras de espaço e tempo) capazes de nos afetar. “O espaço, de fato, equipara-se sempre e necessariamente, em certo

sentido, com o tempo assim compreendido” (K, 2019, § 35, p. 202). O autor se baseia, para tal afirmação, na hermenêutica da seguinte(s) passagem(ens) da KrV:

Mais digno de nota é, porém, que, para entender a possibilidade das coisas, em consequência das categorias, e assim mostrar a realidade objetiva destas últimas, carecemos não só de intuições, mas de intuições externas (KrV B 291). Ora o espaço e o tempo contêm, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objetos e que, por conseguinte, também têm sempre que afetar o conceito destes (KrV B 102).

Contudo, Heidegger (2019) estabelece uma certa precedência do tempo, intuição interna, sobre o espaço, intuição externa: “o fundamento originário que se torna manifesto na fundamentação é o tempo” (K, 2019, § 35, p. 204). Heidegger (2019) amplia, dessa forma, o sentido da concepção de tempo: de forma pura da intuição interna no âmbito da sensibilidade, o conceito de tempo passa a se estender à toda a teoria do conhecimento kantiano. Numa hermenêutica quase reducionista, Heidegger (2019) coloca o tempo como tema central na KrV: o tempo parece ser a última palavra. “Para Heidegger, a primazia do tempo é motivo de ver na *Crítica da razão pura* uma predecessora de sua própria ontologia fundamental, apresentada sob o título *Sein und Zeit* [*Ser e tempo*]” (Höffe 2005, p. 71-72). Segundo o ontologista “o sentido interno puro é a autoafecção pura, isto é, o tempo originário” e “(...) o tempo originário faz acontecer a formação pura da transcendência” (K, 2019, § 35, p. 200-201). “O tempo é, segundo a sua essência, pura afecção de si mesmo” (...) e “só com base nesta ipseidade é que o ser finito pode ser aquilo que ele tem de ser: remetido para a recepção” (K, 2019, § 34, p. 192). E acrescenta:

O tempo pertence à possibilidade interior deste deixar contrapor-se de... Enquanto autoafecção pura, ele forma originariamente a ipseidade finita, de tal modo que o si-mesmo passa a ser algo como autoconsciência (...). No entanto, receber puramente quer dizer: ser afetado de um modo que seja livre da experiência, isto é, afetar-se a si mesmo (K, 2019, § 34, p. 193). Sentido significa intuição finita. A forma do sentido é o receber puro. O sentido interno acolhe não “a partir de fora”, mas a partir de si mesmo (...). A autoafecção pura dá a estrutura originária transcendental do si-mesmo finito enquanto tal. (...) O si mesmo puro finito tem em si um caráter temporal (K, 2019, § 34, p. 194).

O filósofo de Königsberg ressalta que “na medida em que pertence à essência do sujeito finito poder ser interpelado como si-mesmo, o tempo, enquanto autoafecção pura, forma a estrutura essencial da subjetividade” (K, 2019, § 34, p. 192). Trata-se de um sujeito que se afeta em si e consigo e nesta autoafecção revela a sua originalidade (Martins 2009). A autoafecção, de si mesmo e por si mesmo, não tem nem um começo nem um fim,

é um movimento, um automovimento interno que experimenta a si mesma na vivência, sem interrupção (Henry 2003). O próprio Kant (2001) comenta sobre o sentido da autoafecção, que carrega em si um aparente paradoxo:

É agora aqui o lugar para esclarecer o paradoxo, que a ninguém deve ter passado despercebido na exposição da forma do sentido interno (§ 6), a saber, que este nos apresenta à consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuimos tal como somos interiormente *afetados*; o que parece ser contraditório, na medida em que assim teríamos de nos comportar perante nós mesmos como passivos; por este motivo, nos sistemas de psicologia se prefere habitualmente identificar o *sentido interno* com a capacidade de *apercepção*... (KrV B 153).

Referente à autoafecção kantiana, Gaygill (2000) comenta que o problema envolve a relação entre a psicologia empírica do afeto e a afecção da percepção, ou como o *Gemüt* (mente/ânimo) pode vir a afetar-se. Dessa forma, a autoafecção parece contraditória e uma resposta reside na dupla-afecção, processo no qual o eu aperceptivo que pensa distingue-se do eu psicológico que intui. “Esta tese assenta numa distinção implícita entre a afecção do eu aperceptivo, a qual condiciona as aparências de acordo com a tábua de categorias, e o eu intuitivo, o qual é afetado tanto pelas categorias quanto pelos objetos de percepção” (Gaygill 2000, p. 12). A apercepção surge na KrV como “apercepção empírica” ou “sentido interno” (Gaygill 2000) e corresponde à “consciência de si mesmo de acordo com as determinações do nosso estado em percepção interna” (KrV A 107). Em Kant “a consciência de si mesmo (a apercepção) é a representação simples do eu e se, por ela só, nos fosse dada, espontaneamente, todo o diverso que se encontra no sujeito, a intuição interna seria então intelectual” (KrV B 68).

Para fundamentar suas interpretações e encontrar um Kant metafísico, o ontologista recorre, novamente, à KrV: “Com efeito, o eu fixo e permanente (da apercepção pura) constitui o correlato de todas as nossas representações, na medida em que é simplesmente possível ter consciência dessas representações...” (KrV A 124). O autor salienta que, “contudo, o eu é ‘estável e permanente’ nesse sentido transcendental enquanto é temporal, isto é, enquanto si-mesmo finito” (K, 2019, § 34, p. 196). E conclui que “a sensibilidade pura (tempo) e a razão pura não apenas são homogêneos, mas se compertencem na unidade da mesma essência que possibilita a finitude da subjetividade humana na sua totalidade” (K, 2019, § 34, p. 198).

Segundo a interpretação heideggeriana, na fundamentação metafísica kantiana “consegue-se encontrar um fundamento da intrínseca possibilidade da ontologia enquanto desvelamento da transcendência, isto é, da subjetividade do sujeito humano” (K, 2019, § 36, p. 208). Assim, na exegese de Heidegger (2019), o encontrar de um fundamento da metafísica corresponde a um perguntar sobre o homem, ou seja, é antropologia, mas não qualquer antropologia, mas uma filosófica. Na acepção heideggeriana, a fundamentação

kantiana visa encontrar o fundamento da metafísica no seu fim último, a *metaphysica specialis*, à qual pertencem as três disciplinas da cosmologia, psicologia e teologia (Heidegger 2019). Nesse contexto, Heidegger (2019) recorre, mais uma vez, à KrV, trazendo novamente à tona as perguntas sobre as condições *sine qua non*: “Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?” (KrV A 805/B 833). Para Heidegger (2019), a mais íntima essência da razão humana anuncia-se naquelas que a movem, enquanto humana, em qualquer tempo. Sobre essas três indagações, quase atemporais, que constituem os fundamentos ou fins supremos da razão, o ontologista descreve:

O saber humano diz respeito à natureza no sentido mais amplo e subsistente (cosmologia); o fazer é o agir do homem e diz respeito à sua personalidade e liberdade (psicologia); e o esperar visa à imortalidade enquanto beatitude, isto é, a unificação com Deus (teologia) (K, 2019, § 36, p. 209).

Na ótica heideggeriana, os três interesses originários supra determinam o homem não como ser natural, mas como “cidadão do mundo”. “Eles constituem o objeto da filosofia ‘numa intenção cosmopolita’, isto é, a área da filosofia autêntica” (K, 2019, § 36, p. 209).

Terra (2012) salienta que as três perguntas sobre as condições de possibilidade foram reformuladas, por Kant, em textos posteriores (Carta de Kant para *Frederick Stäudlin*, de 1793; *Lógica*, de 1800), acrescentando-se uma quarta pergunta: “o que é o homem?”.

Assim, a questão antropológica já havia sido inserida às três interrogações fundamentais pelo próprio filósofo de Königsberg, tanto na carta de Kant para *Stäudlin* (1793) quanto na introdução às lições de lógica (1800). Nas preleções sobre lógica (KW 9, L, p. 25), Kant (1968, 1992, 2009) assevera:

O campo da filosofia, neste sentido cosmopolita, pode traduzir-se nas seguintes perguntas:

1. Que posso saber?
2. Que devo fazer?
3. Que me é permitido esperar?
4. Que é o homem?

“A *metafísica* responde à primeira pergunta, a *moral* à segunda, a *religião* à terceira e a *antropologia* à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última” (L, IX, 25). “A remissão das três primeiras questões à Antropologia não constava na carta já referida” (Terra 2012, p. 754).

“A antropologia se pergunta, portanto, pelo que é o homem, mas não de qualquer modo, pois deve adotar uma perspectiva pragmática (não meramente teórica, fisiológica)

capaz de com o auxílio da ciência prática preparar e auxiliar o homem para um conhecimento do mundo humano” (Lopes 2020, p. 23). Nesse sentido, salienta o autor, a questão antropológica possui, no pensamento kantiano, centralidade para o ofício filosófico. No prefácio da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798, Kant (2006) afirma que no mundo, o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicar o conhecimento é o próprio ser humano, dado que o homem é o seu próprio fim último.

Dessa forma, após a *Crítica da razão pura*, surge uma série de escritos kantianos tentando responder o que é o homem e de que modo a razão deve ser utilizada para aplicar toda a filosofia até então conquistada (Santos et al. 2010; Azevedo 2019). Ainda no século XVIII, Kant havia tomado consciência de que a questão antropológica ocupava um lugar supereminente ante todas as questões filosóficas, sendo ela a questão mais importante, para a qual convergem todas as demais interrogações que se podem pôr em especulação filosófica (Schiller 2019). “Se as quatro perguntas estão articuladas sistematicamente e as três primeiras pertencem à filosofia transcendental, então porque não pensar que o projeto antropológico também faria parte de modo decisivo da filosofia transcendental?” (Perez 2018, p. 70).

Mas se o próprio Kant inseriu a interrogação sobre “que é o homem” às três perguntas fundamentais, em que consiste(iu) a exegese heideggeriana?

Para Heidegger (2019), parece que o projeto kantiano de filosofia tem seu cume e se recobre pela pergunta e desenvolvimento eventual acerca do homem.

Nesse sentido, a inovação heideggeriana, em *Kant e o problema da metafísica*, pode repousar sobre a *ratio* da inserção da quarta interrogação kantiana e sobre a sua precedência ou primazia sobre as três perguntas anteriores. Responder o que é o homem, para Heidegger, seria resolver as três questões anteriores (Stein 1993). Contudo, deve-se evidenciar que o projeto antropológico de Heidegger apresenta uma concepção de antropologia completamente distinta da antropologia prática ou pragmática de Kant (Kant 2006; Loudon 2011).

Em Heidegger (K, 2019, § 37, p. 211) “a antropologia tem também de procurar abranger aquilo que o homem, enquanto agente, ‘faz a partir de si’, pode e deve fazer”. A palavra antropologia “designa uma tendência fundamental da posição hodierna do homem em relação a ele mesmo e no todo do ente” (K, 2019, § 37, p. 211). Para Heidegger (2019) a antropologia não pode procurar apenas a verdade sobre os homens, mas também reclamar a decisão sobre o que pode significar a verdade em geral. Evidencia-se que o termo verdade, em Heidegger (2015, 2019) não é apenas a verdade das proposições, de sentenças, mas uma verdade fundante, que nos dê as condições transcendentais da verdade, uma verdade que seja condição de possibilidade para podermos entender o que é propriedade (verdadeiro e falso) de uma proposição (Stein 1993). Em Heidegger “a verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto)” (ST, § 44, 219). Trata-se de uma verdade como desvelamento do ser, como abertura para um horizonte (do grego

alétheia). *Alétheia* no sentido de desocultação (Inwood 2002). “Verdade como condição de possibilidades, verdade como condição transcendental de possibilidade” (Stein 1993, p. 21). Nesse sentido, ser verdadeiro “indica ‘deixar ver’ o ente em seu ser e estar descoberto” (ST, § 44, 219). Para Heidegger (2019) Kant recuou, ante o fundamento que ele mesmo estabeleceu, no processo de desvelamento da subjetividade do sujeito.

Retomando à questão sobre a antropologia, o ontologista ressalta que em “nenhum tempo soube tanto e coisas tão diversas sobre o homem como o hodierno. (...) Mas também nenhum tempo soube menos o que é o homem como o hodierno” (K, 2019, § 37, p. 212). Em nenhuma época o homem se tornou tão digno de questionamento quanto no presente (Scheler 2003).

Na hermenêutica heideggeriana, essa antropologia, que busca responder o que é o homem, dever ser filosófica, deve ser ontológica:

Certamente que uma antropologia pode ser chamada de filosófica, na medida em que o seu método é filosófico, no sentido de uma consideração da essência do homem. (...) A antropologia filosófica torna-se, com isto, uma ontologia regional do homem e permanece, enquanto tal, coordenada com as restantes ontologias que se repartem com ela sobre o âmbito total do ente (K, 2019, § 37, p. 213).

O ontologista adverte que o simples fato de se inserir a quarta pergunta, sobre o que é o homem, não basta para a crítica da ideia da antropologia filosófica.

Daí que seria também apressado, apenas porque Kant reconduz as três perguntas da metafísica autêntica à quarta pergunta sobre o que é o homem, tomar esta pergunta como antropológica e transpor a fundamentação da metafísica para uma antropologia filosófica. Não é porque é antropologia que a antropologia fundamenta a metafísica. Mas o resultado autêntico da fundamentação kantiana não foi precisamente esta conexão da pergunta sobre a essência do homem com o encontrar do fundamento da metafísica? (K, 2019, § 37, p. 215).

Heidegger já havia perguntado: “Mas não teria sido essa quarta pergunta acerca do homem acrescentada não expressamente às outras três primeiras e, com isso, desnecessariamente, caso tenha-se considerado que a *psychologia rationalis*, enquanto disciplina da *metaphysica specialis*, trata mesmo do homem?” (Kahlmeyer-Mertes 2012, § 36). E a própria resposta de Heidegger (2019) foi uma negativa.

Segundo Heidegger (2019) só se pode colocar a quarta pergunta como ela quer ser colocada, elaborando-a a partir da compreensão do resultado da fundamentação kantiana.

Contudo, se a fundamentação não deixa de lado a pergunta sobre o que é o homem, mas também não lhe arranja uma resposta perfeita, tornando-a visível apenas na sua questionabilidade, que se passa, então, com a quarta

pergunta de Kant para a qual deve ser reconduzida a *metaphysica specialis* e, com ela, o filosofar autêntico? (...) Trata-se de perguntar: por que se podem “referir” à quarta as três perguntas (1. Que posso saber?, 2. Que devo fazer?, 3. Que me é permitido esperar?)? Por que “se poderia...enquadrar contar tudo isto na antropologia? Que é que estas três perguntas têm em comum, em que perspectiva estão de tal modo unidas que podem ser reconduzidas para esta única quarta pergunta? Como tem de perguntar esta quarta pergunta ela mesma, para que possa acolher e transportar em si unitariamente aquelas três? O mais intrínseco interesse da razão humana une em si as mencionadas três perguntas (K, 2019, § 38, p. 217).

Heidegger (2019) recorre ao conceito de finitude tanto para responder a essa pergunta e validar a inserção da questão sobre “que é o homem” no *numerus clausus*, quanto para estabelecer a precedência da quarta interrogação sobre as demais, colocando-a na qualidade de pressuposto: o reclamar pelo “que é o homem” passa a ser não somente a consequência necessária, mas também a causa das três primeiras questões. Na finitude heideggeriana estão adstritas as discussões sobre o tempo, a autoafecção pura e o tempo originário.

Em *Ser e tempo*, o termo infinitude é algo secundário ou derivado, uma vez que “o tempo originário é finito” (ST, LXV, 331). Com primazia sobre a infinitude, a finitude (*Endlichkeit*) tem seu horizonte na morte, ou seja, é um fenômeno temporal, dado que o *Dasein* existe como um ser “lançado na morte” (ST, LXV, 329). O Ser-aí (*Dasein*), enquanto movimento existencial do homem e transcendência para o Ser, é um ser finito, em contraposição com a ideia de infinitude (humano e divino) e uma reivindicação da finitude como um elemento constitutivo do ente que somos (se definir como finito acarreta em não se definir como criador). A finitude, marcada pela temporalidade, é a real condição humana, resultante da reflexão do *Dasein* sobre sua situação no mundo, assinalada pela contingência de seu nascimento (pasado) e pela inelutabilidade da sua morte (futuro). Destarte, o *Dasein* é possibilidade (futuro), mas sempre dependente de sua memória (pasado). “A existência é em si, enquanto modo de ser, finitude e, enquanto tal, é apenas possível com base na compreensão [*ekstasis*] do ser” (K, 2019, § 41, p. 229). Reis (2020, p. 88) afirma que “a finitude humana deve ser reconhecida na estrutura finita da compreensão de ser”. Dessa maneira, existência é finitude e a existência do *Dasein* é a sua finitude. Para Heidegger “mais originário que o homem é a finitude do *Dasein* nele” (K, 2019, § 41, p. 229). A finitude arranca o *Dasein* do infinito *totum* de possibilidades imeditas que se lhe apresentam, trazendo-o para a simplicidade do seu envio.

Entretanto, Heidegger identifica em Kant uma concepção de finitude que não possui uma relação com a morte (temporalidade), ao afirmar que a essência da sensibilidade consiste na finitude da intuição (K, 2019, § 16 e § 31). Diferentemente de Deus, que possui a intuição originária (*intuitus originarius*), criando seus próprios objetos, o homem tem apenas a intuição derivada (*intuitus derivatus*), não sendo capaz de criá-los.

Em Kant, o que não é finito, não é dado no sensível, uma vez que a finitude é a condição do sensibilidade. “Da finitude do homem faz parte a sensibilidade no sentido da intuição receptiva” (K, 2019, § 31, p. 177). Devido a nossa finitude, temos a sensibilidade e os órgãos sensoriais para receber as intuições dos objetos. Quanto à concepção de finitude kantiana, Loparic (1992) lembra que a razão humana é finita porque seu uso legítimo é restrito ao território da experiência possível, por ela é discursiva, temporalizada e para controlar a experiência precisa lançar-se em busca do universal contanto apenas com regras heurísticas e, finalmente, porque não pode nem achar nem inventar conceitos determinados para caracterizar certos traços de formas intuitivas, de seres organizados e da natureza no seu uso. Ressalta-se que na exegese heideggeriana, a finitude deixar de estar vinculada a uma questão teológica.

“A finitude consiste em receber aquilo que se dá. O que aí se dá e como se dá permanece em aberto” (K, 2019, § 29, p. 155). E essa finitude não está simplesmente associada à razão humana pura, mas a sua finitude é finitização, ou seja, “cuidado” pelo poder-ser-finito (Heidegger 2019).

A razão humana não é apenas finita porque coloca as mencionadas três perguntas, mas, pelo contrário, ela coloca estas perguntas porque é finita; e de tal modo finita que, no seu ser-razão, se trata dessa finitude ela mesma. É porque estas três perguntas interrogam esta única, a finitude, que “se deixam referir” à quarta: que é o homem? (...) Enquanto tal pergunta, ela não apenas está corretamente colocada depois das três primeiras, mas transforma-se na primeira que dispensa a partir de si as três restantes (K, 2019, § 38, p. 218-219).

Heidegger (2019) conclui que a fundamentação da metafísica se funda na pergunta sobre a finitude do homem, que só agora pode se tornar problema. Nessa perspectiva, a fundamentação da metafísica é dissolução (analítica) do conhecimento, ou seja, do conhecimento finito nos seus elementos, o “estudo da nossa natureza interior” segundo Kant (Heidegger 2019). Heidegger (2019) complementa que se trata de problematizar a natureza interna “do nosso” si-mesmo enquanto finitude no homem. Ratifica-se que o sentido interno puro (tempo), que se acolhe a partir de si, é autoafecção pura, ou seja, é o tempo originário, e o tempo originário constitui a própria imaginação. “Tal como a imaginação, o tempo é um dos elementos que revela a finitude do sujeito, bem como a determinação intuitiva do seu modo de conhecer” (Bento 2017, p. 132). Na primeira edição da *KrV*, a imaginação foi definida como sendo a faculdade da síntese em geral (Heidegger 2019). A faculdade da imaginação e a intuição formal podem assumir o mesmo significado na *KrV*: “a imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição” (*KrV* B 151). Na acepção kantiana a imaginação é a presentificação do ausente. Para Heidegger “se a imaginação transcendental enquanto faculdade formativa pura forma em si, isto é, faz brotar o tempo, então já não há que contornar-se a tese acima enunciada: a imaginação transcendental é o tempo originário” (K, 2019, § 34, p. 190). “Mas esta sequência de agoras [o tempo] não é de modo nenhum o tempo na sua

originariedade. É antes a imaginação transcendental, que faz surgir o tempo como sequência de agoras e é por isso, ao fazê-lo surgir, o tempo originário” (K, 2019, § 32, p. 180). Dessa maneira “o tempo original possibilita a imaginação transcendental, a qual é em si essencialmente receptividade espontânea e espontaneidade receptiva” (K, 2019, § 35, p. 199). Para Silva (2013), o tempo originário constitui o fundamento oculto da metafísica no interior da KrV, emergido pela destruição fenomenológica como possibilidade de uma compreensão ontológica prévia na base do acesso ao ente. Entretanto, embora muito próximos, a concepção de originário na KrV corresponde ao que está no fundamento, prévio a qualquer síntese ou conceito.

Não obstante haja leituras e interpretações onto-fenomenológicas da KrV, contraconsenso há perspectivas que rejeitam completamente a hermenêutica dada por Heidegger a Kant, sobretudo quanto ao sentido e alcance do termo imaginação, que na ótica heideggeriana tem no tempo originário, autoafeção pura, apercepção e finitude seus correlatos.

Na esteira de Heidegger, Fichant (1999), numa exegese fenomenológica da KrV, concebe que a estética transcendental só pode ser compreendida a partir da síntese da imaginação, dado que toda e qualquer unidade pressupõe uma síntese, operada pela intuição formal (diferente da forma da intuição, que oferece o múltiplo, a intuição formal, ou seja, a imaginação, resulta da síntese do múltiplo, oferecendo uma unidade, determinando o espaço-tempo). Para Fichant:

A relativa pobreza das indicações dadas por Kant sobre essa necessária eidética do espaço intuitivo não deve nos impedir de lhe reconhecer uma autenticidade fenomenológica, que a Estética transcendental indica em pontilhado como uma tarefa que ela não tinha os meios de realizar plenamente (Fichant 1999, p. 32)

Na contramão de Fichant (1999), que define a imaginação como sendo o fundador da unidade de espaço, Allais (2015) propõe uma leitura conceitualista da estética transcendental, a qual não confere papel preponderante à síntese da imaginação ou síntese da atividade. Para Allais (2015) a estética transcendental é completa por si mesma, não sendo necessário a síntese da imaginação ou síntese do entendimento. Para ela, a representação (*Vorstellung*) é uma apresentação imediata, de um singular, por onde o objeto é dado e, por ser imediata, a apresentação é uma apresentação (Allais, 2015).

Diferentemente de Fichant (1999), Longuenesse (2000, 2005) não se fundamenta na fenomenologia para sua hermenêutica kantiana, mas sim nos conceitos. Para Longuenesse (2000, 2005) não só a unidade, mas também a unicidade da intuição se dá pela síntese da imaginação (síntese especiosa da imaginação). Segundo a autora a interpretação por ela proposta difere tanto da resposta de Heidegger que afirma ser a imaginação a “raíz comum” da sensibilidade e do entendimento, quanto da resposta de Cassirer, que intelectualiza a sensibilidade (Longuenesse 2005). Allison (2000) estabeleceu uma crítica à interpretação da “forma da intuição” e “intuição formal” dada por Longuenesse (2000).

Segundo Allison (2000) Longuenesse assume a posição de que o espaço e tempo kantianos são, eles próprios, produtos da síntese da imaginação. Contudo, a intuição pura espaço-tempo constitui o resultado da síntese que Kant descreve como sendo um “efeito” (*Wirkung*) do entendimento sobre a sensibilidade (Allison 2000).

Pereira (2021) argumenta que é possível uma leitura fenomenalista e, portanto, metafísica da *Crítica da razão pura*, sob vários ângulos (fenomenalismo ontológico, fenomenalismo semântico, fenomenalismo analítico, fenomenalismo epistemológico), sem, contudo, reduzi-la a uma ontologia. O autor adverte que para Kant a aparência é mera representação. A aparência é representação apenas na medida em que tomamos “aparência” no sentido empírico e quando tomamos “representação” no sentido transcendental (Pereira, 2021).

Face às distintas interpretações da KrV, a exegese heideggeriana ainda permanece sólida devido, sobretudo, a sua originalidade e a construção das premissas que constituem a base de sua fundamentação, que goza de legitimidade. Heidegger (2019), de forma fundamentada, original, sem reduzir a *Crítica* à ontologia e sem fazer uma leitura não pós-kantiana ou anti-neokantiana, estabeleceu uma correlação entre apercepção, tempo originário e imaginação, fundado na ressignificação da finitude em Kant.

A finitude passa a ser a principal causa e razão de ser da inserção da pergunta sobre o homem nas interrogações sobre as condições de possibilidades. É na finitude que estão os verdadeiros sinais ou ecos da antropologia filosófica kantiana. É ela que proporciona a anterioridade, simultaneidade e sucessividade da inserção da pergunta “o que é o homem” face às três questões fundamentais kantianas.

Considerações finais

A interpretação heideggeriana em *Crítica da razão pura* parte da *estética transcendental*, ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*, com as formas espaço e tempo enquanto intuições puras, direciona-se para a *lógica transcendental*, com a *analítica e dialética transcendental*, faz uma parada na *doutrina transcendental do método* e, finalmente, parece retornar ao *status quo*. Nesse movimento e percurso, Heidegger não hesita em privilegiar a forma do sentido interno, o tempo, ou seja, a intuição de nós mesmos e do nosso estado interior. É no tempo e com o tempo que Heidegger encontra um *locus* para repousar o conceito de autoafecção pura, tempo originário e reestabelecer a imaginação transcendental. Todos esses conceitos, tomados como quase sinônimos numa abordagem ontológica, culminam na finitude do ser, *ratio* do perguntar “o que é o homem”.

As perguntas e respostas sobre as questões kantianas (que posso saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?) corresponderiam a interrogações sobre a finitude do ser. Dessa forma, é somente sobre a perspectiva da finitude (da verdade e do ser) que a questão antropologia (que é o homem?) surge com consequência necessária das três questões anteriores.

Nesse sentido, o interrogar sobre a cosmologia ou metafísica, a psicologia ou moral, a teologia ou religião, é um interrogar sobre a finitude do homem. É o interrogar

sobre a finitude do homem é o interrogar sobre o que posso saber, o que devo fazer, o que me é permitido esperar, ou seja, um perguntar sobre as condições *sine qua non* kantianas.

Como o homem é finitude na sua essência, a pergunta sobre o que é o homem é tanto causa quanto consequência necessária das três interrogações kantianas. Se apresenta tanto como consequência delas quanto como pressuposto das suas existências. Nesse contexto, emerge a inovação heideggeriana sobre as interrogações kantianas: a questão antropológica, *praemissa venia*, poderia ter sido um ponto de partida e não um ponto de chegada para a fundamentação metafísica da *Crítica da razão pura*.

A finitude do homem, a consciência dessa finitude no seu caráter temporal e a finitização, isto é, o cuidado pelo poder-ser-finito, constituem a condição imprescindível para a inserção e primazia da questão antropológica, expandindo o rol de perguntas no *numerus clausus* kantiano.

Referências

Allison, H. (2000), “Where have all the categories gone? Reflections on Longuenesse's reading of Kant's Transcendental Deduction: Kant and the capacity to judge”, *Inquiry*, no. 43, pp. 67-80.

Allais, L. (2015), *Manifest reality: Kant's idealism and his realism*, Oxford University Press, Oxford.

Azevedo, J. H. A. (2019), *A antropologia como finalidade da filosofia em Kant*. 419 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

Beck, L. W. (1960), *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, University of Chicago Press, Chicago.

Bento, S. (2017), A interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*: a questão da imaginação, *Con-Textos Kantianos*, no. 6, pp. 121-137.

Brandt, R. (2007), Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?, en *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner.

Carr, D. (2007), Heidegger on Kant on Transcendence, em Crowell, S.; Malpas, J. (ed.). *Transcendental Heidegger*, California: Stanford University Press, pp. 28-42.

Chagas, F. C. (2012), O Cânon da razão pura, en Klein, J. T. (org.), *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*, Florianópolis: NEFIPO, pp. 721-746.

Fichant, M. (1999), Espaço estético e espaço geométrico em Kant, *Analytica*, v. 4, no. 2, pp. 11-32.

Gaygill, H. (2000), *Dicionário Kant*. Tradução Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar.

Heidegger, M. (2019), *Kant e o problema da metafísica*. Trad. Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Via Verita.

_____. (2015), *Ser e tempo*. 10. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes.

Henry, M. (2003), *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, Paris: PUF.

Höffe, O. (2005), *Immanuel Kant*. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes.

Inwood, M. J. (2002), *Dicionário Heidegger*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Kant, I. (2006), *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Clélia Aparecida Martins, São Paulo: Iluminuras.

_____. (2001), *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Calouste Gulbenkian.

_____. (1968), *Kant's Werke*. Akademie-Textausgabe B. IX, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

_____. (1992), *Lógica (Jäsche)*. Trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (2009), *Lógica*. [Excertos da] Introdução. Tradutor: Artur Morão, Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Kahlmeyer-Mertes, R. S. (2012), Tradução: A fundamentação da metafísica em uma repetição, por Martin Heidegger, *Revista Litteris*, ano 4, no. 10.

Longuenesse, B. (2005), *Kant on the human standpoint*, Cambridge University Press, New York.

_____. (2000), *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason*, Princeton University Press, Oxford.

Loparic, Z. (1992), A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano, em Rohden, V. (org.), *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*, Porto Alegre: Instituto Goethe, pp. 50-64.

Louden, R. B. (2011), *Kant's human being: essays on his theory of human nature*, Oxford University Press, New York.

Lopes, W. E. S. (2020), Kant e a questão antropológica, *Sofia*, v. 9, no. 1, pp. 20-45.

Martins, F. (2009), *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*, Curitiba: Universidade Federal do Paraná.

Pereira, R. H. S. (2021), Phenomenalism and Kant, *Con-Textos Kantianos*, no. 13, pp. 245-258.

Perez, D. O. (2018), O projeto antropológico de Kant, em Borges, M. L. (org.), *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*, Florianópolis: Nefiponline, pp. 54-83.

Reis, R. R. (2020), *Heidegger e a ilusão transcendental*, *Studia Heideggeriana*, v. I, pp 75-92.

Santos, L.; Marques, U.; Piaia, G; Sgarbi, M.; Pozzo, R. (2010), *Was ist der Mensch? / Que é o Homem?* Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa.

Scheler, M. (2003), *A posição do homem no cosmos*, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

Schiller, S. (2019), A questão “homem” como problema fundamental da filosofia na perspectiva de Max Scheler, *Basiliade*, v. 1, no. 2, pp. 23-35.

Silva, J. O. (2013). *Heidegger e Kant: O projeto ontológico de Ser e tempo e a interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura*. 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013.

Stein, E. (1993), *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit*, Petrópolis: Vozes.

_____. (2014), *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 5. ed. Petrópolis: Vozes.

Terra, R. (2012), A arquitetura da razão pura, em Klein, J. T. (org.), *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*, Florianópolis: NEFIPO, pp. 747-779.



Kant's Menschheit and Its Interpretations

Vadim Chaly*

Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia

Abstract

This paper offers a contextual, textual and conceptual study of Kant's notion of humanity and its current interpretations. Its argument is directed against the interpretation of humanity as merely "the capacity to set oneself an end - any end whatsoever". Kant's sources, his usage of the word '*Menschheit*' and its conceptual functions suggest a more complex reading that includes not only individualist ('any end whatsoever'), but also collectivist, essentialist and personalist meanings. These four meanings are separated – and brought together – by insurmountable metaphysical divides between the phenomenal and the noumenal, as well as between part and whole. The paper begins by a survey of recent interpretations, then proceeds to explicate the contextual background for Kant's concept, then draws attention to various use '*Menschheit*' finds in Kant's texts. The conclusion points at the potential Kant's substantial and complex notion of humanity has for enriching our understanding of many pressing issues of today.

Keywords: humanity, individualism, collectivism, essentialism, personalism

Humanity is to be treated always as an end, never merely as a means – this ubiquitous formula enjoys nearly universal acceptance across cultural, political, and other divides of today, yet the divides are as stark as ever. Much in these divides is due to diverging conceptions of humanity. This makes re-examining Kant's own use of the word a worthy

* Institutional affiliation: Immanuel Kant Baltic Federal University; email: vchaly@kantiana.ru

This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant no. 075-15-2019-1929, project "Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions".

philosophical enterprise. Without pretending to emerge with a definitive answer to what Kant took to be the main question of philosophy, one can still hope to foster understanding of its complexity and openness to views from different perspectives. The claim of this paper is that Kant accords humanity, or *Menschheit*, not one, but four meanings that are held apart – and together – by basic metaphysical tensions. These meanings define humanity from the perspectives of individualism, collectivism, essentialism, and personalism. They gain prominence in different contexts and so vary in importance for various readers of Kant pursuing varying agendas. None of these meanings can be neglected or reduced without severe theoretical and practical problems that extend far beyond philosophical studies. I will start by surveying current interpretations, then address the context of Kant’s *Menschheit*, and then proceed to the evident and not so evident instances of Kant’s use of the concept in his texts.

Current interpretations

The prevailing stance on the meaning of Kant’s humanity in contemporary, i.e. post-Rawlsian, Anglophone Kantian literature is that of essentialism and individualism. Essentialism emphasizes that for Kant humanity is “a characteristic, or set of characteristics, of persons”, “its distinguishing feature is said to be ‘the power to set ends’, and we are supposed to respect it even in those who make themselves unworthy of it” (Hill 1980, p. 85). ‘Rational nature’ is taken to be synonymous to ‘humanity’ (Korsgaard 1986, p. 184). A further difference emerges between those who take ‘rational nature’ to be instrumental or prudential, and those who put emphasis on morality. The first position is to say “when Kant says that the characteristic of humanity is the power to set an end, then, he is not merely referring to personality, [...] rather, he is referring to a more general capacity for choosing, desiring, or valuing ends [...] It is this capacity that the Formula of Humanity commands us never to treat as a mere means, but always as an end in itself” (Korsgaard 1986, p. 189). The second position is to say that humans are “rational beings who are capable of instrumental, of prudential, and above all of moral reason, and who are morally responsible for what they do” (Wood 2008, p. 95).

The idea that the choice of ends is the manifestation of freedom and that this freedom is to be respected unconditionally links this essentialist position to individualism: our humanity is “systematic union of ourselves as free agents who are ends in themselves and of the particular ends that we set for ourselves in the exercise of our freedom” (Guyer 2005, p. 6). I called this essentialist-individualist view ‘post-Rawlsian’, because it generally follows John Rawls’s influential position that “a person may be regarded as a human life lived according to a plan”, where a life plan is the actualization of our power to set ends relying on “principles of rational choice” and “deliberative rationality”, providing for “even the most distant future and for our death” (Rawls 1999, pp. 358–60). Thus humanity is rational, free, and finite being, whose essence lies in rational planning and execution of limited individual existence.

The exposition of the shortcomings of this conception *per se* are beyond our present topic, but these include the need to account for human beings variously deprived of the said power to set ends by nature or by nurture, including those at the beginning and the end of life, those who live (lived, will live) in non-Western, pre-modern societies of tradition, or those who simply prefer spontaneity to rational planning, which fails all too often. More importantly for our purposes, the emphasis on unconditional freedom of individual pursuits might prove too distant in both spirit and letter from Kant's moral metaphysics. Indeed, this is what some of the critics note, offering alternative readings of *Menschheit* that downplay the role of instrumental rationality. For instance, Kant's notion of good will becomes central to one such reading: "the humanity that should be treated as an end in itself is a properly ordered will, which gives priority to moral considerations over self-interest" (Dean 2006, p. 6; cf. Glasgow 2007). This essential characteristic of humanity is what Kant calls *Wille* and differentiates from the power of choice, or *Willkür*. While this voluntarist and moralistic interpretation differs from the rationalist readings, it is similarly essentialist: humanity is defined through a general property or a faculty, common to all humans.

Kantian lexicons and dictionaries offer a wider variety of definitions, but the more detailed, the more eclectic they become. This is perhaps natural, since it is contrary to the task of a dictionary to strive for an overarching comprehensive interpretation inevitably compromising the task of lexically ordering what Kant actually wrote. To step outside of the Anglophone context and back in time for a moment, Rudolf Eisler's *Kant-Lexikon* defines humanity as "the pure essence [*Wesen*] of a human being, opposed to 'animality' [*Tierheit*]' in her" (Eisler 1930, p. 352). *A Kant Dictionary* by Howard Caygill defines humanity in relation to communication and sociability following *Critique of Judgment* §60 as the "universal *feeling of sympathy*" and "faculty of being able to *communicate* universally one's inmost self", adding to this "independence of being constrained by another's choice" (Caygill 1995, p. 230). This definition resulted from conflation of Kant's two terms, *Humanität* and *Menschheit*. *The Kant Dictionary* by Lucas Thorpe notes the "vagueness" of Kant's concept of humanity and states that "Kant identifies the notion of humanity in the morally relevant sense with that of being a rational agent" (Thorpe 2015, p. 110). The recent and comprehensive *Kant-Lexikon* defines humanity as 1) the set of all human beings as species (*Gattung*), 2) the characteristic of human beings in the triade together with animality and personality (in *Religion*), 3) the capacity to cultivate oneself through setting ends. It also notes the importance of the distinction between *homo phaenomenon* and *homo noumenon* and the role *Menschheit* plays as the idea (of a being respecting the moral law) and the ideal (of humanity in its full completion) (Willaschek et al. 2015, p. 1522ff).

To sum up, essentialist and individualist interpretations of Kant's *Menschheit* dominate current scholarship, while the dictionaries offer a richer patchwork of references that remain to be systematized. The family of words that feature in the 'language-games' as relatives of *Menschheit* includes *Menschengattung*, *Menschenrace*, *Menschlichkeit*,

menschliche Natur, homo noumenon, homo phaenomenon, Personlichkeit, Person, Vernünftigkeit, vernünftige Wesen/Natur, Sittlichkeit, and Würde. Menschheit is translated into English as ‘humanity’, creating, as we saw, the possibility to conflate or confuse it with *Humanität*. For Kant, the latter is the affection of compassion (*compassibilitas*) that does not have a rational and moral significance, is empirical, and therefore not essential to humanity. *Menschheit* is contrasted to *Thierheit*, or animality (e.g. MS, AA 6:392; RGV, AA 6:26ff), and also to *Rohigkeit*, or crudeness (e.g. MS, AA 6:387; Anth, AA 7:323). The important difference is that animality is among the predispositions to good and needs to be groomed and directed by reason, while crudeness is something to be eradicated in the ascent to humanity. This configuration posits humanity as an effort or process rather than an essence or a substance, recreating the familiar ancient and medieval theme of moral struggle, downplayed among the modern interpretations that tend to acknowledge and accept humanity ‘as is’.

Context

Let us proceed to examine some of the key influences shaping the meaning of Kant’s *Menschheit*, starting with the most immediate ones and taking steps further back. The immediate origins of Kant’s *Menschheit* lie in the discussions of *Auklärung*. It is evident even statistically: *Deutsches Textarchiv* shows a dramatic rise in the use of the word in print from ca. ten instances per one million tokens in 1750-60 to ca. seventy by 1770 and to 90 by the century’s end, followed by a steep decline to 30 by 1810, from which it did not recover¹. When looking into the content, one finds at its heart the debate started by Johann Joachim Spalding’s *Reflections on the Destination of Man* (1748). This work became a bestseller and the manifesto of enlightened Protestantism, inspiring many attempts to give an updated account to humanity (Printy 2013). Spalding presented humanity as the progress of the soul towards the good, which could never be completed in earthly life and therefore pointed at soul’s immortality. The question of human development quickly became central, focusing on the interrelation of individual and collective or social progress. Some investigations were preoccupied with the former, as exemplified by Moses Mendelssohn’s *Phaedon, Or on the Immortality of the Soul* (1767). At the same time authors like Gotthold Ephraim Lessing, Thomas Abbt, and Johann Gottfried Herder were innovatively morphing the earlier concepts of *Bürgertum*, *Gemeinwesen* (commonwealth), *Gemeinde* (parish), and *Volk* in the idea of *Publikum* that emerges to enlighten itself and develop its humanity through public use of reason (Redekop 1999).

¹ Deutsches Textarchiv. Grundlage für ein Referenzkorpus der neuhochdeutschen Sprache. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 2020. URL: <http://www.deutschestextarchiv.de/search/plot/?query='Menschheit'&mode=simple;window-simple=0&genres=0>

Needless to say that both strands found a prominent place in Kant's thought. Some of the questions that emerged in this great discussion are still with us: Who is the subject of history? Is it human individual, humankind, Nature, or God? Does the history have an end, and if so (this was generally agreed upon), what is this end? If history aims at perfection of particular individuals, how should we accept the impossibility to succeed at this during our short earthly life? Does this hint at the prospective afterlife, or this limitation is a mere tragic fact of our being? If the end of history is not an individual, but the humankind as a whole, can we optimistically hope for the success in attaining human perfection? In this world, or in the 'world to come'? On our own or with support by a transcendent force? What is the mode of operation or causation of this determination (*Bestimmung*) of humanity? (Zöller 2001)

Taking a step back in time and expanding the geographical scope of influences, one ought to acknowledge the French and the British enlighteners. Voltaire and Montesquieu provided templates for the study of history, however, their mechanism met problems in attempts to explain the apparent purposiveness of at least some of the processes and events in history. The German enlighteners introduced Leibniz-Wolffian teleology to resolve this tension (to create others), resonating in Kant's notion of humanity as end in itself. Scottish and English Enlightenment supplied another wealth of ideas. The translations of David Hume, Francis Hutcheson, Adam Ferguson, James Beattie, Adam Smith, Thomas Reid, often provided by such notables as Sulzer and Lessing, gave an impetus to the development of popular philosophy that readily borrowed the empiricism, sentimentalism and skepticism of the Scots and the English (Klemme 2000). Here humanity emerges as the alliance of moral sentiment and common sense, fighting against the prejudices and 'enthusiasm'. As mentioned, Kant approached this philosophical outlook with criticism, while sympathizing with its cause.

In turn the French and the British Enlighteners reacted against – and also inevitably borrowed from and reworked – the Christian understanding of humanity and humaneness. In particular, Voltaire's *Essay on the Manners of Nations* reacted against Bossuet's St. Augustine-inspired *Discourse of Universal History*, and Herder's *Outlines of a Philosophy of the History of Man* recalled Luther's *Lectures on Genesis*. Turning again to *Deutsches Textarchiv*, one finds that prior to 1750s *Menschheit* had almost exclusive theological use, particularly in the discussion of relation of humanity and divinity in Jesus Christ. Such is the meaning that *Menschheit* is given, for example, in Johann Heinrich Zedler's *Universal-Lexikon* (1731-1754) (Bd. 20, S. 794) and in Johann Christoph Adelung's *Grammatisch-kritisches Wörterbuch* (1774-1786) (S. 180). Quite tellingly of the trends, Adelung, who is writing two to three decades later than Zedler, also notes the meaning connected to duties of humanity and sociability – and the recent meaning of "the human race, especially with regard to its culture; a meaning introduced by some moderns, which, however, is contrary to all analogy as well as to the meaning of the derivational affix -heit" (Ibid.).

It is interesting to compare the dynamics of usage of the word ‘*Gottheit*’ to that of ‘*Menschheit*’. There’s an even more dramatic peak for ‘*Gottheit*’ between 1710s with six instances per one million tokens to 1749 with one hundred and thirty three instances, followed by the drop to twenty five in the ensuing decade, also never to recover². Looking at the two graphs from *Deutsches Textarchiv*, one is tempted to speculate that this succession of intense discussions of divinity and then humanity is a symptom of secularization, that somewhere around 1750, coinciding with Spalding’s treatise and subsequent discussion, lies an important shift in public understanding of humanity from discussion of immortal soul to accepting human being in its complex and evolving earthly existence. Again, this shift and the tension it created is at the core of Kant’s *Menschheit*.

Ancient meanings of humanity also made an impact on Kant’s thinking. For example, Volker Gerhardt points at Cicero’s *De Officiis* freshly translated by Garve and absorbed by Kant in the times preceding his writing of the *Groundwork* as the chief source for *Menschheit* (and also *Humanität*) (Gerhardt 2009, p. 270). Kant’s known taste for Horace and other classical authors also points at ancient meanings as sources.

Finally, although perhaps not exhaustively, the concept of humanity was charged with connotations that will towards the end of the century result in the emergence of the discipline of biology. The paths of “natural philosophy” as “explanation of the physical world in terms of general principles” and “natural history” as “description of all plants, animals, and minerals encountered in natural environment” crossed by 1750s, resulting in the paradigm of “vital materialism” (Zammito 2017, p. 1). Humanity found a central place in this natural history. The task of maintaining the achievements of mechanism while overcoming its shortcomings in explaining life led to the doctrine of ‘living forces’ (*vis viva, lebendigen Kräfte*), not incidentally the topic that attracted the attention of young Kant, to whom we finally turn.

***Menschheit* in Kant’s texts**

What follows is a loosely chronological survey of Kant’s usage of the word ‘*Menschheit*’ and of its conceptual functions. Although it is to be expected that most instances of this key term have been thoroughly investigated, some deserve more recognition. Such is Kant’s first use of the word in the ‘*Preface*’ to his very first published work, *Thoughts on the True Estimation of Living Forces* (1749), where he writes:

Prejudice is just what humans need; it promotes ease and self-esteem, two qualities one cannot get rid of without getting rid of humanity (GSK, AA 1:8f; in: [Kant 2012](#));

² Deutsches Textarchiv. Grundlage für ein Referenzkorpus der neuhochdeutschen Sprache. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 2020. URL: <http://www.deutschestextarchiv.de/search/plot/?query='Gottheit'&mode=simple;window-simple=0&genres=0>

and, a few pages below:

If we encounter obvious errors alongside the greatest discoveries, then this is not so much the fault of the human being as it is of humanity; and one would do humanity, in the person of men of learning, too much honor if one were to exempt it entirely from those errors (GSK, AA 1:12; in: Kant 2012).

