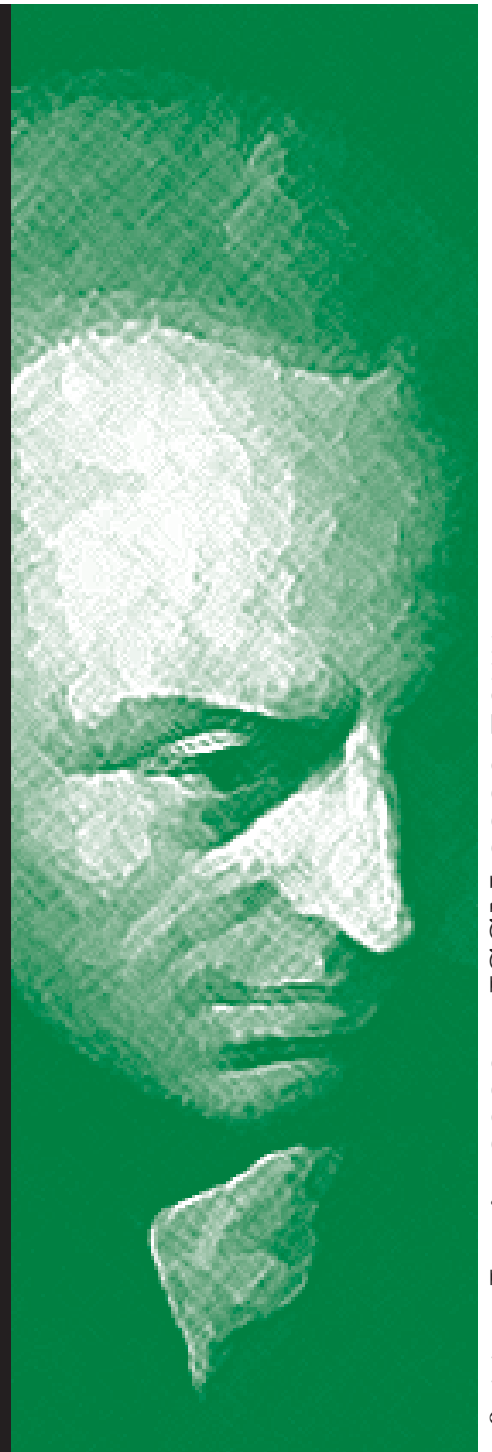


CTK

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



n° 11 ■ Junio 2020 ■ ISSN 2386-7655



Equipo editorial / Editorial Team

Editor Principal / Main Editor

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

Secretaria de redacción / Executive Secretary

Nuria Sánchez Madrid, UCM, España

Editores Asociados / Associated Editors

Maria Julia Bertomeu, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas / Universidad de La Plata, 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 Cicalello, Universidad de Palermo, Italia

Alix A. 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, University of Tromsø – The Arctic University of Norway, 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
Salví 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
Luís 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
María Jesús Vázquez Lobeiras, Universidad de Santiago de Compostela, España
José Luís Villacañas, UCM, España



SUMARIO / TABLE OF CONTENTS

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

[ES / EN] «Sumario» / «Table of contents»
pp. 1-5

[ES] «Editorial de *CTK 11*», *Roberto R. Aramayo* (Instituto de Filosofía / CSIC, España)
p. 6

[EN] «*CTK 11* Editorial Note», *Roberto R. Aramayo* (Institute of Philosophy / CSIC, Spain)
p. 7

ARTÍCULOS / ARTICLES

[ES] «Kant y el incesto», *Jassir Enrique Hernández Castilla* (Universidad del Atlántico, Colombia)
pp. 8-36

[EN] «Kant's Teleology and the Problems of Bioethics», *Svetlana Martynova* (Herzen State Pedagogical University of Russia, Russian Federation)
pp. 37-54

[DE] «Heuristisch legitimierte Grundsätze der Vernunft und ideell interpretierte Vernunftideen. Zur Funktion der wissenschaftstheoretischen Beispiele des ersten Teils des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft», *Rudolf Meer* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russian Federation / University of Graz, Austria)
pp. 55-91

[ES] «Kant y el carácter regulativo del principio mecanicista en la antinomia de la facultad de juzgar teleológica», *Claudia Jáuregui* (Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina)
pp. 92-109