The 'Preface' is an example of light and ironic prose, characteristic of the popular works of the Enlightenment era and does not resemble Kant's later systematic critical expositions. However, some important observations can be made. One is the ironic connection of humanity and prejudices – a motive characteristic of the Enlightenment (Pocock 1997) – highlights as essential what Kant himself would later call 'empirical' side of humanity to make ingenious efforts to separate from the 'pure' one.

A more substantial observation concerns the recognizable 'in the person' framework. Obviously not being young Kant's invention, this phrase appears to be borrowed from elsewhere. The metaphors are known to direct and structure scientific thought (Kuhn 1993), and Kant's critical thought has been shown to rely on legal metaphors (Møller 2020), so it seems reasonable to suggest that his earliest conceptualization of *Menschheit* is adopted from law. Three further considerations seem to support this reading. First is the peculiar relation between plural and singular in this very first and in many other instances of the phrase. 'Men of learning' are taken as a collective person (*der Person der Gelehrten*), just as juridical persons often are. Secondly, the phrase 'in the person' or 'in one's own person' finds its most frequent use much later in the *Doctrine of Right* in legal context. Consider, for example, Kant's discussion of rights to things and against persons, followed by the injunction to respect humanity even in the person of the wrongdoer (MS, AA 6:361-363). Thirdly, it is precisely the context the word 'Person' and the phrase '*in der Person*' are used very frequently at the time (aside from the already mentioned Christological contexts, as well as some medical questions, like doctor's visits in person), again as evidenced by *Deutsches Textarchiv*. For instance, this phrase is used in Gottfried Achenwall's seminal *Abriß der neuen Staatswissenschaft*, also published in 1749. So Kant's person means not merely thinking, but also acting, and not simply acting, but acting responsibly under law, or in civil condition, or, more generally, under the practical guidance of reason, as opposed to barbarous unlawful behavior. This underscores the opposition of *Menschheit* and *Rohigkeit* or *Wildheit* as being without person or legal form, and broadly follows the ancient tradition of seeing humanity as 'politicized animality'.

Already in this very first use of *Menschheit* there is important ambiguity: is humanity a set of all human beings, and personifying or representing it means belonging to this whole, or is it a set of features, essential to being human? Translations can aggravate this ambiguity: for example, Russian translations use the word 'chelovechestvo', which means 'all human beings' and in modern use resists other readings, whereas the English 'humanity' neatly reflects both these meanings, but, as already mentioned, invites an alien one, that of the sentimentalist *Humanität*.

A different view on humanity is offered in Kant's *Universal Natural History and Theory of Heavens* (1755). One aspect of this view is the comparison of humans and hypothetical other beings endowed with reason (NTH, AA 1:359f). A question informed by Kant's critical philosophy immediately arises: are we to treat these non-human beings as possessing humanity and hence also as ends? Since by hypothesis reason is the only similarity between our species, a positive answer is only possible on the premise that reason equals to or fully includes humanity, and a negative – on the premise that these are not equal. We will deal with this in more detail later, for now let us note that either answer involves essentialist speculations about (non)essential characteristics of humanity.

Yet there is another strand in this text that offers a new and non-essentialist naturalist perspective, in which humans are presented as embodied individuals. We are creatures who 'absorb sap like a plant', 'grow, reproduce its species, grow old and die'. 'Nerves and fluids of our brains' supply us with concepts, and organs provide our 'sensory sensations'. The 'tumult of the elements' maintains our 'machinery'. What differentiates us from other beings is the tension created by the presence of reason that is trying to 'elevate' its natural bodily container (NTH, AA 1:356). Here Kant is yearning, but we can separate his 'Baroque' laments of human transience and echoes of Neoplatonic denial of material body from his description of actual human nature. This description is influenced by Cartesian dualism and mechanism (Schönfeld and Thompson 2014). Equally evident, however, is the teleological role of reason that tries to direct material nature to its higher non-material ends, to unfold "complete evolution of [human] powers" (NTH, AA 1:356). In the critical philosophy this will evolve into the 'two-view' notion of humanity as being subject both to the laws of nature and the laws of freedom (e.g. KpV, AA 5:67-71). This human nature of 'nerves and fibers', emerged from initial material chaos through the process of natural causation and moved by emotions and desire for happiness, provides the basis for future development of Kant's empirical practical anthropology, explaining the side of humanity that is contingent, phaenomenal, often crooked, yet necessary for humanity and as such serves its good.

Menschheit makes its next appearance in Kant's works of 1760s and 1770s dealing with the development of predispositions through education (e.g. AP, AA 2:447f). The topics of education, formation and instruction as the only means available to humanity to obtain educators 'out of itself' and advance by their effort towards its highest end are prominent in Kant's critical works, notably in *Lectures on Pedagogy* of 1803. Here Kant explains, how "animal nature [*Thierheit*]" is changed into "human nature [*Menschheit*]" through discipline or training, and that "human species [*Menschengattung*] [...] bring out, little by little, humanity's entire predisposition [*ganze Naturanlage der Menschheit*] by means of its own effort" (Päd, AA 9:441; in: [Kant 2007](#)). It is worth noting that while *Thierheit* is indeed 'nature', *Menschheit* in this context hardly is, for the conflict between the two is the one between nature and freedom, as pedagogy for Kant is the chief means of establishing

proper relation between the two and hence the solution to the problem of human development in history.

Let us now traverse the territory of pure moral metaphysics. *The Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1786) provides its initial statement and the most famous utterance of 'Menschheit' in the second formula. First let us note again the dualist discrepancy between 'human nature' and 'pure' moral features of humanity as the bearer of freedom:

For the purpose of achieving this [a priori proof of the existence of the categorical imperative] it is of the utmost importance to take warning that we must not let ourselves think of wanting to derive the reality of this principle from the *special property of human nature*. For, duty is to be practical unconditional necessity of action and it must therefore hold for all rational beings (to which alone an imperative can apply at all) and *only because of this* be also a law for all human wills. On the other hand, what is derived from the **special natural constitution of humanity**- what is derived from certain feelings and propensities and even, if possible, from a special tendency that would be peculiar to human reason and would not have to hold necessarily for the will of every rational being - that can indeed yield a maxim for us but not a law (GMS, AA 4:425; in: [Kant 1996b](#)).

Essentialism begins to loom large in Kant's pure moral metaphysics: there are *a priori* features common to all or the same in all humans and define their humanity. Hypothetical reasonable non-humans also happen to possess such features: the categorical imperative is pronounced as "the principle of humanity *and* any reasonable nature", and "rational nature [*vernünftige Wesen* – which could be quite differently translated as 'reasonable being'] exists as an end in itself" (GMS, AA 4:429). Essentialism is notoriously problematic. For one thing, it has inherent tendency to reify the abstracted essential properties. It also has an inherent tendency to discriminate across people (and hypothetical other reasonable beings) on the basis of a certain standard of humanity. This tendency reared its head already during Enlightenment – for example in Christoph Meiners's racism. However – and this is no less obvious – some essential features have to be shared and recognized as definitive of humanity.

The reappearance of non-human humanity again raises the formal question: can we conceive of a set of beings that at the same time *are* and *are not* members of humanity? Kant's solution here is to invoke '*vernünftige Wesen*' as the essential common denominator. At this junction, as at many others, a lot will turn on the interpretation of Kantian reason as either an instrumental rational capacity, or as something more substantial, such as a higher faculty operating the ideas and prompting us, among other things, to seek the unconditioned and obey the moral law. The same applies to '*Wesen*' as either 'nature' or something that is not reducible to it. This is the junction where Kant's transcendentalism comes at odds with contemporary naturalism.

The discussion of pure a priori features essential to humanity continues in *The Metaphysics of Morals* (1797). It is here that we find the definition that is central to the aforementioned post-Rawlsian treatments of humanity:

The capacity to set oneself an end - any end whatsoever - is what characterizes humanity (as distinguished from animality). Hence there is also bound up with the end of humanity in our own person the rational will, and so the duty, to make ourselves worthy of humanity by culture in general, by procuring or promoting the capacity to realize all sorts of possible ends, so far as this is to be found in the human being himself. In other words, the human being has a duty to cultivate the crude predispositions of his nature, by which the animal is first raised into the human being. It is therefore a duty in itself (MS, AA 6:392; in: Kant 1996b).

This definition contains another important ambiguity. On the one hand, it is essentialist insofar as there is a capacity, namely the one to set oneself an end, or rational will, that is essential to being human, and our worth or dignity (and normativity they issue – see Korsgaard (1996)) rest on this capacity. On the other hand, there's the 'any end whatsoever' qualification that invites the individualist reading. This possibility is even more prominent in the English translation, where 'reasonable will' ('*Vernunftwille*', the word that here makes its sole appearance in Kant's works) becomes 'rational will'. Here again the question can be raised whether the word 'rationality' sufficiently captures the meaning of Kant's *Vernunft* without conflating reason with instrumental rationality or prudence (*Klugheit*). It could perhaps also be argued that the translation of Kant's "*uberhaupt irgendeinen Zweck*" as "an end – any end whatsoever" places some extra emphasis on the arbitrariness of choice. Regardless of these matters of translation, if we single out this definition or even if we merely *begin* our exposition of Kant's thought with it, we can accentuate rational will as capacity to set and pursue individual ends, any end whatsoever, and willingly or unwillingly make it look more central or basic than humanity's other features – more than Kantian systemic worldview would tolerate. The capacity in question is essential to humanity, but humanity does not amount to this capacity.

Another distinction from the MS is that of *homo noumenon* and *homo phaenomenon*. Kant introduces it here to further develop the 'two-view' dualism of our supersensible capacity for freedom and physical determinism, mentioned above in relation to the second *Critique*. The capacity for freedom, i.e. to obedience to duty over natural inclinations, is called *homo noumenon* and is equated to personality (*Persönlichkeit*) and to humanity (*Menschheit*), while our subjective affectedness by physical attributes is called *homo phaenomenon* and is equated to human nature (*Mensch*) (MS, AA 6:239). It is also explicitly equated to 'rational nature' and contrasted to morally practical reason, thus giving textual evidence against equating *Menschheit* to mere rationality:

In the system of nature, a human being (*homo phaenomenon, animal rationale*) is a being of slight importance and shares with the rest of the animals, as offspring of the earth, an ordinary value (*pretium vulgare*). Although a human being has, in his understanding, something more than they can and can set himself ends, even this gives him only an *extrinsic* value for his usefulness (*pretium usus*)...

But a human being regarded as a *person*, that is, as the subject of a morally practical reason, is exalted above any price; for as a person (*homo noumenon*) he is not to be valued merely as a means to the ends of others or even to his own ends, but as an end in itself, that is, he possesses a *dignity* (an absolute inner worth) by which he exacts respect for himself from all other rational beings in the world (MS, AA 6:434-5; in: Kant 1996b).

Note again the translation of ‘*vernünftige*’ as ‘rational’, which seems particularly questionable immediately after *animal rationale*. To sum up, this framework of *noumenal-phaenomenal* instructs us to view ourselves as *both* natural bodies and as free beings. The apparent incompatibility of the two views is to be tolerated, as Kant explains in this passage and elsewhere, if we are to have a meaningful explanations of both natural and moral determinations of humanity.

Kant's use of ‘person’ (*Person*) is ambiguous. Sometimes, as in the opening sections of MS where Kant is offering key definitions, it denotes a legal person, “a subject whose actions can be *imputed* to him” and is explicitly differentiated from moral personality (*Persönlichkeit*) as subject to *moral* laws (MS, AA 6:223). This difference between *Person* and *Persönlichkeit* is crucial for Kant's big project of delineating the boundary between right and morality, which prompts one to take it as the view he is committed to. But he also uses ‘*Person*’ in the moral sense, which seems to disregard the previously established definitions, as, for example, when he says that

... a human being, regarded as a *person*, that is, as the subject of a morally practical reason, is exalted above any price; for as a person (*homo noumenon*) he is not to be valued merely as a means to the ends of others or even to his own ends, but as an end in itself, that is, he possesses a *dignity* (an absolute inner worth)... (MS, AA 6:434; in: Kant 1996b)

Given Kant's own earlier definitions, ‘*Persönlichkeit*’ seems the more appropriate subject of this statement.

Kant addresses the composite structure of humanity in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793), where he introduces the triade of animality (*Thierheit*), humanity (*Menschheit*), and personality (*Persönlichkeit*). He calls all three ‘predispositions’, emphasizing the developmental aspect of humanity, prominent also in his writings on history. Animality is “physical or merely *mechanical* self-love, i.e. a love for which reason is not required”; humanity is “self-love which is physical and yet *involves comparison* (for which reason is required); that is, only in comparison with others does one judge oneself happy or unhappy”; personality is “is the susceptibility to respect for the moral law *as of itself a sufficient incentive to the power of choice*” (RGV, AA 6:26-7; in: Kant 1996a).

This use of *Menschheit* poses a problem, because it is not consistent with how Kant uses it in his writings on pure moral metaphysics. Particularly, *Menschheit* of RGV could not have become the end in itself of the second formula of the categorical imperative. The condition for its being an end in itself is in its possessing inherent worth or dignity (*Würde*), which is granted by autonomy of the will (GMS, AA 4:433). But Kant's RGV

Menschheit as ‘rational being’ is not characterized by autonomy and, therefore, does not have inherent dignity: “from the fact that a being has reason does not at all follow that ... this reason contains a faculty of determining the power of choice unconditionally, and hence to be “practical” on its own”, i.e. regardless of being heteronomously motivated by inclinations (RGV, AA 6:26fn).

Kant seems to even out this notion of *Menschheit* on the following pages. Namely, he writes that personality is “the idea of humanity considered wholly intellectually” (RGV, AA 6:28). This establishes connection to humanity of pure moral metaphysics and to the idea that moral personality or *homo noumenon* is what grants humanity its dignity and status of an end in itself. The dominant interpretation of humanity as being equal to rational capacity to choose any end whatsoever, which at first seemed to find direct support in RGV definitions, in fact here, too, meets textual and conceptual resistance.

Let us turn to yet another side of Kant’s *Menschheit*, namely its historicity, announced in early writings and developed in 1780s and 1790s. Here arguably two features become central, most explicitly connected in the ‘*Second Proposition*’ of *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784):

In the human being (as the only rational creature on earth) those predispositions whose goal is the use of his reason were to develop completely only in the species, but not in the individual (JaG, AA 8:18; in: Kant 2007).

In *Conjectural Beginning of Human History* (1786) Kant goes to say that

this course, which for the species is a *progress* from worse toward better, is not the same for the individual (MAM, AA 8:115; in: Kant 2007).

The first feature of humanity here is its familiar role of a predisposition to future developed state. The second, and new, feature is that the subject of this development is human species as a whole, and human individuals are mere passing moments in this development. Kant does not go as far as calling individuals means to the end of the development of the species (this, he admits elsewhere, would amount to contradiction – EF, AA 8:362fn), still he infuses humanity with enough collectivism to problematize the just discussed idea that humanity is moral personality in each human being.

If we chose to pronounce this an insurmountable contradiction in Kant’s system and opt for the holistic and antagonistic meaning of humanity, this would point us towards a holistic reading of humanity as the historical process, say, in a metaphysical sense of the dialectical unfolding of the absolute, or in a naturalist sense of the clash between social groups pursuing group interests. One of the problems that this move creates is that it requires us to part with human dignity. Dignity is not ascribable to species or metaphysical absolute or social groups and classes; it is a property of a single individual being’s personality, even if we acknowledge, as we should, such personality’s dependence on social relations and

circumstances and its underdeveloped condition at any particular moment. It is the property of “humanity, which the human being must respect in his own person and personal vocation, and which he **strives to achieve**” (RGV, AA 6:183; in: Kant 1996a). This striving, according to Kant, is happening on the level or in the domain of personality, after this personality undergoes or perhaps even actualizes from mere potentiality in the ‘change of heart’ described in *Religion* (RGV, AA 6:62-78) and mentioned in the enlightenment essay (WA, AA 8:36, 41), or in resolution to place duty above happiness as explained in *Groundwork*, or to regard personalist *homo noumenon* above the individualist *homo phaenomenon*.

Conclusion: a scheme

Let us now summarize this contextual and textual survey of Kant’s usage and meanings of *Menschheit*. These form four groups along the two crossing breaches. First is the breach between nature and freedom, the phaenomenal and the noumenal, animality and personality. We saw that Kant used the word *Menschheit* to refer to both sides of this divide. If we take humanity to mean human *nature*, the product of processes in ‘rough matter’ of ‘fluids and tissues’, immanent to natural world, an intermediary result of evolution, rich in predispositions to its future developments – like in Kant’s *Universal Natural History*, but ignoring his mentioning God as a homage to outdated Theism – then we would get a naturalist outlook. If we limit ourselves to pure moral metaphysics, the result would be non-naturalist.

Second, there’s a tension running across both realms, contraposing the individual and the species, as well as personality and essence. It is the opposition of pluralism and monism. Let us assume the naturalistic stance. Here, if we find chief significance in Kant’s explanation of prudential reasoning and his view that humans are autonomous beings with ends – whatever ends they choose, – we get an individualistic reading of Kant, neatly falling into the context of contemporary agenda of liberation and supporting it with Kant’s authority. But this, however important, is not the only and even not the central meaning of Kant’s humanity. We have entered the age when the exhaustion of environment due to the explosion of individualistic appetites and technical capabilities of *homo phaenomenon* has become obvious. An unrestrained race for happiness, amplified by rational self-love and competitiveness, has placed human rational animals worryingly close to bringing about the ‘unnatural’ end of all things. The view of humanity as a plain capacity for rational choice of any end whatsoever has become unsustainable. In these conditions acknowledging greater complexity in Kant’s notion of humanity is timely.

We can prefer another naturalistic option and embrace the monist or holist or, yet another name, collectivist view expressed in Kant’s works on natural history: individuals are means to the development or evolution of the species. We can proceed further and envision humanity as a means to other, trans- or post-human, species, and so on. This naturalistic holism (along with his scientific, and particularly cosmological, achievements) is, for

example, what earned Kant a place in Soviet pantheon as one of the important precursors to Marxism. But overemphasizing the whole and negating the part is theoretically and, as the end of Soviet Union has shown, practically ineffectual. On the other hand, in the age that is often called Anthropocene the human species is in many respects justifiably taken as one collective actor. We share collective responsibility for the natural environment and for other species. From another perspective our time is often seen as the ‘post-genomic age’, also underscoring the biological and informational unity of humans as the bearers of human genome. This newly acknowledged unity raises many ethical issues regarding the upcoming ‘genetic transparency’, problematizing consent, privacy, and other individualist values and principles. We are also subject to the same diseases that in extreme cases put us in the state of exception, in which individual rights are compromised in the name of the whole. All these and many other facts and trends require our awareness of our collective being, and this is also accounted for in Kant’s humanity.

Tension also exists on the other side of the natural-supersensible divide. Here humanity could be taken to mean a universal essence or a particular personality. We could conceptualize humanity as the set of essential characteristics, such as autonomy, i.e. rationality and freedom under one moral law. But if we take humanity *only* as transcendental subject, *homo noumenon*, ‘a person independent of all physical properties’, then we depart on the questionable path of alienation of humanity from particular human beings. In view of the imperfection of actual humans, humanity so understood has been and can again become the inspiration for inhumane deeds done in the name of perfection or correction. Although Kant himself is sometimes taken to have travelled a long way towards essentialism and moral rigorism, he never lost sight of his other meanings of humanity. His explicit and repeated criticism of paternalism, his dedicated support for education and enlightenment aimed at bringing about maturity in non-coercive ways, and his generally favorable view of individual happiness precludes one from an excessively essentialist reading of his humanity.

Finally, we could take humanity as pertaining to particular personalities (moral persons) as unique beings irreducible to natural individuals or to species or to abstract properties. This is a bold ontological move that parts with naturalism and struggles to meet the standards of scientific rationality. However, there’s enough textual and conceptual evidence to conclude that personalist meaning is present in Kant’s discussion of humanity as personal moral being. Kant’s personalism has not received as much recognition and interpretative attention as his individualism, collectivism, or essentialism. However, today’s powers have technologically excelled in utilizing the latter three to treat humanity as means in the ‘mechanism of nature’, and personalist meaning of humanity is crucial to justify and secure its status of an end in itself.

A normal definition of a concept provides essential characteristics, which form a positive meaning. In some special cases, the characteristics may be negative; for example, apophatic theology claims this method. But it is unlikely that in an ordinary situation one

would be satisfied with a definition of a concept that contains contradictions. Something cannot be defined as both A and not-A. A famous exception is the wave-particle duality of quantum entities, for this very feature perceived by scientific rationality as a paradox and a challenge. Kant's concept of *Menschheit*, as this analysis shows, is similarly paradoxical in combining fundamentally opposite and seemingly mutually exclusive characteristics. Humanity is simultaneously one and many; it is a set of essential universal features and is essentially individual, concrete, unique, free to create its essence; it belongs to natural and non-natural ontologies and can be described plausibly and comprehensively in terms of either.

Kant's actual use of the concept of humanity resists straightforward interpretations, such as 'humanity is freedom', or 'the capacity to set any end whatsoever', or 'good will', or 'rationality', or 'the crooked timber', or any other apparently non-contradictory, unambiguous and short definition. Paradox is the price to be paid here for gaining insight into complexity and for putting that complexity together. The price for a reductive notion of humanity at the 'hard core' of a philosophical program and its related practical agenda is far greater: poor heuristics leading to oppression and harmful failures. Moreover, it is the metaphysical tension that allows to align and relate the meanings of humanity rather than merely enumerate them in a disconnected lexical order. The definition of Kant's *Menschheit* is formed not by conjunction, but by contradiction. Often a definition completes an inquiry and signals the removal of the problem. But in the case of humanity, on the contrary, it points at the depth and complexity of the problem. Perhaps further exegetical and conceptual work can be done to dissolve or sublimate this tension, but it is also possible that humanity will retain its exceptional status as a mystery, central to many problems and issues.

Bibliography

Caygill, Howard. 1995. *A Kant Dictionary*. Wiley.

Dean, Richard. 2006. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Eisler, Rudolf. 1930. *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*. Hildesheim, Zurich, New York: G. Olms.

Gerhardt, Volker. 2009. "Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant." In *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, edited by Heiner Klemme, 269–91. De Gruyter. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110217285.2.269/pdf>.

Glasgow, Joshua. 2007. "Kant's Conception of Humanity." *Journal of the History of Philosophy* 45 (2): 291–308. <https://doi.org/10.1353/hph.2007.0033>.

Guyer, Paul. 2005. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Clarendon Press.

Hill, Thomas E. 1980. "Humanity as an End in Itself." *Ethics* 91 (1): 84–99. <http://www.jstor.org/stable/2380373>.

Kant, Immanuel. 1996a. *Religion and Rational Theology*. Edited by Allen W. Wood and George Di Giovanni. Cambridge University Press.

———. 1996b. *Practical Philosophy*. Edited and translated by Mary J. Gregor. Cambridge University Press.

———. 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöllner and Robert B. Loudon. Translated by Mary J. Gregor, Paul Guyer, Robert B. Loudon, Holly L. Wilson, Allen W. Wood, Günter Zöllner, and Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2012. *Kant: Natural Science*. Edited by Eric Watkins. Translated by Martin Schönfeld, Jeffrey B. Edwards, Olaf Reinhardt, and Lewis White Beck. Cambridge: Cambridge University Press.

Klemme, Heiner, ed. 2000. *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: six significant translations, 1755-1782*. Thoemmes.

Korsgaard, Christine M. 1986. "Kant's Formula of Humanity." *Kant-Studien* 77 (1–4): 183–202. <https://doi.org/10.1515/kant.1986.77.1-4.183>.

———. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.

Kuhn, Thomas S. 1993. "Metaphor in Science." In *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 2nd ed., 533–42. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.024>.

Møller, Sofie. 2020. *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108682480>.

Pocock, J. G. A. 1997. "Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment." *Huntington Library Quarterly* 60 (1/2): 7–28. <https://doi.org/10.2307/3817830>.

Printy, Michael. 2013. "The Determination of Man: Johann Joachim Spalding and the Protestant Enlightenment." *Journal of the History of Ideas* 74 (2): 189–212. <https://www.jstor.org/stable/43291298>.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Redekop, Benjamin W. 1999. *Enlightenment and Community*. McGill-Queen's Press - MQUP.

Schönfeld, Martin, and Michael Thompson. 2014. "Kant's Philosophical Development." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Winter 2014. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kant-development/>.

Thorpe, Lucas. 2015. *The Kant Dictionary*. Bloomsbury Publishing.

Willaschek, Marcus, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, and Stefano Bacin. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110443998>.

Wood, Allen W. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Zammito, John H. 2017. *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. University of Chicago Press.

Zöllner, Günter. 2001. "Die Bestimmung Der Bestimmung Des Menschen Bei Mendelssohn Und Kant." In *Kant Und Die Berliner AufklärungAkten Des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. I: Hauptvorträge. Bd. II: Sektionen I-V. Bd. III: Sektionen VI-X: Bd. IV: Sektionen XI-XIV. Bd. V: Sektionen XV-XVIII, Reprint 2013. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110874129.2458>.



Critique of the Public Sphere: A Kantian Measure of the Enlightenment of Societies

MARTIN HAMMER^{*}

University of Trier, Germany

Abstract

I propose a method of assessing the degree of enlightenment of a society based on (specific characteristics of) its discourses. My hypothesis is that the more objectivity prevails in a society's spheres of discourse, the more enlightened it is; the more subjectivity dominates, the more unenlightened. This relationship can be made evident through the reconstruction of Kant's Theory of Prejudice by taking into account the handwritten notes and fragments and the lectures on logic. First, I will discuss some key aspects of Kant's concept of prejudice. Secondly, I will address the epistemological function of the public sphere in order to show what conditions it must satisfy to fulfil its function. Thirdly, I will argue that not only *Selbstdenken* but also participatory reason (*teilnehmende Vernunft*), and therefore the public sphere itself, are both fundamental elements of enlightenment in that they function as counter-maxims against prejudice.

Keywords

Prejudices, enlightenment, discourse analysis, communication, the public sphere, maxims of the common human understanding, the mechanical use of reason

^{*} University of Trier. Email: martin@hammerbasement.de

Contemporary public discourses can be characterized by a dominance of opinions. Social media promote a culture of discussion which is focused around the idea of expressing one's private feelings and thoughts. Talk shows thrive on spectacle, on clashing opposed, often deadlocked, arguments – a battlefield of subjective convictions. All too often, reports are aimed at emotion, indignation and entertainment, at the price of simplifying the complexity of truth. In a nutshell it might be said that the public spheres of discourse have a tendency towards the subjectivity of both senders and receivers.

Conversely, public discourses are rarely constructive discussions with the aim of a collaborative ascertainment of truth wherein arguments are exchanged with respect to their object. In the majority of cases, I suspect, discourses are public manifestations of subjective views, opinions and emotions which often clash in an unmediated way. A common disinterest in the truth and the subsequent dominance of a (mutually uninterested) pluralism of opinions might reinforce this tendency. By contrast, academic discourses interested in the truth function by excluding subjectivity¹, thus letting objectivity prevail. This is demonstrated by the history of scholarship, in which “acting subjects relate to each other in the context of a transgenerational, diachronic division of labour” (Städtler 2019, p. 16; translation M.H.).

In the following, I propose a method of assessing the degree of enlightenment of a society based on (specific characteristics of) its discourses. This is based on epistemological reflections on Kant's theory of prejudice.² At the same time, following Kant, this allows for demands on cultural policy to be made concerning the structural conditions of the public spheres of discourse. As my brief contemporary diagnosis might suggest, these are of great relevance today and serve to promote emancipation of mankind.

¹ “Truth must be valid anonymously.” (*Refl* 2564, AA 16: 418; Kant 2005, p. 46) This insight can still be found in 1790: “For what is philosophically correct neither can nor should be learned from Leibniz; rather the touchstone, which lies equally to hand for one man as for another, is common human reason, and there are no classical authors in philosophy.” (*ÜE*, AA 08: 218; Kant 2002, p. 309)

² I mainly refer to Kant's handwritten notes and the transcripts of his lectures on logic, which are still regarded as less reliable sources. In the case of Kant's theory of prejudice, however, no other sources are available, with the exception of brief annotations ranging from his first publication (cf. *GSK*, AA 01: 7; Kant 2012, p. 14) throughout his entire oeuvre. I make up for the uncertainty of the used sources by mainly referring only to statements which are similar across several transcripts or notes. Moreover, I restrict references to these sources to Kant's critical period.

Kant himself placed emphasis on the treatment of prejudice during his more than 40 years long activity of lecturing on logic. This becomes clear simply by comparing the amount Meier dedicated to prejudices in the *Excerpt from the Doctrine of Reason* (1752) to the much broader treatment of prejudices in Kant's lectures on logic (cf. Hinske 1993, p. 63). This emphasis is all the more remarkable given that Kant did not actually systematically consider prejudices to be part of logic, but rather of empirical psychology (cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24: 879; Kant 1992, p. 327). This paper, too will argue rather on the level of empirical psychology in Kant's sense, the exception being where I refer to the critique of the mechanical use of reason, since this lies at the threshold of empirical psychology and transcendental philosophy.

The Hammer-Kant-Measure: My hypothesis is that the more objectivity prevails in a society's spheres of discourse, the more enlightened it is; the more subjectivity dominates, the more unenlightened.³

This connection between the degrees of subjectivity in public discourse and the enlightenment of a society as a whole has not yet been taken into account from the perspective of Kant's theory of prejudice, although his much-discussed concept of Enlightenment is indirectly based on it.

A society can be assessed as enlightened if it realizes in its spheres of discourse the claim to be guided by reason and objectivity. A pointed Kantian definition of enlightenment is the "liberation from prejudices in general" (*KU*, AA 5: 294; Kant 2000, p. 174). This objective can only be reached if the public spheres of discourse comply with certain conditions (see section 2). Since modern democratic societies generally understand themselves as enlightened, they tend not to pay sufficient attention to the question of whether they really fulfil said conditions. In short, the claim to enlightenment is often blindly assumed to be fulfilled without further inquiry.

In the context of this paper, several elements of the concept of enlightenment will be of particular significance: autonomy, *Selbstdenken* and freedom (in the narrower sense of freedom of speech, assembly, publicity and science), as well as education with the objective of one's autonomy. A fundamental notion of Kant's with respect to the concept of Enlightenment, *allgemeine Menschenvernunft* will also play an important role. This concept does not arise from the basic problems of the *Critique* in a strict sense, but "it is rather Kant's inner affiliation with the German Enlightenment that gains validity in the idea of the *allgemeine Menschenvernunft*". (Hinske 1993, p. 65) Kant's understanding of the public sphere as an external criterion of truth as well as the second maxim of the common human understanding are based on this concept.

In this paper, I take a very broad concept of the public sphere into account. All kinds of media, but also interpersonal communication in the public, such as a discussion between scholars, a talk show or a congress with subsequent discussions and even a public speech belong to the public in this broad sense (cf. Gerhardt 2019, p. 4). Kantian requirements of a medium of public reasoning are that one's reasoning "can be

³ Without closer investigation, *Facebook*, *Twitter* and *Instagram* could be viewed as an example of the domination of subjectivity, in that the structure of these platforms actively encourages exchanges of subjectivity, i.e., of opinions or even mere expressions.

By contrast, *Wikipedia* – or more precisely, the discussion board for individual articles – would be a good example of the prevalence of objectivity. Here, objectivity is produced through critical debate and subjectivity tends to be eliminated in the process. Other examples of predominant objectivity within new media are *Github* or *Our World in Data*, although the aspect of intersubjective production of objectivity is structurally less relevant here. While the former spheres of discourse tend to promote the unenlightenment of societies, the latter promote their enlightenment.

From these examples it can be seen that the dominance of either subjectivity or objectivity in public spheres of discourse depends rather on their structural framework than their actual content.

universalized and appropriately disseminated” (Pasquarè 2020, p. 108).⁴ A further key requirement is reciprocity: that others have the possibility to object and to have their objection listened to. For without this possibility of mutual (critical) reference, the public sphere cannot serve as an external criterion of truth.

I aim to develop this measure in three steps: First, I will discuss some key aspects of Kant’s concept of prejudice. This discussion also already touches on the requirements of *Selbstdenken*, which section 3 will assess more thoroughly with respect to Kant’s first maxim of the common human understanding. Secondly, following Fønnesu (2019), I will address the epistemological function of the public sphere in order to show what conditions it must satisfy to fulfil its function. Here it will be shown that the requirements of *Selbstdenken* must be understood as integrated into the public sphere. The autonomous use of reason has preconditions outside of one’s own reason: Objectivity must first be established in the public sphere and is not validated by thinking for oneself alone. Thirdly, I will argue that not only *Selbstdenken* but also participatory reason (*teilnehmende Vernunft*), and therefore the public sphere itself, are both fundamental elements of enlightenment in that they function as counter-maxims against prejudice.⁵

1 Critique of passive reason

Kant defines the Enlightenment as “the human being’s emergence from his self-incurred minority” and this minority (Unmündigkeit, immaturity) as the “inability to use his understanding without direction from another” (*WA*, AA 08: 35; Kant 1996a, p. 17). It is therefore unenlightened to use one’s own understanding by subordinating oneself to the

⁴ Pasquarè (2020) argues that a rehabilitation of orality as medium of public reasoning is possible in a Kantian sense. According to Pasquarè, Kant’s exclusion of the spoken word is contingent because it is dependent on technological and juridical conditions of the 18th century: “under technological conditions which satisfy the requirements of appropriate dissemination and juridical conditions which do not compromise the epistemic condition of universalizability, the orator can make public use of his or her reason as well as the writer and the spoken word can serve as medium of public reasoning as well as the written word.” (Pasquarè 2020, pp. 108-109)

⁵ Kant addressed the criterion of publicity as the measure of justice and injustice within a state order (cf. Siehr 2016, p. 115). Kant’s concept of publicity is closely related to the measure proposed in this paper. It remains a task for further studies to establish a connection to this criterion, which I exclude in this paper. Instead, I propose a different, more general point of departure for the evaluation of public spheres of discourse which can be grounded in Kant’s philosophy. Just as publicity is a constitutive component of the democratic order, the communicative spheres are essential to a society’s self-understanding as democratic. Communication is the essential structural feature of the non-secret public sphere and this political public sphere is the constitutive element of every democratic order (cf. Siehr 2016, p. 116). Siehr explicitly justifies this view with respect to Habermas. The purpose of this paper is to point out a constitutive component of enlightened societies and to establish an evaluation criterion for the enlightenment of certain discursive spheres. In this sense, the question of the conditions of the public spheres, which I am addressing, do not have a legal but they do have a critical potential regarding cultural policy (cf. Sehr 2016, p. 125). Like Kant’s concept of publicity, I also exclude his concept of the *sensus communis*. That this is very closely related to the subject of the paper is evident from the fact that Kant introduces the maxims of common human understanding in § 40 of the *Critique of Judgment*, titled “On Taste as a kind of *sensus communis*”, in a kind of digression. I will discuss these maxims in section 3.

direction of another. By contrast, *Selbstdenken*, the first maxim of the common human understanding, is the first necessary condition for enlightenment. Kant defines enlightenment in a notably negative way as a rejection of its main opponent, namely prejudice. In the case of prejudices, one's thinking is directed by something other than one's own reason. Kant points this out when he refers to experts (scholars, doctors, pastors) who have established themselves in the course of the division of labour and who relieve individuals of specific thinking tasks (cf. *WA*, AA 08: 35; *SF*, AA 07: 31; *Refl* 1508, AA 15: 822). "Precepts and formulas"⁶, too are understood as "the ball and chain of an everlasting minority", "those mechanical instruments of a rational use, or rather misuse, of his natural endowments" (*WA*, AA 08: 36; Kant 1996a, p. 17). Thus, the direction of one's own understanding by others does not only take place through real superiors or as part of one's profession, but also through the prestige of experts, whose guidance people like to trust, and through certain formulas. Both constitute a kind of intellectual guidance of one's own thinking.

Kant developed his multi-layered theory of prejudice during his 40 years of lecturing on logic. Basically, prejudice is a maxim⁷, i.e., a subjective principle (*Grundsatz*) (cf. *WDO*, AA 08: 140). Thus, prejudices have the character of rules. However, to emphasise the subjective, psychological character of these maxims, Kant replaced the term 'principle' by 'tendency'/'propensity' (*Hang*) or '*habitus*'. By using this terminology, Kant refers to the dimension of practical philosophy, stressing arbitrariness and – in the context of negativity that we are dealing with when discussing prejudice – self-incurring.⁸

Three layers of Kant's concept of prejudice are relevant here:

1) *The Injudiciousness Layer*: First, prejudices are judgments without reflection (*Überlegung*), "i.e., that we seek out the connection of a cognition with our power of cognition from which it is supposed to arise" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 863; Kant 1992, p.

⁶ Ironically, the well-known *Wahlspruch* 'Sapere aude!' is a formula, aimed at accustoming one to following the rules of one's own reason.

⁷ Kant's explicit notion of prejudices as maxims originates in Lambert's anonymous review of Meier's *Contributions to the Doctrine of the Prejudices of Mankind* (1766) published in the *Allgemeine deutsche Bibliothek* (cf. Lambert 1769, p. 188). The notion of prejudices as sources of errors is already mentioned in the year 1691 by Thomasius (1998, p. 305) and thus at the beginning of German Enlightenment. The encyclopaedias of Walch and Zedler also refer to Thomasius by quoting his metaphor: "prejudices are the source of all false opinions; the other errors are the little streams flowing from them." (Walch 1726, p. 2795, Zedler 1746, p. 1331, translation M.H.)

⁸ "By *propensity* (*propensio*) I understand the subjective ground of the possibility of an inclination (*habitual desire, concupiscentia*), insofar as this possibility is contingent for humanity in general. It is distinguished from a predisposition in that a propensity can indeed be innate yet *may* be represented as not being such: it can rather be thought of (if it is good) as *acquired*, or (if evil) as *brought* by the human being *upon* himself." (*RGV*, AA 06: 28-29; Kant 1996b, pp. 76-77) Propensity and inclination are conceptually related. Propensity is primary, as it is a "*predisposition* to desire an enjoyment which, when the subject has experienced it, arouses *inclination* of it." (*RGV*, AA 06:28, Fn; Kant 1996b, p. 76, Fn).

314). In these cases, people do not give themselves an epistemic account of the origin of a judgment, whether it is subjective or objective⁹, based on intuition or cognition. In his critical period, Kant insists that the critical method be used in cognition: The critical method investigates the sources, “thereby to illuminate the truth” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 885; Kant 1992, p. 332). If we “accept some judgments without reflection and without attention to the power of cognition that has an influence on the judgment [... then] prejudices arise.” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 863; Kant 1992, p. 314).¹⁰ The Injudiciousness Layer is closely related to the “Amphiboly of Concepts of Reflections” (see Heßbrüggen-Walter 2004). But Kant also connects it with the other layers of prejudice: Due to the lack of reflection on the sources, sensibility can interfere with a judgment unnoticed (cf. *Refl* 2533, *Refl* 2541, *Refl* 2548). This leads to confusion (see the Confusion Layer). The absence of reflection leads to a false assessment of the validity of one’s own judgments (des *Fürwahrhaltens*), since I have not given any reflection at all to the subjective origins of my judgment. This is why Kant associates illusion, which arises from the tendency to one’s own persuasion, with prejudice (cf. *Refl* 2541, AA 16:410). On the other hand, the reflection is relevant to one’s own conviction, and as a reflection of one’s power of judgment it refers to *Selbstdenken*: I am convinced only if I have “thought this through myself” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 867; Kant 1992, p. 317)¹¹, whereas otherwise I am only persuaded. Only reflection gives rise to conviction. As Kant points out, although not investigation, reflection is nonetheless a necessary condition of every judgment; for without reflection, no claim to objectivity can be made (cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24: 862-863; Kant 1992, pp 313-314, and *V-Lo/Dohna*, AA 24: 737). Avoiding the lack of reflection

⁹ “If it is valid for everyone merely as long as he has reason, then its ground is objectively sufficient” (*KrV*, A 820/B 848; Kant 1998, p. 685) This meaning of ‘objective’ is decisive for the entire paper: The requirement of validity for everyone is directly linked to the function of the public sphere as an external criterion of truth.

¹⁰ From an epistemological point of view, it can be added that subjectivity in judgment can be marked as an “Anzeige” of the respective proportion of our powers of cognition (cf. Schlösser 2015, p. 214; this is related to Kant’s theory of prejudice, in particular to the Injudiciousness Layer and to the Confusion Layer). As Schlösser emphasizes, this interpretation is grounded in the role of the object, because what is represented always remains the same regardless of who is doing the representing. Therefore, objects can be transported “in der Beziehung als Abbildungsverhältnis” despite the difference in the medium (Schlösser 2015, p. 214; translation M.H.; for the role of the object in this context see footnote 21).

¹¹ According to Kant, “we can only understand and communicate to others what we ourselves can produce” (*Br*, AA 11: 515; Kant 1999, p. 482). This condition of communicability is related to *Selbstdenken*. This is to be understood logically in terms of Kant’s compositional interpretation of judgment. However, it is epistemologically grounded in the notion of the activity of understanding, which operates synthetically on the underlying level of *Anschaung* and refers to an object, “to something that is valid for everyone, something distinct from the subject, that is, related to an object” (*Br*, AA 11: 515; Kant 1999, p. 482). The communication does not occur with respect to an object in general (*Objekt überhaupt*), but with respect to a concrete composition. Consequently, “synthesis and its result are conditions of the communicability of notions” (Schlösser 2015, p. 227, translation M.H.). Schlösser argues against the established reading, according to which communicability is almost regarded as a synonym for subjective universal validity (cf. Guyer 1997, p. 252 and p. 389, Fn 113 and Allison 2001, p. 110). If this assertion of synonymity were true, it would mean that in the context of Kant’s theory of prejudice, communicability only succeeds through prejudices shared by all people (ideology in the sense of Adorno/Horkheimer) and, moreover, the public sphere could not even achieve its epistemological function at all. However, according to Schlösser, subjective universal validity is only given in a special case, namely in cases in which the accompanying state of *taking something to be true* can be generally communicated (cf. Schlösser 2015, p. 229 and p. 229, Fn 58 and pp. 230-231). Thus, Kant’s notion of communicability is a much broader one.

calls for *Selbstdenken* and therefore refers to the first maxim of common human understanding (see section 3).

2) *The Confusion Layer*. Secondly, Kant also explicates the concept of prejudice in such a way that it corresponds “at the most general level” to a basic definition of the ‘Transcendental Dialectic’ (“the phenomenon Kant calls ‘transcendental illusion’, which at the most general level consists in [sic] mistaking subjective principles and ideas for objective ones (*KrV*, A 296-7/B353-4).” Willaschek 2020, p. 306):

A prejudice is a *principium* for judging based on subjective causes that are regarded as objective. Subjective causes all lie in sensibility. Objective grounds lie in the understanding (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 863.30-32; Kant 1992, pp. 314-315; cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24: 865.01-03; Kant 1992, pp. 315-316).

As already mentioned, Kant basically understands prejudices as maxims, i.e., subjective principles for judging, a propensity/tendency (*Hang*) that has become our own through frequent practice (cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24: 864; Kant 1992, p. 315). As maxims, prejudices are not single false judgments, but rather sources of erroneous judgments. Kant calls prejudice in *sensu subjectivo* the propensity to persuasion. Persuasion is the taking to be true (*Fürwahrhalten*) due to subjective causes. In *sensu objectivo*, prejudice is the semblance (*Schein*) that is turned into the principle of the truth of one’s own judgments (cf. *V-Lo/Pöhlitz*, AA 24: 547.34-548.03). The special feature of the Confusion Layer is the problem of perversion, which plays a prominent role in the ‘Transcendental Dialectic’. The self-deception produced by prejudice follows from taking subjective causes as valid for everyone. From such misjudgement follows a misjudgement of the validity of one’s own judgment (des *Fürwahrhaltens*). Prejudice as a maxim to judge objectively on subjective grounds (cf. *Refl* 2550, AA 16: 412) makes it nearly impossible for the claim somebody has on his own judgment to stand the test of the agreement in the public sphere. The notion that prejudices are a “principium (tendency) for judging based on subjective causes which are mistakenly regarded as objective grounds principles” (*Refl* 2530, later addition after 1780, AA 16: 407,05-08; translation M.H.)¹² can be found in many Kantian notes (cf. *Refl* 2524, *Refl* 2528, *Refl* 2530, *Refl* 2545, *Refl* 2547, *Refl* 2550 and all lectures on logic). But what exactly does Kant mean by subjective here? In the context of logic Kant calls subjective causes ‘sensibility’ (*Sinnlichkeit*); this is quite a broad concept:

¹² “principium (*Hang*) zu urtheilen aus subjectiven Ursachen, welche fälschlich vor objective Gründe Principien gehalten werden” (*Refl* 2530, AA 16: 407.05-08).

Logic, since it abstracts from all content, cannot say more of the influence of sensibility than that it presents the subjective ground of our judgment. The understanding is the objective ground of our judgment. But when something subjective, which in fact belongs to sensibility, flows into our judgment, then sensibility has mixed itself in, and this is the source of errors. (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 825; Kant 1992, p. 282)

In a negative sense, subjectivity means everything that has its ground neither in the object of cognition nor in the functions of the human understanding. Expressed positively, this means that something is subjective when the grounds of the judgment are to be found not in the general (the conditions of thought or the object) but in the subject, e.g. in feelings, attitudes or preferences. Inverting subjective causes into their straight opposite – objective grounds – indicates a perversion.¹³ We might understand this as an inversion of the epistemological hierarchy which is necessary for true reasoning: Neither the epistemological priority of the object nor the epistemological priority of the general rules of reasoning remain respected. This inversion (perversion) is to be understood as based on a free act (see the Mechanism Layer).

By subjective causes Kant essentially refers to the three sources of prejudice: imitation, custom and inclination (cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24: 865; Kant 1992, p. 316; *V-Lo/Pölit*, AA 24: 548; *V-Lo/Dohna*, AA 24: 738 and 741). Subjectivity in this sense always has something of arbitrariness. An example of inclination may illustrate how subjectivity flows into judgments: “E.g., someone who adheres to an opinion holds the opinion to be something probable. Probability is an objective ground. But subjective adherence brings the effect that is taken to be objective.” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 825; Kant 1992, p. 282) By “subjective causes” Kant means that “a certain condition operates in man”, a mere psychological propensity, e.g.: “One judges the maxims of others critically, and holds his own to be good. Here is the prejudice [...] whose subjective cause is self-love.” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 864; Kant 1992, p. 315)

Subjective causes turn out to be quite varied and psychological. It is not necessary for the subject to have a clear awareness of its own taking to be true (*Fürwahrhalten*). Furthermore, to gain an awareness of this confusion of one’s own is, if not impossible, at least highly improbable. The best way to become aware that we are deceiving ourselves and that our judging is based on semblance, i.e., that we are mistaking subjective causes for objective grounds, is to test our judgments in the public sphere. This is the immanent connection of the Confusion Layer with both the epistemic function of the public sphere and the second maxim of common human understanding (see section 2 and 3). Prejudice

¹³ The perversion of the radical evil is structurally similar to this (cf. Zupančič 2001, p. 124). It could be interesting to explore the parallel between the epistemological perversion involved in Kant’s theory of prejudice and the moral perversion discussed in Kant’s philosophy of religion. In this paper, for reasons of space, I can only outline this link without pursuing it further.

disguises one's own judgment as objectively valid and implies that the latter is actually persuasion. What all subjective causes have in common, despite their great diversity, is that one's own understanding is guided by arbitrary grounds alien to reason. The comprehensibility of one's own judgment by others, which is founded in the general conditions of human understanding, is no longer given in such cases of confusion due to the arbitrariness and individuality of subjective reasons. This infiltration of subjective causes, which are alien to the general conditions of human understanding, leads to the Mechanism Layer.

3) The Mechanism Layer. The paradoxical concept of the "mechanization of reason in principles" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 863; Kant 1992, p. 314), a mechanism also called "*habitus* of a passive use" of reason (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 866; Kant 1992, 316; cf. *Refl* 2532, *Refl* 2548, *Refl* 2550) provides the third layer of Kant's concept of prejudice. This "tendency [*Hang*] towards mechanism in the use of reason" (*V-Lo/Dohna*, AA 24: 738; Kant 1992, p. 474) is promoted in particular by imitation, to which belong all kinds of formulas which are able to direct thought¹⁴ – and, following this direction, people encourage themselves to adopt a passive attitude of reason (cf. *V-Lo/Dohna*, AA 24: 738, *V-Lo/Wiener*, AA 24: 866-867). As in his *answer to the question: What is enlightenment?*, Kant states: "Such mechanization prevails in formulas" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 867; Kant 1992, p. 317; cf. *Refl* 2526, *Refl* 2527).

In this sense prejudice is a performative contradiction to the nature of human reason itself: The orientation of one's own thinking towards models and patterns, which Kant counts among the prejudices of prestige, promotes a "passive use of reason", a "*contradictio in adjecto*", because "reason, as to its nature, is a self-active *principium* of thought" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 866; Kant 1992, p. 316; cf. *V-Lo/Pölitz*, AA 24: 548.34-549.03). Reason, while (still) free, can adopt a passive attitude by choosing not to be free, by following alien rules – this is related to the paradox of the *self-incursion* of one's minority, whereby Kant implies a responsibility that has its epistemological root in the Mechanism Layer of prejudice. A conversion takes place, insofar as the passive sensibility is given an active role, while on the other hand reason loses its genuine activity and turns passive. Put differently, reason subordinated itself to subjective laws that it considers to be its own (*subreption*). This is a perversion of reason. From now on, it follows an alien mechanism: "Tendency towards a mechanism of reason instead of spontaneity of the same,

¹⁴ The meaning of 'mechanical' can be demonstrated by the proverb 'like father like son'. If one follows this proverb, one refrains from thinking for oneself, and in doing so neither uses the powers of understanding in an appropriate way nor seriously engages with the object. Thus, one turns something – the proverb – into the principle of one's judgment, which is external to both the person being judged and the appropriate use of one's understanding. In this way one acts in judging just like an algorithm. All the predicates that are attributed or denied to the father are also attributed or denied to the son, regardless of the son's inherent qualities. In this way, thinking is reduced to a mere mechanism.

subject to laws. let themselves be guided.” (*Refl* 2527, addition after 1780, AA 16: 406; translation M.H.)¹⁵

Kant’s notion of a mechanical use of reason is deeply interwoven with the entire project of the critique of reason. A sufficient analysis of the mechanical use of reason remains a task for further research. Nevertheless, I would like to at least clarify some interesting implications.

The term *mechanical* is first to be understood as opposed to *free*, just as the *passive* use of reason is opposed to the *active* use in a certain way. The designation of reason as *free* is just as much an unnecessary duplication as is the designation of reason as *active* or of a stallion as male. Freedom, spontaneity and activity are analytically inherent in the concept of reason; they are simply essential characteristics of it. Consequently, the particular determination ‘mechanical’ or ‘passive’ indicates a perversion that corrupts the concept of reason without destroying it. This is logically related to Kant’s theory of infinite judgments.

While *freedom* refers to the intelligible sphere of the human being, *mechanism* refers to the external sphere, in which not spontaneity but the mechanism of nature, i.e., causality, prevails. Following Kant’s practical philosophy, we can speak here of a choice of the subject to subject its use of reason to heteronomous conditions. With the concept of a mechanical use of reason, attention – within the framework of Kant’s philosophy – is thus explicitly drawn to the fact that (through a transcendental choice) the double position of Man, heteronomy (his characteristic of being situated between autonomy and heteronomy), has been renounced. For this reason, too, Kant declares the passive use of reason to be a “tendency [...] toward heteronomy of reason” (*KU*, AA 05: 294; Kant 2000, p. 174).

The parallelisation with the radical evil in Kant’s practical philosophy makes it possible to grasp more precisely the explanation of the self-infliction of minority, which is rooted in the mechanical use of reason.

According to Allison’s incorporation theory, motivating forces cannot motivate anything on their own. They only possess this capacity for motivation when they are incorporated into one’s maxims. Only under this condition they become motivating forces in a strict sense (cf. Allison 1990, p. 208). The term *propensity* indicates that “one is dealing with the subject”, where the mechanical use of reason is concerned. “From the moment” this happens, “it is true of every relation of cause and effect that it presupposes and involves an act (a decision, even if it is not ‘conscious’) by which a motivating force is established as a (sufficient) cause, i.e., it is incorporated into the maxim.” (Zupančič 2001, p. 40, translation M.H.) According to Kant, the decisive reason for adopting maxims is an (unconscious) decision at the level of the *Gesinnung*. His most important thesis in this

¹⁵ “Hang zum Mechanismus der Vernunft statt Spontaneität derselben unter Gesetzen. lassen sich leiten.” (*Refl* 2527, AA 16: 406)

context is: “The *Gesinnung*, the orientation of the subject, must itself have been freely chosen.” (Zupančič 2001, p. 42, translation M.H.; cf. *RGV*, AA 06: 21) Therefore, even in the case of minority, there is responsibility and attributability (cf. Zupančič 2001, p. 43). The *Gesinnung*, as the principle of the adoption of this or that maxim, is self-chosen by an act of spontaneity (cf. Zupančič 2001, p. 123 and pp. 42-43). This act of spontaneity is to be distinguished from the *Gesinnung* itself. The passive use of reason is not only the formal principle of every wrong way of thinking, but is itself based on such an act, “an actus of freedom” (*RGV*, AA 06: 21). Just like the propensity to radical evil, the propensity to the mechanical use of reason is self-chosen and therefore attributable as “a free choice of non-freedom” (Zupančič 2001, p. 125, translation M.H.).

The mechanical use of reason does not refer to a particular epistemic error, but to the root of all epistemic errors (alien-determined thinking). According to Kant, the passive use of reason is not wrong in content but in form – irrespective of the fact that there may be a modicum of truth in prejudices or proverbs (Kant agrees with Meier on this), or that these may be quite adequate to the object. The voluntary renunciation of the activity of thinking is a perversion. It is not the consequences of such thinking – the actual prejudices or errors – that are to be criticised, but the act as such. By freely choosing to be un-free, one voluntarily renounces the power to govern one’s cognition according to the rules of understanding and thus one renounces the spontaneity of reasoning itself, thus reducing oneself to the status of a phenomenon and placing oneself absolutely in the realm of heteronomy.

In his lectures on logic from the 1770s, Kant does not yet treat the mechanical use of reason but he already emphasises that “in respect of the object” a “cognition gained by prejudice can very often be very true”, “but not in respect of the form” (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 169, translation M.H.). In the critical period it still remains valid for Kant that an assumption made on the basis of a prejudice can be true in terms of its content: “In this connection it is to be observed, however, that what I accept out of prejudice can also, accidentally, be true.” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 872, Kant 1992, p. 322) Kant now also emphasises his insight that the real error is one of the form with the transcendental principle of a mechanical use of reason. The reprehensible aspect of such knowledge is the illegal way in which it is gained: “The propositions are not always false because they come from prejudice, often they are correct but only the *modus acquirendi* (as the jurists say) is illegal, I have thereby opened a wide path for false cognition, and the manner is often more important than the cognition itself” (*V-Lo/Pöhlitz*, AA 24: 554, translation M.H.). Again, an analogy to radical evil arises: “The maxim of the action may agree with the law, but when this case is present, it is always for reasons other than those which derive solely from the law.” (Zupančič 2001, p. 124, translation M.H.) The same is true of a prejudice – should it be ‘accidentally true’ in content, it is always for reasons other than those of understanding itself.

The passive use of reason is a *logical paradox* (cf. Schneiders 1983, p. 301), since in this way reason destroys itself. It is a kind of self-alienation, which increasingly distances one from one's talents and abilities as a human being (cf. *Refl* 2543, AA 16: 410). This third layer is the keystone in Kant's systematization of prejudice, for he ultimately traces back the concept of prejudices to a pre-empirical ground in reason itself (cf. Schneiders 1983, p. 298). A passive reason is a *contradictio in adjecto* and *in actu*.

The possibility of the first two types of prejudice is based on the mechanical use of reason. Only the Mechanism Layer makes these epistemological failures compatible with the freedom of the subject, through which process it becomes evident, that minority is indeed self-inflicted. Thinking can fail. Not everyone follows the transcendental conditions Kant outlined in the 'Logic of Truth', the 'Transcendental Analytic'. This is why Kant writes the Amphiboly-Chapter as an appendix, which at the same time establishes the transition to the 'Transcendental Dialectic'.

The absence of reflection (the Injudiciousness Layer) is rather a description of the epistemic process, an explanation of how it is possible for one to include subjective reasons in one's judgment without noticing it. The contradiction here is that one judges without reflection, although reflection is a necessary condition of any judgment. The propensity to claim subjective causes as objective reasons (the Confusion Layer) can be understood as a consequence of this lack of reflection.

The Confusion Layer emphasises the psychological dimension more strongly by conceiving of it as a propensity, i.e., it is an acquired bad epistemic habit. This way of explaining prejudice, however, also allows us to grasp the epistemic problem more clearly: The respective individual, arbitrary (subjective causes) is asserted as the universal (objective grounds). The term 'objective grounds' has two significations in this context which are both disturbed by the subjectivity that has been mixed in: the reference to an object, and the objective rules of human understanding. However, the condition of the possibility of both disturbances of the epistemically correct use of reason is not even comprised by these explanations themselves. For this, it must be explained how this inclination can be compatible with human freedom.

Not by accident Horkheimer's *Eclipse of Reason* revives this Kantian critique of *the mechanization of reason in principles*. Horkheimer fought against ideology and prejudices throughout his research, not only by writing the *Dialectic of Enlightenment*, but in a broad sense. For Horkheimer, autonomous thinking that is not bound to a specific purpose, fantasy and the joy of intellectual activity are the conditions that, to put it this way, deprive the soil of prejudice – and antisemitism in particular – of its fertility. As the last sentence of Horkheimer's speech *Über das Vorurteil* (cf. Horkheimer 1963, p. 11) illustrates, he identifies the greatest problem for a lack of enlightenment in the factors that obstruct *Selbstdenken*. In doing so, he refers indirectly to Kant's first maxim of the common human understanding (see section 3). Neither the public nor its framework conditions appear in

this investigation on prejudice. However, this misses the significance of the second maxim and, with this, of the public sphere for the liberation from prejudice (see section 2). The resulting gap has been the subject of much of Habermas' work.

2 Functions of the public

In his lectures on logic Kant ascribes to the public a fundamental importance as an external criterion of truth¹⁶:

[C]onsequently it is an external criterium_L of truth, i.e., the agreement of the universal human understanding is a ground for the supposition that I will have judged correctly. It is a kind of testing of judgment on more than one understanding. (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 871; Kant 1992, p. 321)

The approval of others is an *external* criterion of truth, an external *indication* that one's own judgment is objectively valid. As an *external* criterion it is not a sufficient criterion at all. According to Kant, there can be no *general* criterion of truth in terms of content, because "the nominal definition of truth, namely that it is the agreement of cognition with its object" (*KrV*, A 58/B 83; Kant 1998, p. 197) refers to the *content* and therefore a general criterion is self-contradictory. On the other side, the principle of contradiction is a general but only a *formal* (logical) criterion of all truth which, at least for synthetic judgments, allows only a negative use: It "annihilates and cancels" (*KrV*, A 151/B 190; Kant 1998, p. 280) judgments that are recognised as contradictory. In the light of Kant's critical attitude towards his own and others' claims to truth, it is all the more important that there can be a criterion of truth, albeit not an absolutely reliable one: the test of one's own judgment in the public sphere. The possibility of this test is based on the *allgemeine Menschenvernunft*. To put a judgment up for public scrutiny is always a risk that requires courage¹⁷ because of the finite nature and fallibility of human cognition (cf. Hinske 1980, pp. 36-38).¹⁸

The public serves both as a touchstone (cf. *KrV*, A 820/B 848; see Fonnesu 2019) and as a corrective to my judgments:

¹⁶ Although truth is independent of common agreement for Kant, the agreement of others with one's judgments is an indication of their objectivity.

¹⁷ In addition, Renz (2016) points to confidence in one's own powers of understanding as a particular epistemic criterion for this kind of courage.

¹⁸ "The Philosophy of Enlightenment [...] according to its original impulse is a philosophy of finite reason". (Hinske 1980, p. 36; translation M.H.)

For although it is not a sole criterium_L, it is a joint criterium_L. For in discursive cognitions of reason, where we present everything through concepts, one can never hold the agreement of others to be dispensable, the cause being that mistakes [...] are so easy here. The mistake that I committed arose out of an illusion, which arose from the condition of how I cognized the cognition[;] hence I cannot hold the judgment of others to be dispensable. For they can correct my judgment [...]. (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 874; Kant 1992, p. 323)

In *taking something to be true*, the subject ascribes a certain validity to the judgment. There are two forms of taking something to be true (as I pointed out in section 1): persuasion and conviction. According to Kant, in a merely reflexive self-examination, persuasion cannot be subjectively distinguished from conviction at all (cf. *KrV*, A 821/B 849; Kant 1998, p. 686). On my own, therefore, I have no way of checking whether my assertion is a conviction or a mere persuasion. Only the test in public of whether the judgments I assume as valid also meet with approval in the thinking of others can assure me of my judgment as a conviction. What is even more important is to fail, i.e., to be criticised by others: I can only become aware of subjective causes which I mistakenly believed to be objective grounds or which I unknowingly mixed into my judgment by the fact that others cannot be convinced by the reasons that seemed sufficient to me. Through the failure of my own judgments, I am empowered via self-critical reflection to recognise that such blending in has happened, and thus I am enabled to correct myself.

Semblance (*Schein*) is possible at every stage of the process of taking something to be true (*Fürwahrhalten*), i.e. subjective reasons can be considered objective. This corresponds to the Confusion-Layer of Kant's account on prejudice. In the *Critique*, Kant calls this kind of confusion persuasion (*Überredung*): "Persuasion is a mere semblance, since the ground of the judgment, which lies solely in the subject, is held to be objective." (*KrV*, A 820/B 848; Kant 1998, p. 685)

Persuasion is particularly relevant to the *case* of (merely putative) 'knowing' (*Wissen*) because I can be aware that something is objectively certain because I am convinced of the reasons for my belief both subjectively and objectively, but I have only persuaded myself because I have held subjective causes to be objective grounds.

Contrary to the first impression, this confusion is also relevant in the *cases* of having an 'opinion' and of 'believing'. Although in these cases, while I do not have sufficient objective grounds, I still have insufficient ones, and therefore I can take subjective causes for objective – although insufficient – grounds. There is a certain 'knowing' in every 'having an opinion' or 'believing' and this is their nexus with truth:

I must never undertake to have an opinion without at least knowing something by means of which the in itself merely problematic judgment acquires a connection with truth which, although it is not complete, is nevertheless more than an arbitrary invention. (*KrV*, A 822/B 850; Kant 1998, p. 686)

In this respect, if I only think or believe something, I cannot “pronounce it to be a judgment necessarily valid for everyone” (*KrV*, A 821/B 849; Kant 1998, p. 685)¹⁹, but I can pronounce the ‘knowing’ it contains, i.e. the objective reasons for my opinion.

Due to the diversity of individuals and their subjectivity (and thus their prejudices as maxims by which one holds certain subjective causes to be objective grounds), in the end, the controversy of arguments in public tends to neutralize subjectivity. Objectivity is first and foremost established by means of a public discourse in which the claim to universal validity of judgments is proven through practice.²⁰ If supposedly objective

¹⁹ This account of the pronounced validity for everyone is significantly connected to Kant’s concepts of *sensus communis* and *aesthetic judgments*, both developed later. I cannot pursue this connection in this paper, but I would at least like to point this out.

²⁰ The Critique, starting from the existence of genuine sciences in an extremely strict sense, attempts to establish metaphysics as an equally strict science. The sciences that fulfil Kant’s strict requirements are, in addition to mathematics, physics and (since its emergence as a science) chemistry. It is already the case for knowledge of the strict sciences that, in order to assert their claim to truth, they must be submitted to the public, i.e., published. In fields of knowledge where no strict science has (yet) been established, truth tends to be ephemeral (this approach is first mentioned by Walter Benjamin in the ‘Epistemo-Critical Prologue’ to his *Origin of German Tragic Drama*, cf. Benjamin 1998, pp. 31-32). An interesting interpretive approach to understand this kind of truth more precisely is to conceive of it as a regulative idea. Thus, according to the Kantian concept of the public sphere, truth could be understood as a process. In this case, *truth* would be that knowledge which is first established and validated in the public spheres of discourse. Such truth is thus inherently subject to change.

“[...] a truth – that is, its effect of resurgence (*Wiederkehr*) – transforms the codes of communication, changes the regime of opinion. Not that opinions would now become ‘true’ (or false). They cannot do that at all, and in its manifold eternal being, a truth remains untouched by opinions. But opinions change into different ones. That is to say, judgments that are otherwise evident to one opinion can no longer be maintained, others are needed, the mode of communication changes, etc.” (Badiou 1993, p. 71; translation M.H.)

This interesting interpretive approach could be made more plausible by drawing parallels to Kant’s ethics. In this paper, for reasons of space, I can only outline this link. Within the framework of Kant’s ethics, the subject is not to be understood as an agent, but rather as the vehicle of the general. The subject itself is “the moment of universalisation, the constitution of the law and the determination of the general” (Zupančič 2001, p. 59; translation M.H.). What if this structure were to apply to epistemology as well, in the sense of the concept of truth (outlined above)? Overall, Kant’s philosophical revolution consists in locating the general on the level of the subject, both in the theoretical (cf. Hammer 2021) and in the practical sense (cf. Zupančič 2001, p. 68 and p. 59). Supposing the following is true of Kant’s practical philosophy: “The moral good (*sittlich Gute*) is nothing other than this capacity to create or change the ‘Gemeingut’” (Zupančič 2001, p. 69; translation M.H.) Further, should it also be legitimate to set up an epistemological understanding parallel to this fundamental ethical insight, than an interesting interpretive approach would emerge: Just like ‘Sittlichkeit’, truth as the objectivity of common human understanding does not exist before the process of its enactment (through publication in the public sphere). If this can be accepted, it is still worth considering whether the reverse is not also true: The knowing subject is only constituted by means of this critical process of the public sphere in the first place. For this hypothesis, too, a parallel insight from Kant’s ethics could be found; “the moral subject emerges from this ‘gain’ in the first place.” (Zupančič 2001, p. 71; translation M.H.)

reasons do not stand the test in the public sphere, one has evidence (or at least a presumption) to have fallen prey to prejudices and is called upon to rethink and reflect.

The possibility of establishing objectivity through public communication is based on the common ground, the object (cf. *KrV*, A 821/B 849).²¹ In the end, objectivity is established not in spite of, but because of the many different participants in the discourse and their individual prejudices, because the only common ground is the object in question.

Truth, however, rests upon agreement with the object, with regard to which, consequently, the judgments of every understanding must agree (*consentientia uni tertio, consentunt inter se*). The touchstone of whether taking something to be true is conviction or mere persuasion is therefore, externally, the possibility of communicating it and finding it to be valid for the reason of every human being to take it to be true; for in that case there is at least a presumption that the ground of the agreement of all judgments, regardless of the difference among the subjects, rests on the common ground, namely the object, with which they therefore all agree and through which the truth of the judgment is proved. (*KrV*, A 820-821/B 848-849; Kant 1998, p. 685)

Public discourse therefore has a specific epistemological function. As an external criterion of truth, it serves to establish consistent concepts of intersubjectively shared objectivity. This is mediated by the common human reason, which establishes its generality only with respect to the common object of its argument and by means of

²¹ For Kant, the condition of communicability is the general reference point of the different judgments, which would otherwise be merely private – and thus would not be judgments at all (cf. *KU*, AA 05: 217.11-15; Kant 2000, p. 102). Still in 1794 in a letter to Beck, Kant takes the object as the reference point of the relation, which in turn enables communicability at the level of understanding (cf. *Br*, AA 11: 515.04-29 and Schlösser 2015, p. 225). The object is the common thing to which all people relate, although from different perspectives. And the contrary is also true: “Insofar as something is a common object, individual states become points of view on it, and thus on to something of which I can expect that someone else in my position would also have to perform it, because he could in a comprehensible way take my position as a perspective on the object. The latter is the basis of communicability.” (Schlösser 2015, p. 216; translation M.H.; here we can see the second maxim of common human understanding at work.) Following Kant, Schlösser argues that the object and the reference to it are constitutive for communicability (cf. Schlösser 2015, p. 220) and that objective synthesis, insofar as it correlates with the reference to the object, provides the basis for the communicability of further notions. Only the reference to the object makes a notion communicable and only with reference to the object that is common to all those who judge can subjective moments of the judgment be identified and distinguished from the objective features of the object (cf. Schlösser 2015, p. 223). In the “inverse order of communicability”, we assume features of the object “which we postulate to allow the communicability of our conceptual contents and, by means of them, of the ‘Einstellungen’ [des Fürwahrhaltens; M.H.] that accompany them.” (Schlösser 2015, p. 223, translation M.H.) This is where the function of the public comes into play, since in it the postulate can either prove to be objective, i.e., accepted by everyone, or wrong, if the judgment does not stand the test. The latter is the case when subjective causes have influenced the judgment (unnoticed). This is then a deception about the content of the judgment, which concerns the status of the objective grounds, as well as a (self-)deception about the attitude of *taking something to be true*.

controversial judgments. Humans are in constant danger to mix subjectivity, inclinations, customs, personal ends, etc. in judgments without noticing it. According to Kant (cf. *KrV*, A 820/B 848), subjective causes as such are not even communicable (see Fonnesu 2019, who argues that communicability does play the role of the touchstone or criterion for the distinction between the private and the public).²² Following Fonnesu “mere expression is always possible for every kind of mental state, including a private one such as persuasion” but “simple expression does not imply proper communication” (Fonnesu 2019, p. 16; see also O’Neill 1986, pp. 30-31 and Arendt 2012, p. 110, twelfth lecture). Furthermore: Epistemologically, a subject, on its own, cannot distinguish at all whether it is convinced, i.e. whether it has sufficient objective grounds, or whether it only persuades itself to think it has. In this case one’s judgment actually “has only private validity” (*KrV*, A 820/B 848; Kant 1998, p. 685), so ultimately it is not a *judgment* at all. By its very concept, a judgment always claims to be objective. If subjective causes interfere with one’s own judgment, this claim cannot be fulfilled. This is the case when a judgment only has private validity, i.e., when one’s *taking to be true* is based on persuasion and not on conviction. Judgments, in principle, make a claim to objectivity (cf. Baum 2021).

Just as with Marx the commodity must first realise itself on the market in order to be a commodity, so with Kant the claim of agreement from every human being must first realise the judgment as such in the public sphere. Judgments are not transformed in the objective realm of the public sphere, but here they are realized through the validation of the conceptually presupposed claim to objectivity.

Whether something is objectively as I subjectively suppose it to be, or whether it only seems so to me

cannot be distinguished [...] subjectively, when the subject has taken something to be true merely as an appearance of his own mind; but the experiment that one makes on the understanding of others, to see if the grounds that are valid for us have the same effect on the reason of others, is a means, though only a subjective one, not for producing conviction, to be sure, but yet for revealing the merely private validity of the judgment, i.e., something in it that is mere persuasion. (*KrV*, A 821/B 849; Kant 1998, p. 685)

²² In order to communicate a feeling (or another subjective cause), a transformation into a judgment about that feeling is necessary (cf. Schlösser 2015, p. 230). A subjective state is only communicable if I can expect others to share it with me. The necessary condition for this expectation to be justified, according to Kant, is that “the state in question is related either directly or indirectly to acts of exercising the faculty of judgment. That a state of affairs is founded on sensibility alone does not satisfy Kant’s criterion.” (Schlösser 2015, pp. 231-232, translation M.H.) Therefore, perceptions are also not communicable. On the other hand, however, it is precisely because of the criterion of the necessary connection with acts of exercising the faculty of judgment that non-valid judgments can be communicated, i.e., judgments whose claim to be objective fails (cf. Schlösser 2015, p. 232).

Precisely because the subject has taken something to be true as an appearance of her/his own mind, she/he cannot distinguish whether she/he has only persuaded her-/himself (by means of prejudice) or whether she/he is convinced (by means of objective grounds). The only way of figuring it out is to take the risk of testing the judgment in public. The public sphere plays a certain role here as the only *touchstone or criterion for* recognizing subjective influences in judgments (cf. Fonnesu 2019, pp. 15-16). The test of one's judgments in the public sphere is the best way to the certain *Selbsterkenntnis*, whether my judgment is still only private or if it withstands.

If my judgment, which has been convincing to myself, is also convincing to the reason of others, I have good reasons to hold my judgment to be true and objectively justified. Kant's assertion is that we only judge, i.e., assert something to be true, if we are convinced. "I cannot assert anything, i.e., pronounce it to be a judgment necessarily valid for everyone, except that which produces conviction." (*KrV*, A 821-822/B 849-850; Kant 1998, p. 685) The effect of conviction affects both myself and others. I must be convinced and others too. But there is also the possibility of persuasion. "I can preserve persuasion for myself if I please to do so, but cannot and should not want to make it valid beyond myself." (*KrV*, A 822/B 850; Kant 1998, p. 685) The will to communicate in the public sphere subjective causes I hold to be objective grounds is *morally* illicit.²³ Thus Kant morally prevents manipulation, deliberate persuasion. But since the subjects of a discourse cannot know whether they are persuaded or convinced, this moral ban seems paradoxical.

As has been shown, even in the case of persuasion, I have to rely on objective reasons, supposed knowing, for my judgment; pretexts, objective grounds which are not sufficient to make the judgment likely. Kant is not saying that I cannot claim persuasion, but I cannot want persuasion to be claimed. This is based on a far-reaching moral reflection: I cannot want a society where all people follow the maxim to make public (*and valid*) not only their convictions but also their persuasions, because then the function of the public sphere as an external criterion of truth would be undermined and, consequently,

²³ The normative status of communicability is the subject of the controversy of Guyer (1997, p. 129) and Rind (2000). This debate is summarised by Schlösser: "For Guyer, the communicability of a state contains the (non-empirically based) prediction that another will share my state in suitable circumstances, whereas according to Miles Rind it rather means the requirement that the other should share the state" (Schlösser 2015, p. 232, translation M.H.).

With regard to the Critique (cf. *KrV*, A 820f. / B 848f.), it can be stated that neither may communicability be identified with the claim that accompanies the *taking something to be true*, nor does the communicability of the claim imply that this claim of one's own *taking something to be true* is justified. Rather, communicability is a criterion for whether one's own claim of *taking something to be true* is justified (cf. Schlösser 2015, pp. 232-233). The crucial factor is whether one's own claim is objective, i.e., "found to be valid by everyone and thus shared with me" (Schlösser 2015, p. 233, translation M.H.), or not. The normative dimension to which Rind refers in this expectation that judgment makers have (for their judgment to pass the test in the public sphere) is justified insofar as I must be able to normatively demand "that the other be reasonable" (Schlösser 2015, p. 233, translation M.H.). With reference to the measure I propose, it can thus be argued that people have a fundamental right to certain conditions of the public sphere. The public spheres of discourse of an enlightened society ought to be reasonable, i.e., an interest in truth has to prevail in them, so that in these public spheres of discourse a serious examination of the subjective claim to one's own truthfulness is generally carried out.

persuasion would be indistinguishable from conviction. But the epistemic function of the public sphere is to be able to uncover my persuasion, the subjectivity in my judgment through the lack of conviction that it has on others.

The mere exchange of opinions is not enough for recovering objectivity in our own judgments. Rather, for this it is required that the respective sphere of communication fulfil certain standards. With respect to the self-conception of modern societies as enlightened, demands for cultural policy can be articulated on the basis of the epistemic function of the public sphere. A critical public sphere that serves enlightenment in the Kantian sense requires an interest in truth. A basic condition for such a communication sphere is that here, people do not simply express opinions, but exchange substantial judgments. The interest in truth implies a seriousness and truthfulness on the part of the participants in the discourse, that is not nowadays often found (see Menasse 2019). Public statements should aim at collaborative and discursive truth-finding and not be based on motives alien to reason, such as achieving a certain effect on the audience or pinning down opponents. This also implies that public statements critically relate to each other, instead of being placed merely next to each other as inconvertible and unconnected individual opinions. Furthermore, the guiding interest in truth would demand that a spirit of contradiction prevail in the public sphere, a spirit that is not concerned with defaming opponents but with the critical examination of truth claims – judgments and their justifications must be subjected to critical review (see also footnote 23).

3 Ways of thinking

In the *Critique of Judgment*, Kant resumes his concept of prejudice as *passive reason* or “tendency [...] toward heteronomy of reason” (*KU*, AA 05: 294; Kant 2000, p. 174) on occasion of explicating *common human understanding*. This is “the need to be led by others” (*KU*, AA 05: 295; Kant 2000, p. 175). Contrary to first glance, all “maxims of common human understanding” (*KU*, AA 05: 294; Kant 2000, p. 174) are based on averting prejudices and serve to “avoid the illusion which, from subjective private conditions that could easily be held to be objective, would have a detrimental influence on the judgment.” (*KU*, AA 05: 293-294; Kant 2000, pp. 173-174). Since Kant understands prejudices as maxims, the maxims of the way of thinking are counter-maxims of the correct use of the power of judgment. From this point of view, their order cannot be derived only from the Kantian systematics, according to which in a trichotomic division the first moment is assigned to understanding, the second to the power of judgment and the third to reason (cf. *KU*, AA 05: 295, Kant 2000, p. 174); but the order or systematic progression of these maxims can also be developed on the basis of the danger of certain prejudices. These maxims are “1. To think for oneself; 2. To think in the position of everyone else; 3. Always to think in accord with oneself.” (*KU*, AA 05: 294; Kant 2000, p. 174)

“To think for oneself” is directed against what Kant called “servile prejudices” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 870; Kant 1992, p. 319), i.e. prejudices of prestige (*praejudicium auctoritatis*), which please human laziness by calling for a passive-mechanical use of reason. The broad-minded way of participatory understanding (*teilnehmende Vernunft*) (cf. *Refl* 2564, AA 16: 418-419) is directed against the opposite danger of *logical egoism*, called “egoistical prejudice” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 870; Kant 1992, p. 319).²⁴ These types of prejudice are binary opposites: “Opposed to the prejudices of prestige is logical egoism, i.e., the prejudice in accordance with which we hold the agreement of our understanding with the reason of others to be unnecessary as a *criterium*_L of wisdom.” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 873; Kant 1992, p. 323) The first maxim, opposing the mechanical use of reason, is indeed the answer to *servile prejudices*. But by following this maxim, the danger of egoistical prejudice, i.e. logical egoism, arises.²⁵

The *unprejudiced* way of thinking is followed by the *broad-minded* way,

if he sets himself apart from the subjective private conditions of the judgment, within which so many others are as if bracketed, and reflects on his own judgment from a universal standpoint (which he can only determine by putting himself into the standpoint of others). (*KU*, AA 05: 295; Kant 2000, p. 175)

The second maxim opposes logical egoism, to which *Selbstdenken* tends (cf. Fonnesu 2019, p. 22). The latter, moreover, is generally faced with a risk of confusing subjective causes and objective grounds. Kant hints at this risk using the phrase “subjective private conditions of the judgment”. In the second maxim one’s own point of view is merely one possible judgment among many others, and therefore it is indifferent. This relative impartiality is achieved by distancing oneself from one’s own judgment. And according to Arendt (2012, p. 113 and p. 115) and Fonnesu (2019, p. 22), it is precisely this broad-minded way of thinking that enables us to communicate. Taking into account the function of the public sphere, we can follow the second maxim in two ways: In a *logical* one, through *virtual* reflection, i.e. “by one holding his judgment up not so much to the actual as to the merely possible judgments of others, and putting himself into the position of everyone else” (*KU*, AA 05: 295; Kant 2000, p. 175); on the other hand, in a *real* way by taking into account the *real* judgments we actually encounter in the public sphere (cf. La Rocca 2004, p. 355).

²⁴ Kant’s distinction of servile and egoistical prejudices corresponds with the *two main lines* of tradition of the concept of prejudice, the *praejudicia auctoritatis* and *praecipitantiae*. Kant’s account is still much closer to the tradition of Thomasius than to that of Wolff. See Beetz 1983, Reisinger/Scholz 2001, pp. 1255-1256.

²⁵ Kant’s notion of *logical egoism* is closely related to the *logical private sense*, which, according to Kant, is the “only universal characteristic of madness”. (*Anth*, AA 07: 219; Kant 2007, p. 324, cf. Arendt 2012 p. 100 and p. 110)

The third maxim is “the consistent way of thinking [...] [which] can only be achieved through the combination of the first two” (*KU*, AA 05: 295; Kant 2000, p. 175). But what danger threatens the second maxim and thus represents the transition to the third, necessitating it? If just the second maxim is applied, this poses the danger of scepticism because, if I reflect all possible or real judgments within the scope of a judgment without thinking for myself, I will lose myself either in the plurality of possible judgments or in following others. Guided by the second maxim alone, either I cannot judge because I am only comparing numerous judgments, so I am confused, undecided and thus suspending my judgment (cf. *V-Lo/ Dohna*, AA 24: 737, *V-Lo/Wiener*, AA 24: 884-886)²⁶, or, if I still want to make a judgment, I decide to follow an authority, such as the majority opinion or respected scholars (cf. *Refl 2575*, *Refl 2577*, *V-Lo/Wiener*, AA 24: 872-873 and 869,26-37). Both dangers in themselves amount to relinquishment of *Selbstdenken*.

While the first maxim averts the prejudices of prestige – although if one applies this maxim alone, the danger of logical egoism arises –, the second maxim rejects the danger of logical egoism but at the same time provokes, once again, the danger of a passive use of reason, and therefore precisely what *Selbstdenken* was supposed to guard against – a vicious circle.

As shown, the maxims of the way of thinking can be reconstructed as a “mere movement of shedding one’s prejudices” (La Rocca 2004, p. 354; translation M.H.)²⁷. Here we can expand on La Rocca’s (2004) account: As counters of prejudices, not only *Selbstdenken* but also *teilnehmende Vernunft*, and by consequence the public sphere of discourse, are inherent in the concept of enlightenment and are mutually dependent.

4 Conclusion

How can we thus establish a Kantian measure of a society’s enlightenment on the basis of the subjectivity or objectivity of its discourses? Prejudices are subjective principles in the sense of counter-enlightenment: Subjects subject themselves to the guidance of something other than their own reason. For the public, the process of emerging from minority is a difficult task and involves active participation and a deliberative practice. Without such practice, a culture of *Selbstdenken* and *thinking in the position of everyone else* is difficult to imagine, since it must be learned by everyone. Such a practice requires courage: of the participants in a discourse as well as of those who provide the public sphere

²⁶ Kant’s complex reflections on the suspension of the judgment in the context of the dogmatical, sceptical or critical *method* during his 40 years of lecturing on logic are the very roots of the *maxims* of the way of thinking. At first glance the critical method seems to be sceptical, but in fact it is the consequent way of thinking: “This method, then, where we do not merely doubt everything, but also investigate the cause of the conflict of the understanding with the understanding itself, in order thereby to illuminate the truth, is the critical method.” (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 885; Kant 1992, p. 332)

²⁷ “bloße Bewegung der Befreiung von Vorurteilen” (La Rocca 2004, p. 354).

of discourse, i.e., ultimately the people in power. The detrimental thing about deep-rooted prejudices, which has always helped and still does help to ensure domination by the few over the many, is that the ruled lose their ability to think for themselves, which not only pleases their human need for comfort, but also allows for them to be easily ruled.

Kant's reflections on the public sphere are epistemological. The public sphere has a twofold function: Individual participants in the discourse should be enabled by the public to recognise subjective causes, which they mistakenly consider to be objective grounds, in order to apprehend their own structure of prejudice – to know themselves –, thereby to enable themselves to get rid of prejudices. Moreover, intersubjectively shared objectivity is first and foremost established through public discourse.

Both functions are difficult to imagine if the moral duty not to make persuasion valid beyond myself is frequently violated in the public spheres of discourse. For then the discourse sphere itself tends towards subjectivity and loses its general character, which lies in “the common ground, namely the object” (*KrV*, A 821/B 849; Kant 1998, p. 685). A fundamental condition which a public discourse must fulfil in order to fulfil the function of an external *touchstone of truth* is the general interest in (consistent, universal, intersubjective, objective) truth and a practice of truthfulness (prohibition on intentional untruthfulness). A discourse in which the participants have no profound interest in the truth but rather, for example, an interest in entertainment or self-staging, is not suitable to serve people in testing the validity of their own judgments for the reason of others as well. The least harmful freedom “to make *public use* of one's reason in all matters” (*WA*, AA 08: 36; Kant 1996a, p. 18) is based on the condition of a communicative practice where people are interested in truth. Only then human beings can become “*more than a machine*” (*WA*, AA 08: 42; Kant 1996a, p. 22), because the “very existence of reason depends upon this freedom” (*KrV*, A 738/B 766; Kant 1998, p. 643; cf. *WDO*, AA 08: 144).

Public discourse has a double effect: It educates the subjects exposed to it by confronting them with its content, and it acts as a platform, providing the framework of communication as an external touchstone of truth. Both have an impact on people's self-education, namely, whether they develop the habit of using their own reason in an active or in a passive way. This can contribute more or less to enlightening a society, but it also indicates how enlightened a society is. The measure can be helpful to systematically address problems of the public sphere. It allows to analyse and criticise societal conditions. It provides a fresh perspective on the media, which have changed dramatically over the last decade. With Kant, the degree of subjectivity within public discourse is a seismograph of minority; on the other hand, the objectivity of discourse, i.e., the exchange of objectively justified arguments, is a sign of enlightenment.

References

- Allison, H.E. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (2001), *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of the Aesthetic of Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (2012), *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, ed. by Beiner R., trans. by Ludz U., original title *Lectures on Kant's Political Philosophy*, München: Piper.
- Badiou, A. (1993), *L'ethique. Essai sur la conscience du mal*, Paris: Hatier.
- Baum, M. (2021), "Apperzeption und Natur. Zur transzendentalen Deduktion der Kategorien bei Kant", in *Kant's Transcendental Deduction of the Categories: New Interpretations*, ed. by Motta G. and Thiel U., Kant-Studien Ergänzungshefte, Berlin/Boston: De Gruyter, *forthcoming*.
- Beetz, M. (1983), "Transparent gemachte Vorurteile. Zur Analyse der praejudicia auctoritatis et praecipitantes in der Frühaufklärung", *Rhetorik*, 1983, 3, pp. 7-34.
- Benjamin, W. (1998), *The Origin of German Tragic Drama*, trans. by Osborne J., New York: Verso.
- Fonnesu, L. (2019), "Kant on Communication", *Studi Kantiani*, XXXII, pp. 11-23.
- Gerhardt, V. (2019): "'Kritik und Öffentlichkeit' – machen die Vernunft erst möglich", Kant-Stiftung, Freiburg,
https://www.kantstiftung.de/uploads/KWP19_3_Vortrag_Prof_Dr_Volker_Gerhardt.pdf
(25.11.2021).
- Guyer, P. (1997), *Kant and the Claims of Taste*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, O. (1986), "The Public Use of Reason", in *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy* (1989), O'Neill O., Cambridge/New York: Cambridge University Press, pp. 28-50.
- Hammer, M. (2021), "Zum Denken eines Dritten. Die richterliche Funktion des unendlichen Urteils in der kopernikanischen Wende", in *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*, ed. by Himmelmann B. and Serck-Hanssen C., Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 505-514.
- Heßbrüggen-Walter, S. (2004), "Topik, Reflexion und Vorurteilkritik: Kants Amphibolie der Reflexionsbegriffe im Kontext", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86 (2), pp. 146-175.

Hinske, N. (1980), *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg/München: Alber.

Hinske, N. (1993), "Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Die philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus", *Aufklärung*, 7 (1), pp. 57-71.

Horkheimer, M. (1963), *Über das Vorurteil*, Wiesbaden: Springer.

Kant, I. (1992), *Lectures on Logic*, ed. and trans. by Young J. M., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1996a), *Practical philosophy*, ed. and trans. by Gregor M. J., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1996b), *Religion and Rational Theology*, ed. and transl. by Wood A. and di Giovanni G., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1998), *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. by Guyer P. and Wood A., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999), *Correspondence*, ed. and transl. by Zweig A., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2000), *Critique of the power of judgment*, ed by Guyer P., trans. by Guyer P. and Matthews E., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2002), *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. by Wood A. W. and Heath P., trans. by Hatfield G., Friedman M., Allison H. and Heath P., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2005), *Notes and Fragments*, ed. by Guyer P., trans. by Bowman C., Guyer P. and Rauscher F., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2007), *Anthropology, History, and Education*, ed. by Zöllner G. and Louden R. B., trans. by Gregor M., Guyer P., Louden B., Wilson H., Wood A. W., Zöllner G. and Zweig A., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2012), *Natural Science*, ed. by Watkins E., trans. by Beck L. W. et al., Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Lambert, J. H. (1769), "G.F. Meiers, Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts", *Allgemeine deutsche Bibliothek* (10), pp. 184-189, http://ds.lib.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2002572_019/195/#topDocAnchor (25.11.2021).

La Rocca, C. (2004), "Was Aufklärung sein wird", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (3), pp. 347-360.

- Menasse, E. (2019), “Vom Verschwinden der Öffentlichkeit”, <https://deutschlandsfunk.de/gesellschaftsdebatte-vom-verschwinden-der-oeffentlichkeit-100.html> (25.11.2021).
- Pasquarè, R. (2020), “On Kant’s Concept of the Public Use of Reason: A Rehabilitation of Orality”, *Estudos Kantianos*, 8 (1), pp. 101-110.
- Reisinger, K., Scholz, O. R. (2001), “Vorurteil”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), Band 11: U-V, ed. by Gabriel G., pp. 1250-1267.
- Renz, U. (2016): “Vernunft oder Wahnsinn? Über Vertrauen als eine Bedingung der Möglichkeit, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64 (1), pp. 73-88.
- Rind, M. (2000), “What is Claimed in a Kantian Judgment of Taste?”, *Journal of History of Philosophy*, 38 (1), pp.63-85.
- Schlösser, U. (2015), “Kants Konzept der Mitteilbarkeit”, *Kant-Studien*, 106 (2), pp. 201-233.
- Schneiders, W. (1983), *Aufklärung und Vorurteilkritik: Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart/Bad Cannstatt: fromann-holzboog.
- Siehr, A. (2016), *Das Recht am öffentlichen Raum. Theorie des öffentlichen Raumes und die räumliche Dimension der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Städtler, M. (2019), “Aspekte eines kritischen Geschichtsdenkens”, in *Kontingenz und Begriff. Über das Denken von Geschichte und die Geschichtlichkeit des Denkens*, ed. by Städtler M., Springer: Zu Klampen, pp. 9-34.
- Thomasius, Ch. (1998), *Einleitung in die Vernunftlehre*, ed. by Schneiders W., Hildesheim/New York: Olms.
- Walch, J. G. (1726), *Philosophisches Lexicon*, Leipzig: Gleditsch.
- Willaschek, M. (2020), “Replies to the Comments of Paul Guyer and Andrew Chignell”, *Kantian Review*, 25 (2), pp. 295-311.
- Zedler, J. H. (1746), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 50., Leipzig/Halle: Zedler.
- Zupančič, A. (2001), *Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan*, trans. by Ansèn R., Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Prudencia epistémica en Kant

Epistemic Prudence in Kant

LUIS MOISES LÓPEZ FLORES¹

Tecnológico de Monterrey, México

Resumen

En la presente investigación propongo el concepto de prudencia epistémica. La prudencia epistémica es la habilidad social para influir en los demás para fines socio-cognitivos. Como habilidad pragmática, la prudencia epistémica consiste no sólo en una descripción de los orígenes empíricos del error (esto es sólo psicología empírica), sino en la habilidad social para evitar el error y otros males cognitivos frutos del egoísmo lógico y otros vicios epistémicos.

Palabras clave

Kant, antropología pragmática, epistemología social, habilidad pragmática, egoísmo lógico

Abstract

In this paper I propose the concept of epistemic prudence. Epistemic prudence is the social ability to influence others for socio-cognitive purposes. As a pragmatic skill epistemic prudence consists not only in a description of the empirical origins of error (this is only empirical psychology), but in

¹ Luis Moisés López Flores. Profesor-investigador del Tecnológico de Monterrey. Contacto: lumolopez@tec.mx

the social ability to avoid error and other cognitive ills resulting from logical selfishness and other epistemic vices.