[EN] «Kant's Conception of Conscience», *Umut Eldem* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Russian Federation / Istanbul Esenyurt University, Turkey)
pp. 110-131

[ES] «Definición de verdad y criterios de verdad en Kant», *Stéfano Straulino Torre* (Instituto Tecnológico Autónomo de México, México)
pp. 132-159

[ES] «Lo discreto y lo continuo en las metafísicas de Suárez y Kant», *Rafael Reyna Fortes* (Universidad de Málaga, España)
pp. 160-175

[ES] «El desarrollo del genio artístico en Kant», *Luciana Martínez* (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)
pp. 176-190

[ES] «El conflicto con la Facultad de Filosofía y la reforma del modo de gobernar. Crítica y política en *Der Streit der Fakultäten*», *Jesús González Fisac* (Universidad de Cádiz, España)
pp. 191-220

[ES] «¿Precio o dignidad? A propósito del valor de *caminar* junto a otros», *Fernando Longás Uranga* (Universidad de Valladolid, España)
pp. 221-244

DOSSIER «Kant en Finlandia» / DOSSIER «Kant in Finland»

[EN] «Introduction to the Dossier. Kant in Finland», *Milla Vaha, Hemmo Laiho and Markus Nikkarla* (The University of the South Pacific, Fiji Islands / University of Turku, Finland)
pp. 245-249

[EN] «Grounds of Existence in Kant's *New Elucidation*», *Markus Nikkarla* (University of Turku, Finland)
pp. 250-271

[EN] «Two Functions of Perception in Kant», *Hemmo Laiho* (University of Turku, Finland)
pp. 272-290

[EN] «Love and Moral Psychology in Global Politics: A Kantian Reworking of Rawls and Nussbaum», *Pärtyli Rinne* (Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Russian Federation / Aalto University, Finland)
pp. 291-312

[EN] «Kantian Transcendental Pessimism and Jamesian Empirical Meliorism», *Sami Pihlström* (University of Helsinki, Finland)
pp. 313-335

[EN] «Arvi Grotenfelt and neo-Kantian philosophy of history», *Lauri Kallio* (Univ. of Turku, Finland)
pp. 336-351

SIMPOSIO «La filosofía práctica de Kant» / SYMPOSIUM «Kant's Practical Philosophy»

[ES] «Introducción del Simposio CTK “Variedades de la razón práctica”», *Luis Placencia* (Universidad de Chile, Chile)
pp. 352-353

[ES] «Cuestión de (la) ley», *Pablo Oyarzun R.* (Universidad de Chile, Chile)
pp. 354-370

[ES] «Hacia una aclaración de la necesidad práctica en Kant», *Javier Fuentes González* (Universidad de Chile, Chile)
pp. 371-382

[ES] «Origen y desarrollo de la concepción del derecho de gentes en Kant. Reflexiones en torno a la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* y a los *Elementa Iuris Naturae* de Gottfried Achenwall», *Eduardo Charpenel* (Universidad Panamericana, México)
pp. 383-405

[ES] «Acción e historia. Máximas, intención y sentido en la concepción kantiana de la acción intencional», *Luis Placencia* (Universidad de Chile, Chile)
pp. 406-422

TRADUCCIÓN «Correspondência Schelling-Hegel-Hölderlin (1794-1796)» / TRANSLATION «Correspondence Schelling-Hegel-Hölderlin (1794-1796)»

[PT] «Correspondência Schelling-Hegel-Hölderlin», *Schelling-Hegel-Hölderlin / Fernando Silva* (Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa, Portugal)
pp. 423-456

RESEÑAS / BOOK REVIEWS

[ES] «De lo racional de una ilusión», *Guillermo Moreno Tirado* (Universidad Complutense de Madrid). Reseña de: Willaschek, M., *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
pp. 457-464

[IT] «Il disgusto da Mendelssohn al dibattito contemporaneo», *Federico Rampinini* (Università di Roma Tre / Università di Roma Tor Vergata (Italia). Recensione di: S. Feloj, *Estetica del disgusto. Mendelssohn, Kant e i limiti della rappresentazione*. Roma: Carocci, 2017.
pp. 465-469