Keywords

Kant, pragmatic anthropology, social epistemology, pragmatic ability, logical egoism

Introducción

La relación entre epistemología y política en Kant ha sido abordada tradicionalmente desde la polémica sobre la lectura metafísica o no metafísica de la política. Una de las preocupaciones principales de esta discusión ha sido la necesidad de omitir o reducir la presencia metafísica en las teorías de la justicia.² No obstante, en los últimos años este cruce ha sido explorado desde la “epistemología social kantiana”.³ En esta nueva aproximación el objetivo consiste en relacionar algunos temas usualmente no examinados del corpus kantiano con cuestiones de la epistemología contemporánea, especialmente con la epistemología normativa⁴ y la epistemología social.⁵ Para estos autores la ausencia de Kant se presenta en diversos niveles: una ausencia de Kant como antecedente de la epistemología social (por el énfasis individualista de su epistemología), una ausencia de los rasgos sociales en la epistemología kantiana misma (en la discusión especializada), o una ausencia de rasgos epistemológicos en la filosofía social y política de Kant.⁶

En el presente artículo quisiera dar un primer paso en la línea del tercer objetivo. De manera específica lo haré con lo que denominaré “prudencia epistémica”, la cual definiré como la habilidad social para influir en los demás para fines socio-cognitivos. Para desarrollar esta tesis me valdré de lo que Job Zinkstok designa como “lógica antropológica” o “antropología lógica”. Según este autor la antropología kantiana, como doctrina pragmática, no sólo posibilita una antropología moral, sino una antropología

² El lugar clásico es J. Rawls (1980). Para una revisión, véase, S. Baiasu (2011).

³ Para la epistemología social, A. Goldman (2011); A. Haddock (2010). Para la epistemología normativa, L. Zagzebski (1998).

⁴ A. Chignell (2007a) y (2007b); L. Pasternack (2014b).

⁵ A. Gelfert (2010); para el testimonio A. Gelfert (2006); para la comunicación L. Pasternack (2014a).

⁶ A. Gelfert (2010).

lógica. Esta última requiere de la psicología empírica para dotarla de contenido y se materializa en la lógica general aplicada, esto es, en la disciplina que lidia con el error empírico fruto de la interacción entre el entendimiento y las otras facultades. Así, la lógica aplicada no es más que una antropología lógica.⁷

Pese a la atinada conclusión de Zinkstok creo que este autor no desarrolla con radicalidad la idea de una antropología lógica porque descuida el concepto de prudencia. Así, si enfocamos la antropología lógica en la prudencia epistémica la idea de un carácter socio-cognitivo de la antropología es una consecuencia necesaria. La prudencia epistémica es la habilidad social desarrollada en el ámbito de la experiencia cognitiva. Esta habilidad se perfecciona para formar buenos hábitos cognitivos y evitar malas prácticas epistémicas. La prudencia epistémica consiste no sólo en una descripción de los orígenes empíricos del error (esto es sólo psicología empírica), sino en la habilidad social para evitar el error y otros males cognitivos frutos del egoísmo lógico y otros vicios epistémicos.

Así, el plan propuesto será el siguiente: explorar las relaciones entre antropología, psicología empírica y lógica general aplicada para posibilitar una “antropología lógica” [1]. Desarrollar la idea de prudencia epistémica como el elemento central de esta antropología lógica [2].

1. Antropología lógica: entre psicología empírica, antropología pragmática y lógica general aplicada

No es el objetivo de esta sección realizar una génesis y defensa de la antropología kantiana, sino sólo marcar algunas características del proyecto kantiano para comprender la idea de una antropología lógica como una *filosofía de la experiencia cognitiva*.⁸ En el año de 1798 sale a luz la “Antropología en sentido pragmático” que, a diferencia de la obra publicada de Kant, pertenece al género de textos conocidos como “lecciones”, es decir, las clases de Kant recopiladas por algunos de sus alumnos. Como docente Kant enseñó durante casi cuarenta y un años divididos en ochenta y dos semestres. Las disciplinas abordadas fueron once con un total de doscientas setenta y nueve lecciones, donde fueron

⁷ J. Zinkstok (2011).

⁸ Para la discusión de la génesis W. Stark en A. Cohen (2014, pp. 10-17).

lógica (cincuenta y seis), metafísica (cincuenta y tres), geografía (cuarenta y nueve) filosofía moral (veintiocho) y antropología (veinticuatro) las cinco principales. Algunas de las lecciones se publicaron aún en vida de Kant como la propia Antropología (1798), la Lógica (1800), la Geografía física (1802) y la Pedagogía (1803).⁹

En relación con las lecciones de antropología, la de 1798 es la versión publicada, pero no la única existente. La primera lección de antropología Kant la imparte el semestre invernal de 1772-1773 y la última en el semestre invernal de 1795-1796. Además de la versión canónica de 1798, también es famosa la de 1755-1756 conocida como Friedländer. Sin embargo, recientemente se ha enfatizado la relevancia de las lecciones Collins, Parow, Pillau, Menschenkunde, Mrongrovious, Reichel y Naumburg.¹⁰

La numerología antes mencionada no constituye sólo un esfuerzo anecdótico y casual, sino que articula la discusión sobre el origen y surgimiento de la antropología kantiana.¹¹ Una primera tradición se inclina en considerar la Antropología como originada en las lecciones de metafísica. Esta tesis tiene un alto grado de plausibilidad si recordamos que el texto que empleó Kant como base para sus cursos fue la *Metaphysica* de A. Baumgarten. La tercera parte de esta obra está consagrada a la psicología y se divide en racional y empírica. Precisamente la psicología empírica constituyó el texto base de las lecciones de Antropología.¹² En la medida que la terminología y algunas de las divisiones usadas por Kant en la Antropología coinciden con las de Baumgarten¹³, la Antropología no sería más que la paulatina independencia de la psicología empírica respecto de la metafísica.¹⁴

⁹ El primer curso de Kant fue durante el semestre invernal de 1755 (Kant tenía treinta y un años) y el último en el verano de 1796 (Kant tenía setenta y dos años). Las otras disciplinas fueron: física, matemáticas, derecho natural, enciclopedia filosófica, teología natural, pedagogía, mecánica y mineralogía. Ver la introducción de R. Clewis (2015).

¹⁰ H. Wilson (2006, pp. 7-27). Cabe señalar que las lecciones de antropología gozaban de alta popularidad (¡a veces con hasta setenta estudiantes!), pese a que el contenido fue casi idéntico durante los veintitrés años de su enseñanza.

¹¹ Toda esta discusión se encuentra excelentemente documentada en H. Wilson (2006, pp. 7-27).

¹² Ver la tercera parte de edición de Hymers y Fugate a A. Baumgarten (2014), la cual también recoge las similitudes con la metafísica de Wolff.

¹³ La sección de la psicología empírica en la Metafísica de Baumgarten está dividida en veintidós secciones sin aparentes subdivisiones. Este hecho contrasta con la división kantiana en facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer, facultad de desear, así como la introducción de la caracterología (ausente en Baumgarten).

¹⁴ A diferencia de la psicología trascendental y la racional, la psicología empírica atiende a la relación causal entre el mundo y las facultades. Esta psicología tiene un carácter descriptivo a partir de la observación y la

No obstante, la Antropología tiene cierta independencia temática y metodológica respecto de la psicología empírica de Baumgarten. El argumento de una segunda tradición considera el origen de la Antropología en la cosmología de la Geografía física. En el semestre de 1755 el curso de geografía física es anunciado con el título “Von verschiedenen menschen Racen”. El tema es la relación entre la raza y las variaciones externas que estudia la geografía y las internas que estudia (estudiará) la antropología.¹⁵ Así, pese a que la base para la Antropología es la psicología empírica, la inspiración temática y metodológica es la geografía física.¹⁶

Si bien la tesis anterior es sugerente creo que no logra capturar con entereza la diferencia metodológica de la Antropología kantiana. Así, me ceñiré a la propuesta de H. Wilson quien sostiene que la antropología kantiana debe ser entendida como una “filosofía de la experiencia”. Wilson acepta el argumento de la inspiración de la Antropología en la Geografía física, pero rechaza el énfasis especulativo puesto por la segunda tradición. Para esta autora no sólo la geografía física y la antropología, sino la historia, pedagogía, política, biología forman parte de una filosofía de la experiencia, todas ellas articuladas desde el juicio reflexionante (en la vertiente teleológica).¹⁷

Esta hipótesis se basa en el significado del concepto de “Weltkenntnis” que, como bien es sabido, es una idea central en la Antropología kantiana y otros textos, pero cuya aparición (y sentido) se perfila ya desde los cursos de geografía física. En el anuncio para el curso de geografía de 1757 Kant menciona que el objetivo consiste en hacer de la geografía una ciencia y despertar el interés de los estudiantes. En los años de 1765 y 1775 se recoge este fin en el concepto de Weltkenntnis y Kant amplía afirmando que los conocimientos escolares de geografía deben pasar a conocimientos del mundo o Weltkenntnis. La geografía física es un conocimiento del mundo físico para propósitos humanos, es decir, la descripción del mundo, la tipografía y características físicas son apreciadas desde la perspectiva de un viajero y no de un científico indiferente. Así, la

introspección del sujeto empírico. Para un profundo análisis de la psicología empírica en Kant, P. Frierson (2014, pp. 1-51).

¹⁵ Para la relación entre la raza y la moral ver mi artículo M. López, (2018).

¹⁶ H. Wilson (2006, pp. 7-27).

¹⁷ H. Wilson (2006, pp. 7-27). En esta misma línea se encuentran los trabajos de A. Cohen (2009, pp. 1-14, 61-108) y la introducción de R. Loudon (2011).

antropología en sentido pragmático tiene su antecedente (*avant la lettre*) en una “Geografía en sentido pragmático”¹⁸

El énfasis en el carácter pragmático es lo que dota de sentido al término Weltkenntnis como filosofía de la experiencia. En palabras de H. Wilson:

No la llamo filosofía de la experiencia en el sentido de que sus conceptos son derivados de la experiencia. Más bien la llamo filosofía de la experiencia porque se dirige a la experiencia y constituye una forma sólida y sistemática de percibir esa experiencia. (2006, p.2)¹⁹

Wilson opone la filosofía de la experiencia a la filosofía empírica, pero también a la filosofía puramente conceptual. En relación con la segunda, la filosofía debe contemplar aspectos de la experiencia para completar un sistema, de modo que un aprendizaje de conceptos es insuficiente para poseer sabiduría. Frente a la primera, la filosofía no se limita a describir la realidad empírica, sino que intenta conectar estos conocimientos con los fines humanos.²⁰

La hipótesis de Wilson encuentra justificación textual ya desde la famosa carta de Kant a M. Herz de 1773:

Al mismo tiempo, estoy trabajando para convertir esta teoría de la observación, que considero muy agradable, en un ejercicio preliminar de la habilidad de la prudencia e incluso de la sabiduría para la juventud académica, que junto con la geografía física es diferente de todas las demás enseñanzas y prácticas que se puede llamar conocimiento del mundo. (Br, AA, 10:146).²¹

La doctrina de las observaciones (Beobachtungslehre) será convertida en un ejercicio de la habilidad de prudencia (eine Vorübung der Geschiklichkeit der Klugheit). Este ejercicio ya había iniciado en las lecciones de geografía física, pero Kant visualiza en la antropología un proyecto mucho más amplio que culminaría en un conocimiento del mundo (Kentnis der Welt). ¿Cómo sucede este cambio? Tras la lectura de la reseña sobre

¹⁸ H. Wilson (2006, pp. 28-43). Para una revisión de la Geografía física revisar el capítulo cuatro de S. Elden y E. Mendieta (2011).

¹⁹ Mi traducción

²⁰ Algo similar se encuentra en el trabajo de R. Hanna (2006, pp. 1-34, 247-385).

²¹ Mi traducción.

el libro “Anthropologie für Aerzte und Weltweise” (1772) de Ernst Platner, Kant se vio obligado a cambiar el objetivo que debería perseguir su curso de antropología. La antropología cesaría de ser una antesala para la moral, y se convertiría en la fuente de todas las ciencias prácticas, es decir, el fundamento de la habilidad de tratar con las personas. Al mismo tiempo Kant rechazaría toda antropología que pretendiera descubrir la conexión entre los órganos y los pensamientos, pues esta investigación no sólo sería inútil, sino incompatible con su nueva antropología.²²

Esta oposición será recogida tiempo después en el prólogo de la Antropología del 1798: *Una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología) puede hacerse en sentido fisiológico o en sentido pragmático* (Anth, AA, 08:119).²³ La perspectiva fisiológica (médica) investiga al ser humano como ser natural, es decir, realiza una descripción de la relación específica entre los órganos y la información de la sensibilidad.²⁴ La reticencia de Kant frente a las antropologías fisiológicas radica en la imposibilidad del ejercicio de la libertad, pues no se trata de lo que la naturaleza hace del ser humano, sino de lo que él hace de sí mismo. En la perspectiva de Kant las antropologías fisiológicas reducen la psicología humana a un esquema naturalista y determinista, un esquema que, por cierto, era imposible de completar en la época.²⁵ Con ello, la intención de Kant será tomar el contenido de la psicología empírica y orientarlo a la solución de problemas de la vida social, es decir, Kant usará una metodología pragmática, un conocimiento del mundo, una filosofía de la experiencia.²⁶

²² Br, AA, 10:144-146.

²³ Mi traducción.

²⁴ En este caso Kant no toma a Platner como ejemplo de antropología fisiológica, sino a Descartes con la glándula pineal en su “Traité des passions de l'âme”. Anth, AA, 08:119.

²⁵ Kant es heredero de una tradición en la cual comienzan su autonomía ciencias como la psicología, la biología y la antropología. El siglo XVI es testigo de la difuminación de fronteras entre los saberes. La psicología estuvo reducida a los estudios sobre el alma de corte aristotélico. Para esta tradición el alma era un principio interno de movimiento de todo ser vivo, de modo que la idea de un alma independiente era controversial, pero posible. Esta interpretación chocó con dos opciones excluyentes. Por un lado, las corrientes médicas empíricas consideraron necesaria la superación del dualismo a través de la reducción del alma a órganos corporales. Por otro lado, las corrientes teológicas, sobre todo pietistas, consideraban el alma como una entidad individual, humana y sujeta al juicio final. De lo anterior se hace evidente la alternancia de los nombres para las ciencias y su variada jerarquía. F. Vidal (2011, pp. 1-155); J. Zammito (2018, pp. 13-171).

²⁶ El uso kantiano de fisiología es problemático. La fisiología kantiana incluye la física y la psicología empíricas (doctrina del sentido externo y del interno respectivamente), ver MAN, AA 04:471. Creo con G. Hatfield (2014, pp. 38-56) que la distinción entre pragmático y fisiológico en el contexto de la Antropología atiende más al contraste entre doctrinas de la naturaleza y doctrinas de la libertad, no sólo al contraste entre médico fisiológico y pragmático. Las doctrinas de la naturaleza incluyen a la medicina fisiológica, pero

Este carácter pragmático aproxima la antropología más hacia el lado práctico que al teórico.²⁷ Sin embargo, esto no debe llevarnos a la tentación de reducir la antropología pragmática a la antropología moral, pues pese a que en diversas ocasiones Kant habla de “antropología moral”²⁸ o “antropología práctica”²⁹ y con ello justifica una “segunda parte de la moral” de corte empírico,³⁰ la antropología pragmática incluye no sólo a la facultad de desear, sino a la facultad de conocer y al sentimiento de placer y displacer.³¹ En todo caso la antropología pragmática tiene por objeto no sólo al ser moral, sino a la naturaleza humana.³²

Esta intuición es explotada por J. Zinkstok para argumentar la posibilidad de una “Antropología lógica”.³³ Para este autor la antropología no se restringe a la parte práctica (que se reduce a un sentido moral y pragmático), sino que se amplía al uso lógico. Para perfilar esta hipótesis Zinkstok acerca la antropología a la lógica general aplicada. Si recordamos un poco, para Kant la lógica general aplicada se refiere a “las reglas del uso del entendimiento bajo condiciones subjetivas empíricas, las cuales nos enseña la psicología” (*die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt*).³⁴ De ahí que, la lógica general aplicada pueda ser vista como una rama de la lógica, pero informada por la psicología empírica. La lógica general aplicada lidia con las fuentes empíricas del error, la atención, la duda, la convicción, el escrúpulo, todo ello bajo las condiciones subjetivas empíricas. Estas

también a la psicología empírica. Igualmente. P. Frierson (2014, pp. 1-51) señala la independencia de la psicología empírica de Kant respecto de la psicología fisiológica, así como la compatibilidad de la primera con la libertad.

²⁷ Este parece ser el contraste entre pragmático y teórico (escolástico). G. Hatfield (2014, pp. 41-47).

²⁸ MS, AA, 06:217.

²⁹ GMS, AA, 04:388.

³⁰ R. Loudén (2000, pp. 3-32) y R. Loudén (2011, pp. 49-64).

³¹ Esta es la estructura de la didáctica antropológica.

³² Ver la introducción de R. Loudén (2011).

³³ J. Zinkstok (2011).

³⁴ KrV, A 53/B 77. Mi traducción. La división completa de Kant considera a la lógica como: la ciencia de las reglas del entendimiento en su uso general (la lógica general) o en su uso particular (lógica particular). La lógica general se puede distinguir en lógica pura y lógica aplicada. Para una revisión general de estas distinciones ver la introducción de C. Tolley (2007).

condiciones no se limitan al influjo de la sensibilidad,³⁵ sino a la mezcla del entendimiento con otros poderes de la mente.³⁶

No obstante, a diferencia de la psicología empírica, la lógica general aplicada recoge la inspiración pragmática de la antropología, pues esta lógica trata los temas de la psicología empírica, pero en relación con la obstaculización o promoción de la “buena” investigación. La analogía con la “antropología moral” resulta tan evidente en este punto que algunos autores no dudan en identificar la lógica aplicada con algún tipo de epistemología normativa o de la virtud.³⁷ Por el momento, basta con resaltar con Zinkstok que Kant mismo posibilita una antropología lógica al identificar antropología y lógica aplicada: “(...) Kant mismo la llama en una nota en su libro de texto para sus lecciones de lógica, lógica antropológica: "anthropologica logica".” (2014, 129).³⁸

A manera de resumen podemos concluir: 1) La antropología kantiana encuentra inspiración temática en la psicología empírica, pero difiere en su carácter pragmático. 2) El lado pragmático de la antropología se relaciona con el “conocimiento del mundo” (Weltkenntnis) a modo de una filosofía de la experiencia. 3) La antropología pragmática como filosofía de la experiencia no se reduce a la antropología moral, sino que se puede ampliar al lado lógico, es decir, a una antropología lógica. 4) La antropología lógica sería una filosofía de la experiencia cognitiva.³⁹

2. La posibilidad de una prudencia epistémica

Pese a que coincido con Zinkstok en la posibilidad de una antropología lógica, creo que este autor no profundiza demasiado en un concepto central de la antropología kantiana, a saber, la prudencia. Si recordamos un poco Kant afirmaba en la carta a Herz que su proyecto de una antropología consistía en pasar de una doctrina de las observaciones a un

³⁵ KrV, A 54/B 78.

³⁶ Log, AA, 09:18. En el contexto de la Jasche Logik Kant afirma que la lógica aplicada no debería ser llamada lógica en sentido estricto, sino una psicología que considera las cosas como usualmente suceden.

³⁷ MS, AA, 06: 217. La antropológica moral lidia con las condiciones subjetivas que obstaculizan o promueven el cumplimiento de la ley moral. Así, la antropología moral se las ve con el desarrollo, fortalecimiento y ampliación de los principios morales a través de la experiencia. Para la relación entre epistemología normativa y Kant, L. Pasternack (2014b).

³⁸ Mi traducción. La referencia de Zinkstok de Kant es: Refl. 3332, AA 16:783.

³⁹ Creo que si seguimos estrictamente la división kantiana de la antropología podemos sugerir la posibilidad de una “Antropología estética” en relación con el sentimiento de placer y displacer.

ejercicio de la habilidad de prudencia. Como doctrina de la prudencia la antropología se tendría que convertir en una antesala no sólo de la moral, sino de toda ciencia práctica que contemple el trato con los demás. Esta afirmación kantiana se ha llevado al límite al grado de sostener que la antropología misma podría ser comprendida como una doctrina de la prudencia (Klugheitlehre).⁴⁰

Sin polemizar sobre aquella tesis sostendré que la prudencia puede ser enfocada no solo en los fines sociales de la acción, sino en los fines sociales de la cognición. Así, sostendré que la prudencia epistémica es la habilidad social de influir en los demás para los fines de la cognición.

2.1 La prudencia

Si bien es cierto que la prudencia en el corpus kantiano no figura como un elemento central de su teoría moral, sino a lo mucho como un factor de contraste con la sabiduría moral, esto no implica la imposibilidad de una reconstrucción conceptual. Así, en esta sección intentaré presentar de manera general qué entiendo por prudencia en Kant. Cabe aclarar que no es mi objetivo ofrecer una discusión sistemática sobre la prudencia y todas sus variantes, sino sólo rescatar los elementos relevantes para hacer plausible mi propuesta de una prudencia epistémica.⁴¹

De todas las fuentes textuales para reconstruir la prudencia es quizá *GMS* el referente primario por excelencia. Ahí Kant distingue entre imperativos que mandan de manera hipotética e imperativos que mandan de manera categórica.⁴² Dentro de los primeros Kant incluye a los principios práctico-problemáticos y a los principios práctico-assertóricos, mientras que en el segundo incluye el principio práctico-apodíctico. Esta distinción obedece a la manera en cómo se presenta la acción en relación con un fin posible, real o necesario, respectivamente. Más adelante Kant caracteriza con otros nombres estas distinciones. Por un lado, habla de imperativo o reglas de habilidad (Imperative oder Regeln der Geschichlichkeit), consejos de la prudencia (Ratschläge der Klugheit) y mandato de la moralidad (Gebot der Moralität). Y finalmente, Kant habla de

⁴⁰ C. Graband (2016, pp. 1-13, 57-84); H. Wilson (2016).

⁴¹ Para una breve historia de la prudencia, véase, G. Delannoï (1995, pp. 101-105). Para una revisión clásica de la prudencia en Kant, véase, P. Aubenque (1975, pp. 156-182). Para una revisión bastante completa sobre la prudencia en Kant, véase, C. Graband (2016).

⁴² *GMS*, AA, 08:414.

imperativo técnico, pragmático y moral.⁴³ Así, Kant define la prudencia de la siguiente manera: Ahora bien, la habilidad para elegir los medios para el mayor bienestar propio se puede llamar prudencia en el sentido más estricto. (GMS, AA, 04:416).⁴⁴

En este contexto, pese a compartir una oposición con la moralidad, la prudencia no se reduce a las reglas de habilidad. En todo caso la oposición más general es entre imperativos hipotéticos y categóricos. En los primeros el fin está dado con anterioridad, mientras que, en el segundo, no. La diferencia entre el fin de la habilidad y el de la prudencia radica no en la presuposición del fin, sino en el grado de distribución. Mientras que el fin de la habilidad es individual y depende de la condición particular de los agentes, el fin de la prudencia se puede presuponer como presente en todos los seres humanos (seres racionales y sensibles). Cabe recordar que Kant identifica este último fin con la felicidad.⁴⁵ Al ser los imperativos hipotéticos reglas sobre los medios necesarios para un fin dado, la prudencia no sería otra cosa que la elección de medios para alcanzar la felicidad. Sin embargo, en otros lugares Kant parece reconocer que la prudencia no sólo se relaciona con el establecimiento de medios, sino también con el fin. A diferencia de los fines de la habilidad, los cuales se presuponen como conocidos, la felicidad debe ser determinada racionalmente.⁴⁶

Esta división tripartita choca con la división bipartita que Kant establece años más tarde. El contraste ahora se da entre reglas práctico-técnicas y leyes morales. Pero, además, Kant asocia las primeras con el conocimiento teórico al grado de que estas reglas serían “corolarios de la filosofía teórica” (*Corollarien zur theoretischen Philosophie*).⁴⁷ Si bien la incompatibilidad entre la sabiduría moral y la prudencia permanece estable, la distinción con las reglas de habilidad parece difuminarse. La prudencia no sólo parece ser un subtipo de las reglas de habilidad, sino que al estar estas últimas conectadas con el sistema de la naturaleza y por ende, fuera de la libertad, la prudencia pierde su ámbito propio, así como su normatividad práctica. Al intentar limitar el rol de la razón empíricamente condicionada

⁴³ GMS, AA, 04, 414-417. Para una revisión de estas distinciones, B. Ludwig (2006, pp. 139-157).

⁴⁴ Mi traducción. Cf. V-Anth/Parow, AA 25:413.

⁴⁵ La predisposición a la humanidad consiste en un amor físico y racional que contempla la comparación con los demás respecto de la felicidad. RGV, AA, 06:26-28.

⁴⁶ EEKU, AA 20:200; KrV, A800/B828. V-Anth/Parow, AA 25:438; V-Anth/Parow, AA 25:590; V-Anth/Collins, AA, 208; V-Anth/Mensch, AA 1140-4.

⁴⁷ KU, AA, 05:172.23-25; cf. EEKU, AA, 20:200. S. Bacin (2019) considera que la concepción de la prudencia de la EEKU es transitoria entre GMS y la introducción oficial de la KU. Este señalamiento se vale del reconocimiento del propio Kant de un error conceptual en la GMS.

por mor de hacer un espacio para la razón pura práctica, Kant participa de la reducción moderna de la prudencia a una mera habilidad de medios-fines.⁴⁸

No es el espacio adecuado para decidir si Kant tiene una concepción sustancial o instrumental de la prudencia, como tampoco esclarecer los vínculos con la sabiduría moral,⁴⁹ lo que deseo resaltar es el carácter social de la prudencia. Desde la misma *Grundlegung* Kant reconoce en una nota que la palabra prudencia tiene dos sentidos: prudencia mundana (*Weltklugheit*) y prudencia privada (*Privatklugheit*). La primera se define como una habilidad que el agente tiene para cumplir con sus objetivos a través de la influencia sobre los demás, mientras que la segunda recoge la descripción antes desarrollada y se define ahí como la reunión de todos los propósitos individuales para la definición de un provecho duradero. También señala que la prudencia privada es condición de la primera a tal grado que uno puede ser llamado estrictamente prudente por la posesión de la prudencia privada.⁵⁰

El desarrollo más acabado de la prudencia mundana la tenemos en la propia Antropología y en las lecciones de Pedagogía donde Kant conecta la habilidad de elección de medios con el uso que hacemos de los demás. Así, por ejemplo, en la Antropología Kant explica la pasión por influir en los demás en cercanía con las máximas de la prudencia.⁵¹ La prudencia es la facultad de influir en la conducta de los demás de acuerdo con nuestras propias intenciones, de tal modo que cuando se abusa de esta facultad corremos el peligro de tratar a las personas meramente como medios.⁵² Esta conexión con

⁴⁸ Esta discusión está bien documentada en P. Aubenque (1975, pp. 156-182) y C. Graband (2016, pp. 1-13).

⁴⁹ P. Aubenque (1975); C. Graband (2016); P. Kain (2003); cf. S. Bacin (2019).

⁵⁰ GMS, AA, 04: 416.

⁵¹ La pasión (*Leidenschaft*) se diferencia del afecto (*Affect*) en la temporalidad más amplia y reflexividad de la primera. Anth, AA, 08: 252. A su vez la pasión se divide en pasiones de inclinación natural (innata) y de inclinación cultural (adquirida). La pasión por influir es del segundo tipo. Anth, AA, 08: 268-275.

⁵² Anth, AA, 08: 271; cf. Päd, AA, 09: 455. No creo que esta definición de prudencia entre en conflicto con la moral por dos razones. La primera razón se relaciona con la manera de entender la segunda formulación del imperativo (fórmula de la humanidad) como prohibición de la instrumentalización: "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals **bloß** als Mittel brauchest". GMS, AA, 04: 429 (el resaltado es mío). La fórmula prohíbe el uso de la humanidad "meramente" como medio, no la humanidad como "mero" medio. El adverbio *bloss* modifica al verbo "brauchen", no a "Mittel". Esta aclaración es importante porque en un sentido muy restringido utilizamos a los demás como medios en la esfera social en muchas ocasiones (el chofer que me lleva a mis destinos, el profesor que me enseña). Lo que prohíbe el imperativo es usarlos solamente como medios (la idea misma de un "mero medio" es incoherente, pues significaría la posibilidad otro tipo de medios). La segunda razón obedece al contexto de la Antropología, pues lo que está sujeto a discusión moral es la pasión por usar a los demás, no la facultad de usarlos. De hecho, podría aventurar la hipótesis de que cuando usamos

el uso de los demás es retomada por Kant más adelante en relación con la predisposición pragmática.⁵³ El carácter de la especie (Der Charakter der Gattung) comprende al ser humano, no sólo como un animal dotado de capacidad racional (Vernunftfähigkeit begabtes Thier), sino como un ser que se vuelve racional (aus sich selbst ein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann).⁵⁴ Para lograr este objetivo la naturaleza ha dotado al ser humano de ciertas predisposiciones (*Anlagen*) que deben desarrollarse.⁵⁵

La predisposición pragmática se refiere a la civilización del ser humano en el trato en sociedad. En particular, la tendencia pragmática tiene por objetivo sacar al ser humano de la rudeza de la autarquía y llevarlo a la relación cordial con los demás. El destino del hombre, a diferencia de los animales, se encuentra en la esfera social, pues el progreso de la especie sólo se logra en el enlace intergeneracional de los grupos humanos.⁵⁶ El vínculo entre el desarrollo histórico de la predisposición pragmática y la prudencia es aún más claro en la Pedagogía.⁵⁷ El ser humano se hace racional en la medida en que se educa, y se educa en la medida en que pasa por la cultura, la civilización y la moralización. La civilización es el desarrollo de la prudencia, la cual consiste en adaptarse a la sociedad para ser querido y tener influencia en los demás. Ser civilizado es tener buenos modales para hacerse respetable y así poder influir en la conducta de otros para alcanzar los fines propios.⁵⁸ Desarrollar la prudencia en el niño consiste en hacerlo disimulado e impenetrable, pero capacitarlo para examinar a los demás, es decir, debe ser capaz de usar a los demás, pero no dejarse usar. Esto se logra mediante el ocultamiento de las propias

a los demás meramente como medios estamos bajo el dominio de la pasión por influir a los demás. Véase, S. Kerstein (2009, pp. 163-180).

⁵³ Anth, AA, 08:322.

⁵⁴ Anth, AA, 08: 322. Este carácter es más general que el carácter del individuo, el sexo, el pueblo y las razas.

⁵⁵ Cf. RGV, AA, 06:26. En esa sección Kant denomina las predisposiciones a la animalidad, humanidad y personalidad, sin incluir la técnica.

⁵⁶ Anth, AA, 08:322-326. La predisposición técnica tiene como objetivo la conservación de la persona (y la especie) mediante la organización de la corporalidad humana en relación con su uso racional. Kant también denomina esta tendencia habilidad porque se refiere el uso racional del cuerpo como un instrumento de conservación de la vida. La predisposición moral se refiere al carácter moral del ser humano en relación con la ley moral. Aquí el ser humano tiene un carácter inteligible que lo orienta hacia el bien, a pesar de su propensión al mal (mal como excepción a la ley moral).

⁵⁷ Para la relación y simetría entre los estadios históricos y los pedagógicos, R. Loudon (2011, pp. 138-141).

⁵⁸ Päd, AA, 09:449. Omito la disciplina porque ésta pertenece más al ámbito del cuidado cuyo objetivo es limitar la animalidad en el ser humano.

faltas lo cual no implica indolencia, sino simplemente evitar la precipitación en el juicio y la conducta.⁵⁹

Es digno de resaltar que como proceso educativo la prudencia es una habilidad que debe ser perfeccionada. De ahí que, algunos autores sostengan que el perfeccionamiento de la prudencia puede entenderse como parte de los “deberes pedagógicos”.⁶⁰ Este señalamiento gana plausibilidad con ciertos matices. Si bien la prudencia en sí misma no constituye una virtud en sentido estricto, aquella podría habilitar deberes de virtud. En particular la prudencia podría facultar el cumplimiento de deberes amplios como el perfeccionamiento propio y la felicidad de los demás.⁶¹ Al estar directamente inmiscuidos en el ámbito social ambos deberes son dispuestos a través de la prudencia mundana.⁶²

2.2 Prudencia epistémica

Para construir la prudencia epistémica es necesario unir los resultados obtenidos de la prudencia mundana y la antropología lógica. Si recordamos un poco la antropología lógica podría entenderse como una filosofía de la experiencia cognitiva (Weltkenntnis), mientras que la prudencia en su versión mundana sería el uso de los demás para la realización de los fines propios. Así, conceptualmente hablando la prudencia epistémica sería: *la habilidad social para usar a los demás no en el ámbito de los fines de acción, sino en los fines de la cognición*. En este sentido la prudencia epistémica no implica una duplicación ontológica de la prudencia, sino simplemente un cambio de enfoque en su aplicación. La justificación de esta hipótesis se encuentra en la idea misma de la Antropología como una Klugheitlehre (en sentido pragmático),⁶³ así como en la división de la didáctica antropológica. La sección de la Antropología dedicada a la facultad de conocer representa un análogo pragmático de la acción con la cognición.⁶⁴ Así como la prudencia

⁵⁹ Päd, AA, 09:486. La cultura se refiere al desarrollo de la predisposición técnica mediante la enseñanza y la instrucción, pues es a través de la cultura que desarrollamos la habilidad (Geschichlichkeit) como capacidad de alcanzar fines (sin determinarlos). La moralización por su parte se refiere a la capacidad de elección de fines buenos, es decir, fines que son aprobados no sólo por el agente individual, sino por todo agente racional.

⁶⁰ P. Aubenque (1975, pp. 156-182).

⁶¹ P. Kain (2006, pp. 230-265).

⁶² H. Wilson (2016, pp. 26-37) ofrece una descripción de cómo la prudencia mundana posibilita la felicidad personal.

⁶³ C. Graband (2016, pp. 71-84).

⁶⁴ Anth, AA, 08:125-230

se expresa en la relación que establecemos con los demás para fines sociales en la acción, creo que también se puede expresar con los demás para los fines sociales en la cognición.⁶⁵

La aparente imposibilidad de una antropología de la cognición descansa en la presuposición de la voluntariedad conectada exclusivamente con el dominio de las acciones. Dado que Kant menciona que la antropología pragmática tiene que ver con lo que el ser humano hace de sí mismo, es decir, con la libertad y la libertad está conectada con la voluntariedad de la acción, de ahí se sigue que, la cognición quedaría fuera, pues no está sujeta a la voluntariedad.⁶⁶ Sin embargo, A. Cohen ha resaltado el tipo de casos que le ocupan a Kant en la sección de la facultad de conocer dentro de la Antropología. Ahí, Kant aborda no sólo las distinciones entre los tipos de sensibilidad, imaginación y entendimiento en relación con sujetos particulares, sino que ofrece ciertas explicaciones de la disminución y privación de estas facultades en su faceta voluntaria o involuntaria. De hecho, una constante en toda esa sección es la cantidad de consejos (o reglas) que ofrece Kant para aumentar las capacidades cognitivas, así como para evitar una mala convivencia en sociedad.

Dentro de los muchos ejemplos podemos citar en la sensibilidad: la necesidad de matar el tiempo para estimular la mente, no cultivar los sentidos pasajeros como el olfato, el carácter público de los olores y los sonidos, fumar como estimulación de la conversación, estimular los sentidos por la novedad y evitar la monotonía. De la imaginación: evitar las novelas porque desbordan la imaginación, tomar vino para estimular la imaginación, no presentar a alguien con muchas expectativas, practicar la meditación, afinidad de las ideas, ejercitar los tipos de memoria (ingeniosa, mecánica y juiciosa). Del entendimiento: callar en sociedad y emitir un juicio común, ejercicio de la agudeza.⁶⁷ Todas estas recomendaciones nos permiten entender que la antropología cognitiva está en sintonía con la antropología de la acción, ambas están orientadas a los objetivos pragmáticos de la convivencia social.⁶⁸

⁶⁵ A. Cohen, "The Anthropology of Cognition and its Pragmatic Implications" en A. Cohen (2014, pp. 76-93).

⁶⁶ A. Cohen, "The Anthropology of Cognition and its Pragmatic Implications" en A. Cohen (2014, pp. 76-93).

⁶⁷ Anth. AA, 08:125-230.

⁶⁸ Kant menciona que la naturaleza ha puesto en el hombre el germen de la discordia (Keim der Zweitracht), para que de la propia razón el ser humano saque la concordia (Eintracht). La discordia es un medio natural

Con base en la explicación anterior la idea de una prudencia epistémica (cognitiva o lógica) no resulta del todo implausible, pues lo único que cambia es el dominio de aplicación de la prudencia, a saber, el lado socio-cognitivo. La antropología pragmática tiene la intención de conectar los conocimientos académicos de modo significativo y sistemático (filosofía de la experiencia). El perfeccionamiento del saber antropológico se da dentro del ámbito de la interacción social, sin distinción entre lo que pertenece a la acción y a la cognición. Así, la prudencia epistémica sería la habilidad socio-cognitiva dentro de la experiencia social.

Las ventajas socio-cognitivas de la prudencia epistémica pueden apreciarse con mayor nitidez en el contraste del “vicio cognitivo” del egoísmo lógico y su contraparte la “virtud cognitiva” de la comunicación⁶⁹:

El egoísta lógico tiene por innecesario verificar (prüfen) el propio juicio con el entendimiento de los demás, como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (critérium veritatis externum). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestro propio juicio, que acaso es ésta la razón más importante porque el público docto clama tan insistentemente por la libertad de imprenta (Anth, AA 08: 128-129)

El egoísta lógico es alguien que no cree necesario el contraste de los juicios propios con el de los demás. Al tomar como fundamento de lo verdadero su propio juicio, el egoísta lógico pasa lo meramente subjetivo, que tiene una validez privada (Privatgültigkeit), por algo objetivo, lo cual debe valer para todos. En otras palabras, el egoísta lógico hace pasar la persuasión (Überredung) por convicción (Überzeugung).⁷⁰ Si bien es cuestionable que la concordancia de los juicios a partir de la comunicación intersubjetiva constituya la verdad (como concordancia con el objeto), por lo menos establece un precedente para descubrir la validez privada y con ello salir del egoísmo.⁷¹ De ahí que, la mejor forma técnica (de la época de Kant) para materializar el ejercicio de la

para el final racional de la concordia. Anth, AA, 08: 322. Este señalamiento esta en sintonía con la insociable sociabilidad de laG, AA, 08:15. Para un análisis sistemático del concepto de vida práctica que incluye moral, religión, política, cultura e historia, K. Sweet (2013).

⁶⁹ L. Pasternack (2014b) considera que en Kant podemos hablar de “deberes epistémicos”. Al respecto creo que podemos, al menos, hablar de ventajas y desventajas sociocognitivas.

⁷⁰ KrV, A820/B848. Si bien el egoísta lógico presupone la persuasión, no hay una relación de reducción. Uno puede tomar la persuasión por mera validez privada sin pretender pasarla como objetiva.

⁷¹ L. Pasternack (2014b).

comunicación fuera la imprenta, pues ésta conformaría una tecnología epistémica de corrección mucho más eficaz y pública.⁷² En calidad de docto tenemos la obligación de exigir la libertad de prensa como un derecho epistémico.

Lo anterior resulta más claro si recordamos las máximas que Kant enlista justo en la parte final de la sección sobre la facultad de conocer en la Antropología (AA, 08: 228)⁷³

1. Pensar *por sí mismo*
2. Pensarse (al comunicar con los demás) en el lugar de cualquier *otro*
3. Pensar en todo momento *acorde consigo mismo*

Si bien el pensar por sí mismo es necesario, uno corre el riesgo de caer en el egoísmo lógico. De ahí, la importancia de la segunda máxima, pensarse en el lugar del otro es comunicar nuestro juicio para contrastarlo con el resto, pensarse en el otro es salir de la validez privada y pasar a la corrección pública. Sin embargo, esta obligación de comunicar los juicios no es una carta abierta para opinar sobre cualquier asunto sin responsabilidad alguna. La restricción kantiana se establece en la caracterización del “docto”. Si bien el docto o experto se distingue de la persona común por la posesión de ciertos conocimientos específicos, esta condición no es suficiente, pues siempre es necesario ser capaz de comunicar estos conocimientos. Aquel que posee muchos conocimientos, pero no es capaz de transmitirlos Kant lo denomina como pedante, mientras que quien acomoda sus conocimientos al gusto del público Kant lo denomina populista. El pedante es lo universal en su forma abstracta, mientras que el popular es lo abstracto en la experiencia.⁷⁴ Frente a estas dos posibilidades Kant opone aquel quien posee conocimientos escolares y conocimientos del mundo, ambas características claves de un entendimiento sano.⁷⁵ Así, creo que el docto es aquel que posee conocimientos especializados y es capaz de transmitirlos.

Si bien en un principio parecería tentador identificar al docto con el prudente epistémico, creo que la identificación no es inmediata. Bien es cierto que el prudente

⁷² A. Gelfert (2010).

⁷³ Cf. KU, AA, 05: 294. Pese a que en el contexto de la KU las máximas son enumeradas en relación con el juicio de gusto, en la Anth., las mismas máximas son recogidas en un contexto cognitivo.

⁷⁴ Refl. 2049, AA, 16: 214. Igualmente, Refl. 2040-2063, AA, 16: 210-218. La tesis y evidencias textuales al respecto las ofrece A. Gelfert (2010)

⁷⁵ Refl. 2051, AA, 16: 215

epistémico tiene la habilidad social de influir en los demás a partir del perfeccionamiento de los hábitos cognitivos propios. Sin embargo, el docto en tanto prudente epistémico tiene la obligación de instruirse y compartir sus conocimientos con el hombre ordinario, es decir, tiene la obligación de ilustrarlo. No obstante, al encaminar a los conciudadanos a pensar por sí mismos se los incluye en la senda de la prudencia. Esta inclusión se da a través de la adopción de hábitos cognitivos sanos. El deber pedagógico de perfeccionamiento de las facultades cognitivas no sólo se dirige a las propias, sino que se extiende a las del resto de los ciudadanos.

Conclusiones

El propósito central del artículo consistió en establecer una conexión entre epistemología y política mediante algunas investigaciones dentro de la epistemología social kantiana. En particular la investigación intentó señalar la presencia de rasgos socio-cognitivos en la política. Mi propuesta se concentró en la posibilidad de una prudencia epistémica, la cual fue definida como: la habilidad social de influir en los demás para fines cognitivos. Para el desarrollo de esta tesis fue medular la reconstrucción de una antropología lógica, la cual fue definida como una filosofía de la experiencia cognitiva (Weltkenntnis). Como doctrina pragmática la antropología lógica se distingue de la psicología empírica porque no se limita a describir los orígenes empíricos del error, sino que intenta superarlos y con ello fomentar buenos hábitos cognitivos. Para llevar esta tarea a cabalidad fue la prudencia epistémica la habilidad social por excelencia. La prudencia epistémica intenta formar buenos hábitos cognitivos en la convivencia social.

Bibliografía

- Aubenque, P. (1975), “La prudence chez Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 80(2), pp. 156- 182.
- Bacin, S. (2019), “The Error in the Groundwork: Kant’s Revision of the Imperatives and Prudence as Technical Ability”, *Studia Kantiana*, no. 17(1), pp. 29-48.
- Baiasu, S., Pihlström, S. y Williams, H. (eds.), (2011), *Politics and Metaphysics in Kant*, Wiltshire, University of Wales Press.

- Baumgarten, A. (2014), *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*, Traducción, edición e introducción de Courtney D. Fugate y John Hymers, London, Bloomsbury.
- Clewis, R. (ed.), (2015), *Reading Kant's Lectures*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- Cohen, A. (ed.), (2014), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, London, Cambridge University Press.
- Cohen, A. (2009), *Kant and the Human Sciences, Biology, Anthropology and History*, New York, Palgrave Macmillan.
- Delannoi, G. (1995), "La prudence dans l'histoire de la pensée", *Mots*, no. 44, pp. 101-105.
- Elden, S. y Mendieta, E., (eds.), (2011), *Reading Kant's Geography*, New York, SUNY Press.
- Frierson, P. (2014), *Kant's Empirical Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gelfert, A. (2010), "Kant and the Enlightenment's Contribution to Social Epistemology", *Episteme*, no. 7(1), pp. 79-99.
- Gelfert, A. (2006), "Kant on Testimony", *British Journal for the History of Philosophy*, no.14(4), pp. 627-652.
- Goldman, A. y Whitcomb, D. (eds.), (2011). *Social Epistemology: Essential Readings*. New York, Oxford University Press.
- Graband, C. (2015), *Klugheit bei Kant*, Kantsudien-Ergaenzunghefte, Berlin, Walter de Gruyter.
- Haddock, A., Millar, A. y Pritchard, D. (eds.), (2010), *Social Epistemology*, New York, Oxford University Press.
- Hanna, R. (2006), *Kant, Science and Human Nature*, New York, Oxford University Press.
- Hatfield, G. (2014), "Kant on the Phenomenology of Touch and Vision" en Alix Cohen (ed.), *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, London, Cambridge University Press.
- Kain, P. (2003), "Prudential Reason in Kant's Anthropology", en B. Jacobs y P. Kain Patrick (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, New York, Oxford University Press.
- Kant, I. *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.
- Kerstein, S. (2009), "Treating Others Merely as Means", *Utilitas*, no. 21(2), pp. 163-180.
- Korsgaard, C. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press.

- López, M. (2018), “¿Ética pura o ética impura? Kant, el racismo y la ceguera del color”, en G. Leyva et alia (eds.), *Los Rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. Tomo 2. pp. 99-126
- Louden, R. (2011), *Kant’s Human Being Essays on his Theory of Human Nature*, New York, Oxford University Press.
- Louden, R. (2000), *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, New York, Oxford University Press.
- Ludwig, B. (2006), “Kant’s Hypothetical Imperatives (GMS, 417-419)”, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, C. Horn y D. Schönecker (eds.), New York-Berlin, Walter de Gruyter.
- Pasternack, L. (2014a). “Kant’s Touchstone of Communication and the Public Use of Reason”, *Society and Politics*, no. 8(1), pp. 78-91.
- Pasternack, L. (2014b), “Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic”, *Kant-Studien*, no. 105, 41–82.
- Rawls, J. (1980), “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980”, *Journal of Philosophy*, no. 77, pp. 515-572.
- Sweet, K. (2013), *Kant on Practical Life. From Duty to History*, New York, Cambridge University Press.
- Tolley, C. (2007), *Kant’s Conception of Logic*, Chicago, University of Chicago Press
- Vidal, F. (2011), *The Sciences of the Soul: The Early Modern Origins of Psychology*, Traducción al inglés de S. Brown, Chicago, The University of Chicago Press.
- Wilson, H. (2006), *Kant’s Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning and Critical Significance*, New York, State University New York
- Wilson, H. (2016), “Kant’s Anthropology as Klugheitslehre”, *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, no. 3, pp. 122-138
- Zagzebski, L. (1996), *Virtues of The Mind. An Inquiry into The Nature of Virtue and The Ethical Foundations of Knowledge*, New York, Cambridge University Press.
- Zammito, J. (2018), *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl To Schelling*, Chicago, University of Chicago Press.
- Zinkstok, J. (2011). “Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic”. *Kant Yearbook 2011: Anthropology*, no. 3, pp. 107-130.



Belleza libre artística – soporte textual para una hipótesis

Free Artistic Beauty – textual support for an hypothesis

JOÃO LEMOS*

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Resumen

En este artículo examino el soporte textual para la hipótesis de que, dentro del marco de la teoría estética de Kant, la belleza artística no es necesariamente de tipo adherente –y puede ser, por consiguiente, de tipo libre.

Tal examen está dividido en dos partes: en la primera parte cito y reflexiono en base a pasajes de la *Crítica del juicio* que sugieren que la belleza artística no es necesariamente una belleza adherente.

En la segunda parte presento tres lecturas emprendidas por intérpretes de Kant que proponen, las primeras, que la belleza artística puede ser de tipo libre, mientras la última, que la belleza artística, si es de arte bello, del arte del genio que se trata, es una belleza libre.

Palabras clave

Kant; estética; belleza; arte; belleza libre artística.

* joaolemos@fcsh.unl.pt. João Lemos, IFILNOVA, FCSH, Universidade Nova de Lisboa.

Traducción al español realizada por Martín Fleitas González (Universidad de la República, Uruguay, elkanteano@gmail.com).

Este trabajo está financiado por fondos nacionales a través de la FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., en el ámbito de la Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0090 y del proyecto estratégico de IFILNOVA, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, UIDB/00183/2020.

Abstract

In this paper, I survey the textual support for the hypothesis that, within the framework of Kant's aesthetic theory, the beauty of art is not necessarily of an adherent kind – and hence that it can be of a free kind.

This survey is divided into two parts. In the first part, I list and elaborate on excerpts of the *Critique of the Power of Judgment* which suggest that artistic beauty is not necessarily of an adherent kind.

In the second part, I present three readings undertaken by interpreters of Kant, two of whom claim that the artistic beautiful might be of a free kind, and the last claims that the beauty of art (that is, the beauty of beautiful art as the art of genius) is free.

Keywords

Kant; aesthetics; beauty; art; free artistic beauty.

Introducción

Cuando hablamos de la *Crítica del juicio*, existe la tentación de ubicar la belleza artística de manera necesaria dentro del ámbito de la belleza adherente.¹ Entre las aparentes ventajas estará la idea de que tal ubicación facilita otras distinciones que habitualmente se aplican a la tercera *Crítica* de Kant, a saber, aquellas que distinguen entre una teoría estética de tendencia formal y relativa a la naturaleza, y una teoría del genio de tendencia expresiva y relativa al arte. Ceder a aquella tentación no sólo parece tener ventajas, sino que también es fácil encontrar para ella soporte textual: si la belleza adherente presupone un concepto de lo que debe ser el objeto y la perfección del objeto según él mismo (§16), y si tales aspectos tienen que ser tenidos en cuenta en la belleza artística (§48), entonces la belleza artística deberá ser de tipo adherente necesariamente. Además, a partir de esta conclusión (y de la asunción de que la belleza adherente es inferior a la belleza libre) puede avanzarse sin dificultades hacia las lecturas de Kant que, en principio, uno suele considerar

¹ Mary A. McCloskey, por ejemplo, asume que “la belleza del arte es belleza dependiente” (McCloskey 1987, p. 130) y, de acuerdo con eso, afirma que, además de expresar ideas estéticas y ser original, una bella obra de arte “tiene que ser dependientemente bella” (137). Aunque tanto Aaron Halper como Sandra Shapshay admitan que Kant considera algunos objetos no naturales como bellezas libres, ellos también subrayan rasgos de esos objetos, o de nuestra relación con esos objetos, que los excluyen del ámbito central del arte del genio: Halper afirma que son objetos artísticos “con muy poca o ninguna expresión de ideas estéticas” (Halper 2020, p. 10), mientras que Shapshay dice que apreciamos esos objetos “únicamente por sus cualidades formales” (Shapshay 2020, p. 212). Ahora bien, como se sabe, la expresión de ideas estéticas es un aspecto mayor de la belleza del arte del genio – y, de hecho, de la belleza de la naturaleza – en el marco de la teoría estética de Kant (cf. *KU* 5: 320, 446). El caso de Aviv Reiter e Ido Geiger es diferente. Aunque consideran que “la belleza paradigmática de las obras de arte visual, así como de las obras poéticas, es adherente” (Reiter y Geiger 2018, p. 74), y, además, que “la razón de que [Kant] introduzca la noción de belleza adherente es específicamente la belleza del arte” (83), Reiter y Geiger indican que las obras de horticultura o de música, entendidas estas artes como bellas artes, así como las obras de pintura estética no representacional, son bellezas artísticas libres (cf. 98). Sin embargo, no solo los intérpretes añaden que “tales objetos no nos presentan estéticamente ideas de la razón”; ellos afirman que “[la] existencia de bellas obras de arte que son bellezas libres constituye una excepción a la tesis de que ‘deberá tenerse en cuenta [...] también la perfección de la cosa’ [*KU*, 5: 311, 437]” (98).

como más convenientes: desde las que afirman la superioridad de la belleza natural en relación con la belleza artística, hasta las que sugieren la irrelevancia de la belleza artística en el marco del sistema crítico, o incluso, dentro de la entera filosofía kantiana.

Sin embargo, no tiene por qué ser así. En lo que sigue realizaré un examen del soporte textual disponible en favor de la hipótesis de que la belleza artística no es necesariamente adherente –y de que puede ser, en consecuencia, una belleza libre.

Tal examen se divide en dos partes. En la primera cito y reflexiono a partir de pasajes de la tercera *Crítica* que sugieren que la belleza artística puede no ser necesariamente una belleza adherente. En la segunda me dedico a presentar lecturas emprendidas por intérpretes de Kant que proponen, las primeras de ellas, que la belleza artística puede ser de tipo libre, es decir, que la belleza de algunos tipos de arte es libre, y la última, que la belleza artística, si se trata de un arte bello, de un arte del genio, es libre.

1. Kant

Es en el §16 donde Kant establece la distinción entre belleza libre y belleza simplemente adherente. Ese párrafo constituirá el punto de partida adecuado para iniciar nuestra indagación.

Comencemos por recordar el trazo más característico de la distinción: en cuanto que la belleza libre “no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser”, la belleza adherente sí “presupone un concepto [tal] y la perfección del objeto según éste” (*KU*, 5: 229, 358).² La mayoría de los ejemplos ofrecidos por Kant acerca de objetos cuya belleza es libre, y de objetos cuya belleza es adherente, no constituyen problema alguno para asociar la primera con la belleza de la naturaleza, y la segunda con la belleza artística. Entre los primeros encontramos inmediatamente flores, pájaros, o peces del mar, mientras que entre los segundos se encuentran edificios tales como iglesias, palacios, arsenales o quintas. Es comprensible, por tanto, que exista la tentación de afirmar que la belleza natural es necesariamente libre, y que la belleza artística es necesariamente adherente.

Sin embargo, no todos los ejemplos ofrecidos por Kant soportan una asociación tal. Como ejemplos de belleza de tipo adherente Kant menciona también “la belleza humana (y en esta especie, la de un hombre, una mujer, un niño)” y “la belleza de un caballo” (*KU*, 5: 230, 359); y entre los ejemplos de belleza libre Kant refiere “los dibujos *à la grecque*, la hojarasca para marcos o papeles pintados”, así como “lo que en música se llama fantasía (sin tema) e incluso toda la música sin texto” (*KU*, 5: 229, 359). Parece haber, por un lado, contraejemplos a la tesis de que la belleza natural es necesariamente libre y, por otro, contraejemplos a la tesis de que la belleza artística es necesariamente adherente. No me pronunciaré acerca del primer problema, no sólo porque no constituye el asunto de este texto, sino también porque hay buenas razones para entender el caso de la belleza de los

² Todas las referencias a la *Kritik der Urtheilskraft* son aquí realizadas en base al volumen y paginación de la edición de la Akademie. Al final de cada una menciono también la página de la cual extraigo la traducción española disponible en: Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, en *Kant II* (Madrid: Gredos, 2010).

seres humanos, e incluso el caso de los caballos, como casos especiales.³ Lo que aquí me ocupa es la hipótesis de que la belleza artística no es necesariamente adherente, pudiendo, por tanto, ser libre, y para ello sirven como soporte textual los ejemplos de objetos no naturales ofrecidos por Kant en el §16.

Tales ejemplos no deben ser, sin embargo, considerados determinadamente decisivos. Para relativizar su significado bastará recordar que el §16 no forma parte del grupo de párrafos de la tercera *Crítica* en los cuales Kant se dedica explícitamente al arte bello, a saber, los §§44-53. De hecho, sólo mucho más tarde en la *Crítica del Juicio estético* Kant nos presenta los aspectos más distintivos del arte del genio, y no hay ninguna referencia a los dibujos à la grecque o a la hojarasca para marcos o papeles pintados. Aunque tales objetos no son, evidentemente, objetos de la naturaleza, tampoco resulta incontrovertible considerarlos también como productos del genio.⁴ De manera que lo más prudente es no darles demasiada importancia por sí mismos. El caso de la música, por su parte, podría ser diferente y prometedor, pero la discusión del estatuto de un arte tal en la teoría estética de Kant está demasiado candente como para colocarla dentro del ámbito de la belleza libre, la mencionada en el §16, y usarla como prueba de que la belleza artística no es necesariamente de tipo adherente.⁵ Tendremos que procurar soporte textual adicional.

Incluso antes del §16 hay un pasaje que de algún modo refuerza la hipótesis que aquí planteo. En el §14 Kant señala que

En la pintura, escultura, en todas las artes plásticas, en la arquitectura, en la traza de jardines, en cuanto son bellas artes, el *dibujo* es lo esencial, y en éste, la base de todas las disposiciones para el gusto la constituye no lo que recrea en la sensación, sino solamente lo que, por su forma, place (*KU*, 5: 225, 354-355).

En relación a este pasaje vale la pena apuntar dos anotaciones. La primera es que el pasaje corrobora el carácter formalista de la teoría estética de Kant. No me detendré a realizar comentarios acerca de las características del formalismo kantiano en el ámbito de la estética, ni en consideraciones relativas al aprovechamiento que protagonizan los formalistas contemporáneos de la propuesta de Kant.⁶ Para el reconocimiento de la

³ Eva Schaper nota que “la belleza humana no se encuadra fácil o inequívocamente en el ámbito de la naturaleza, y menos en el del arte” (Schaper 2003, p. 112). La razón presentada por la intérprete refiere bien al §17 de la tercera *Crítica*, bien a la filosofía moral de Kant: “el hombre, claro está, ocupa una posición única en el esquema de Kant. Él pertenece al mismo tiempo a una especie natural y es un miembro del ‘reino de los fines’; además, sólo del hombre es posible hablar de un *ideal* de perfección, un ideal, por consiguiente, de belleza adherente” (112). También en lo concerniente a la belleza de los caballos entran en juego cuestiones éticas: al referirse a la *Crítica de la Razón Práctica*, Geoffrey Scarre sugiere que la posición de Kant podría ser “que los límites de la decoración legítima de los caballos son establecidos por una exigencia cuasi ética de preservar su capacidad de exhibir su fuerza y velocidad” (Scarre 1981, p. 359).

⁴ Es precisamente por eso que opto por referirlos no como ‘obras de arte’, sino como ‘objetos no naturales’.

⁵ Ver, por ejemplo, Kivy 2009, Reiter y Geiger 2018, Young 2020, o Branco 2020.

⁶ Para una rica reflexión acerca del formalismo de Kant véase, por ejemplo, Guyer 1997. Para un aprovechamiento del formalismo kantiano realizado por un formalista contemporáneo véase, por ejemplo, Zangwill 2001.

importancia que Kant le concede a la forma en el marco de su teoría estética bastará con recordar pasajes como aquel de la Analítica de lo sublime, en el cual Kant indica que en lo bello “el juicio estético se refería a la forma del objeto” (KU, 5: 247, 376).⁷

La segunda anotación que cabe hacer es que si hay una especie de belleza cuya afirmación dependa de un juicio relacionado a la forma, esa es, ciertamente, una belleza libre; y si hay una especie de gusto que se refiera a la forma, se trata, evidentemente, del puro juicio de gusto. Como Kant señala en el §16, “[e]n el juicio de una belleza libre (según la mera forma), el juicio de gusto es puro” y “la libertad de la imaginación [...] por decirlo así, juega en la observación de la figura” (KU, 5: 229-230, 359). Pues bien, si la afirmación de la belleza libre depende, de manera evidente, de un juicio relativo a la forma, si en el pasaje citado del §14 aquello que se destaca es el carácter decisivo de la forma, y si en este pasaje el ámbito considerado es el de las artes (en este caso, el de las artes plásticas), entonces tenemos razones suplementarias para pensar que la belleza artística podría ser de tipo libre, y en consecuencia, no necesariamente adherente. Centrándose exclusivamente en el arte, y ya no en los objetos naturales, Kant nos proporciona razones para extender la belleza libre (en verdad, el único tipo de belleza descrito hasta la introducción de la noción de belleza adherente en el §16) al ámbito de la belleza artística. Asimismo, aunque el §14 tampoco forma parte del grupo de párrafos que Kant dedica explícitamente al asunto del arte del genio, sería particularmente contraintuitivo excluir las artes plásticas, y principalmente la pintura, del ámbito de las bellas artes.⁸

Existe, con todo, un aspecto del pasaje que refiero, perteneciente al §14, que podría ayudar a relativizar la importancia que le estoy atribuyendo. En este pasaje (y de hecho, en todo el §14, así como en el anterior) Kant subraya el carácter decisivo de la forma en relación con el carácter insignificante de aquello que recrea en la sensación. Continúa Kant, de esta manera, afirmando que

Los colores que iluminan la traza pertenecen al encanto; ellos pueden ciertamente animar el objeto en sí para la sensación, pero no hacerlo digno de intuición y bello;

⁷ En una de las evaluaciones de este artículo se señala que en este extracto Kant no está hablando de arte, sino de los juicios de gusto puros. Sin embargo, lo que parece presuponer tal indicación es la negación inicial de la posibilidad que este artículo considera, a saber, que la belleza artística es libre. Si el arte del genio es una belleza libre, entonces es precisamente mediante juicios de gusto puros que ella debe ser juzgada. Esta es la posibilidad que el artículo no niega de partida y que considera. Lo mismo ocurre con otro comentario dirigido a este trabajo, a saber, de que debería haber tomado como premisa que el planteamiento de Kant es trascendental. Defiendo que el trabajo tiene eso en cuenta. Si los juicios de gusto puros y la belleza libre tienen un papel central en el sistema crítico de Kant (más central que el papel de los juicios de gusto aplicados y de las bellezas adherentes) entonces la hipótesis de que la belleza artística es libre (lo que implica que debe ser juzgada a través de juicios de gusto puros) le dará a la belleza artística una centralidad en la filosofía kantiana que habitualmente no se le atribuye. Si bien este no es el lugar para desarrollar un asunto tan vasto, vale la pena recordar lo que Kant indica en el final de la Introducción a la *Crítica del juicio*, a saber, que los objetos que ocasionan el concepto de la facultad de juicio, que enuncia una finalidad de la naturaleza, son objetos “de la naturaleza o del arte” (KU, 5: 197, 330).

⁸ Más adelante volveré sobre las referencias de Kant a la pintura, y más concretamente, sobre el §51. En todo caso, incluso refiriéndome sólo al pasaje del §14 que cité, creo no ser abusivo al referir a los objetos de la pintura, escultura, arquitectura o jardinería como ‘obras de arte’ – y ya no como ‘objetos no naturales’. Después de todo, es el propio Kant quien indica que está hablando de esas artes “en cuanto son bellas artes” (KU, 5: 225, 354-355).

más bien son, las más de las veces, muy limitados por lo que la forma bella exige, y aun allí donde se tolere el encanto, sólo por ella adquiere nobleza (*KU*, 5: 225, 355).

Será para reiterar la irrelevancia de los colores, del encanto, de aquello que recrea en la sensación cuando se trata de afirmar la belleza, sea esta natural o artística, y no para indicar, o siquiera sugerir, que la última es libre, entonces, que Kant subraya el carácter decisivo de la forma.⁹ Es cierto que esto no debilita la hipótesis de que la belleza artística no es necesariamente adherente, pero, una vez más, será prudente reforzarla con soporte textual adicional.

Para hacerlo entraré definitivamente en los párrafos de la *Crítica del juicio* que se dedican explícitamente al arte bello: §§44-53.

Desde luego, en el §45 Kant afirma que “podemos universalmente decir, refiérase esto a la belleza natural o a la del arte, que *bello es lo que place en el mero juicio* (no en la sensación, ni mediante un concepto)” (*KU*, 5: 306, 432). Aquí, entonces, ya no se trata de distinguir tan sólo el arte bello de las artes que recrean en la sensación, es decir, de las artes agradables. Lo que ahora Kant afirma es que no es igualmente por medio de un concepto, sino de un mero juicio, que el arte bello place. Además, debo reiterar que aquí Kant se está refiriendo indudablemente al arte bello.

Es cierto que el valor de este pasaje para soportar la hipótesis de que la belleza artística no es necesariamente adherente puede ser puesto en cuestión si acaso no vamos más allá de la afirmación del §48, según la cual “cuando el objeto es dado como un producto del arte, y como tal debe ser declarado bello, debe entonces, ante todo, ponerse a su base un concepto de lo que deba ser la cosa” y “deberá tenerse en cuenta en el juicio de la belleza artística también la perfección de la cosa” (*KU*, 5: 311, 437). De hecho, si esa fuera nuestra opción, sin más preámbulo, concluiríamos entonces que la belleza artística es necesariamente adherente. Pero esa no tiene por qué ser nuestra opción.

En una importante pero algo menospreciada parte de su tercera *Crítica*, Kant volverá a ofrecernos razones para pensar que la belleza artística puede ser una belleza libre. Me refiero a aquel párrafo final en el cual el filósofo ensaya una división de las bellas artes, en el §51.¹⁰

⁹ Lo mismo ocurre, por lo demás, con algo que Kant afirma en el primer párrafo de la tercera *Crítica* explícitamente dedicado al arte bello. Kant finaliza el §44 afirmando que “el arte estético, como arte bello, es de tal índole que tiene por medida el Juicio reflexionante y no la sensación de los sentidos” (*KU*, 5: 306, 432). Aunque la atribución de la facultad de juicio reflexionante como medida para el arte bello puede llevar a pensar que se trata de la belleza libre, Kant la menciona principalmente para contrastar las bellas artes con aquello en lo cual la medida es la sensación de los sentidos, a saber, el arte agradable: el fin del arte agradable es “que el placer acompañe las representaciones como meras sensaciones” (*KU*, 5: 305, 431), las artes agradables “sólo tienen por fin el goce” (*KU*, 5: 305, 431), en tales artes el placer “debe ser un placer del goce nacido de la mera sensación” (*KU*, 5: 306, 432).

¹⁰ Mucha literatura ha sido escrita en lo que respecta al inicio del §51, en el cual la belleza es denominada expresión de ideas estéticas, aunque el resto del párrafo, así como los dos párrafos siguientes, han sido de algún modo pasados por alto, presumiblemente porque el propio Kant advierte que su ensayo es sólo uno de los ensayos de muchas clases que se pueden y se deben organizar. Esta no debería ser una razón para no tomar en serio la manera en como Kant considera en estos párrafos la belleza de las bellas artes. En otro lugar intento darle la debida importancia a estos párrafos, para defender que la perspectiva de Kant sobre la

Así, en el §51, concretamente en el cuadro de la división de las diferentes clases de plástica (escultura y arquitectura) que emprende, Kant indica que “una mera obra de figura [...] no está hecha más que para la intuición y debe placer por sí misma” (*KU*, 5: 322, 448); e inmediatamente después, a propósito ya de los diversos tipos de pintura, Kant señala igualmente que “la bella composición de cosas corporales se da [...] sólo para la vista” (*KU*, 5: 323, 449). Es cierto que estos pasajes podrían ser tomados como una mera sugerencia: el primero, por ejemplo, de que en la belleza de la escultura la acomodación del producto para un cierto uso es absolutamente irrelevante, o, el segundo, por ejemplo, de que en la belleza de la jardinería el tacto no desempeña papel alguno. Veamos, sin embargo, lo que Kant agrega en el mismo párrafo acerca de la pintura: en primer lugar, que ella “no está ahí más que para la vista, para entretener la imaginación en libre juego con ideas y ocupar el juicio estético sin fin determinado” (*KU*, 5: 323, 449); y luego, que

el juicio de gusto sobre lo que en ese arte sea bello está determinado de una sola manera, a saber: juzgar sólo las formas (sin consideración a un fin) tal como se ofrecen a la vista, aisladas o en composición, y según el efecto que hacen en la imaginación (*KU*, 5: 324, 449).

Mucho podría comentarse acerca de estos pasajes, más para concluir el asunto de que concentrarse exclusivamente en el ya citado pasaje del §48 sin más no es recomendable, me parece suficiente con subrayar que, por lo menos cuando se trata de la belleza de la pintura, Kant indica que no se consideran fines, sino que sólo se juzga su forma. Ahora bien, esto, recuerdo, es lo que Kant apunta que se juzga en la belleza libre:

En el juicio de una belleza libre (según la mera forma), el juicio de gusto es puro. No hay presupuesto concepto alguno de un fin para el cual lo diverso del objeto dado deba servir y que éste, pues, deba representar, y por el cual la libertad de la imaginación, que, por decirlo así, juega en la observación de la figura, vendría a ser sólo limitada (*KU*, 5: 229-230, 359).

Estoy en condiciones de afirmar, entonces, en este punto de nuestro periplo, que el soporte textual para la hipótesis de que la belleza artística no es necesariamente adherente es demasiado rico como para ser ignorado. Además, atraviesa la Crítica del Juicio estético, no limitándose, por tanto, a uno u otro párrafo externo de aquellos que están explícitamente dedicados a la belleza artística. Aunque cada uno de los pasajes que he citado pueda ser considerado una excepción si se los interpreta a la luz de la comprensión estándar de la teoría estética de Kant, su encuadre dentro del conjunto les proporcionará un significado que obliga, cuando menos, a tener en cuenta la hipótesis de que la belleza artística puede ser libre.

apreciación del arte puede acomodarse tanto a un contextualismo de tipo waltoniano como a un eticismo de tipo gautiano (cf. Lemos 2021).

Esto no tiene que significar que debemos tomar partido por ella. Reconociendo la existencia de un soporte textual igualmente consistente para la tesis, por lo demás estándar, de que la belleza artística es necesariamente de tipo adherente, no tenemos ninguna razón para rechazar la posibilidad de que este asunto sea en última instancia insoluble (o, por lo menos, improbable, esto es, indemostrable). Podría ser el caso de que el texto de Kant no nos dé una respuesta inequívoca a este respecto.¹¹

Aun así, considerando que la tesis de que la belleza artística es necesariamente adherente constituye la interpretación estándar del texto de Kant, valdrá la pena ver si no estamos solos en nuestra hipótesis y, si no es así, dar a conocer otros modos de considerar la belleza artística en tanto que libre. Es hacia esta presentación que pasaré en la segunda parte de mi texto.

2. Intérpretes de Kant

Entre los intérpretes de la teoría estética de Kant que consideran con debida seriedad la posibilidad de que la belleza artística no sea necesariamente adherente, se encuentran Robert Stecker (1987), Henry E. Allison (2001) y Emine Hande Tuna (2018). Allison, por ejemplo, considera que “[i]ncluso cuando pasa a la naturaleza de la producción artística y su relación con el genio [...] Kant sigue teniendo en cuenta el juicio de gusto”, y que, de esta manera, “la preocupación básica de Kant puede ser descrita como la de justificar la posibilidad de un puro juicio de gusto relativo al arte bello” (Allison 2001, p. 271).

Si bien los dos primeros consideran que existen razones para pensar que la distinción entre belleza libre y belleza adherente no es sólo aplicable al ámbito general de la belleza, sino también al ámbito más estricto del arte bello, Tuna propone incluso una lectura según la cual la belleza del arte del genio es considerada de manera adecuada exclusivamente a partir de juicios de gusto puros.

Incluso antes de avanzar en la presentación de las mencionadas propuestas, debo enfatizar que ninguno de los intérpretes basa su lectura en procesos de abstracción. Es cierto que en el §16 Kant sugiere que incluso el botánico, si juzga una flor mediante el gusto, no hace referencia alguna a lo que ella deba ser; más en el mismo párrafo Kant también señala, como ya tuvimos la oportunidad de observar, que la belleza de los seres humanos, de los caballos, y de los edificios, es necesariamente adherente, lo que presupone la consideración de un concepto de su perfección (cf. *KU*, 5: 229-230, 358-359). Además, debemos recordar la afirmación del §48, según la cual “deberá tenerse en cuenta en el juicio de la belleza artística [...] la perfección de la cosa” (*KU*, 5: 311, 437). Finalmente, si se me permite realizar una nota de carácter metodológico más que exegético, diría que

¹¹ En otro lugar sugiero que “la Crítica del Juicio estético de la *Crítica del juicio* vive entre la limitación de que una obra de arte sea declarada bella a través de un juicio de gusto aplicado, de un juicio estético lógicamente condicionado, o un juicio de gusto en parte intelectualizado, y la posibilidad de ser esa misma obra declarada bella a través de un juicio (puro) de gusto, entre la mera aptitud de las obras de arte para la belleza simplemente adherente o fijada, y su eventual aptitud para la belleza (libre), entre la posibilidad y la imposibilidad de que las obras de arte sean (libremente) declaradas bellas, entre la legitimidad e ilegitimidad de hablar de *arte bello* como arte que se declara (libremente) bello” (Lemos 2017, p. 116).

adoptar un proceso de abstracción para poder juzgar la belleza artística resulta en cierto modo inadecuado, en Kant y más allá de Kant, para la apreciación de los productos de arte bello.¹²

Pasemos entonces a la presentación de las lecturas que hacen de la teoría estética de Kant aquellos que consideran que la belleza artística puede ser libre. Stecker comienza por admitir que entre los objetos artísticos Kant trata algunos como libremente bellos: “Kant considera algunas obras de arte como bellezas libres” (Stecker 1987, p. 97). Entretanto, basándose principalmente en los pasajes del §51 que he citado, el intérprete propone que se admita la existencia de dos ámbitos dentro de los cuales se aplica la distinción entre belleza libre y belleza adherente. El primero es el ámbito general de la belleza. Se trata de un ámbito al cual Kant aplica la distinción de modo explícito, y en relación al cual, además, Kant también explicita el criterio a adoptar. Lo hace, como vimos, en el §16. El segundo ámbito es aquel más estricto de la belleza artística. En lo que respecta a este ámbito, la aplicación de la distinción es hecha por Kant de modo implícito, es decir, en las referencias que hace de la pintura y arquitectura en el §51, y la pregunta cuya respuesta nos dice qué tipo de belleza está involucrada en cada una: la pregunta es si el objeto tiene por fin la representación de alguna cosa, o si su fin está solamente determinado a producir belleza libre. Así, como propone Stecker, “una obra puede poseer belleza libre según el criterio de la belleza libre dado para el arte y no poseerla según la definición de belleza libre” (Stecker 1987, p. 96). Es este, de acuerdo al intérprete, el caso de la pintura propiamente, así como el de la jardinería. Según Stecker, “[c]on estas obras, incluso si tuviéramos en cuenta su propósito, virtualmente no hay diferencia alguna entre apreciarlas y apreciar su belleza libre, pues su propósito es producir belleza libre” (Stecker 1987, p. 98)¹³.

Al igual que Stecker, Allison también considera que la distinción entre belleza libre y belleza adherente es aplicable al ámbito del arte bello. Él afirma que “Kant presenta la distinción belleza libre-adherente como aplicada de modo no problemático a la belleza artística como a la natural” (Allison 2001, p. 290)¹⁴. Los dos intérpretes concuerdan igualmente en cuanto a la posibilidad de que la belleza de los objetos de determinados tipos de arte sea adherente, y la de otros de tipo libre, así como en lo referente al valor del §51 para el soporte textual de esa hipótesis. De esta manera, Allison afirma que “es claro

¹² Comparto, en lo atinente a este asunto, el punto de vista de Diarmuid Costello, para quien “adoptar el tipo de abordaje que toma objetos ostensiblemente antiestéticos, como los readymades, y los admira por sus cualidades formales previamente infravaloradas [...] es desvirtuar la naturaleza del valor estético en el arte con tanta certeza (y esencialmente por las mismas razones) como lo hacen aquellos que entienden el Arte Conceptual en términos absolutamente anti-estéticos” (Costello 2007, p. 92).

¹³ El comentarista reiterará esta interpretación en un artículo posterior: “Kant dice que es un aspecto esencial de las obras de arte que ‘su causa productora ha pensado un fin al cual [el objeto] debe ser su forma’ [KU, 5: 303, 429]. Cuando ese fin es la representación, Kant cree que la obra es apreciada adecuadamente como un objeto que posee belleza dependiente. Con todo, existen tipos de arte (la jardinería, el adorno de las habitaciones, el atavío de las damas) que ‘sólo sirve (...) para la vista, para entretener la imaginación en libre juego con ideas y ocupar el juicio estético sin fin determinado’ [KU, 5: 323, 449]. Considerando que el propósito de tales obras es producir belleza libre, incluso si tuviéramos en cuenta la finalidad del artista, ellas tienen que ser apreciadas como instancias de belleza libre” (Stecker 1990, p. 73).

¹⁴ Más adelante, Allison menciona la posibilidad de “distinguir entre dos diferentes tipos de juicio relativo a la belleza *artística*” (Allison 2001, p. 297).

que Kant trata la obra de la escultura como una belleza libre”, y que “[c]orrelativamente, incluso si Kant no usa la terminología, no pueden existir demasiadas dudas de que en el §51 Kant está efectivamente diciendo que la belleza de las obras arquitectónicas es meramente adherente” (Allison 2001, p. 298).

En cuanto al criterio que cada uno de los intérpretes considera para determinar la distinción mencionada, pues, difieren ambos entre sí. Refiriéndose al pasaje del §48 citado por nosotros, Allison propone que la expresión ‘concepto de la clase de cosa que el objeto deba ser’ sea leída como una referencia “a la forma o género de una obra, por ejemplo, una pintura histórica, un soneto o una sinfonía, en contraste con una cosa particular que ella pueda retratar”, en otras palabras, como indicando “el tipo de obra que debe ser visto en ella cuando se trata de apreciar adecuadamente su belleza” (Allison 2001, p. 295). Allison considera que las restricciones de este tipo (restricciones ligadas al tipo, género o forma de arte) son estéticas, y que son singularmente diferentes de las restricciones extra-estéticas. Por tanto, las obras cuya apreciación de la belleza está sujeta a restricciones extra-estéticas sólo pueden considerarse bellas de forma adherente, mientras las obras cuya apreciación de la belleza está sujeta únicamente a restricciones estéticas pueden considerarse bellezas libres.

Así las cosas, Allison entiende que esta diferencia también está presente en la distinción que Kant establece entre la escultura y la arquitectura. Tratándose ambas de bellas artes, tanto la escultura como la arquitectura expresan ideas estéticas.¹⁵ Con todo, mientras en esta “un cierto uso del objeto, del arte es lo principal, y a él, como condición, subordinan las ideas estéticas” (*KU*, 5: 322, 448)¹⁶, en la escultura “la mera expresión de ideas estéticas es la intención principal” (*KU*, 5: 322, 448). Esto significa que mientras la apreciación de la arquitectura está sujeta a restricciones extra-estéticas (independientemente de estar también sujeta a restricciones estéticas), en el caso de las obras escultóricas sólo se destacan las restricciones estéticas. La belleza de la arquitectura es entonces una belleza adherente, mientras que la belleza de la escultura es una belleza de tipo libre, razón por la cual estamos en condiciones de afirmar que la belleza artística puede ser una belleza libre.

Sin perjuicio del carácter estimulante de las interpretaciones de Stecker y Allison, tanto una como la otra abrigan, según mi parecer, una debilidad crucial: la belleza libre de las artes es pensada como una subespecie de su belleza necesariamente adherente. En el marco de estas interpretaciones toda la belleza artística parece ser, antes que otra cosa, de tipo adherente; luego sí, mientras la belleza de la arquitectura es, sea cual fuere el criterio que se adopte, únicamente de ese tipo, la belleza de la escultura y de la pintura es, según un criterio nunca vuelto explícito por Kant, de tipo libre. Asimismo, sólo la belleza de algunos tipos de arte puede ser libre.

¹⁵ Recuérdese la famosa frase con la cual Kant abre el §51: “Puede llamarse, en general, belleza (sea natural o artística) la *expresión* de ideas estéticas” (*KU*, 5: 320, 446).

¹⁶ Esta idea es reforzada por el filósofo cuando afirma que “lo esencial de un edificio lo constituye la acomodación del producto para un cierto uso” (*KU*, 5: 322, 448).

En contraposición, la lectura de Tuna no sólo considera que la belleza artística es apreciada de modo adecuado únicamente a través juicios de gusto puros, esto es, como belleza libre, sino que a este respecto no establece distinción alguna entre los tipos de arte bello –si del arte del genio se trata, entonces sólo como belleza libre se puede apreciar adecuadamente la belleza de las obras de arte bellas.

Pasemos entonces a la descripción de la lectura de Tuna. La intérprete se enfoca en el carácter original y ejemplar de las obras de arte bellas en tanto que obras del genio, para afirmar la tesis central de que “Kant promueve juicios de gusto puros como los juicios que se deben realizar cuando se trata de estas obras”, y que “debemos tratar las obras del genio como bellezas libres” (Tuna 2018, p. 168).

En primer lugar, debemos recordar que el arte bello es el arte del genio.¹⁷ El arte del genio es, según Kant, como sabemos, original y ejemplar: “es el genio la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocer” (*KU*, 5: 318, 443). Además, es precisamente por ser original y ejemplar que el arte del genio es considerado bello. La originalidad y la ejemplaridad son los aspectos distintivos de las obras artísticas geniales.

Pues bien, según lo entiende Tuna, aquello en lo que desemboca el carácter original y ejemplar de las obras del genio es, en primer lugar, en la imposibilidad de subsumir sus obras en conceptos o categorías corrientes. Tales obras exceden nuestras expectativas. Ellas tienen un carácter eminentemente transgresor, revolucionario, y por eso se resisten a ser subsumidas en cualquier concepto o categorías que tengamos previamente a nuestra disposición. Lo que ocurre en la belleza adherente es, precisamente, una subsunción del objeto en conceptos que disponemos anticipadamente. Independientemente de cómo se presente el concepto en cuestión, esta presentación exhibe una perfección y, por consiguiente, satisface nuestras expectativas. Sucede que, como nota la intérprete, si “las obras del genio resisten la subsunción en categorías existentes”, entonces “ellas no pueden ser apreciadas como instancias de belleza adherente” (Tuna 2018, p. 168). En el caso de la obra de arte del genio, cualquier juicio relativo a la perfección del objeto es un juicio frustrado, pues ningún concepto que poseamos previamente es suficientemente extenso como para subsumir aquello que la obra nos ofrece.

Aquello en que la propuesta de Tuna resulta, en segundo lugar, es un proceso de expansión o repudio de los conceptos, de las categorías, en el cual el juego libre de la imaginación pasa a desempeñar un lugar privilegiado:

Cuando somos confrontados con un objeto artístico original y ejemplar, las categorías que usamos o son expandidas extensivamente por medio de la adición de más particulares al agregado, o son repudiadas, y nos formamos una nueva categoría para la obra en cuestión. Esto posibilita que el juego libre tenga lugar sin interrupción. Es libre porque nuestra imaginación está entretenida y no es restringida por nuestro entendimiento, pues la categoría, al ser expandida o repudiada, deja de determinar nuestro juicio (Tuna 2018, p. 172).

¹⁷ Es este, además, el título del §46.

Ahora bien, si es precisamente en la medida en que es capaz de expandir o repudiar categorías – y no en su subsunción en categorías previamente disponibles – que la obra de arte del genio se revela como original y ejemplar y, por tanto, como bella, entonces podemos y debemos afirmar que su belleza no es de tipo adherente, sino una belleza libre.¹⁸

Finalmente, conviene reiterar que no es por intermedio de abstracción alguna que la obra de arte del genio es apreciada como belleza libre. Como bien subraya Tuna, “para apreciar cómo una obra excede nuestras expectativas” nosotros “tenemos que apelar a algunas categorías” (Tuna 2018, p. 171). La lectura propuesta por la intérprete escoge, por consiguiente, aquel pasaje del §48 en el cual “cuando el objeto es dado como un producto del arte, y como tal debe ser declarado bello, debe entonces, ante todo, ponerse a su base un concepto de lo que deba ser la cosa” y “deberá tenerse en cuenta en el juicio de la belleza artística también la perfección de la cosa” (*KU*, 5: 311, 437). Este pasaje no implica, con todo, y como ahora vemos, que la belleza del arte del genio sea de tipo adherente, ya que el concepto de aquello que la cosa deba ser sirve apenas para hacernos reflexionar acerca de la intuición dada, sobre las ideas estéticas, y la consideración de la perfección es tan sólo una etapa, además frustrada, de la apreciación de la obra de arte genial. El juicio acerca de la perfección culmina, en último análisis, en aquello que Tuna llama un ‘juicio de gusto informado puro’. Es posible y apropiado, como propone la intérprete, “apreciar las obras del genio como instancias de belleza libre sin abstraerse de los conceptos que se emplean y permiten hacer juicios de gusto puros e informados acerca de las obras del genio” (Tuna 2018, p. 170), y por consiguiente, “las obras de arte del genio son casos paradigmáticos en los cuales se puede, y de hecho, se *debe*, formar juicios de gusto informados y *puros*” (Tuna 2018, p. 164). Es como bellezas libres, entonces, que debemos tratar las obras de arte geniales; es como bellezas libres que debemos tratar, finalmente, aquellos objetos que Kant indudablemente trata como bellas obras de arte.

Conclusión

A lo largo de este artículo he tratado de examinar el apoyo textual disponible para la hipótesis de que la belleza artística no es necesariamente adherente – y que puede ser, por consiguiente, una belleza libre.

Comencé por citar y reflexionar a partir de pasajes de la tercera *Crítica* que sugieren que la belleza artística no es necesariamente una belleza adherente. Proseguí luego con la presentación de dos lecturas que proponen que la belleza artística puede ser de tipo libre, y terminé con la presentación de una interpretación que defiende que la belleza artística, si es de arte bello, del arte del genio que se trata, es una belleza libre.

¹⁸ Creo que con esta afirmación se responde a una importante pregunta planteada en una de las evaluaciones de mi artículo, a saber, la de si la consideración de las obras de arte que es posible realizar a partir de la definición kantiana de belleza libre, realmente logra aprehender el momento relevante del arte. Mi respuesta es afirmativa, ya que sólo en el marco de la belleza libre es que las dos características distintivas del arte del genio, la originalidad y la ejemplaridad, se revelan. Naturalmente, ya no será de dibujos à la grecque o de hojarasca para marcos o papeles pintados que aquí hablamos, sino de aquellas obras por medio de las cuales se “instituye una nueva regla” (*KU*, 5: 317, 443).

Al cuestionar la idea de que la belleza artística debe ser colocada en el ámbito de la belleza adherente, refuerzo lateralmente las condiciones para que se cuestionen también las divisiones habitualmente aplicadas a la *Crítica del juicio*, y pongo obstáculos a las lecturas que, a partir de la ubicación de la belleza artística en el ámbito de la belleza adherente y afirmación de que la belleza adherente es inferior a la belleza libre, sugieren la irrelevancia de la belleza artística en el marco de la filosofía de Kant, o siquiera la superioridad de la belleza natural en relación con la belleza artística. Este no es lugar para desarrollar un asunto tan apasionante, aunque algunos elementos significativos se encuentran aquí presentes para poder pensarlo con la debida riqueza. Que la discusión continúe.¹⁹

Referencias bibliográficas

- Allison, H. E. (2001), *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, New York, Cambridge University Press.
- Branco, M. J. M. (2020), “‘uma certa falta de urbanidade’. As hesitações de Kant a respeito da música”, *Con-Textos Kantianos*, no. 12, pp. 270-91.
- Costello, D. (2007), “Kant After LeWitt: Towards an Aesthetics of Conceptual Art”, en P. Goldie, E. Schellekens (ed.), *Philosophy and Conceptual Art*, New York, Oxford University Press, pp. 92-115.
- Guyer, P. (1997), *Kant and the Claims of Taste* (2nd edition), Cambridge, Cambridge University Press.
- Halper, A. (2020), “Rethinking Kant’s distinction between the beauty of art and the beauty of nature”, *European Journal of Philosophy*, no. 28, 4, pp. 1-19.
- Kant, I. (2010), *Crítica del juicio*, trad.: M. García Morente, en *Kant II*, Madrid, Gredos.
- Kivy, P. (2009), *Antithetical Arts – On the Ancient Quarrel between Literature and Music*, New York, Oxford University Press.
- Lemos, J. (2021), “Kant and Recent Philosophies of Art”, *Kantian Review*, no. 26, 4, pp. 601-616.
- (2017), *Se e como poderá uma obra de arte ser bela*, Madrid, CTK E-Books, Ediciones Alamanda.
- McCloskey, M. (1987), *Kant's Aesthetic*, Albany, NY, State University of New York Press.
- Reiter, A., Geiger, I. (2018), “Natural Beauty, Fine Art and the Relation between Them”, *Kant-Studien*, no. 109, 1, pp. 72-100.
- Scarre, G. (1981), “Kant on Free and Dependent Beauty”, *British Journal of Aesthetics*, no. 21, 4, pp. 351-62.

¹⁹ Agradezco a Martín Fleitas González por el generosísimo trabajo de traducir este texto al español y por las valiosas recomendaciones adicionales. También debo expresar mi gratitud a lxs evaluadorxs de este artículo por sus advertencias y sugerencias.

- Schaper, E. (2003), “Free and Dependent Beauty”, en P. Guyer (ed.), *Kant’s Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, pp. 101-19.
- Shapshay, S. (2020), “Kant, Celmins and Art after the End of Art”, *Con-Textos Kantianos*, no. 12, pp. 209-225.
- Stecker, R. (1990), “Lorand and Kant on Free and Dependent Beauty”, *British Journal of Aesthetics*, no. 30, 1, pp. 71-74.
- (1987), “Free Beauty, Dependent Beauty, and Art”, *The Journal of Aesthetic Education*, no. 21, 1, pp. 89-99.
- Tuna, E. H. (2018), “Kant on Informed Pure Judgments of Taste”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, no. 76, 2, pp. 163-74.
- Young, J. O. (2020), “Kant’s Musical Antiformalism”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, no. 78, 2, pp. 171-81.
- Zangwill, N. (2001), *The Metaphysics of Beauty*, Ithaca and London, Cornell University Press.



Liotard and Kant on the State of the Sublime in Art

ADRIAN KVOKAČKA*

University of Prešov, Slovakia

Abstract

In this paper, I address the relationship between Lyotard's account of the sublime in art and Kant's own attempt at considering sublime art as a possible counterpart to fine art. Lyotard recognises the roots of modern art - and avant-garde particularly - in Kant's account of the sublime. This is interesting, for it is generally assumed that Kant didn't devise the notion to be applied to art as such. In the lack of any explicit consideration of artistic sublime in Kant's text, what (if any) could be the background for Lyotard's analysis? My contention is that this reading of the *Third Critique* is only partially correct. Unlike what is commonly believed, much room is left in Kant's text for consideration of the sublime in art. Kant himself envisages the possibility that the sublime be found in art and considers artistic representations of the sublime possible for art-forms. How can twentieth-century art be sublime in a Kantian way? And what role does Kant's notion of aesthetic ideas play in Lyotard's own account?

Keywords

Kant, Lyotard, sublime, art

* University of Prešov, Faculty of Arts, Institute of Aesthetics and Art Culture; adrian.kvockacka@unipo.sk

1. Introduction

In this paper, I address the problematic relationship between Lyotard's account of the sublime in art (Lyotard 1988; 1991) and Kant's (unwritten) attempt at considering sublime art as a possible counterpart to fine art.

As is renown, in Lyotard's view the aesthetics of modern art corresponds in itself to an aesthetics of the sublime, which develops "as a conflict between the faculty to conceive and the faculty to 'present' something." (Lyotard 2010, p. 244) Lyotard relies on incommensurability and ungraspability to characterise modern art - and avant-garde especially - as sublime. Devoid of its representational intent, avant-garde art, according to Lyotard, shows an inclination towards self-reflection and towards the realm of what is most ungraspable, namely, ideas (Lyotard 1991, p. 126). Lyotard recognized the roots of modern art in Kant's account of the sublime. Nevertheless, in *The Inhuman. Reflections on Time*, he affirms that the sublime we find in art is "still the sublime in the sense that Burke and Kant described and yet it isn't their sublime anymore." (Lyotard 1991, p. 93)

How should we make sense of this claim? And, more generally, how are we understand the role of Kantian legacy in Lyotard's conception of the sublime? To answer these questions, my attempt in this paper will be twofold. On the one hand, I will try to show how indebted Lyotard's conception of the sublime is to Kant's treatment of the notion in the *Third Critique*. On the other hand, tracing back to Kant some of the main patterns that intertwine in Lyotard's account of the sublime, I will highlight the amendments that the French philosopher proposes in order to make Kantian analysis compatible with twentieth-century art.

I will proceed as follows. In section one, I focus on some passages in the *Critique of the Power of Judgement*¹ that attest that, despite what is commonly believed, Kant's aesthetic theory can actually be able to incorporate the art of the sublime. Drawing on this initial survey, in section two I analyse Lyotard's rereading of Kant and discuss some of the revisions he proposes to Kant's original account of the notion. Finally, in section three, I examine some examples of avant-garde artworks that prove how influential Lyotard's interpretation of Kantian sublime can be for a theoretical understanding of modern art.

2. Kant on the Sublime in Art

As Stephen Zepke has recently pointed out: "A book on sublime art must begin with Kant's theory of the sublime." (Zepke 2017, p. 14) Yet, as he notices immediately after, scholars working on the topic are very soon confronted with the paradoxical fact that: "Kant categorically denied that art can supply a sublime experience." How can one reconcile these two contradictory claims? Is there any ground, in the philosophical system

¹ References beginning with the volume number 5 are to the third *Critique* (Kant 2000).

Kant builds in *The Critique of the Power of Judgment*, to envisage the existence of an (unwritten) account of the sublime (in) art?²

From the account of the sublime given in the *Third Critique*, it may seem that Kant assumes that the sublime cannot give rise to any specific kind of art. This may be surprising, especially if one considers the whole architecture of the Third Critique. One could indeed assume that, as he has just done for the notion of beauty, Kant will explain or apply the notion of sublime to both domains of aesthetic experience - nature and art - so that in addition to the analysis of the sublime in nature, he will also provide an analysis of the sublime in art. To the best of my knowledge, Kant does not explicitly rule out the possibility of art of the sublime anywhere in the text of the *Critique of the Power of Judgement*. It is true, however, that he does not even offer any *explicit* clarification of what this art could be, nor defines its scope and function, unlike in the case of beautiful art.

This evidence has led many (Ferguson 1992; Guyer 2006; Abaci 2008) to conclude that Kant did not consider the art of the sublime possible altogether and that he only saw the sublime as pertaining to the realm of nature. But is it really so? Is there a place for sublime art in Kant's account? And where - if anywhere - could we find any clue leading to a conception of a sublime art in his text?

An answer to these questions may emerge from considering the following claims, which for the purposes of this paper I take as relatively uncontroversial:

- (a) Kant considers an artistic representation of the sublime possible (5: §26);
- (b) he explicitly claims that the sublime can *also* be found in the case of art (5: §23);
- (c) there is no fundamental reason to exclude works of art from the field of objects that can evoke the sublime in the subject.

In the first place, Kant seems to envisage the possibility of “sublime artworks” and even offers some examples of them, like St. Peter's Cathedral or the pyramids (5: 252).

Furthermore, he claims that he will “confine” his attention to “consider first only the sublime in objects of nature (that in art is, after all, always restricted to the conditions of agreement with nature)” (5: 245). This seems to imply that Kant does not only believe that a connection between art and the sublime is possible, but that he also intends to devote some consideration to this topic after having discussed the sublime in nature. As I have just mentioned, this intention, however, is not realized, and Kant does not return to it anywhere in the *Critique of the Power of Judgement* (or elsewhere).

² An important caveat is needed here. In what follows, I will refer uniquely to Kant's conception of the sublime as presented in the *Critique of the Power of Judgement*, leaving aside both the account he proposes in the precritical work *Observations* and the theory of the sublime he elaborates in his practical philosophy, although these accounts have been surely influential for contemporary discussions.

This ambiguity has created much interpretative uncertainty in Kant studies. Scholars are divided on what value to give to this passage (that is, 5: §23). While, for example, Allison considers the examples Kant provides “a blatant inconsistency” - for these examples, he argues, are only mentioned due to their similarity with crude nature as such (Allison 2001) -, Crowther (1989), on the other hand, referring particularly to the veil of the temple of Isis, concludes that sublime art is indeed possible, and claims that “representational artworks can have a content or subject-matter which *in-itself* is in some sense sublime.” (Crowther 1989, p. 154)

On my part, I think that there is no principled reason for excluding art from the range of objects that may evoke the feeling of sublime (unless what Allison (2001) claims). Indeed, Kant affirms that “true sublimity must be sought only in the mind of the judging subject, and not in the object” (5: 256). This sentence implies that the proper *locus* of the judgement of sublime is not the sublimity of a specific object of nature, or the feeling of sublime that this object awakens in the subject, but rather the awareness of the subjective purposiveness shown in the free contrasting play of Imagination and Reason. But if what is concerned with sublime is a process happening “in the mind of the judging subject”, as Kant puts it, then sublime can apply as well to the *objects of art*, provided of course that they prove able to cause the same process engendered by the objects of nature.

So the question arises: are works of art capable of that?

To my mind, it is Kant himself who shows us that this is indeed the case, and he does so mainly by referring to the above-mentioned examples of art giving rise to the experience of mathematical sublime (like the pyramids or St. Peter). Similarly, he seems to believe that artistic representations of the sublime are possible at least for some art-forms like tragedy, as is testified by his famous claim: “Further, the presentation of the sublime, so far as it belongs to beautiful art, can be united with beauty in a verse tragedy, a didactic poem, an oratorio; and in these combinations beautiful art is all the more artistic.” (5: 325)

On Kant’s account, artistic representations of the sublime, however, are always tied to the idea that the sublime in art must necessarily coexist with beauty. This implies, on the one hand, that the sublime will participate in fine art (although beautiful art will remain beautiful precisely because of its ability to show objects as beautiful); and that, on the other hand, even if sublime can be seen as participating in beautiful art, nothing guarantees that the objects we call sublime “in real life” would still be recognised as such once they become the subject of artistic representation, or that they will retain their capacity of triggering the same aesthetic experience.

Supportive evidence to this argument can be drawn considering the role that, in Kant’s theory, aesthetic ideas play as the real centre of the sublime in the work of genius - i.e., that through which nature is able to speak for itself - as well as that of rational ideas as the “basis” of aesthetic ideas. For Kant, rational ideas act in a regulative way towards aesthetic

ideas in the works of fine arts, and aesthetic ideas, in turn, refer back to rational ideas symbolically by way of what can be described as an insufficient form of representation - that is, a representation which can only hint at the totality of the idea itself through partial mediation via a sign.

On the other hand, rational ideas represent a way of understanding aesthetic ideas, which by themselves cannot be defined by any single concept. An aesthetic idea is indeed “that representation of the imagination that occasions much thinking though without it being possible for any determinate thought, i.e., concept, to be adequate to it, which, consequently, no language fully attains or can make intelligible.” (5: 314) Aesthetic ideas give “imagination cause to spread itself over a multitude of related representations.” (5: 315) As soon as imagination tries to grasp them as a whole, it is overwhelmed by their infinite variety.

This impossibility of grasping aesthetic ideas as a whole and the subsequent process we make to master them is analogous to the process triggered in the subject by sublime objects of nature and shows its intrinsic relation to the sublime in its own mechanism.

This shows once again the role that the sublime can play also in the field of fine arts.

3. Lyotard on the Sublime in Art

As we have seen in the previous section, despite what is often assumed, there seem to be no compelling reasons to exclude the possibility of a sublime art from the account Kant provides in the Third Critique.

This is further testified by the intensive use Lyotard makes of Kant in many of his texts on the sublime (1988; 1991; 2012), where he adopts several Kantian insights to outline his own account of modern and avant-garde art. Obviously, Lyotard is aware that the internal developments that happened in the structure of art in the twentieth century - leading particularly to art's complete denial of the relevance of beauty - require a specific explanation. This is why he intends to operate a readjustment of Kant's classical treatment of the sublime so as to make it able to account for what he refers to as “the historical caesura” represented by the twentieth-century, and for the different effect that its art has on viewers.

The crucial premise is that in Lyotard's view, the aesthetics of modern art corresponds in itself to aesthetics of sublime, Kantianly meant “as a conflict between the faculty to conceive and the faculty to ‘present’ something.” (Lyotard 2010, 244) Kantian themes are present especially in his *Differend* (1988), where Lyotard grounds his critical re-reading of the *Third Critique* on a discussion of two fundamental notions for Kant's conception of the sublime, namely, presentation (*Darstellung*) and subreption (*Subreption*).

Why do these notions need revision, according to Lyotard? Arguably, because Lyotard believes that the experience of the sublime cannot be grasped by presentation alone - i.e., the fruitful cooperation of shattered imagination and the ideas of reason - or fixed under the mechanism of subreption. On the contrary, his view is that sublime identifies a state in which the subject cannot move forward, because every new step is insecure and, furthermore, she cannot even imagine what the next step could be.

Lyotard underlines the need to reconsider *presentation* by questioning the notion of the “immediacy of the given”, which represents an important concept in Lyotard’s thinking. According to Lyotard, presentation “is not at all a simple ostension, but the bridging of intuition with conception” (Lyotard 1988, p. 64), where intuition is understood as “the immediate relation of cognition to objects.” (Lyotard 1988, p. 61) Intuition is only possible if the objects are given to us, which happens when these objects affect our mind while we perceive them. Kant’s notion of the “immediacy of the given” must thus be revised: “as we see, it is not immediate” (Lyotard 1988, p. 62), he claims. Intuition, according to Lyotard, involves a process through which sensation is mediated by perception, which brings with it the matter of appearance without general validity; in this sense: “there is no hope of universality by sensation alone. Never talk about tastes or colors. Sticking to this, we would never even have givens properly termed, but only momentary impressions, affects, unrelated to objects.” (Lyotard 1988, pp. 61–62)

What is given to us by means of sensibility (i.e., the matter of appearance) only becomes representation thanks to a “space-time filtering”, namely, the subject’s forming activity that “imprints the forms of space and time (the a priori forms), which are not givens, upon the sensations.” (Lyotard 1988, p. 62) At the same time, however, appearance is related to an object through a reference function and applies “the deictic marks” on the object.

Presentation, which serves to combine a corresponding intuition to the concept, is, therefore, a function of judgment “without which ... there can be no knowledge” (Lyotard 1988, p. 64) and is also what distinguishes the domain of the *cognitive* from that of the *theoretical*, where Ideas, for which presentation is not possible, also belong. Determining judgements pertain to the *cognitive*, in which, according to Kant, “the law is sketched out for it a priori” (5: 179): to judge is indeed “to make a presentation” (in the sense of “exhibitio” (Lyotard 1988, p. 64)) because it implies setting a corresponding intuition beside the concept. Indeterminative reflective judgments, on the other hand, are “exerted outside the realm of cognition: in morality [...] or in the aesthetic feeling.” (Lyotard 1988, p. 64) It follows that “the subject presents an object before a rule, determined or not, with a view to validating this rule, or discovering it, or evaluating the object.” (Lyotard 1988, p. 64)

Lyotard revises Kant’s original line of reasoning: “the subject” he claims, “cannot have presentations, but only representations [...] in the juridical sense where the ‘faculties’ keep

making representations, remonstrances, or grievances to each other, that is, to criticize each other through the confrontation of their respective objects.” (Lyotard 1988, p. 64) Situated within the subject, the faculties play out either a cooperative activity (as in the case of beauty, where there is a mutual agreement between them) or a contradictory activity (as in the case of the sublime).

In Lyotard’s reconstruction, thus, we mark objects as beautiful based on the feeling of pleasure which stems from the concordance between our ability of conceptual thinking and that of presentation. On the other hand, we judge objects as sublime on account of the displeasure that arises in us due to the impossibility of agreement between such abilities. Here, Lyotard’s account is questionable, because sublime is for Kant not the result of a ‘displeasure’, but is rather the attunement of the subject arising from the overcoming of displeasure, that is, from the overcoming of the discrepancy between imagination (presentation) and reason (which is responsible for conceptual thinking). This is also why Kant calls sublime a *negative pleasure*, where “the mind is not merely attracted by the object, but is also always reciprocally repelled by it, the satisfaction in the sublime does not so much contain positive pleasure as it does admiration or respect, i.e., it deserves to be called negative pleasure.” (5: 245)

This leads us to Lyotard’s reconception of *subreption*. Kant uses the notion of subreption to explain how the subject can overcome the aesthetic state she is experiencing by recalling the “inner moral vocation of human existence.” (5: 447) In Kant’s theory of sublime, the re-establishment of an agreement between our faculties is connected with the expansion of the imagination itself, through which we accept an actual representation into the whole of our (possible) representations. The inadequacy that obtains between imagination and its quest for progression to infinity, on the one hand, and reason with its claim to absolute totality as a real idea, on the other, is what leads to the awakening of the supersensible ability in us. “That is sublime” Kant states, “which even to be able to think of demonstrates a faculty of the mind that surpasses every measure of the senses.” (5: 250)

Lyotard, however, contests Kant’s use of subreption as a mechanism through which the subject is, so to speak, “brought back a stable ground”, after having sensed the unsteadiness caused by the sublime. He considers the “reconciliation” or “appeasement” that Kant ascribes to subreption simply impossible. Dissension must instead “be emphasized” (Lyotard 1984, p. 61) in the experience of the sublime if we want to make sense of twentieth-century art, an art which is based on “the sublime feeling [which] is neither moral universality nor aesthetic universalization, but is, rather, the destruction of one by the other in the violence of their differend.” (Lyotard 1994, p. 239) This art, according to Lyotard, provides indeed many examples of such lack of steadiness and certainty (we’ll get back to this in the next section).

Since, as we have seen, Lyotard wants to maintain the force of the contradiction entailed by sublime (“in the case of the sublime, this ‘internal’ reconciliation is a non-

reconciliation.” (Lyotard 1988, p. 165), he challenges the transition that, in Kant’s account, is represented by subreption. His argument is based on the following. Kant, according to Lyotard, refers to subreption as a process we are led to both by “respect” for the object and by “imagination”, which “tries to supply a direct, sensible presentation for an Idea of reason [...]. It does not succeed and it thereby feels its impotence, but at the same time it discovers its destination, which is to bring itself into harmony with the Ideas of reason through an appropriate presentation.” (Lyotard 1988, p. 165) On Kant’s account, subreption is, therefore, as Lyotard puts it: “substitution of a respect for the object instead of for the idea of humanity in our subject.” (5: 257)

On Lyotard’s account, however, subreption should instead be seen as a “substitution of a reconciliation (*reglage*) between the faculties within a subject for a recon-ciliation between an object and a subject.” (Lyotard 1988, p. 165) In other words, while in beauty the representation given by the senses causes a free harmonious play between the abilities of the subject (we like the object: the mind indulges in its contemplation, etc.) so that the object appears, as it were, already adapted to our power of judgement and thus appropriate for us, the sublime has a rather opposite effect. When sublime is involved, more than a *play*, the interaction between the subject’s capacities becomes rather a *serious matter*: the feeling of 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.” (5: 245) Sublime is thus an emotion that involves no play but a serious exercise of the imagination.

According to Lyotard, the transition allowed by subreption does not really take place in any other way than as a “‘passage’ in the course of coming to pass. Its course, its movement is a kind of agitation in place, one within the impasse of incommensurability.” (Lyotard 1988, p. 167) Indeed, the subject experiencing such agitation “sees nothing, or rather sees that what can be seen is nothing and relates it back to the unrepresentable.” (Lyotard 1988, p. 166) Avant-garde painting is characterized by this kind of blindness, incapacity or impossibility to represent: in this sense, it is bound to “represent the unrepresentable”.

To support the idea that Kant’s understanding of subreption is inadequate to account for the artworld of the Twentieth-century, Lyotard also underlines that the sublime involves a significant time dimension, an element that he sees neglected in Kant’s theory. According to Lyotard, sublime *happens* and therefore any resolution of the contradiction it implies is impossible. Sublime is like a “negative sentence”, a silence at the very moment of its occurrence, when in fact we do not even see the possibility of uttering anything altogether.

As we are going to see momentarily, by presenting us with an aesthetic idea without however providing us with any ‘tangible’ or mimetic reference point, avant-garde art puts us in front of a “caesura”, a contradiction that does not allow for any resolution.

4. Twentieth-century Century Art as Sublime Art

In the previous section, I have discussed both what Lyotard conserves and what he revises of Kant's notion of sublime in the account he develops in the *Differend*. On this account, the experience triggered by a sublime artwork is that of a shock in the subject, which experiences a sort of "breaking" in her living forces when she is confronted with the sublime. But how does this process take place? And what, more specifically, is an art of the sublime?

Historically, sublime art in Lyotard's sense should be seen as corresponding to the art produced throughout the past century, in particular by the avant-gardes and other related artistic movements. As is renowned, avant-garde art finds its historical roots in the developments which happened within the social and artistic world of the twentieth century. In this period, mainly due to the pressure exerted by emerging technologies of image reproduction, art was gradually brought to abandon the traditional paradigm of mimetic representation and, together with seeking its own sense and meaning, embraced what Lyotard refers to as the path of the "negative presentation of the unrepresentable".

Interestingly, according to Lyotard, the transformations that occurred within the artworld of the twentieth-century had implications not only for the definition of art and its history but also for the role played by the arts in society. As he underlines, society reacted with scepticism to the emergence of these new artforms, which pushed the boundaries of present-day taste and, requiring not just simple observation, but an increasing amount of thinking to be appreciated, defied easy attempts at interpretations. "The avant-gardes thus cut themselves off from the public" (Lyotard 1991, p. 121), and their works ended up appearing "to the public of taste to be 'monsters', 'formless' objects, purely 'negative' entities." (Lyotard 1991, p. 125)

Despite being so distant from the general audience, avant-garde art, according to Lyotard, still had a crucial role to play in modern society. Obviously, this role didn't rely on this art being able to delight or appease its viewers, but rather to provoke them to think. Art wasn't anymore "a matter of 'pleasing' through the beautiful", but rather a matter "of 'pleasing/displeasing' through the sublime". In this sense, its stakes were "analogous [...] to those that orient the 'philosophical' genre". A work in this art is considered to be "good (will have realized its ends, have come near them) if it obliges the addressee to ask about what it consists in." (Lyotard 1988, p. 139)

Twentieth-century art, according to Lyotard, initiated a shift from an art-form whose purpose was to please the viewer's senses to an art-form whose purpose was to trigger the viewer's thought. Importantly, this shift, in Lyotard's reconstruction, corresponds to the conceptual shift which led art to move from the category of beauty to the category of the sublime, and which led him to identify avant-garde art as an "art of the sublime" in the proper sense of the term.

To understand the historical transition from beauty to sublime brought about by modern art we can refer to some of the examples Lyotard himself provides to support his thesis. In his *The Inhuman*, he refers particularly to two works by the American painter Barnett Newman, *Onement I*, from 1948, and *Now II*, from 1967, as cases of artworks that thematize at their very core the concept of the “unpresentable” and thus count as intrinsically ‘sublime’. Kant’s explanation of the sublime as the process leading from aesthetic to rational ideas - modified according to Lyotard’s own reconception - finds in these artworks its best exemplification.



Onement, I (Newman 1948)

Consider *Onement I*. This small oil on canvas (69.2 x 41.2 cm) is the first in a series of paintings in which Newman shows a colored rectangular panel divided by a vertical band that defines the space of the work. In this case, a dark brown surface is struck by a yellow colored-band which forms a kind of “zip”, an element that repeatedly occurs in Newman’s works. According to Lyotard, *Onement I* targets the impossibility of any pictorial representation of the oneness of God. One way to understand this abstract painting is thus through reference to Kant’s conception of aesthetic ideas as related to the unpresentable ideas of reason. We have a rational idea - in this case, the idea of God - that gives some constraints to depictions of the idea itself *via negationis*, i.e., indicating what the idea (God) *is not*. Since we cannot grasp God through any definite image - for, as is the case with all other ideas of reason, no image may be able to evoke the totality of this idea - the idea of God can only be *hinted at* by way of a sign or an emblem - the vertical line and the title of the artwork. This artwork represents thus “the unpresentable in itself”, or that the unpresentable - for example the idea of God - truly exists.



Now II (Newman 1967)

Something similar is involved in the case of *Now II* - a painting presenting two white areas divided or interconnected by a black strip that occupies exactly one-third of the whole work. According to Lyotard, this work can be interpreted as addressing at its heart the ungraspability of the idea of time. Being faced with the ungraspability of the concept of time is indeed what provokes us to think when we experience this painting. As Lyotard underlines, time was a kind of obsession for Newman: “Newman’s *now* which is no more than *now* is a stranger to consciousness and cannot be constituted by it. Rather, it is what dismantles consciousness, what deposes consciousness, it is what consciousness cannot formulate, and even what consciousness forgets in order to constitute itself.” (Lyotard 1991, p. 90) In this sense, as he puts it: “the purpose of a painting by Newman is not to show that duration is in excess of consciousness, but to be the occurrence, the moment which has arrived.” (Lyotard 1991, p. 79)

Interestingly, by highlighting the gap between what we can see and what we can think, these two paintings transfer to the artfield the state that is captured by Kant’s understanding of the sublime, i.e., a situation in which imagination is confronted with its own failure when trying to provide a representation of the object she is dealing with. Just like in the case of Kantian sublime, Newman’s artworks make us feel that we are betrayed by the insufficiency of our senses, and need to refer to ideas to make sense of what we experience, which our sensual givens do not or cannot explain. Since, as Lyotard claims, the subject of the Idea is itself unrepresentable and no example, no token, no instance can be given of it - for how may it be possible to *represent* the absolute? - all that we can

“present”, all that we can show, is that an “unpresentable idea” exists. This, in Lyotard’s terms, is the meaning of the “negative presentation of the unpresentable”, a process which is only made possible via the mediation of the sublime concept and the role that ungraspable rational ideas play within it.

Increasing our knowledge of the world by reaching a domain that would otherwise be unavailable to us (that of rational ideas), a domain that we *know* rather than *feel*, avant-garde art is an ‘art of the ineffable’, an art which is announced by silence and characterized by an anamnesis of the visual; one in which, as Lyotard suggestively puts it, the visual field “hides and requires invisibilities” and shows us that art “does not simply belong to the eye (of the prince) but to the (wandering) mind.” (Lyotard 1991, p. 125)

5. Conclusion

In this paper, I have tried to show that, although an explicit theory of artistic sublime is lacking in the *Critique of the Power of Judgement*, Kant is a crucial reference for Lyotard’s conception of sublime as applied to twentieth-century art.

Although he believes that Kant’s theory needs readjustments or revisions, Lyotard heavily relies on Kant’s understanding of aesthetic ideas, on his conception of presentation as well as on his account of subreption in his explanation of the mechanism underpinning sublime.

Lyotard’s analysis proves once again how relevant Kant’s *Critique of the Power of Judgment* is if we want to account for the many changes that occurred in the artworld throughout the last centuries. After more than two hundred years from its original conception, so much there is still to be learnt from this work.

Bibliography

Abaci, Uygur, (2008), “Kant’s Justified Dismissal of Artistic Sublimity”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 66 (3), pp. 237–51. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6245.2008.00306.x>.

Allison, Henry E., (2001), *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Modern European Philosophy. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Crowther, Paul, (1989), *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford Philosophical Monographs. Oxford: Clarendon Press.

Ferguson, Frances, (1992), *Solitude and the Sublime: Romanticism and the Aesthetics of Individuation*, New York: Routledge.

Guyer, Paul, (2006), *Kant*, Routledge Philosophers. New York, NY: Routledge.

Kant, Immanuel, (2000), *Critique of the power of judgment*, Translated by Paul Guyer. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>.

Lyotard, Jean-François, (2012), *Que peindre? Adami, Arakawa, Buren*, Écrits sur l'art contemporain et les artistes [Writings on contemporary art and artists], vol. V. Leuven: Leuven University Press.

Lyotard, Jean-François, (2010), 'Answering the Question: What Is Postmodernism?', *Philosophers on Art from Kant to the Postmodernists: A Critical Reader*, edited by Christopher Kul-Want, pp. 237–49. New York: Columbia University Press.

Lyotard, Jean-François, (1994), *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgment, [Sections] 23-29*, Meridian. Stanford, Calif: Stanford University Press.

Lyotard, Jean-François, (1991), *The Inhuman: Reflections on Time*, Stanford, California: Stanford University Press.

Lyotard, Jean-François, (1988), *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester Univ. Press.

Lyotard, Jean-François, (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Theory and History of Literature, v. 10, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Newman, Barnett, (1967), *Now II*. Acrylic on canvas. The Barnett Newman Foundation, New York/ Artists Rights Society (ARS), New York.
<https://www.menil.org/collection/objects/6150-now-ii>.

Newman, Barnett, (1948), *Onement, I*. Oil, canvas. Museum of Modern Art (MoMA), New York City, NY, US. <https://www.wikiart.org/en/barnett-newman/onement-i-1948>.

Zepke, Stephen, (2017) *Sublime Art: Towards an Aesthetics of the Future*, Crosscurrents. Edinburgh: Edinburgh University Press.



Kant's "Theory of Music"

OLIVER THORNDIKE*

Peabody Institute of the Johns Hopkins University, USA

Abstract

One thing to expect from a theory of absolute music is that it explains what makes it so significant to us. Kant rightly observes that *the* essence of absolute music is our affective response to it. Yet none of the standard 18th century theories, arousal theory and aesthetic rationalism, can explain both the universality of a judgment of taste and its subjective emotional content. The paper argues that Kant's own aesthetic theory of aesthetic ideas is on the right path for explaining the emotive significance of music, but that Kant does not further pursue this route because his interest in a "theory of music" is only peripheral to his systematic interest as a transcendental philosopher. For both philosophical and historical reasons, Kant does not have a "theory of music." Nevertheless, if we free Kant's conception of aesthetic idea and its restriction to *Geist* from the background of its 18th century humanism, then Kant's aesthetics of free play becomes a good theory to account for the broad variety of emotions in absolute music as a fine art proper.

Keywords

Kant, Hume, Hutcheson, absolute music, paradox of subjective universality, arousal theory, aesthetic rationalism, aesthetic ideas

* Email: othornd2@jh.edu

Introduction

Paradox of Subjective Universality

In his famous 1757 essay "Of the Standard of Taste," David Hume presents us with the following paradox of subjective universality: on the one hand, judgments of taste are based on feeling. Thus, they merely seem to express personal preferences molded by the contingencies of individual human existence. On the other hand, we treat aesthetic judgments as if they were a matter of impersonal cognitive judgment, and so we demand that others agree with us. We think that there is better and worse aesthetic taste, as we criticize and praise each other's tastes. Thus, there is a paradox of subjective universality. The question arises how we can make sense of *normative judgments* that are based on *sentiment*? Kant's 1790 *Critique of the Aesthetic Power of Judgment* purports to present a solution to this problem.¹ Meeting the 18th century demand that aesthetic principles be formulated in such a way as to apply to all forms of art, Kant presents us with one principle underlying all aesthetic experience. Thus, we may test his theory by applying it to a specific case: music.

To make room for normatively binding aesthetic judgments in music, the 18th century literature presents two theories: first, the arousal theory of emotions, which holds that tones express human affects either by convention or nature; second, aesthetic rationalist theories that put the mathematical structure of tones at the center. Kant discusses and rejects both theories. The question is whether his own theory of aesthetic ideas and the free play of our cognitive faculties can explain the beauty of sound. This question will be answered in the negative. Nevertheless, I think that Kant is on the right path for explaining the emotive significance of music. This paper falls into five parts: Kant's discussion of (1) the arousal theory, (2) aesthetic rationalism, (3) Kant's own account of free play and aesthetic ideas, (4) discussion, and (5) key takeaways.

¹ Kant's *Critique of the Power of Judgment* is divided into two parts: *Critique of the Aesthetic Power of Judgment* and *Critique of the Teleological Power of Judgment*. All references to Kant's works are in accordance with the *Akademie-Edition* Vol. 1–29 of *Kants Gesammelte Schriften*, Deutsche Akademie der Wissenschaften (formerly: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin: Walter de Gruyter (1902–). References indicate an abbreviation of Kant's individual work, followed by volume and page number of the *Akademie-Edition*. A list of abbreviations can be found at the end of this essay. Unless otherwise indicated, all English translations are from the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992–). For reflections on the problem of how a subjective feeling can be universally valid see already the 1769-note R630 (Refl 15:274). At Refl 15:89, 109, 805, Kant refers to Sancho and the delicacy of sense, hereby directly referring to a famous passage in Hume's essay. For Kant's mature description of "subjective universality" see KU §8; 5:214-216, KU §36; 5:288f.; for a broader response to the aesthetics of British empiricism see KU *General remark on the exposition of aesthetic reflective judgments*, 5:278. An analysis of Hume's and Kant's contrasting positions is attempted by Kulenkampff (1990, pp. 93–100). Cf. Gracyk (2020, p. 24); Guyer (2014, pp. 434-5).

1. The paradox of subjective universality

Subjectivity: Arousal theory of emotions. Feeling, sentiment, affect

1.1 In §53 of the *Critique of the Aesthetic Power of Judgment*, Kant presents an 18th century theory on how music arouses emotions in the listener. The passage begins with the words “if what is at issue is charm and movement of the mind” [*Reiz und Bewegung des Gemüts*] then one notices that music moves the mind in manifold and deep ways. This charm of music, “which can be communicated so universally, *seems* to rest on the following”²: (1) every expression in language has a tone that is adequate to its sense; (2) this tone designates an affect of the speaker; (3) music imitates the intonation of the human voice; (4) hereby arouses the passion that is commonly associated with it in the hearer; (5) music is thus a “language of the affects.”³

The first thesis for which I would like to argue is that Kant does not endorse this theory because it does not account for the universality of a judgment of taste. Why is this so? The arousal theory suggests that music alone –even though it is non-representational– has content after all, namely content that is derived from something external to the music, i.e., the modulation of speech, and that it is in virtue of this association between tone and affect that we can generally communicate about the emotive content of music. Kant concedes that it “seems” that the emotions that music arouses are thus felt universally. However, he is very clear on the point that we cannot make a legitimate claim to their universality after all, because they are derived from empirical association: music “speaks through mere sensations without concepts” [*Empfindungen ohne Begriffe*], does not “leave behind something for reflection,” is thus “more enjoyment than culture,” and the emotions it arouses are the product of “mechanical association.”⁴ Kant discusses the arousal theory of music in terms of charm and movement of mind, which for Kant are non-universalizable empirical aspects of art, opposed to the *free* pleasure of *beauty* that is the product of a judgment of *reflection*.

One must not seek the pleasure in music in reflection.⁵

There is also a manifold of sensation and charm in music. Every tone is similar to certain expressions of the passions. Perhaps the pleasure in music arises from the similarity between the tone and the sensations that one likes to remember.⁶

² KU §53, 5:328, my emphasis. “*der Reiz derselben, der sich so allgemein mitteilen last, scheint darauf zu beruhen...*”

³ Ibid.

⁴ KU §53, 5:328.

⁵ “*Man darf das Wohlgefallen an der Music nicht in der Ueberlegung des Gemüths suchen.*” (VP 29:149, my translation; cf. §54, KU 5:330ff.)

⁶ “*Jedoch ist in ihr ... eine Menge von Empfindungen und Reiz. Jeder Ton ist gewissen Ausdrücken der Leidenschafften ähnlich. Vielleicht entspringt das Vergnügen bey der Musik aus der Aehnlichkeit die die Töne mit Empfindungen haben, an die man sich gerne erinnert.*” (VL 24:358, my translation).

In these passages, just as in KU §53, Kant points to the manifold sensations and charm that are essential to our enjoyment of music. Kant labels this enjoyment "pleasure of sensation" [*reizt nur die Empfindung*], which his own aesthetic theory opposes to "pleasure of reflection" (i.e., the basis of a proper aesthetic judgment). "Charm" [*Reiz*] is a technical term for Kant. It denotes a relationship to subjective sensation. It is thus not surprising that Kant uses the phrases "*mechanical* association" and "*law* of association" in his discussion of music. For Kant, the arousal theory is an empirical theory based on association.

1.2 Even though the arousal theory is a widely held view in 18th century philosophy (various variants are discussed for example by Rousseau, Du Bos, Mendelssohn),⁷ I like to suggest that Kant's summary of the arousal theory in KU §53 might come directly from Hutcheson's 1726 *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Since, to my knowledge, this connection has not yet been made in the literature, let me point out some key aspects of Hutcheson's theory of music to flesh out Hutcheson's significance for interpreting Kant.⁸

Hutcheson cites the contingent association of ideas as laying at the basis of many aesthetic disagreements. Thus, he says that "there is also another charm [*Reiz*] in music to various persons, which is distinct from the harmony, and is occasioned by its raising agreeable passions."⁹ Let me explain.

On the one hand, pleasure of *harmony* is based on our inner beauty sense insofar as "the form itself" of music, its harmony, can be expressed mathematically.¹⁰ Hutcheson's internal beauty sense is just as natural as the external sense of hearing. It is "antecedent to custom, habit, education, or prospect of interest."¹¹ "There is as necessary a perception of beauty upon the presence of regular objects, as of harmony upon hearing certain sounds."¹² So, harmony is the proper cause of aesthetic pleasure, because it alone can be asserted universally. Therefore, Hutcheson subsumes harmony under what he calls original or absolute beauty. Aesthetic disagreement is not possible here. Note that establishing the universality of taste is important for Hutcheson because he intends his theory of the sense of beauty to prepare the way for his theory of the universality of the moral sense.

However, there is also pleasure in music that is not derived from this universally communicable basis, but is rather based on contingent associations, which give rise to *agreeable passions*. It is this kind of pleasure that is based on contingent associations that

⁷ See Le Huray and Day (1981). On this point see also Young (2020, p. 173).

⁸ Hutcheson's significance for Kant's moral philosophy has already been pointed out by Henrich (1957/58, pp. 49-69). Other authors have noticed similarities between Hutcheson's and Kant's aesthetic terminological distinctions, without further pursuing the relationship. See for example, Allison (2001, p. 394n58). I am here offering Hutcheson's importance for understanding Kant as a proposal.

⁹ References to *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* will be given in the following form: Treatise, Section, Paragraph. Hutcheson (2008, 1.6.12). Cf. Hutcheson (2008, 1.6.3).

¹⁰ Hutcheson (2008, 1.2.13).

¹¹ Hutcheson (2008, 1.6.8).

¹² Hutcheson (2008, 1.6.9).

gives rise to aesthetic disagreement. And now follows Hutcheson's version of the arousal theory of emotions:

The human voice is obviously varied by all the stronger passions; now when our ear discerns any resemblance between the air of a tune, whether sung or played upon an instrument, either in its time, or modulation ... to the sound of a human voice in any passion, we shall be touched by it in a very sensible manner and have melancholy, joy, gravity, thoughtfulness excited in us by a sort of sympathy or contagion. The same connection is observable between the very air of a tune, and the words expressing any passion which we have heard it fitted to, so that they shall both recur to us together, though but one of them affects our senses.¹³

For Hutcheson, the emotions of melancholy, joy, gravity, etc. that we associate with music are not based on our universal beauty sense. They are *not* independent of antecedent custom, habit, or education. Quite to the contrary, they presuppose these contingent associations. It is thus no wonder that people disagree about "beauty," despite the fact that they have a uniform sense of beauty and harmony: based on individual tempers, circumstances, and experiences people associate a broad variety of pleasing or displeasing ideas with various tunes.¹⁴ For this reason, Hutcheson subsumes the arousal theory of emotions not under absolute beauty (beauty proper, or to use Kant's language: a pure judgment of taste), but rather under "relative or comparative beauty." So, Hutcheson notices the great variety in judgments of taste, and explains these via a person's contingent association of ideas. We think we make absolute judgments of taste, whereas in fact our judgments are relative:

And this may help us in many cases to account for the diversity in fancy, without denying the uniformity of our internal sense of beauty.¹⁵

Kant almost literally repeats this point at the end of §16 of his *Critique of the Aesthetic Power of Judgment*:

By means of this distinction one can settle many disputes about beauty between judges of taste, by showing them that one is concerned with free beauty, the other with adherent beauty.¹⁶

Now, a case in point for relative beauty are the emotions aroused by music. Hutcheson sees expression of feelings in music as based on passed associations. Even though Hutcheson devotes much of his discussion of musical beauty to objective criteria (unity, form and proportion are discussed under "harmony," i.e., *absolute* beauty), he declares judgments of taste based on association as *relative*. I cite again: "there is another *charm* in music to various persons, which is distinct from the harmony, which is occasioned by its raising

¹³ Hutcheson (2008, 1.6.12). Cf. Kant's phrase "mechanical association."

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ KU §16, 5:231.

agreeable passions." Compare this to Kant again:

It is the proportion in music that makes it beautiful. ... However, there is also a manifold of sensation and charm in music. Every tone is similar to certain expressions of the passions. Perhaps the pleasure in music arises from the similarity between the tone and the sensations that one likes to remember.¹⁷

The parallels between Hutcheson's and Kant's discussion of the arousal theory are striking.

In summary, we may thus say that Kant does not support the arousal theory of emotions because it does not explain the universality of pure judgments of taste. It merely explains the subjective preference of listeners, as affects are based on contingent associations. Kant's choice of language:

- "charm" as opposed to "beauty",
- "mechanical association" as opposed to "free delight",
- "enjoyment" as opposed to "culture"

clearly indicate Kant's rejection of the arousal theory as a proper foundation for the normativity of aesthetic judgments regarding music. In addition, I have pointed out that Kant's discussion of the arousal theory of music in §53 seems to mirror the views of the inner-sense theorist Hutcheson, who likewise rejects the arousal theory as a proper basis for aesthetic judgments.

Having dealt with the arousal theory, Kant continues his train of thought in §53 by following the standard framework of 18th century theories of music, as he discusses the mathematical proportions of music as the sole foundation of the universality of the judgment of taste next. It is just one paragraph (!), in which Kant deals with both theories in one sweep. Here is Hutcheson's version of it:

1. Relative or comparative beauty: based on contingent association. Not universally valid. Example: melodies and their association with moods and passions.
2. Absolute or original beauty: based on internal beauty sense. Universally valid. Example: harmony as expressible in mathematical terms.

Similarly, Kant declares the affects aroused by music to be charming, moving, and entertaining, but he does not consider them to be a proper basis for accounting for the universality of judgments of taste in music in virtue of the contingency of their arousal. The proximity of Kant's position to Hutcheson's distinction between relative and absolute beauty seems to me to be further evidence that Kant does not endorse the arousal theory.

But how about the harmonious form of music as expressible in mathematical terms? Why does this theory fall short of explaining the significance of absolute music?

¹⁷ VL 24:357-8, my translation.

2. The paradox of subjective universality

Universality: Formalism, aesthetic rationalism

2.1 Since the universality of a judgment of taste cannot be based on the “charm” (*Reiz*) of music, it now seems that *reflection* on the mathematical form of air vibration that constitutes a tone elevates the charming sensation to a judgment of beauty. Kant says:

On this mathematical form... alone depends the satisfaction that the mere reflection connects with this play of [sensations] as a condition of its beauty valid for everyone; and it is in accordance with it alone that taste may claim for itself a right to pronounce beforehand about the judgment of everyone.¹⁸

The second thesis for which I would like to argue is that this theory cannot explain the emotional content of music. Not much argument is needed to establish this second thesis, because Kant explicitly tells us so. Immediately after the passage just quoted, Kant continues as follows:

However, mathematics certainly has not the least share in the charm and the movement of the mind that music produces; rather, it is only the indispensable condition ... of that proportion of the impressions ... by means of which it becomes possible to grasp them together.¹⁹

In other words, there is no connection between the mathematico-relational structures in music and the subjective-affective pleasure we take in listening to music.

2.2 Theories dealing with the mathematico-relational structure of music can be found, for example, in Leibniz, Wolff, Baumgarten, Euler, Hutcheson (under original beauty), as well as the textbook authors of Kant’s physics lectures, Karstens and Erxleben.²⁰ For Leibniz, for example, aesthetic pleasure in music derives from the perception of its harmonious structure, i.e., its unity-in-variety.²¹ However, Kant is not an aesthetic rationalist, as he rejects the classic trinity of the unity of truth, goodness, and beauty, and argues for the autonomy of taste. Yet, he has its own transcendental version of the significance of the mathematical structure of music, the general upshot of which is the following: beautiful forms are those forms of objects that are purposive for an effortless apprehension through our cognitive faculties. In this way, the possibility of the universal value of aesthetic judgments is explained through the form of human cognition:

¹⁸ KU §53, 5:329. “An dieser mathematischen Form ... hängt allein das Wohlgefallen, welches die blosse Reflexion über eine solche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für jedermann gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft...sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urteil von jedermann zum voraus auszusprechen anmassen darf.”

¹⁹ Ibid. “Aber an dem Reize und der Gemütsbewegung, welche die Musik hervorbringt, hat die Mathematik sicherlich nicht den mindesten Anteil; sondern sie ist nur die unumgängliche Bedingung derjenigen Proportion der Eindrücke ... wodurch es möglich wird, sie zusammenzufassen.”

²⁰ Kant mentions the mathematico-relational structure of music in various places, e.g., VT 8:392; VL 29:149; VAnth 25:198, 276; for Euler see KU §14, 5:225; VL 24:353.

²¹ For an excellent account of Leibniz’ aesthetic rationalism see Beiser (2010, pp. 36ff).

A large object such as a building pleases when it is symmetric, because this facilitates the intuition of the building. The accords in music please because of the simple relations of the tones. Octave is 1:2, fifth 1:3. Euler. ... Thus, there are certain laws of sensibility with respect to its form. ... However, the charm must be completely separated from this.²²

Whatever facilitates [*erleichtert*] ... sensory intuition, pleases us according to objective laws that hold for everybody.²³

Beauty consists in the agreement of the form –appearance– with the laws of sensibility. Order. Unity.²⁴

In these passages, the standard of beauty consists in an effortless apprehension of a sensible manifold. The feeling of aesthetic pleasure is rooted in “laws of sensibility” which we experience in proportional and symmetrical forms. What lies at the foundation of our beauty sensation is not the affect anymore that music arouses in the listener due to its analogy with modulation of the human voice, i.e., something outside of music itself (arousal theory). Rather, it is the form of sound itself that lies at the basis of the feeling of pleasure for which we assert universal validity in a judgment of taste: certain mathematico-relational structures in music (octave, fifth, etc.) facilitate sensible representation, they are in *harmonia* with the human forms of intuition, and since the forms of intuition hold for all human beings, we can expect that the accompanying feeling of pleasure in music will also hold for all human beings and is thus universally communicable.

The problem with this position is the following: Yes, the feeling of pleasure thus conceived is universally communicable, but what does it have to do with the affects and *Gemütsbewegungen* that music produces? Answer: Nothing. I cite again: “Mathematics certainly has not the least share in the charm and the movement of the mind that music produces; rather, it is only the indispensable condition ... of that proportion of the impressions ... by means of which it becomes possible to grasp them together.”²⁵ So, where does this leave us?

The two positions outlined so far (arousal theory, formalism) do not resolve the paradox of subjective universality with respect to music.

(1) *Arousal theory lacks universality.* Kant views the arousal theory throughout in an empirical context. Thus, Kant discusses the bodily effects of music on digestion and health

²² VL 24:353, my translation. “Ein grosser Gegenstand als ein Gebäude gefällt wenn Symmetrie darinn angebracht ist; sie erleichtert den Anblick des Gebäudes. Die Accorde in der Musik gefallen wegen des leichten Verhältnisses das zwischen ihren Tönen ist. Die Octave wie 1 zu 2, die Octave zur Quinte wie 1 zu 3. vid. Eulerum p.16. ... Es giebt also gewisse gemeine Gesetze der Sinnlichkeit in Ansehung der Form. ... Allein es muß der Reiz ganz abgesondert werden.”

²³ VAnth 25:378, my translation. Cf. VAnth 25:390; Refl 15:274, 276.

²⁴ Refl 16:117, my translation. Cf. VAnth 25:198.

²⁵ KU §53, 5:329. Cf. Guyer (2014, pp. 436f). Ravasio (2021) points out that Herder takes a similarly skeptical position with regard to the role of mathematical explanations in musical aesthetics, due to their failure to explain our first-person emotional responses.

together with *jest*.²⁶ In this empirical context, music always belongs to what is agreeable (*angenehm*) or charming (*reizend*), but not to what is beautiful (*schön*). The agreeableness of music insofar as it is based on sensation lacks universality. The distinction between charm and beauty is rooted in Kant's distinction between form and matter, which in turn is central to his transcendental philosophy.²⁷ For example, KU §14 and §39 argue at length that the *matter* produces the *charm*, but only *form* produces *beauty*.²⁸ For Kant, charm, agreeableness, or emotive connotations of a tone cannot be tied to the *forms* of intuition, and thus emotive responses become part of the *matter* of sensation and fall outside the territory of beauty. Charm and beauty are opposed to each other. The former belongs to the taste of the senses (*Sinnengeschmack*) which only holds for individuals (*Privaturteil*). The latter belongs to the taste of reflection (*Reflexionsgeschmack*) and demands universal agreement.²⁹ Nowhere does Kant say that the charming affect of music (*Gemütsbewegung*) could be derived from the form. Just consider the title of §13: "The pure judgment of taste is independent from charm and emotion."³⁰ The arousal theory of emotions and the mathematico-relational formalism are exclusive alternatives for Kant; they are not complementary despite the efforts of Kant's interpreters to connect both theories.

For Kant, we must not confuse "material aesthetic judgments" (which are "judgments of sense" and deal with "charm or emotion") with "proper judgments of taste" (which are judgments of "reflection" and deal with "beauty").³¹ The mere tone of a violin, Kant says, is beautiful only as regards its mathematico-relational form, but not as regards the subjective "quality of the sensations" the tones produce in the listener: "because the quality of the sensations themselves cannot be assumed to be in accord in all subjects, and it cannot be assumed that the agreeableness of one color in preference to another or of the tone of one musical instrument in preference to another will be judged in the same way by everyone."³² So, for Kant, there is no connection between the arousal of emotions through music and its mathematico-relational form. If the arousal of emotions is seen as lying at the basis of our pleasure in music, then music belongs to the class of the agreeable arts, Kant says. It lacks universality.³³

²⁶ KU §54, 5:332.

²⁷ See for example KU §39, 5:294; Refl 15:268.

²⁸ KU §14, 5:223ff.; §39, 293.

²⁹ KU §8, 5:214.

³⁰ KU §13, 5:223. "A judgment of taste on which charm and emotion have no influence ... which thus has for its determining ground merely the purposiveness of the form, is a pure judgment of taste." (Ibid.)

³¹ KU §14, 5:224-5. Cf. VAnth 25:178, 184.

³² KU §14, 5:224. Cf. KU §7, 5:212; Anth 7:155.

³³ KU §51, 5:325.

The same holds for "the changing shapes of a fire in a hearth or of a rippling brook, neither of which are beauties, but both of them carry with them a charm for the imagination, because they sustain its free play." (KU *General remark on the first section of the Analytic*, 5:243-4) Music, fire in a hearth, rippling brook, and "beautiful views" (sic!) are always mentioned together by Kant as examples of improper objects for aesthetic judgments. They move us for the wrong reasons, as it were. For Kant, these produce transitory feelings that are classified as "charming" but not "beautiful." Cf. Refl 15:76, 137-8, 861; VAnth 25:184, 753; Anth 7:173f.; VL 24:360.

(2) *Formalism lacks subjectivity.* In §51, Kant leaves it undecided whether music should be “defined” as an agreeable or beautiful art.³⁴ Kant says that if the mathematico-relational structure of music is seen as lying at the basis of our pleasure in music, then music would belong to the class of the beautiful arts. But note: “aesthetic pleasure proper,” which is the product of judgment that reflects on the formal unity of a sensible manifold, is not identical with the emotive content of music, i.e., its charm and *Gemütsbewegung*. When Kant says, following Euler, that he does not doubt that a single tone is beautiful because “through reflection” we perceive the mathematical order of the impressions,³⁵ he is referring to the form of a tone, which has nothing to do with the emotive content of music: melancholy, joy, anger, cheerfulness, resignation, i.e., the whole range of emotive human life that we encounter in music. The intellectual pleasure in a tone insofar as it is reduced to the physical structure of its harmonious vibrations is independent of the affective emotional content of music. It lacks precisely that sort of subjectivity that according to Kant and common-sense matters most in music, namely, our various emotive responses, which are perceived as a *constitutive* part of our experience of musical beauty. As Kant points out: Above all, music contains sensation and charm [*Empfindung und Reiz*].³⁶

Putting the point into a historical perspective: When Kant speaks of “music” in the context of Euler, he is speaking about music theory as a branch of the canonical seven liberal arts. “Music” as a *liberal* art goes back to antiquity and is a branch of theoretical knowledge originating with the Pythagorean discovery of numerical proportions underlying musical intervals.³⁷ The liberal arts represent what in the humanistic tradition a good student should learn to count as educated. However, music considered as a *liberal* art is quite different from the experience and performance of music, i.e., music as one of the five *fine* arts.³⁸

(3) Neither arousal theory nor formalism provides an answer to the problem of subjective universality with respect to music. One theory gives us subjectivity, the other universality. On both standard 18th century theories, the broad variety of affective sensations that we associate with music is only *contingently* connected with music. I suggest that Kant’s remarks on the two standard theories should be distinguished from his properly philosophical argument in the 3rd Critique: free play and aesthetic ideas.

³⁴ KU §51, 5:325. Compare KU §51, 5:325 in opposition to KU §14, 5:224.

³⁵ KU §14, 5:224.

³⁶ VL 24:358. “Nothing enlivens the senses more than music.” [*Nun ist nichts die Sinne belebender als die Musik.*] (VT 8:392, my translation) Cf. VAnth 25:1136. Note that earlier in the century Batteaux had just canonized for the first time the five fine arts in his famous and influential treatise, *The fine arts reduced to a single principle* (1746): music, poetry, painting, sculpture, and dance. Kant’s dismissive position on music as mere enjoyment is repeated with respect to dance. Cf. Anth 7:277, 316; VAnth 25:999f.; KU §14, 5:225.

³⁷ See for example VP 29:148f.

³⁸ On this point, see also Ravasio (2021).

3. Kant's solution: Free Play of the Faculties / Aesthetic Ideas

Kant's aesthetic of free play of the faculties and aesthetic ideas is meant to resolve the paradox of subjective universality. The third thesis of this paper is that this theory of free play cannot explain the beauty of music. Why is this so?

Kant's properly philosophical argument for addressing the paradox of subjective universality is the theory that aesthetic experience is a product of the pleasurable free play of our mental powers.

By contrast, the pleasure in the beautiful is neither a pleasure of enjoyment, nor of a lawful activity ... but of mere reflection. ... This pleasure accompanies the common apprehension of an object by the imagination, as a faculty of intuition, in relation to the understanding, as a faculty of concepts, by means of a procedure of the power of judgment. ... This pleasure must necessarily rest on the same conditions in everyone, since they are subjective conditions of the possibility of a cognition in general ... that one may presuppose in everyone. For this very reason, one who judges with taste (as long as he does not err in this consciousness, and does not take the matter for the form, the charm for beauty) may also require ... his satisfaction in the object of everyone else, [i.e.,] may assume his feeling to be universally communicable.³⁹

Kant argues that it is only in virtue of such a free play of the faculties that we can demand universal assent regarding our aesthetic feeling of pleasure, because the aesthetic feeling such conceived is natural to all human beings, as opposed to other emotions that are merely contingently connected to our experience. Let us grant Kant this "transcendental" foundation of aesthetic pleasure, and ask one more question: what initiates the free play? Answer: What initiates the free play of the faculties of cognition, in virtue of which aesthetic pleasure in beauty is *defined*, are aesthetic ideas:

Beauty (*whether it be beauty of nature or of art*) can in general be called the exhibition of aesthetic ideas.⁴⁰

Here is one of Kant's examples illustrating what it means to say that the free play of the faculties with respect to fine art *essentially* involves the exhibition of aesthetic ideas:

A certain poet says in the description of a beautiful morning: "The sun streamed forth, as tranquility streams from virtue." The consciousness of virtue, when one puts oneself, even if only in thought in the place of a virtuous person, spreads in the mind a multitude of sublime and calming feelings, and a boundless prospect into a happy future, which no expression that is adequate to a determinate concept fully captures. In a word, the aesthetic idea is a representation of the imagination, *associated with a given concept*, which is combined with such a manifold of partial representations in the free use of the imagination

³⁹ KU §39, 5:292-3. Cf. KU §35, 5:287; §40, 296.

⁴⁰ KU §51, 5:320, my emphasis. Cf. KU §9, 5:219.

that no expression designating a determinate concept can be found for it, which therefore allows the addition to a concept of much that is unnameable, the feeling of which animates the cognitive faculties.⁴¹

Here Kant says that the feeling of aesthetic pleasure promoted by fine art requires that imagination play with a *concept*. Kant's example is very clear: the enlivening experience of aesthetic pleasure—which is constitutive of beauty—has its roots in the contemplation of aesthetic ideas. What is an aesthetic idea? Using Kant's technical language, the essence of an aesthetic idea is that it makes sensible a *rational* idea that surpasses experience or makes intuitive an *idealized* object of experience.⁴² Avoiding Kant's technical language, we could say that an aesthetic idea makes intuitive those topics to which a person embracing 18th century humanism would attribute objective value, i.e., topics regarding human existence that every human can be assumed to have an interest in.⁴³ Kant's examples include virtue, the supersensible, love and death, which are presented by the artist to an audience in such a way that they 'occasion much thinking' and 'arouse a multitude of sensations and supplementary representations for which no expression is found,' i.e., occasion a free play of imagination and understanding.⁴⁴

The problem is that music alone has no conceptual content whatsoever, and thus, for Kant, it leaves nothing to reflect on: music speaks through mere sensations *without concepts* ("durch lauter Empfindungen ohne Begriffe"), Kant says. Whereas poetry moves from determinate ideas to sensation, and thus always leaves a determinate idea behind, music is transitory,⁴⁵ it does not "leave behind something for reflection."⁴⁶ Thus music is more enjoyment (*Genuss*) than culture. It lacks *Geist*, i.e., those serious and profound ideas regarding human existence that Kant considers to be the essence of aesthetic ideas.⁴⁷ True, music "moves the mind in more manifold and, though only temporarily, in deeper ways."⁴⁸ But the foundation of these affects (*Gemüthsbewegungen*) is not the free play of the faculties enlivened by aesthetic ideas, –for, there are none in music alone. Rather, the affective content of music is the product of mere mechanical association (as opposed to free association). Because of its lack of *Geist*, music, like all enjoyment (*Genuss*), requires

⁴¹ KU §49, 5:316, my emphasis; cf. 5:313-5.

⁴² KU §49, 5:314.

⁴³ Accordingly, Kant says in a note: "There are no *a priori* reasons to justify taste, but there is only universal agreement in an era that judges in accordance with reason." [*Man hat keine Gründe a priori, einen Geschmack zu rechtfertigen, sondern nur die allgemeine Einstimmung in einem Zeitalter der Vernünftigen Beurtheilung.*] (Refl 15:270, my translation)

⁴⁴ KU §49, 5:313-316.

⁴⁵ KU §53, 5:328, 330.

⁴⁶ KU §53, 5:328. Cf. "Poets also speak to the understanding, but musicians speak only to the senses." (Anth 7:247) "Music cannot evoke ideas...it is merely a play of sensations." (VAnth 25:999, my translation)

⁴⁷ "The principle of the mind that animates by means of *ideas* is called spirit [*Geist*]." (Anth 7:246) Cf. Anth 7:225; VAnth 25:1060.

⁴⁸ KU §53, 5:328.

frequent change and cannot bear frequent repetition without producing antipathy, Kant concludes.⁴⁹

This means that music does not fit into Kant's theory of beauty with respect to the fine arts, because it does not sustain a free play of the faculties.⁵⁰ Free play of the faculties presupposes the exhibition of aesthetic ideas,⁵¹ and this requires that imagination play with a *concept*. Such a concept is not provided by music, because, unlike a poem or painting, it is non-representational. A "fine art" that does not exhibit aesthetic ideas, cannot give rise to a chain of representations "of the imagination that occasions much thinking,"⁵² cannot engage the free play of the faculties, and thus cannot be experienced as aesthetically beautiful. Hence, considered as a fine art, the only spot left for music within Kant's taxonomy is that of an agreeable, not beautiful, art. Kant's theory of free play of the faculties and aesthetic ideas might work for poetry and other representational forms of art but not for music.⁵³

4. Discussion

4.1 A note on interpreting Kant. Some Kant scholars have tried to unite Kant's notes on the arousal theory, formalism, and aesthetic ideas into one coherent theory. Mohr, for example, writes:

Music as a beautiful art is a mathematical form of affects expressing an aesthetic idea.⁵⁴

In this paper I have argued that (1) for Kant, there is no connection between affect (arousal theory of emotions) and the mathematical form of air vibration (aesthetic rationalism), and (2) both arousal theory of emotion and formalism are independent of Kant's theory of aesthetic ideas. Whether it is desirable or not to unite all three theories is a legitimate philosophical question that Kant did not ask, and need not ask, because his aesthetics of free play transforms the problem of aesthetics: both arousal theory and aesthetic rationalism work within a framework that considers art as imitation of nature (*mimesis*). Kant's theory of aesthetic ideas and free play breaks with this framework. Imagination becomes central in art, as an audience reflects on aesthetic ideas. From a historiographical point of view, it is important to point out that Kant's theory of aesthetic ideas stands on its own, because it is here that Kant makes an original contribution to otherwise standard 18th century positions: aesthetic pleasure is the product of the open-ended reflection of an audience. This insight (with its transcendental foundation) is original and not contained in

⁴⁹ Note that, for Kant, music may become beautiful when it ceases to be absolute music, i.e., when it becomes the vehicle of poetry: "For music is a *beautiful* (not merely pleasant [*angenehme*]) *art* only because it serves poetry as a vehicle." (Anth 7:247)

⁵⁰ KU §53, 5:329-30.

⁵¹ KU §49, 5:313-4.

⁵² KU §49, 5:314.

⁵³ Kulenkampff (1987, p. 151) comes to the same conclusion.

⁵⁴ Mohr (2010, p. 16). See Matherne (2014) for a similar position.

either arousal theory or aesthetic rationalism, and it opens the door to make the entire spectrum of inner emotive life the topic of absolute music (although Kant does not go this path).

4.2 *If open-ended reflection is the basis of aesthetic pleasure, why exclude music alone from beauty proper?* Kant thought that music leaves nothing to think about, it is a non-propositional, non-representative form of art. It lacks spirit. Well, but a flower or the song of a bird likewise lacks semantic content,⁵⁵ and yet beauty of nature is *the* starting point for Kant's aesthetic theory. In §16, Kant explicitly compares the beauty of music with the beauty of flowers, birds, marine crustaceans, and designs á la grecque [on] foliage for borders or on wallpaper," all of which represent nothing, and yet please by themselves, and are thus labeled "free beauties." So, why exclude music from beauty proper?

The answer to this question has to do with the overall motivation to write the *Critique of the Power of Judgment*: what makes the fact of beauty in nature so central for Kant is that it shows that nature itself is purposively organized for human cognition and moral agency. Natural beauty in its self-sufficiency [*selbständige Naturschönheit*]⁵⁶ points to the indeterminate concept of an intelligible substratum underlying the world and ourselves;⁵⁷ it reveals a "technique of nature" in "analogy with art" that surpasses nature "in its purposeless mechanism."⁵⁸ For Kant, it is always the same cluster of ideas expressed by the beauties of nature, namely, that nature is designed for us: "natural beauty (being self-sufficient) carries with it a purposiveness in its form, through which the object seems as if were to be predetermined for our power of judgment, and *thus* constitutes an object of satisfaction in itself."⁵⁹ Even though music, abstract designs, and beauties of nature equally lack semantic content, only natural beauty gives occasion for reflective judgment to ponder the idea that nature itself is purposively designed for our cognitive faculties. It is this *a priori* principle of *purposiveness* that justifies the inclusion of "aesthetics" into the *Critique of the Power of Judgment*, as Kant outlines in the two Introductions to this work. The principle of purposiveness of reflective judgment is a piece of Kantian metaphysics mainly motivated by the systematic need to unify the realms of nature and freedom, on the one hand, and the thought of the systematic unity of diverse empirical laws, which Kant's epistemology outlined in the *Critique of Pure Reason* could not guarantee, on the other hand.⁶⁰ In other words, the "free beauty" of music is only at the periphery of Kant's interest as a transcendental philosopher, whereas the free beauty of nature lies at its very center. In fairness to Kant, we should not forget that Kant does *not* look at music through the lens of someone genuinely interested in music. For that to be possible, he lacked broad

⁵⁵ KU *General remark on the first section of the Analytic*, 5:243.

⁵⁶ KU §23, 5:246.

⁵⁷ See Kant's section on the antinomy of taste: KU §57, 5:341.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ KU §23, 5:245, my emphasis. Cf. KU *Remark after §38*, 5:291.

⁶⁰ See Thorndike (2018, pp. 31-111).

access to classical music,⁶¹ such that he predominantly talks of music as *Tafelmusik*, i.e., music accompanying dinner, but not as the kind of music of the concert hall.⁶²

Kant's interest as a transcendental philosopher and his limited knowledge of absolute music as fine art makes it understandable why he does not further pursue the parallel between free natural beauty and music alone. So, let us pursue this parallel further: *Unlike* natural beauty, music is an intentional product of human beings. Therefore, it lacks the idea of independent design, and thus cannot exhibit the set of aesthetic ideas that the transcendental philosopher is most interested in. This fate music shares with all other fine arts. However, *like* natural beauty, fine art may bring about the free play of our cognitive faculties, if it is expressive of aesthetic ideas. In both cases, a historically situated audience engages in an open-ended reflection on aesthetic ideas. This might include –as it does for the transcendental philosopher Immanuel Kant– open-ended reflection on the universal forms of space and time as universal forms of human intuition underlying the mathematical structure of music, or beauty as the symbol of morality,⁶³ or the purposiveness of nature itself for our power of judgment.⁶⁴ My point is that both artistic and natural beauty require form and content to set the imagination and understanding into a genuinely free play. To say that aesthetic ideas are the mark of the beautiful in both nature and art, as Kant does,⁶⁵ means to say that both natural beauty and fine art always need to be interpreted by an audience. The exhibition of an aesthetic idea in a manifold of related representations is nothing that would be already either in a work of art or nature. Rather, it is the result of the active listener's imaginative encounter with an object that she judges beautiful. From this point of view, it does not matter whether we contemplate beauty of nature or music alone, because the experience of beauty always involves personal and cultural background contingencies. So why insist so vehemently on the exclusion of emotive content from music? Paul Guyer rightly points out:

Although the ideas of reason that are the core of the “aesthetic ideas” that according to Kant give works of fine art their spirit are precisely the kinds of ideas that might be thought to stir our deepest emotions, Kant went to great lengths to exclude all “charm and emotion” from aesthetic experience.⁶⁶

His view that fine art has “spirit” only when it deals with the highest ideas of reason and otherwise quickly becomes dull and distasteful shows that he was far from advocating the autonomy of *fine art*.⁶⁷

⁶¹ See Vorländer (2004, p. 389).

⁶² See Kivy (1993, p. 259).

⁶³ KU §42, 5:298ff.

⁶⁴ KU §38 and following Remark, 5:289ff.

⁶⁵ KU §49, 5:314; §51, 5:320.

⁶⁶ Guyer (2014, p. 307).

⁶⁷ Ibid.

To which I would add: The reason for this position lies in the fact that Kant's conception of "aesthetic idea" and its restriction to "*Geist*" stands in the tradition of 18th century humanism in general, and transcendental idealism in particular. For example, Kant sees immediacy, disinterest, freedom, and universality as analogous features of aesthetics and morality.⁶⁸ For Kant, these are not contingent assumptions. Kant would reject the suggestion that the analogy between beauty and morality is dependent on cultural background contingencies of 18th century humanism. For Kant, transcendental idealism is not a contingent standpoint to take after all. –However, it is a contingent standpoint for us to take today. We do not necessarily share Kant's position on immediacy and universality regarding morality, and accordingly we also do not look for it in aesthetics.

If we focus on Kant's idea of aesthetic ideas and go beyond Kant by freeing his theory from its historical embeddedness, then we could develop the following train of thought: Music alone is obviously less suggestive of concepts than a poem. But what if I just preface a piece with one word, say, melancholia? Or what if I tell you that this piece of music was composed in a concentration camp? Or what if I don't tell you anything at all, and simply let you reflect on the immediate emotional impact that music makes on you? Beauty is the expression of aesthetic ideas. The active engagement of an audience with a propositional/representative work of art commences with the semantic content provided by the artist. In non-propositional forms of art, such as absolute music, what Kant calls "fantasia," as well as the free beauties of nature, the starting point of an audience's engagement will be something else, depending on the individual person. It might just be a mood or emotional impact.

Kant also draws this connection when he says that the arousal of emotions in music evokes "aesthetic ideas" and an "unutterable fullness of thought" triggered by the affect that is normally expressed in language by means of such a tone.⁶⁹ Passages like these where Kant suggests that music evokes aesthetic ideas or that the broad range of emotions is compatible with beauty proper⁷⁰ are good starting points to include broad empirical emotional content into Kant's aesthetic theory. Unfortunately, Kant never follows through on this path. In the above passages, Kant ends up emphasizing the essential distinction between what pleases in judging (proper aesthetic judgment) and what gratifies the senses (broad range of emotions), and concludes that music is merely gratifying, belongs to sense pleasure, is mere entertainment, or that the broad variety of emotions is compatible with but does not contribute anything to aesthetic pleasure proper. Kant thus misses the opportunity to make emotional content essential to the aesthetic experience of music. Again, I think it is obvious why Kant must take this position: neither charm nor emotion can be the determining ground of a judgment of taste because the dichotomies of his transcendental idealism (form-matter, universal-particular, a priori-a posteriori, etc.) and his idea of the autonomy of the faculty of judgment prohibit him to do so.

⁶⁸ KU §59, 5:353f. Cf. KU §60, 5:356.

⁶⁹ KU §53, 5:328. Cf. KU Remark after §53, 5:331f.

⁷⁰ E.g., KU §14, 5:225f.

For this reason, Kant’s injection of aesthetic ideas into the arousal theory is restricted to the ideas of 18th century humanism, i.e., ideas to which all human beings can allegedly assent: e.g., the mathematical form of the tone exhibiting the universality of human cognition, or the “affect” of the sublime as expressive of universal morality.⁷¹ The manifold of contingent affects is excluded because it indicates a sort of subjectivity that Kant deems incompatible with the demand for universal assent made in a judgment regarding *beauty* (as opposed to a judgment regarding the *agreeable*).⁷² However, if we focus on Kant’s theory of free play and open-ended reflection –and bracket the historically contingent conception of “*Geist*”– it really does not follow that we must exclude the broad variety of emotions as content of aesthetic ideas, and thus music, from fine art proper.

Beauty invites us to sustain imaginative exploration of its meaning, Eldridge writes.⁷³ For an audience standing in the humanistic tradition of the 18th century, this might mean one thing, for the 21st century this might mean something entirely different. We always encounter free beauties of nature and fine art as persons, i.e., contingent historical products of nature and socialization. This includes Kant. Just look closely at how he reflects on the poetic description of a beautiful morning that he cites as an example of an aesthetic idea: “The sun streamed forth, as tranquility streams from virtue,” upon which Kant comments: “The *consciousness of virtue*, when one puts oneself, even if only in thought in the place of a virtuous person, spreads in the mind a multitude of *sublime and calming feelings*, and a boundless prospect into a *happy future*...”⁷⁴ The calming feelings and the prospect of a happy future, which Kant here mentions, are affective experiences that are rooted in Kant’s conception of *a priori* morality and thus have –for Kant– a universal rational basis. But it is not only the transcendental philosopher speaking here. It is also the historically situated person Immanuel Kant, whose contingent psychological make-up longs for the *comforting* thought that the universe is designed with humanity in mind, which he here inserts into the poetic description of a beautiful morning. A universe that is blindly mechanistic gives us a hint that it is friendly to human purposiveness. It takes a certain character to long for this comfort. In other words, aesthetic ideas are bound to the aesthetic choices that individuals have made. ‘One learns a point of view, a way of looking at the world,’ Wittgenstein says.⁷⁵

⁷¹ We can experience the feeling of the sublime only if we approach the world with certain ideas, ultimately moral ideas, Guyer rightly points out. (Guyer 2014, p. 444)

⁷² KU §7, 5:212.

⁷³ Eldridge (2014, p. 59).

⁷⁴ KU §49, 5:316, my emphases.

⁷⁵ See Wittgenstein (1984, pp. 69-70). Cf. Monk (1990, pp. 530-533). The reason for mentioning Wittgenstein here is also to invite the reader to look at Wittgenstein’s many reflections on music.

5. Key Takeaways

The four key takeaways of this paper are:

5.1 Kant's theory of the free play of the imagination is independent of arousal theory and aesthetic rationalism. Unlike Kant's commentators, Kant does not try to unify arousal theory (aesthetic of emotion), aesthetic rationalism (aesthetic of truth, formalism), and free play (aesthetic of open-ended reflection on aesthetic ideas). Kant's aesthetics of free play is independent of the 18th century standard theories on music.

In the context of Kant's rejection of the arousal theory, I have pointed to the hitherto unnoticed similarity between Hutcheson's and Kant's discussion of the arousal of emotions in music as a non-universalizable aspect of aesthetic experience. Further, Kant's remarks on the formal nature of beauty as tied to the forms of intuition stem from Kant's reflections on the principle of unity-in-variety, i.e., harmony, which Kant encountered in both the inner-sense theorist Hutcheson and various aesthetic rationalists. It is in these passages that Kant denies that colors, emotional quality of tones, "beautiful" views and rippling brooks can be properly called beautiful, and claims that only formal aspects, i.e., shape, composition, and what facilitates a sensible manifold to be unified in apprehension, are a proper basis for aesthetic experience (as opposed to our subjective associations and emotions connected with music or a rippling brook, etc.).⁷⁶ I have argued that it is not our task as Kant interpreters to make these passages on the formal nature of beauty consistent with Kant's theory of aesthetic ideas, because both groups of thought stem from quite different contexts (mathematical physics and theory of cognition, on the one hand, universal objective values, on the other hand). The common denominator of these theories is the cultural perspective of what Kant labels a *Zeitalter der Vernünftigen Beurtheilung* [an era that judges in accordance with reason],⁷⁷ but not a philosophically compelling argument.

5.2 Kant's theory of aesthetic ideas does not apply to absolute music. Despite the analogy that Kant draws between music alone and natural beauty, it is only the latter that interests him as a transcendental philosopher. Hume's paradox of subjective universality, which so haunted Kant's contemporaries, did not interest Kant as someone interested in the fine arts. As a transcendental philosopher—and unlike Hume—the problem of resolving particular aesthetic controversies was not at the center of Kant's interest, and thus he only mentions in passing how "disputes about beauty" may be settled.⁷⁸ For Kant, there is no doctrine (science) in aesthetics, just criticism.⁷⁹ For him it was enough to have shown the transcendental possibility of aesthetic judgments, which became the key to a hitherto undiscovered principle of the purposiveness of the power of judgment and the "key stone" in his philosophical system. This was at the center of Kant's interest, not the resolution of

⁷⁶ E.g., KU §14, 5:225; Refl 15:267. Cf. Refl 15:269.

⁷⁷ Refl 15:270.

⁷⁸ KU §16, 5:231. Also see the following §17.

⁷⁹ KU §43, 5:304-5; §47, 309; §60, 354-5. Cf. Refl 15:269; VAnth 25:176, 385.

particular disputes or the defense of alleged masterpieces, i.e., works of art that stood the test of time, from which Hume starts.⁸⁰ Accordingly, Kant's notion of disinterestedness is quite different from Hume's. For Hume, "disinterestedness" refers to sentiments and judgments natural to and universal in humankind, independent of historical and personal context. For Kant, "disinterestedness" is a way of attending to objects that can neither be captured by theoretical nor practical interest. Kant's notion of "disinterestedness" is compatible with the open-ended reflection of an audience on aesthetic ideas, which Kant considers to be the basis of aesthetic pleasure proper, and which, as I have argued, always involves the personal background of an audience. If this is so, then music should be regarded as beautiful. However, this is a position that Kant fails to take. For Kant, the transcendental philosopher, the emotional content of music is not part of aesthetic experience proper.

5.3 Kant's conception of aesthetic idea and its restriction to *Geist* stands in the tradition of 18th century humanism, which itself is a contingent standpoint to take. If we free Kant's theory from its humanistic background, it really does not follow that we must exclude the broad variety of emotions as content of aesthetic ideas, and thus music, from fine art proper.

5.4 One thing to expect from a theory of music is that it explains what makes absolute music so significant to us. Kant rightly observes that *the* essence of absolute music is our affective response to it, which does not refer to things outside of us or copies already found content. In absolute music, as a fine art, we encounter ourselves emotively as it were. The aesthetic experience of absolute music is not about reference to extra-musical features, but about an emotional self-experience of the listener. Even a mere chord or tone can be experienced as beautiful: it does not refer to anything beyond itself, makes us feel a certain way, and –like the famous Tristan chord— promotes a free play of reflection due to its opacity and ambiguity. Neither arousal theory nor aesthetic rationalism is a good theory to account for our aesthetic experience of music alone because both think of music as imitation of reality: the arousal theory presupposes a reference to the modulation of speech, and aesthetic rationalism conceives of the human mind as a *vis representativa*, where aesthetic feelings are representations of perfections in the world. Kant freed the path for us from the two standard 18th century theories, and he indicated a new one, which, historically speaking, became the gateway to modernity. This is why it is so important to point out

(1) to Kant scholars that:

- Kant did not include the standard 18th century theories into his own account,
- Despite various publications on Kant's "theory of music", Kant does not have a theory of music –or a theory of any other particular artform—because he is interested in the conditions of the possibility of aesthetic experience as a

⁸⁰ Hume (2008, p. 106).

transcendental philosopher. He is neither interested in the fine arts *per se*, the concept of which was just arising in the 18th century, nor in the question of the value of pure instrumental music.

- In line with the 18th century cultural role of absolute music as mere entertainment and a mechanical craft,⁸¹ Kant did not approach absolute music as we do in the concert hall today, but rather associates music with *Tafelmusik*, tea circles, gambling, dance, and smoking tobacco.⁸²
- The types of music Kant refers to are neither the emotionally moving arias and duets expressive of poetic content (for that type of music is full with aesthetic ideas and thus a candidate for beauty) nor the Romantic fantasias that we associate today with absolute music, e.g., Beethoven's 1802 Quasi una fantasia "Moonlight" sonata (Op. 27), Schubert's 1822 Fantasie in C major "Wanderer Fantasie" (Op. 15), Chopin's 1841 Fantasie in F minor (Op. 49), or Brahms' 1893 pieces Op. 118, but rather earlier types of fantasias such as Bach's already then famous Chromatic fantasia and fugue in D minor (BWV 903) or perhaps –if Kant had the chance to listen to it— Mozart's 1785 Piano Fantasia in C minor (K 475). If we add to this cultural background Kant's own personal appreciation of music (or lack thereof), the intellectual background of arousal theories and aesthetic rationalism, and the terminological distinctions that Kant draws in his transcendental philosophy, Kant's often noted ambiguous statements and derogatory remarks on music become understandable.
- This should not hinder us to see the path that Kant's philosophy opens to come to grips with the puzzling and deeply moving aesthetic experience of absolute music.

(2) to artists and those interested in aesthetics of music more generally that

both arousal theory and aesthetic rationalism stand in the tradition of art as imitation of reality, which presupposes a way of looking at reality that was prominent in the 18th century, and is deeply rooted in the terminology, psychology, and epistemology of the 18th century. Not many people outside of humanities departments would endorse this perspective today, for example, the conception of the human mind standing opposed to an independently existing world, which it mirrors (*vis representativa*). Yet, insofar as the value of music is seen to either reside in the imitation of emotions or in the perception of truth, there is an implied assumption of a correspondence between musical elements and the extra-musical world. It is because of this false implied assumption that Plato's attempts to strictly link given musical modes to moral values (*ethos* theory) or the 18th century project of a dictionary of affects corresponding to musical phrases (*Affektenlehre*) had to

⁸¹ Kant never discusses music in the context of his theory of genius. Unlike beautiful art, music is a discipline, i.e., rule-governed. See for example, Refl 15:272 ["Music ... is a discipline"]; VAnth 25:999 ["Music is a game in accordance with rules"], my translations.

⁸² See for example, VAnth 25:212; KU §43, 5:305f.; Anth 7:277.

fail. Both contemporary artists and philosophers think confusedly about what they do if they see themselves to stand in the tradition of either arousal theory or aesthetic rationalism.⁸³

Bibliography

Allison, H. (2001), *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge.

Beiser, F. (2010), *Diotima's Children: German aesthetic rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, Oxford.

Eldridge, R. (2014), *An Introduction to the Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gracyk, T. (2020), "Hume's Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. E. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/hume-aesthetics/>

Guyer, P. (2014), *A History of Modern Aesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kant, I. (2000), *Critique of the Power of Judgment*, ed. P. Guyer, Cambridge University Press, Cambridge.

Henrich, D. (1957/58), "Hutcheson und Kant", *Kant-Studien* 49 (1-4), pp. 49-69.

Hume, D. (2008), "Of the Standard of Taste," in *Aesthetics: A comprehensive Anthology*, ed. S. Kahn and A. Meskin, Blackwell Publishing, Malden, pp. 103-112.

Hutcheson, F. (2008), *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, revised edition, ed. W. Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis.

Kivy, P. (1993), "Kant and the Affektenlehre," in *The fine art of repetition: Essays in the philosophy of music*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 250-264.

Kulenkampff, J. (1990), "The Objectivity of Taste: Hume and Kant," *Noûs* 24, pp. 93–100.

Kulenkampff, J. (1987), "Musik bei Kant und Hegel," *Hegel-Studien* 22, pp. 143-163.

Le Huray, P. and Day, J. (1981), *Music and Aesthetics in the Eighteenth and Early-Nineteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁸³ An earlier version of this paper was presented at the Seminario Kant y la filosofía clásica alemana at UNAM, Mexico City. I like to thank the organizer, Efrain Lazos Ochoa, for inviting me, and all participants for the lively discussion and helpful comments. I would also like to thank Robert Clewis, with whom I have discussed Kant's aesthetics on many occasions, and who read a later draft of this paper.

- Matherne, S. (2014), "Kant's Expressive Theory of Music", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 72 (2), pp. 129-145.
- Mohr, G. (2010), "Kant on Music as Beautiful Art", Mary Gregor Lecture, Chicago, February 19, 2010, URL = *KantOnMusic20100502Web.doc*
- Monk, R. (1990), *Ludwig Wittgenstein: The duty of genius*, Penguin Books, New York.
- Ravasio, M., "History of Western Philosophy of Music: Antiquity to 1800", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), ed. E. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/hist-westphilmusic-to-1800/>
- Thorndike, O. (2018), *Kant's Transition Project and Late Philosophy: Connecting the Opus postumum and Metaphysics of Morals*, Bloomsbury, London.
- Vorländer, K. (2004), *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*, Marix Verlag, Wiesbaden.
- Wittgenstein, L. (1984), *Culture and Value*, University of Chicago Press, Chicago.
- Young, J. (2020), "Kant's Musical Antiformalism", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 78 (2), pp. 171-181.

Abbreviations

All references to Kant's works are in accordance with the *Akademie-Edition* Vol. 1– 29 of *Kants Gesammelte Schriften*, Deutsche Akademie der Wissenschaften (formerly: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin: Walter de Gruyter (1902–). References indicate an abbreviation of Kant's individual work, followed by volume and page number of the *Akademie-Edition*. Unless otherwise indicated, all English translations are from the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992—). The following abbreviations are used:

- AA *Immanuel Kants Schriften*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften (formerly: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1902–.
- Anth *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (Anthropology from a Pragmatic Point of View)*. In AA, Vol. 7.
- KU *Kritik der Urteilskraft (Critique of the Power of Judgment)*. In AA, Vol. 5.
- Refl *Reflexion (Reflection)*. In AA, Vols. 14–19.
- VAnth *Vorlesungen über Anthropologie (Lectures on Anthropology)*. In AA, Vol. 25.

- VL *Vorlesungen über Logik (Lectures on Logic)*. In *AA*, Vol. 24.
- VP *Vorlesungen über Physik (Lectures on Physics)*. In *AA*, Vol. 29.
- VT *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. (On a recently prominent tone of superiority in philosophy)*. In *AA*, Vol. 8.



Il laboratorio filosofico dell'etica kantiana: i

«lose Blätter»

GIOVANNA SICOLO*

Università di Tor Vergata, Italia

Recensione di: Francesca Fantasia e Carmelo Alessio Meli (ed.), *Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant. Libertà e doveri alla luce dei «lose Blätter» e dei testi a stampa*, Madrid, Ediciones Alamanda, 2021, 285 pp., ISBN: 978-84-949436-6-9.

Questo volume collettaneo, curato da Francesca Fantasia e Carmelo Alessio Meli, si compone di due parti, intitolate "Metodologie" e "Studi" – che "non sono separate bensì in costante dialogo tra loro" (p. 18) – e si articola in un'introduzione e sette contributi, offerti da diversi autori. L'orizzonte speculativo cui si rivolge è quello della tarda etica kantiana – della realizzazione della morale e del carattere sistematico di questa riflessione –, il tema specifico è quello delle *Vorarbeiten* alle opere *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793) e *La metafisica dei costumi* (1797).

Con il termine *Vorarbeiten* si indicano i lavori preparatori che Kant stendeva prima di affrontare il testo definitivo delle opere destinate alla stampa (p. 14). [Queste pagine sono] edite dall'Accademia delle Scienze di Berlino all'interno del volume XXIII delle kantiane *Gesammelte Schriften* con il titolo di *Handschriftlicher Nachlaß* (p. 14).

I curatori, tuttavia, evidenziano subito come la denominazione di lavori preparatori non colga a pieno la natura di questi testi, che andrebbero più propriamente chiamati – come recita il titolo del libro – *lose Blätter*. Se questo materiale si presenta come *fogli sparsi*, si pongono due problemi di natura, primariamente, filologica: la loro precisa collocazione

* Università di Tor Vergata. E-mail di contatto: gio.sicolo@hotmail.it

cronologica e lo statuto stesso di lavori preparatori, in relazione alle rispettive opere edite. Così, la pubblicazione raccoglie i frutti del primo convegno (italo-tedesco) organizzato esclusivamente su questi temi, tenutosi a Roma nel 2016 presso l'Istituto Italiano di Studi Germanici. La prima parte del libro offre un punto di vista genuinamente filologico mentre nella seconda, che "fa tesoro degli avvertimenti tecnici della filologia" (p. 18), gli autori illustrano il contributo speculativo delle *Vorarbeiten*. In tal modo:

il presente volume collettaneo muove dalla medesima intenzione di fondo che oggi sottende l'uso dei materiali secondari (come le lezioni e le riflessioni) del filosofo di Königsberg: vale a dire, l'idea della possibilità di leggere i classici testi di Kant con l'ausilio di scritti o lavori non pubblicati e non sempre noti come quelli a stampa (p.17).

Al di là delle diverse prospettive di lettura, sembra comune a tutti gli studiosi l'idea che i *lose Blätter* siano un "laboratorio filosofico" (p. 16) che Kant usa "per chiarire, in primo luogo a sé stesso, alcuni dei nodi centrali di un intero percorso di maturazione concettuale" (p. 17). Lorenzo Perilli, in questa prima parte dedicata alla filologia, presenta un contributo dal titolo "Kant e la filologia degli scartafacci. Considerazioni di metodo in margine all'edizione del *Nachlass* di Immanuel Kant". Egli offre una panoramica generale sulle vicende storiche e sulle problematiche specifiche della filologia, fornendo utili strumenti tecnici per la contestualizzazione dei *lose Blätter*. Perilli si occupa del concetto di propagazione dell'errore e di approssimazione, poi – particolarmente interessante ai fini di questo volume – riflette sul problema dell'originale. Le *Vorarbeiten* sono manoscritti kantiani di cui non vi è un originale in senso stretto; ma è dirimente capire cosa debba intendersi per originale, in riferimento a un testo moderno:

con *originale* si dovrà intendere non la fase più remota a cui sia dato risalire, il *punto di partenza* di quella linea il cui punto d'arrivo è il libro stampato, bensì il *provvisorio punto d'arrivo* del processo creativo e di elaborazione dell'autore (p. 33).

Ciò considerato, Perilli fa ben notare come nel caso dei *Nachlass* un originale semplicemente non esista, poiché

non esiste una volontà dell'autore di rendere di pubblico dominio quella che è una fase preliminare del processo di formalizzazione del suo pensiero (p. 33).

Conseguenza di ciò è che "un *Nachlass* è un testo ad una dimensione" in cui "manca [...] l'orizzonte del fruitore, insomma di un destinatario" (p. 33). Valutata la specificità di questi documenti, l'autore sostiene:

piuttosto che di una ricostruzione del testo, si tratterà qui di ricostruzione della genesi del testo, e del percorso, in questo caso *filosofico*, che ha condotto ad un certo tipo di formalizzazione (p. 39).

Egli auspica in questo modo a:

una *edizione aperta*, intesa principalmente a guidare il lettore, mediante la disponibilità e l'organizzazione della documentazione, attraverso la storia del testo e i problemi che esso pone, offrendo al tempo stesso gli strumenti per una possibile interpretazione (p.40).

Werner Stark, nel contributo intitolato "Anmerkungen und Hinweise zu einer vernachlässigten Gruppe der Handschriften von Immanuel Kant", offre un'analisi molto tecnica e puntuale che, metodologicamente, non prende in considerazione alcun contenuto filosofico. Egli conduce uno studio filologico, *storico-genetico*, su alcune specifiche pagine kantiane: il frammento di Weimar, manoscritto in bella copia (*Reinschrift*) del trattato sulla pace perpetua, di cui mostra le tre fasi di stesura; l'inedito manoscritto per la stampa del primo capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione*. In linea generale, tramite questi esempi, l'autore pone la questione della natura stessa delle *Vorarbeiten*:

Wo sollte in concreto die Grenze gezogen werden zu einer ›Vorarbeit‹ und vor allem, wer sollte die Grenze ziehen – anhand welcher Kriterien? (p. 68).

Nello specifico, poi, con il primo Stark evidenzia alcuni limiti metodologici dell'edizione della *Akademie-Ausgabe*, in relazione alla particolarità di questi materiali:

Gibt die Beschreibung (sc. die Edition) die Eigenarten des Ms mit hinreichender Genauigkeit wieder? – Ich meine: Nein! (p. 70).

Con il secondo esempio, invece, lo studioso attesta come il lavoro sui *lose Blätter* sia ancora molto aperto (p. 89), là dove, delle "genetisch ausgerichtete Überlegungen fehlen jedoch" (p.86). Con il suo contributo, Stark mostra la proficuità del metodo filologico-genetico, nella misura in cui, invece, attualmente: "unterschätzt ist vor allem der Schreibprozeß als solcher" (p. 88).

Il primo contributo della seconda parte è di Silvia Petronzio e si intitola "«Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Teologia filosofica e chiesa vera nella *Religion* di Kant". In piena sintonia con gli intenti del volume, la studiosa si concentra sui temi della concretizzazione del bene e dell'attuabilità della comunità etica. L'argomentazione è suddivisa in quattro momenti. Nel primo, l'autrice si concentra sulla Prefazione alla seconda edizione della *Religion*, nella quale, Kant, per chiarire il titolo dell'opera, usa la celebre metafora dei cerchi concentrici, immagine della relazione tra religione rivelata e religione razionale. Depotenziandone i possibili fraintendimenti, Petronzio illustra molto bene come la religione *entro i limiti della sola ragione* sia:

l'esito del riconoscimento di quanto razionale si trova all'interno di una rivelazione, considerata come un *Factum*, nonché all'interno della storia che si sviluppa su di essa e introno ad essa (p. 117).

Nel secondo momento, le *Vorarbeiten* si rivelano utili per chiarire la funzione storico-antropologica della rivelazione, intesa come condizione soggettiva, "esibizione o [...] possibile rappresentazione della religione razionale nel mondo, in una chiesa" (p. 123). Nel terzo momento, questa idea è confermata tramite l'analisi dei capitoli III e IV della *Religione*, in cui Kant affronta il problema della conformazione della Chiesa visibile alla Chiesa invisibile. Delineate tali relazioni, la studiosa può illustrare con precisione il compito della teologia filosofica:

in questo quadro, come il rapporto fra ragione e rivelazione definito dalla metafora dei cerchi concentrici non descrive il dato di partenza ma l'esito dell'operazione teorica affidata al teologo filosofo, così rintracciare l'unità fra ragione e rivelazione [...] è il prodotto della capacità del filosofo di riconoscere, insieme, ciò che è *oggettivamente* religione e ciò che *soggettivamente* serve alla instaurazione della stessa nel genere umano (p.127).

Come recita il titolo del secondo contributo, "Kant's Anti-Semitism? On the Question of the 'Return of Israel' in the *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*", Francesco Valerio Tommasi riflette sulla controversa posizione di Kant in merito al dibattito sul cosiddetto ritorno di Israele, evidenziando come di particolare ausilio, in merito, siano le *Vorarbeiten* alla *Religione*. Se in alcuni passaggi del testo a stampa il filosofo prende posizione contro il giudaismo – inteso come un sistema teocratico in cui l'aspetto legale non è separato da quello morale –, i lavori preparatori, oltre a evidenziare una diffusa attenzione sulla questione ("It is very surprising, how often and how detailed Kant treats this problem over and over again" p. 159), ne mostrano inedite prospettive. Emerge la convinzione kantiana secondo cui l'unità che gli ebrei hanno conservato, nonostante la diaspora, sia un *miracolo*. Nelle *Vorarbeiten* Kant fa esplicito riferimento a uno degli esponenti principali del dibattito, Moeses Mendelssonhn, e sembra accoglierne alcune tesi. Sostiene Tommasi:

Kant may probably much appreciated the way in which Mendelssonhn presents the distinction between State and Church, politics and religion in the first part of the *Jerusalem* (p. 155).

Mendelssonhn, spiega l'autore, interpreta la diaspora come la fine di Israele in quanto entità politica e, dunque, della commistione tra politica e religione. In dimensione escatologica, questo movimento potrebbe essere interpretato, nella riflessione kantiana, "as attempt to apply to Christianity and to religion in general what Mendelssohn did for Judaism" (p. 163). Così, conclude lo studioso

the problem of the 'miracle' of Judaism is irresolvable by reason, and the question of 'return of Israel' has to be displaced on a moral level, because it can only regard the purification of that historical faith – just like all other ones – to moral faith (p. 163).

Come chiaro nel titolo, "Zum Unterschied von Willen und Willkür. Vergleich zwischen der Druckfassung der *Metaphysik der Sitten* und den *Losen Blättern* Kants", Francesca Fantasia si occupa della differenza tra volontà e arbitrio, in un confronto testuale tra l'Introduzione alla *Metafisica dei costumi* e le *Vorarbeiten* a quest'opera. La differenza tra volontà e arbitrio, spiega bene la studiosa, circoscrive nella tarda filosofia kantiana il concetto della libertà umana, in relazione ad un'etica concreta. I nuclei concettuali in cui si articola la questione sono la libertà negativa dell'arbitrio e l'inespicabilità dell'azione umana contraria alla legge, così l'inespicabilità del male. Sullo sfondo si stagliano i problemi della *Zurechnungsfähigkeit* e quello della *libertas inidifferentiae*. Nel testo a stampa, il carattere negativo della libertà dell'arbitrio "ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe" (MS AA 06: 216.35-214.01), là dove invece, il concetto positivo di libertà è: "das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein" (MS AA 06: 216.35-214.01). In tale stato di cose, Fantasia problematizza:

Während der Wille mit der reinen praktischen Vernunft identifiziert werden kann, identifiziert er sich nicht mit der ganzen moral-praktischen Freiheit des Menschen. Im Gegenteil: Mit einer provokatorischen Aussage legt hier Kant fest, dass der Wille auch nicht als freier qualifiziert werden kann. Frei ist nur die Willkür zu nennen (p. 178).

Un'azione contraria alla legge è possibile solo sul piano dell'arbitrio, cioè nel processo *riflessivo* – dunque, imputabile! – di determinazione e gerarchizzazione delle massime; invece, come si legge nelle *Vorarbeiten*:

der Wille ist nicht unter dem Gesetz sondern er ist selbst der Gesetzgeber für die Willkür und ist absolute praktische Spontaneität in Bestimmung der Willkür" (HS AA 23: 248. 05-09).

Su quest'ultimo piano la possibilità stessa del male è inesplicabile (cfr. imprescrutabilità dell'intenzione). Qui è fondamentale la differenza tra ragion pratica e ragion pura pratica. Da questo punto di vista, mostra bene la studiosa, i *lose Blätter* sono particolarmente utili, nella misura in cui, la differenza tra arbitrio e volontà si declina nella concezione dell'uomo in quanto fenomeno *e noumeno* e nella relazione tra *causa instrumentalis* e *causa originaria*. Argomenta Fantasia:

Um die Position Kants zur Verneinung einer *libertas indifferentiae* [...] zu verstehen, muss man das ganze Spektrum des Spannungsfelds zwischen zwei Ebenen der praktischen Rationalität erfassen, d.h. zwischen praktischer Vernunft und reiner praktischer Vernunft, Maximen und Gesetz, Nötigung und Notwendigkeit, zwischen einem Handeln aus vernünftigen (instrumentellen) Gründen und einem aus Vernunftgründen (p. 208).

Federica Basaglia, nel suo contributo – "La collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi nella tassonomia della *Metaphysick der Sitten*" – riflette, appunto, sulla collocazione sistematica dei doveri perfetti verso sé stessi all'interno della *Metafisica dei costumi*. Nella prima sezione, l'autrice spiega la problematicità di tale posizione, Kant distingue i doveri di virtù da quelli di diritto, come segue:

i primi sono dotati di obbligazione larga e sono definiti anche doveri imperfetti, i secondi, invece, sono di obbligazione stretta e sono doveri perfetti (p. 218).

A questi ultimi è deputata la prima parte dell'opera la *Rechtslehre*, ai doveri di virtù – imperfetti – la seconda, la *Tugendlehre*. Se questa impostazione è ribadita anche nella *Einleitung* alla *Dottrina della virtù*, occorre chiarire il particolare statuto dei doveri verso sé stessi, *doveri di virtù ma perfetti*. Nella seconda parte, la studiosa propone una possibile soluzione della questione, ben giustificata nella terza e ultima parte, tramite la lettura delle *Vorarbeiten*. Basaglia, rifacendosi ad J. Alves, evidenzia il carattere negativo dei doveri verso se stessi, in particolare di quelli riguardanti la natura morale e la sua perfezione. Questi doveri, intesi come fini obbligatori, sono già realizzati nell'essere umano ma, per ragioni contingenti e concernenti l'agire dell'uomo, potrebbero trovarsi in pericolo: "il dovere umano in questi casi, quindi, consisterebbe nella conservazione di questi fini già realizzati" (p. 229). Puntualizza, dunque, Basaglia:

si tratta di delineare con più chiarezza il carattere vincolante di prescrizioni negative, [...] che non sono oggetto della dottrina del diritto in quanto derivano dalla legislazione esclusivamente interna e, per quanto riguarda la loro osservanza, lasciano un margine di libertà relativo alla decisione sulle modalità (il come) di adempimento al dovere. Questo particolare 'ibrido' sono i doveri perfetti verso se stessi (p. 230).

Rispetto ai doveri di virtù della *Einleitung* – imperfetti, poiché contraddistinti da obbligazione larga rispetto alla libertà lasciata all'arbitrio nella determinazione del come e del quando raggiungere il fine – lo statuto dei doveri verso se stessi è differente:

Mentre la loro obbligatorietà sarebbe larga per quanto riguarda il *come* raggiungere il fine, essi non ammetterebbero margine d'azione (*Spielraum*) per quanto riguarda la loro esecuzione e si configurerebbero, pertanto, in questo caso, come doveri di virtù perfetti (p. 228).

Nel suo contributo, "Il dovere perfetto di essere imperfetti. Riflessioni sui doveri etici nei manoscritti di Kant", Carmelo Alessio Meli parte da una difficoltà simile alla riflessione di Basaglia e ne mostra ulteriori sviluppi. Anch'egli, infatti, si dedica alla differenza tra doveri perfetti e doveri imperfetti. Lo studioso evidenzia la non definitività della dicotomia tra doveri perfetti e imperfetti, la quale, funziona "a cavallo" tra diritto e morale e come a volte sia "possibile riscontrare queste due forme di obbligo anche nella sola etica" (p.244).

Meglio ancora, Meli spiega come la determinazione di entrambe le forme di dovere serva a Kant, nella *Tugendlehre*, per circoscrivere il legittimo campo dell'etica:

Kant sottolinea dunque che l'etica è quella scienza che si occupa precisamente di [...] principi soggettivi (*massime*) e che, a differenza dello *ius*, non può indicare una *singola azione* come obbligatoria. Posto un principio etico obbligante [...] l'uomo è lasciato libero di scegliere le strade che conducano alla realizzazione di questo principio (p. 240).

In questa comprensione, si qualifica meglio anche lo statuto dei doveri imperfetti:

quando Kant dice che l'etica fornisce le leggi per le massime delle azioni sta dicendo che essa coinvolge ciò che di trascendentale esiste nell'agire pratico (p. 243).

Sembra esistere dunque, argomenta brillantemente Meli, "un senso 'critico' alla base dell'imperfezione del dovere" (p.253). La medesima natura critica, da un altro punto di vista, hanno i doveri perfetti verso se stessi, così l'autore:

Tutti le azioni che avvengono nell'universo morale sono contingenti e i doveri etici propri possono essere soltanto imperfetti. L'unica cosa ad essere perfetta è il *grado* dell'obbligazione, ossia il *principio* alla base di questi doveri (p. 262).

Nella prospettiva di vita storica del soggetto:

Se [...] la realizzazione della legge sarà sempre imperfetta, il dovere di avvicinarsi sempre di più ad un'immagine pura di virtù non conosce eccezione (p. 262).

Da qui il titolo del contributo, tratto dalla *Tugendlehre*: "Il dovere imperfetto di essere perfetti" (TL AA 06: 447). Questa comprensione è confermata e ribadita attraverso la lettura dei *lose Blätter*, dalla quale, in merito ai doveri perfetti, emerge:

Questi doveri rappresentano, si può dire, la condizione di possibilità attraverso cui possiamo parlare di *intenzione etica*. È come se fosse una definizione trascendentale del dominio dell'etica (p. 272).

Chiara ed efficace la conclusione di Meli:

Soltanto con una costante riflessione critica sulla possibilità dell'etica e sulla definizione dei principi assoluti dell'agire (doveri perfetti) è possibile, nonostante la contingenza della storia degli uomini, dichiarare la moralità – e la libertà – possibili effettivamente (p. 282).

Grazie ai numerosi e specifici spunti di riflessione offerti da ciascun saggio, il volume mostra complessivamente il valore dei *lose Blätter*. Questi documenti permettono di accedere a ciò che L. Perilli denomina:

diasistema interno dell'autore, quel plesso nel quale si intrecciano i suoi pensieri, i tentativi, i fallimenti, gli interessi, un tessuto interiore che può arricchire e aiutare a intendere il più complessivo sistema delle opere ben levigate (p. 45).



Review of Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory

LINA PAPADAKI*

University of Crete, Greece

Review of: Varden, Helga, *Sex, Love, and Gender: A Kantian Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 337 p. ISBN: 978-0198812838.

This book draws on Kant's philosophy to construct a compelling philosophical account of sex, love, and gender that speaks to the lives of heterosexual, polysexual, polyamorous people, as well as those belonging to the LGBTQIA community. What makes Varden's project unique is her sensitivity to sexual diversity, as well as her acknowledgement of the fact that we are *rational*, yet, also, *embodied*, *social* beings. In order to become healthy, affectionate and mindful gendered and sexual beings, she constantly reminds us, it is important to develop our full selves: our *animality*, *humanity*, and *rationality*.

In her book, the author puts forward a careful analysis of Kant's philosophy of virtue and right, while, at the same time, thoroughly examining Kant's often perplexing views on sexuality, love, and gender. Even though those who are unfamiliar with Kant's philosophy may find some parts of this book too advanced, it nonetheless makes an excellent introduction to Kant. The author offers an appealing reading of Kant's much criticized views on sex, love, and gender, making the reader eager to further engage with his philosophy. At the same time, this book has a lot to offer to those more familiar with Kant, as well as Kant scholars. Varden thoroughly engages with the existing Kantian literature on sex, love, and gender, and overcomes many of what has created puzzlement, scorn, and even a total abandonment of Kant's views, especially by feminist philosophers.

* Senior Lecturer at the University of Crete. E-mail for contact: lina_papadaki@yahoo.com

Moreover, the author clearly and honestly brings to the readers' attention Kant's binary, sexist, heterosexist, and homophobic remarks, and yet deals with them in a fruitful manner. Varden does an excellent job exploring these problematic views of Kant's, and understanding how they found their way into his philosophy. This helps the reader understand how these views often also take root in us. In utilizing Kant's own safeguards against the influence of our prejudices, she opens the path towards freeing ourselves of the damaging and destructive patterns and systems of interaction, turning them into emotionally healthier and morally justifiable ones.

The book is divided into two parts. Part I deals with Kant's views on *virtue* (ethics). The author explains that her focus, in this part, is our effort as human beings to realize happiness and self-governance through virtuous internal freedom. Part II focuses on Kant's theory of *right* (justice), and our effort to realize flourishing human societies and self-governance through rightful external action.

Chapter 1, 'Sexual and Affectionate Love. Happiness and Moral Responsibility', offers an introduction to Kant's basic ideas about happiness and virtue, showing how they work together in full human lives. This is a very crucial chapter, especially for those who are not familiar with Kant's philosophy, which sets the stage for the discussions in the following chapters.

It starts with a helpful overview of the existing literature on Kant and issues concerning sex, love, and gender. The author then offers a careful examination and analysis of Kant's ideas about virtue and his account of human nature. Varden emphasizes the fact that, for Kant, *truthfulness* is our highest duty of virtue because it is essential for realizing ourselves well and acting morally responsibly. Kant's threefold account of human nature - the *predisposition to animality, humanity, and personality* - is thoroughly discussed in this chapter. Then, there follows a presentation of Kant's account of *perfect and imperfect duties*, as well as an account of the *highest good* for human beings, which is to strive to bring morality and happiness into union.

A thorough analysis of Kant's views on *sensible* and *moral character* is also included in this chapter. The author stresses the importance of developing moral character, and so acting in ways that are demanded by our duties to ourselves and others. Following this analysis, there is a detailed exposition of Kant's views on friendship (*perfect friendship*, which is impossible for human beings, and *moral friendship*, which is possible but rare) and its great importance for human beings.

In the conclusion of this chapter, Varden puts forward an important principle never to engage in non-consensual sex or affectionate love with anyone, as these are deeply disrespectful and destructive ways of relating to others. She explains that our challenge is to develop our ability to be affectionately loving, sexual beings in richer ways. Even

though our propensity to evil tempts us to do bad things, the author explains, our predisposition to good enables us to avoid problematic behaviors and become better human beings.

In chapter 2, 'Kant and Women', the author examines Kant's much criticized views on women. Defending Kant against some of the feminist criticisms he has received, she offers an alternative, more sympathetic, reading of his views on women. It is explained, in this chapter, how it is indeed possible to read Kant as holding, among other things, that women ought to strive towards full autonomy, that they should be viewed as men's equal at home, and that they should not be hindered in achieving active citizenship. Varden reveals some interesting features of Kant's account in comparing his views on the traditional genders with Beauvoir's, and is finally led to the conclusion that Kant's practical philosophy as a whole is not inherently anti-feminist.

The author explains how, in the *Anthropology*, it is possible to read Kant as holding that both men and women have a natural inclination to dominate, but have different ways of dominating, and how they complement each other. She also discusses the passage from 'Theory and Practice', according to which the nature of women makes it impossible for them to vote, as well as Kant's statements in the *Beautiful and the Sublime*, in which he expresses the doubt that women can be capable of principles. Moreover, the author mentions that, in the 'Doctrine of Right', Kant draws the man/woman distinction in his account of marriage, as well as in his discussion of active vs. passive citizens. His views, Varden explains, have often been read by feminists as affirming that men should be in charge of the family and that women should always be passive citizens, whose actions must be restricted in the domestic sphere.

The author makes it clear that, for Kant, there is no doubt that women can be morally (ethically and legally) responsible for their actions. Yet, what troubles him is whether they can actually be scholars and active citizens. Kant, however, never implies that there is something in women's genes that precludes them from active citizenship. His statements stem from his own observations and experience and they are never presented as an *a priori* truth. Moreover, no one can rightfully deny women the possibility of working themselves into active citizenship. In fact, the author argues, if Kant believed this, it would introduce a contradiction into his philosophical system by subjecting morality to his moral anthropology.

Varden emphasizes the fact that Kant does not advocate that it should be illegal, or would be unethical, to act contrary to the traditional ideals of gender, or that these ideals, as described by him, are moral ideals. On the contrary, he acknowledges that his views about women might have been an expression of his prejudices. She puts emphasis on Kant's core belief that the most important characteristic of human beings is their capacity to set and pursue ends of their own, which is what gives them dignity. Women, like men, do have this capacity, and thus they cannot be considered as unequal to men.

According to Varden, Kant wants his freedom writings to set the framework within which his contingent claims about men and women are accommodated. She points to the fact that, in his ethical and legal-political writings, with few exceptions, Kant uses gender-neutral terms. The author claims that, when Kant uses the terms ‘persons’ and ‘citizens’, he refers to both men and women, and not just men. Even though this would certainly make Kant’s philosophy appealing, however, some might still remain skeptical, or even unconvinced, that this is the case, given his pervasively sexist remarks throughout some of his works.

In chapter 3, ‘Kant on Sex. Reconsidered’, Varden expresses her worries concerning Kant’s cisist, binary, heterosexist, and homophobic ideas. She acknowledges the fact that he made a mistake in letting them run through his philosophical analysis, and offers an interesting explanation of the genesis of Kant’s own homophobia in discussing Kant’s intimate and special (albeit not sexual) relationship with Mr. Green. Instead of rejecting Kant’s problematic views altogether, however, the author emphasizes the importance of understanding them, in order to construct a better Kantian theory of sex, love, and gender.

Although Varden agrees with Kant that human sexuality is morally dangerous, she disagrees with his view that monogamous marriage between two heterosexual people is what solves the problem of unethical sexual activity, and that, in other relationships, sexual activity defiles humanity, and debases persons beneath the level of beasts. The author rightly holds that trying to live up to the traditional, heterosexist, binary social norms is neither desirable nor wise for all because these ideals are impossible and damaging to many people. For some, entering homosexual, polysexual or polyamorous arrangements or marriages is preferable. What is important is to do this in truthful, authentic ways that feel good and are morally justifiable for oneself and one’s partner(s). Varden argues successfully that this reconsidered account of human sexuality is what Kant *should* have argued given his core philosophical commitments.

Chapter 4, ‘Kant on Sexual Violence and Oppression’, is an intriguing chapter, in which Varden uses Kant’s philosophy to provide an excellent critique of sexual violence and wrongdoing. She draws on Kant’s discussion of human nature (the predisposition to good and the propensity to evil), as well as his views on ‘affect’ and ‘passions’, which make it more difficult to control our lives by means of our practical reason (morally). This enables the author to explain why it is so tempting for human beings to use sexual violence and, at the same time, why it is so extremely damaging to the victims. Besides disrespecting human beings’ personality, Varden emphasizes, sexual violence also attacks human beings both at the level of animality and at the level of humanity. It interferes with their emotional openness to others and their sense of being safe in the world. At the same time, sexual violence can be tempting because it makes human beings feel powerful, seen, sexually affirmed, and also because it can be a means of escaping the challenge of human beings’ moral self improvement. As the author explains, women, sex workers, polyamorous, polysexual, or members of the LGBTQIA community often deal with harassment and oppression in their lives, and are subjected to sexual violence.

This chapter also includes an interesting discussion of how sexual violence can be used as part of sexual, racial or ethnic oppression, in light of the passions for *honor* and *possession*. The sexual majorities (cis, straight, monogamous) develop a mania for honor, which silences the way of loving of polyamorous, polysexual, and members of the LGBTQIA community. The former deny equal recognition to the latter, as well as to sex workers, viewing them as socially lower and developing the passion of *wrath* (violent anger towards others). Regarding the mania for possession, some people, especially men, use money to buy sexual services and control the sex workers' sexuality. The fact that they can buy sex makes them feel in possession of vulnerable people, most commonly women.

The author proceeds to analyzing our duties regarding sexual oppression, arguing that we have a *perfect duty not to oppress others*, as well as a *perfect duty to resist and fight our own oppression and harassment*. This is a duty we have to ourselves and others. Moreover, we have imperfect duties to improve our abilities to deal with these kinds of wrongdoing and to assist others in their efforts to do so.

Varden then puts forward an astonishing discussion of Kant's account of *depraved hearts*, arguing that it can explain how sexual violence can be used as a tool in atrocities and when extreme violence takes place. The author explains that, when someone - driven by perverted forms of self-love - manages to stimulate hateful destructive political movements in order to oppress or destroy some groups of human beings, that person may be described by means of Kant's account of depraved hearts. That is, the person in question uses his reflective thinking capacities to cause human destruction. They are not themselves driven by passions, but are able to manipulate others into acting in affective and passionate ways and do morally horrible things to human beings.

In oppressive societies, women, sex workers, polyamorous, polysexual or members of the LGBTQIA community are usually the victims of sexualized violence as part of atrocities. In these cases, where people face what Kant calls a 'barbaric' condition, others are trying to wrong them *materially* (that is, they wrong these particular people) and *formally* (they wrong everyone by making rightful interaction impossible in principle). In order to defend themselves, Varden argues, they can use lies, or even lethal force (whenever rightful solutions are not possible), by doing wrong in the highest degree (formally). A more detailed discussion of the distinction between formal and material wrongdoing would have been helpful here, especially for those unfamiliar with Kant's philosophy, in order to fully grasp the force of the author's important and central argument.

In the conclusion of Part I, 'Reconciling Noumena and Embodied, Social Kantian Agents', Varden deals with versions of the Hegelian empty formalism objection, according to which the more embodied and social the Kantian conception of the human agent, the less it can capture Kant's emphasis on the noumenon.

The author explains why it is not effective, in developing a philosophical understanding of human sex, love, and gender, to start with the formal features of the account and then carry

these down to the complex human experience. She maintains that we should not shy away from the complexities of actual human lives when doing practical philosophy. Yet, Varden convincingly argues how her theory has not lost Kant's formalism. She emphasizes how the distinction between formal and material wrongdoing explains both how our practical reason commands us absolutely and yet how, in human lives, we can find ourselves in situations where formal wrongdoing is unavoidable, in order to avoid letting someone else do material and formal wrongdoing to us.

In Part II of her book, the author focuses again on our embodied, social, rational being, discussing Kant's ideas in the 'Doctrine of Right', where he outlines the basic structure of his theory of right. She first explains the basic ideas of Kant's legal-political philosophy, and then proceeds to discussing issues of sex, love, and gender from a legal-political point of view.

In the first chapter of Part II, chapter 5, 'The Innate Right to Freedom. Abortion, Sodomy, and Obscenity Laws', Varden argues that it is wrong, from the point of view of justice, to coercively outlaw or criminalize abortion, and non-procreative sexual activities, such as the making, possessing, exchanging or using erotic images. Denying people their basic rights to bodily integrity, speech, and privacy, in the ways that abortion, sodomy, and obscenity laws traditionally have done, Varden argues, are barbaric cases of state failures to provide basic conditions of rightful freedom to all its citizens.

Because we are *embodied beings*, restrictions on abortion and sexual activity are coercive restrictions on what we can do with our bodies. And since human bodies and persons are united from the point of view of right, laws that forbid abortion and non-procreative sexual activity are inconsistent with respect for legal personhood. Varden does not claim, however, that there are no rightful restrictions on abortions (time limits), or no limits to the kinds of sexual interactions that can be authorized by consent. The author argues that, from conception until the point at which the embryo/fetus is able to spontaneously act in a minimally rational, unified sense (and only the state can determine what this developmental stage is), it cannot be given legal personhood, and the law cannot coercively restrict abortion. Restricting abortion in this case would mean that pregnant persons are denied equal protection under the law. Furthermore, Varden explains, the state can enforce laws that restrict abortion only if it ensures that pregnant persons actually have access to safe abortions before the legal deadline.

The author then moves on to the question of whether Kant, by his condemnation of 'unnatural' sexual interaction, can justifiably mean that non-procreative sexual activities should be outlawed or criminalized, through sodomy or obscenity laws. The problem with binary, cisist, heterosexist restrictions on people's sexual activity authorized by consent, she explains, is that they involve a state organized wrongdoing. They deny those persons a right to bodily integrity, which is to deny them their legal personhood. She explains that, if Kant did hold this view, he was mistaken about his own theory since sexual interactions

that do not aim at procreation are not in conflict with our innate right to freedom. Sexual interactions are rightful so long as they are authorized by continuous consent. That is, only a lack of authorizing consent can make a sexual deed wrong in the legal sense. According to Varden, Kant's *considered opinion* should be that a legally responsible person has the right to choose which sexual ends they want to set.

The author then proceeds to discussing the so-called case of 'erotica'. She explains that Kant was a defender of free speech, since he thought that words do not have coercive power and do not have the physical power to hinder others' external freedom (with the exception of threats of coercion). In the author's view, erotica consists in images and speech and so it does not have coercive (physical) power. This implies that legally responsible persons have a right to make, have, exchange, and use erotica on their own and together with other legally responsible persons. However, what is a serious legal wrong, according to Varden, is unauthorized publication of others' erotic words and images, which can be emotionally devastating and ungrounding in violating people's privacy.

She finishes this chapter by acknowledging that human history is characterized by various kinds of oppression that find expression in erotic images and speech and so, when uncritically used, erotica can reinforce and perpetuate oppressive patterns of behavior. However, Varden believes that, beyond enforcing age limits, the law cannot outlaw the making or using of erotica.

It is unfortunate, however, that the author does not distinguish here between sexually explicit materials based on equality (erotica) and sexually explicit materials that include subordination (pornography). Even though her conclusion against outlawing erotica is to the point, the same is not obvious when it comes to pornography. It would have been useful to see Varden explore Catharine MacKinnon's and Rae Langton's views about pornography as a *speech act*. This is the case because, if these feminists are right that the free speech of pornographers compromises the free speech of women (in silencing them), then it could be argued that the making (and using) of pornography should be outlawed in order to protect free speech. Moreover, Varden should have defended more the view that pornography consists in images and speech, and so it does not have coercive power, addressing the concern, put forward by some anti-pornography feminists, that pornography is in fact an *act of subordination*.

In chapter 6, 'Marriage Right. Marriage and Trade in Sexual Services', Varden uses Kant's account of private right, more specifically status right and contract right, to provide accounts of marriage and trade in sexual services grounded on Kant's innate right to freedom.

Through marriage, Varden explains, the husband obtains a certain legal status within his wife's private life: that she shares a home, including a sexual life with him only, and that he has a say about decisions in the domestic sphere. In order to make status relations

rightful, the legal claims between the persons must be reciprocal. That is, husbands and wives must have legal claims to each other's person.

The author explains why it is so important for same sex couples, as well as those in symmetrical polyamorous relationships, to obtain a right to marry. She argues that denying these people the right to marry is to deprive them of their right to establish a rightful, shared, personal domestic sphere. The state forces them to remain in the state of nature, denying them access to the legal ways of sharing personal lives in the domestic setting that are in line with their innate right to freedom.

Regarding *polyamorous marriage*, the only problem, for Varden, is gender asymmetries. That is, they have tended to be contracts in which the husband gets a full claim to each of his several wives. This asymmetry correlates with the oppression of women. However, the problem of asymmetry can be solved by the law requiring important decisions to be explicitly authorized by all persons.

The author then discusses Nussbaum's *civil union certifications*, which are legally binding contracts between two or more persons regarding a reciprocal, personal commitment with respect to some aspect of their private lives, explaining why it does not fare well. She also discusses Nussbaum's position, according to which the *expressive aspect* of marriage ceremony should be private only (not public). The author argues that it is neither surprising nor unfortunate that human beings want to integrate an expressive element into the legal ceremony. Even though people may well choose not to include this element, they should nonetheless always have the right to do so. This is because marriage ceremony provides the opportunity to express and affirm one's commitment to love and care for one another in the full sense.

After the discussion of marriage, there follows a very important discussion of rightful trade in sexual services. Varden explains that, for Kant, contracts do not give directly a right to a thing, but enable the rightful transfer or rightful possessions between people. If the promisor fails to deliver the promise, they are entitled to compensation, but not necessarily to the thing(s) or service(s) contracted. In the case of sex workers, this implies that, if they fail or no longer want to deliver the sexual services they have been paid to deliver, the customers do not have a claim to have the services delivered, but a right to reimbursement and possibly compensation. If the buyers fails to respect the sellers' change of mind and resort to force to complete the sexual interaction, this is battery, which is a more serious kind of wrongdoing than breach of contract. Lack of authorizing consent always makes sexual interactions legally wrong.

Chapter 7, 'Public Right. Systemic Justice', deals the failure of legal-political institutions to treat women and sexual or gendered minorities in rightful ways. Varden argues that constitutive of good reform efforts is a state's public recognition of its own failures to secure the rights of various vulnerable groups. In order to establish a minimally just state, a

set of legal principles that secure each citizen's innate right to freedom, which include rights to rightful honor, free speech, bodily integrity, private property, contract right and status right, is essential.

The *republic* is the only legal-political condition in which citizens enjoy basic rights of freedom, so it is the only condition compatible with reform of existing legal-political principles. All morally responsible citizens in the republic enjoy conditions in which they can work themselves into active participants in the public institutional framework.

Concerning free speech and public displays of erotica, the author argues that Kant's defense of free speech is compatible with outlawing certain displays of erotica in public places. The state can and should regulate where these public displays are made available because it rightfully regulates the ways in which private citizens can use public spaces. Children and adults with certain cognitive disabilities have a right not to be subjected to explicit sexualized or erotic writings and images, until they are capable of being morally responsible for their own sexuality. For this reason, just states will not legally permit public displays of erotica.

Varden explains that, even though Kant makes it clear that seditious speech should be outlawed (since a right to destroy the state and return to the state of nature would be a right to annihilate right), this does not imply that anyone is politically obligated to obey barbarous laws that deprive them of their most basic innate or private rights. For example, if a state criminalizes abortion or expressions of one's LGBTQIA identity, it denies some citizens the right to have their rights to bodily integrity protected. The enforcement of such laws is barbarism, which means that women and sexual or gendered minorities do not wrong materially anyone when they resist such violence. They undertake only formal wrongdoing, whereas those who take part in such violence against them engage in both formal and material wrongdoing.

Similarly, according to Varden, if erotica as such is criminalized, or if people who choose to sell sexual services or goods are criminalized, the state fails to be minimally just. If people use force to protect themselves in these cases, they do not commit material wrongdoing against anyone, even though they engage in formal wrongdoing. In contrast, those who participate in such uses of violence against sex workers, women, or people who enjoy erotica engage in both formal and material wrongdoing. Again, a distinction between erotica and pornography would have been useful here as it is not obvious why the state fails to be minimally just if it criminalizes pornography (as opposed to erotica), or that pornographers' and pornography consumers' use of force does not constitute material wrongdoing against anyone.

An interesting discussion of *stalking*, *blackmail*, and *sexual harassment* is also offered in this chapter. These are three ways of unjust behaviors that usually target people because of their sexuality and gender. Varden explains how these behaviors can be deeply harmful

(physically and psychologically) for human beings, and argues that the law should treat them as particularly heinous and serious, harshly punishing the perpetrators.

In this chapter, the author also engages with the issue of poverty as systemic injustice, successfully replying to the criticism put forward by some Kantians according to which Kant's position fails to address issues of economic justice in general, as well as the problem of poverty in particular. The author puts forward a liberal republican interpretation, according to which considerations of economic justice lie at the heart of Kant's conception of right because unconditional poverty relief is a minimal condition of the rightful state. Unless unconditional poverty relief is guaranteed by the state, the possibility of poor persons exercising external freedom is subject to the arbitrary choices of the richer people, which means that the state is not minimally just.

In the remaining of this chapter, Varden explains how we can move from *minimally just* to *robustly just* states. She does an excellent job discussing how we can reform our inherited, imperfect public institutions so that they can better enable and protect rightful, sexual, loving and/or gendered relations for each and all.

Concerning abortion and sex work, in these transitory stages, when the state is not yet able to protect its vulnerable citizens, and because most states are incapable of providing their citizens with safe shelters or conditions under which those who sell sexual services can do so in safe, private establishments, the states may reasonably abstain from positing enforcing laws that make it illegal to sell sexual services on the streets. Moreover, Varden explains, the state should take legal steps to improve the situation of these workers by placing them at the center of the process of developing laws and policies that facilitate a transition to better future conditions. This is because sex workers know a lot about the challenges they face and, importantly, because these laws are about their persons, bodies, and lives.

Similarly, when a state cannot guarantee access to safe abortions for all women, it should give pregnant women the right to decide when in the pregnancy to abort, enforcing no time limits. Finally, Varden argues, when a state is unable to provide safe exist routes for women who are subjected to domestic abuse, it should permit those women to plead self-defense, even in cases where they have planned the killing of their abusive husbands.

Given Kant's account of human nature, the author argues, it is important to provide shelters for the poor, since privacy is essential in human beings' efforts at realizing their animality and humanity in emotionally healthy and morally responsible ways. Having access to private, intimate spaces helps to ground the lives of human beings in the relationships with themselves and others. Moreover, Varden emphasizes, securing access to homes for each and all is a good way to fight problems of violence against people of gendered minorities and of domestic abuse. Making paths for transitioning from emergency houses to safe homes available to escaped violated spouses should be a primary

legal-political concern for any minimally just state. In this way, survivors of violations such as assault, battery, rape, or harassment can have access to a safe place to heal.

Constitutive of our reform efforts, Varden holds, should be the state’s public recognition of its own current and historical failures to protect vulnerable groups. Because legal-political institutions are made for and by human beings, it is important that this process also includes public apologies. It is a good sign, then, that some public leaders in recent years have apologized for their states’ failures in relation to sexual or gendered minorities.

The author concludes Part II of her book, ‘Justice as Rightful, Human Freedom’, by arguing that we must build legal-political institutions designed for human beings, that wisely deal with the challenges stemming from our human nature and particular histories and cultural circumstances. We must seek to reform our legal-political institutions so that we can get rid of the bad effects of historical oppression and make the institutions better means through which human beings can realize their rights.

The way Varden has divided her book into these two parts, carefully distinguishing between virtue and right, is crucial in order to correctly and fully comprehend the issues she discusses. However, it would have been good to see the author explore the relationship between the two more. It would have been interesting to see some of the main issues discussed in this book both from the point of view of virtue and that of right. For example, regarding abortion and sex work, which are thoroughly examined in this book from the point of view of right, the reader is left with the curiosity about the conclusions that could be drawn from the point of view of virtue.

In any case, the author has successfully offered a comprehensive Kantian theory of sex, love, and gender, which takes seriously the fact that human beings are rational and yet also embodied and social. This simple, but important fact is often unacknowledged by Kant scholars. Varden takes into consideration the fact that our human embodied sociality should not be viewed as something we should feel embarrassed about, try to rid ourselves of, or abstract away from, but is, rather, an important part of who we are. In this way, the author’s theory can adequately address many important philosophical issues, and overcome a number of problems and puzzles that other theories have stumbled upon.

Varden’s Kantian theory is a theory for human beings – embodied, social, and rational creatures. Moreover, it is a theory that shows a profound sensitivity to the complexities of human beings’ lives concerning issues of sex, love, and gender. Going beyond Kant’s homophobic, binary, cisist, and heterosexist stereotypes and prejudices, Varden offers a theory of sex, love, and gender that also captures the lives and moral struggles of polyamorous, polysexual people as well as those belonging to the LGBQIA community.



The First Progressive Educator

JAMES SCOTT JOHNSTON*

Memorial University, Newfoundland and Labrador, Canada

Review of: Robert Loudon, *Johann Bernhard Basedow and the Transformation of Modern Education: Educational Reform in the German Enlightenment*, London, Bloomsbury, 2021, 225 p. ISBN: 9781350163669.

Johann Bernhard Basedow is known to philosophers and historians of the 18th century primarily as the impetus for Immanuel Kant's letters of support to the *Philanthropin*, or the school that Basedow ran in Dessau, Prussia. He is also known as one of several Enlightenment figures who inaugurated the progressive movement in educational thought. Beyond this, he is little known in contemporary Anglo-American intellectual circles, and this despite his stature in Europe and especially, Germany. Indeed, there is so little scholarship in Basedow in the history of philosophy in Anglo-America, one would be tempted to say he is of little importance. But this would be a gross error. Basedow is important not only as a figure for the study of Kant, but the history of educational thought. It was he, and not Rousseau, Loudon will claim, that deserves the moniker, father of progressive education. German scholarship has long held a place of importance for Basedow and his pedagogical theories; the place for Basedow's role in progressive education that should be occupied by him sits empty in Anglo-American understandings of educational thought and philosophy and this lacuna inhibits us from telling a complete story of the history and development of progressive education.

Very fortunately, we now have Loudon's biography and history of the development of the *Philanthropin* and Basedow. This is the very first exposition of both Basedow and his school available in English. Though there are numerous monographs in German on Basedow and the *Philanthropin* (most recently, perhaps, is Jürgen Overhoff's *Johann Bernhard Basedow (1724-1790)*, such scholarship has never been forthcoming in English until now (Overhoff, 2020).¹ Loudon's book is a biography—an intellectual biography—of Basedow, together with lengthy sections on the development of *Philanthropin* and his

* Jointly Appointed Associate Professor at Memorial University. E-mail for contact: sjohnston12@mun.ca

¹ Jürgen Overhoff (2020). *Johann Bernhard Basedow (1724-1790): Aufklärer, Pädagoge, Menschenfreund, Eine Biographie*, Göttingen, Wallstein.

various publications, including his *Methodenbuch* and his multi-volume *Elementarwerke*. Along the way, we are given an account of Basedow's early intellectual development, as well as key experiences that led him to become the chief proponent of progressive education in 18th century Prussia.

I will discuss Louden's book by examining four stages in Basedow's life that it outlines. The first is his childhood and early adult intellectual development. The second is his publication of the *Methodenbuch* and *Elementarwerk*. The third is his management of the *Philanthropin*, including his relationship to Kant. Finally, I will discuss his uptake in broader German and European history of educational thought and say something more of why and how Louden's book is so important for contemporary scholarship.

Chapter One introduces the *Philanthropin*—Basedow's school that opened December 27th, 1774 and closed (well after Basedow resigned for the final time as head in 1778) in 1793. The school was unique for offering a non-denominational, though nevertheless Christian, education. Beyond this, the pedagogy of rote learning was de-emphasized if not abandoned, and a conversation-based approach to foreign languages was introduced. Books were designed to instruct children in various disciplines. Many of these contained copper engravings, which proved popular for children, teachers, and parents alike. Clothing rules were relaxed (somewhat), the poor were invited to attend (set-asides were established to cover the expense). (It appears the education children received was heavily gendered, in keeping with the times as well as Rousseau's edicts in *Émile*.) Teacher-training, which was novel in the 18th century, was also provided.

Chapters 2-3 cover Basedow's personal and intellectual development from childhood to early adulthood. We learn that Basedow had a voracious appetite for learning, but he was also a difficult person. He was easily provoked, especially when his ideas were not taken seriously or dismissed without due consideration. He had a tendency to be quarrelsome, even bellicose. This would ill-serve him when managing the *Philanthropin*. His pedagogical ideas emerged quite early; by 1749, at the end of his period as Hofmeister to the von Qualen family in Borghorst, he had a rudimentary establishment of the principles of pedagogy that would later find their way into his Magister's thesis, as well as 1770's *Methodenbuch* and *Elementarwerk*.

Chapters 4-6 detail Basedow's emerging scholarship as a leading pedagogue. Basedow's early experiences as pedagogue began after he defended his Magister's thesis at Kiel in 1752. He was first employed as a professor at the *Ritterakademie* in Denmark and was subsequently "demoted" and sent to the *Gymnasium Christianeum* in Altona. This would be the first of many subsequent transitions from employment to employment, until settling down with the establishment of the *Philanthropinum*. During this time, he continued his trend of voluminous publication, averaging at this time approximately 3 books per year. He completed over 100 books in his lifetime, perhaps much of his prodigious output due to insomnia. In the 1760's he was employed by the Danish court, and his star had begun to rise. So, too, however, had his notoriety: many thought he had effectively banished the Bible from instruction and numerous complaints were made to the Danish court. Basedow prevailed, however, and by the late 1760's was on the threshold of his two masterpieces—the *Methodenbuch* and *Elementarwerk*.

In my opinion, chapters 7-8 are the central ones of the book. Here, both the *Methodenbuch für Vater und Mutter der Familien und Völker* (1770) and *Elementarwerk* (1770) are given lengthy consideration. Not only do we see how Basedow's earlier iterations of his pedagogy inform the later, but we are also treated to a comprehensive examination of the books themselves. Numerous and frequent quotes from Basedow's manuscripts are provided for English readers unable to access the originals. Copious citations from the books helps the reader unfamiliar with Basedow's work get a good sense of his achievement. This feature of Loudon's is particularly welcome, as it provides many with the first exposure to Basedow's own writing. As these are lengthy volumes (the *Elementarwerk* stretches to 4 volumes), they are difficult to summarize, yet Loudon does an able job of teasing out the highlights.

Basedow's *Philanthropin* concerns the content of Chapter 9 and Chapter 10 the last years of his life. Basedow's attempt to put his ideas of the *Methodenbuch* and *Elementarwerk* into practice yielded mixed results. On the one hand, Basedow presided over the most enlightened of all schools yet developed. On the other, the leadership of the school betrayed the divisions between Basedow and his teaching staff. Funding was a perennial issue. The school itself was a curious mix of freedom and regimentation: children were subjected to a rigorous and demanding daily schedule despite the prevalence of play in the curriculum. There was a marked difference in the treatment of pensionists, whose parents had purchased a seat for their child, and famulants, or impoverished children provided an education with a reduced tuition. The pensionist's curriculum was more detailed and rigorous, while the famulant's curriculum emphasized 'basic' education, together with a stress on trades (e.g., carpentry) as well as serving the pensionists during mealtimes. Non-denominational religious studies, perhaps the most progressive element of Basedow's progressive curriculum, were staple curricula for both pensionists and famulants.

Basedow would resign the directorship of the *Philanthropin* at least twice during his tenure. The final resignation occurred in 1778. He remained the liturgist of the school until 1780. After his departure, the school continued under new directorship. Basedow's temperament led to a succession of qualified teachers and organizers to leave, including his successor, Heinrich Christian Wolke. If Basedow's German biographers are to be believed, his final days were anti-climactic. He volunteered at Anna Maria Dorothea Kalisky's school for girls in Magdeburg. He died in 1794, age 66.

Louden's intellectual biography shows us that Basedow was decidedly not the 'German Rousseau.' Indeed, his ideas, in germination as early as the 1740's can properly be said to precede the latter's. While Kant's insistence that the *Philanthropin* is the future of humane education, and his active sponsorship of the institute helped establish its bona fides among Prussia's intellectual circles (to say nothing of Kant scholarship), Loudon's book shows us that it was Basedow, above all, who theorized what would become progressive education. Loudon's book details the intellectual and biographical dimensions of Basedow and the *Philanthropin*. It gives us a deep summary and discussion of his leading publications. It should be read not only by Kant scholars and those interested in Enlightenment philosophy, but those interested in the history of progressive education and

educational thought. It is a crucial first step in what we truly need; a fuller approximation of Basedow's major works in English, including perhaps an abridged translation of the *Methodenbuch* and *Elementarwerk*.



Critical review of *Kant's worldview. How judgement shapes human comprehension*, by Rudolf A. Makkreel

KAI DE BRUIN*

Universidad Complutense de Madrid, Spain

Review of: Rudolph A. Makkreel, *Kant's Worldview. How Judgment Shapes Human Comprehension*, Chicago, Northwestern University Press, 2021, 288 p. ISBN: 9780810144316

This book is an exploration not only of how we form representative images of the world around us and the limits of said ability, but also, more importantly, of how we relate to them and how we structure their relations. Makkreel studies the evolution of Kant's main concerns in his logical, epistemological, moral, aesthetic, and anthropological writings. He contrasts this evolution with other sources such as his lectures and his personal annotations. Thus, this book offers those who are already familiar with Kant a birds eye view of his works, and, moreover, does so without sacrificing the clarity that someone new to Kant would need to be able to follow and enjoy the book. Aside from the thorough look at Kant's works, this book contains a twofold effort to situate Kant among other authors. Firstly by explaining the influences that we can pick up on in his work, and secondly through his continuous references to the main voices in the current debate surrounding the issues discussed in this book.

• Doctoranda en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. E-mail de contacto: kdebruin@ucm.es

The central notion being taken into account is practical reason, and therefore, the author is focused on how people interact and engage with each other and the world around them. Kant, in this regard, speaks of two kinds of philosophy (described in chapter fifteen), the traditional academic kind which is concerned with theoretical cognition, and the more world-orientated philosophy (or cosmical philosophy) which attempts to link our cognition with worldly ends. Both are necessary, but Kant warns us that, without the latter, the former can be misleading and urges us to rely on orientational reflexion.

Right from first chapter we see this practical way of thinking come into play, when Makkreel announces that he intends to correlate the three main divisions of the Critique of Pure Reason —the Aesthetic, the Analytic, and the Dialectic— with the different ways we relate to the world (see the first three chapters). Makkreel proposes that, aside from the more passive input we receive from the world, there are various layers of active intake. And furthermore, it is this active intake that can shield us from the world-distorting effect of our prejudices, that are sometimes hard to separate from the a priori conditions that frame our experiences.

The author then highlights the importance of comprehension (chapters three and four), a type of cognition that is often overlooked. According to Kant comprehension is useful because it goes beyond intellectual understanding and recognise its limits. Also explored in chapter four is imagination and the role of categories in ensuring that our experiences are continuous and properly interlaced. This exploration bleeds into the fifth chapter, that focuses on judgement and how it frames our experiences. These two topics blend together so seamlessly because, according to Kant, categories are the functions for judging and unifying that which is given to us by our intuition. It is judgment that gives us a comprehensive grasp on the objects of the world around us.

We will not attempt to sum up here the unique role each of the categories play, but it is perhaps relevant to point out that whilst the first nine categories —the categories of quantity, quality and relation— deal with the relationship between objects of our experience, the last three categories —the modal categories of possibility, actuality, and necessity— “allow us to take into account the empirical circumstances that place limits (*Schranken*) on what we do actually know” (p.71). It is this last step —the addition of an orientational

approach to our understanding of the natural world— that takes us from a “world-picture” that we view as spectators to a world-view with which we are engaged.

Chapters seven through ten examine Kant’s view on religion, morals and art, and how each of these fields contribute to our cosmical wisdom. Makkreel’s view of Kant’s moral philosophy (chapter seven) frees it from the image of being rigid and unforgiving. He explores the role, in Kant’s thought, of various feelings such as love, honor, benevolence, pride, humility, and, most importantly, respect for the law and how to properly embody it. The duties of virtue leave room for reflective judgment, and must do so because, if we want to truly embody the law and not just follow its word, we have to be aware that:

Laws require us to treat everyone as abstractly equal, but they can not take account of the specific contexts that individuals find themselves in and make sure that they are treated fairly. [...] to be moral, we must act not only in accordance with the letter of the law, but also as respecting the spirit of the law. (p.210)

Similarly Makkreel states that Kant’s more lasting contribution to the appreciation of art is “opening up what an aesthetic judgment and symbolization can contribute to our state of mind and to expansive modes of thought.” (p.123). Aesthetic judgments do not add to our cognition but rather recontextualize how the things we see fit into our world.

The relationship between this formation of a world-view and how we come to know ourselves is studied in chapters eleven through fourteen. For Kant our inner sense is no less phenomenal than our outer sense. When explaining what the soul and organic life are (see chapters eleven and twelve), Kant, again, leans outward. He thinks of both from a functional point of view and presents the soul not as a substance, but as way in which we feel ourselves living. Thus in his anthropology (see chapter thirteen), intended to replace empirical introspective psychology, the human soul is not studied as a “stand alone” substance, but rather as something related to the world. In Kant’s Anthropology we are asked to consider what it means to have a world and what we can expect from ourselves in it. Presenting anthropology this way shifts the way we think of self-cognition from “a project of introspective self-description to one of sensible self-evaluation that will ultimately require judgment and reflective comprehension.” (p.179)

The last chapters focus on the end goal “for humanity” that Kant envisions; his cosmopolitanism. Makkreel explains the difference between said cosmopolitanism and Kant’s

cosmical philosophy, ensuring that “the proper way to reconcile cosmical philosophy and cosmopolitan theory is for the latter to be encompassed by the former” (p.207). Cosmical philosophy strives to cultivate our moral wisdom and therefore goes beyond the skilful use of reason cosmopolitanism requires. Cosmopolitanism is an ideal of external organisation, but it guarantees nothing in the realm of human character. Moreover, cosmical philosophy acts as a conditioning factor in the achievement of cosmopolitanism’s ends.

Makkreel then takes a moment to bring our attention to one of the weaker aspects of Kant’s idea of cosmopolitanism. And that is that he underestimates the impact of history and culture and aspires to a level of uniformity that is perhaps unobtainable:

Kant's final demand for total consensus is itself an illusory prejudice associated with the Enlightenment assumption that universality is about uniformity. He was right to question the prejudices that we assimilate in life and that encourage many to prefer what is local and familiar over what is strange and foreign. But the reason why Kant's own universalism is also prejudiced is his acquired conviction that one branch of the human race can legislate what counts as universal for the race as a whole. (p.235)

Bearing this in mind, Makkreel purposes that we rethink Cosmopolitanism as an attempt, not to achieve universal agreement, but a point of view that allows us to accommodate other cultural perspectives. Although Makkreel is well aware that “these ideas about the need for multilateral understanding are not Kant's own” (p.226), he argues that they can be thought of as a historically relativised extension of Kant’s beliefs.

Kant’s world view is one of the idealism of freedom, albeit not an absolutist version. Despite the fact that there are undoubtedly core absolutes in Kant’s thought, he’s idea of transcendental idealism implies, according to Makkreel, constant reevaluation and critique. Humans must constantly deal with ongoing conflicts, and need, therefore, to strengthen their ability to critically diagnose their situation and to deal with said conflicts.



Lista de evaluadores / Reviewers' List

Luis Alegre (UCM, España)
Daniela Angelucci (Univ. Roma Tre, Italia)
Rosa Benítez (USAL, España)
Jacob Buganza (Univ. Veracruzana, México)
Milene Consenso Tonetto (Univ. Federal de Santa Catarina, Brasil)
Francesca Fantasia (Freie Univ. Berlin, Deutschland)
Martín Fleitas (Univ. de la República, Uruguay)
Verónica Galfione (CONICET/UBA, Argentina)
Catalina González (Univ. de los Andes, Colombia)
Ana Marta González (Univ. de Navarra, España)
Laura Herrero Olivera (UNED, España)
Francesca Iannelli (Univ. Roma Tre, Italia)
Paulo Jesus (CFUL, Portugal)
Manja Kisner (Univ. of München, Deutschland)
Jair Krassuski (Univ. Federal de Santa Maria, Brasil)
Silvia del Luján (Univ. de San Martín, Argentina)
Carlos Mendiola (Univ. Iberoamericana, México)
Pablo Muchnik (Emerson College, USA)
Julia Muñoz (UNAM, México)
Cinara Nahra (UFRN, Brasil)
Hardy Neumann (PUCV, Chile)
Matías Oroño (UBA, Argentina)
Álvaro Peláez Cedrés (UAM-Cuajimalpa, México)
Laura Pelegrín (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Luis Placencia (Univ. Chile, Chile)
Hernán Pringe (U. Diego Portales, Chile)
Rafael Reyna (Universidad de Málaga, España)
Almudena Rivadulla (Univ. de Navarra, España)
Paola Romero (Univ. de Fribourg, Suiza)
Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense de Madrid, España)
Robinson dos Santos (Univ. Federal de Pelotas, Brasil)
Lara Scaglia (Univ. of Warsaw, Poland)
Tiago Sousa (Univ. Nova de Lisboa, Portugal)
Pedro Stepanenko (IIF-UNAM, México)
Roberta Pasquaré (Univ. of Graz, Austria)
Stephen Palmquist (Hong Kong Baptist Univ., China)
Stefano Straulino (ITAM, México)
Marcos Thisted (UBA, Argentina)



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 1,5 (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 1.5 (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 14, December 2021, pp. 467-470

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.5776146

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).