[ES] «El campo del derecho internacional: una mediación entre la teoría y la práctica en Kant», *Noelia Eva Quiroga* (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Reseña de: Cavallar, G., *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff, University of Wales Press, 2020.
pp. 470-473

[ES] «Reivindicación de la teleología en la filosofía política de Kant», *Guillermo López Morlanes* (Universidad Autónoma de Madrid, España). Reseña de: Huseyinzedegan, D., *Kant's Nonideal Theory of Politics*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2019.
pp. 474-480

[EN] «Moral Agency as Cognitive Agency: Recovering Kant's Conception of Virtue», *Jessica Tizzard* (University of Connecticut, USA). Review of: Merritt, M., *Kant on Reflection and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
pp. 481-491

[IT] «Agli albori della teoria del riferimento all'oggetto. Indagine sullo scritto kantiano *Unico argomento possibile sull'esistenza di Dio* e i suoi risvolti in ambito teoretico e pratico», *Francesca Fantasia* (Humboldt Universität zu Berlin, Germany /Università degli studi di Palermo, Italy). Recensione di: Failla, M. *Existencia, necesidad, libertad. En camino hacia la crítica*, CTK E-Books 2017/Ediciones Alamanda, Madrid, 2018.
pp. 492-500

[ES] «El esquematismo trascendental de Kant y su influencia en la psicología cognitiva», *Matías Oroño* (CONICET, UBA, Argentina). Reseña de: Scaglia, L., *Kant's Notion of a Transcendental Schema. The Constitution of Objective Cognition between Epistemology*

and Psychology, Berlin/ Bern/ Bruxelles/ New York/ Oxford/ Warszawa/ Wien, Peter Lang, 2020.

pp. 501-507

[ES] «Las metáforas o la dificultad de inventar el lenguaje de la crítica. A propósito de las metáforas legales en la primera *Crítica*», *Jesús González Fisac* (Universidad de Cádiz, España). Reseña de: Møller, Sofie, *Kant's Tribunal of Reason. Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2020.

pp. 508-513

[ES] «Baumgarten, Kant y la filosofía práctica», *Luciana Martínez* (CONICET, Argentina). Reseña de: Baumgarten, A. G., & Kant, I. *Baumgarten's Elements of First Practical Philosophy. A Critical Translation with Kant's Reflections on Moral Philosophy*. Edición y traducción: C. D. Fugate y J. Hymers. London, New York: Bloomsbury Academic, 2020.

pp. 514-517

[ES] «La evolución hacia el criticismo. Estudios sobre la *Dissertatio* de 1770 y el comienzo del criticismo kantiano», *Laura Pelegrín* (Universidad Diego Portales, Chile/Universidad de Leiden, Holanda). Reseña de: Rafael Reyna Fortes, *La evolución hacia el criticismo. Estudios sobre la Dissertatio de 1770 y el comienzo del criticismo kantiano*, Madrid, Faber and Sapiens - Ápeiron Ediciones, 2020.

pp. 518-523

Listado de evaluadores / Reviewers' List

pp. 524-525

Normas editoriales para autores / Editorial Guidelines for Authors

pp. 526-529

Editorial CTK 11

Cuando en 2014 Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense de Madrid) y quien suscribimos propusimos promover esta revista, no sabíamos cuánto tiempo permanecería en activo. Con *CTK 11* inicia su sexto año de andadura y lo hace agradeciendo a sus colaboradores la confianza depositada en sus páginas.

En este número se publican diez artículos, redactados en español, inglés y alemán de autores pertenecientes a universidades de Argentina, Austria, Colombia, España, México, Rusia y Turquía. Todos han superado, como es costumbre de la revista, el proceso de doble par ciego. Este número contiene también un *Dossier* titulado “Kant en Finlandia”, con cinco trabajos de relevantes especialistas finlandeses en la obra de Kant. Los editores invitados del mismo son los colegas Milla Vaha (Univ. Islas Fiji), Hemmo Laiho (Univ. de Turku) y Markus Nikkarla (Univ. de Turku). El objetivo de esta sección especial es ofrecer un amplio panorama de la investigación kantiana que se realiza actualmente en Finlandia.

Este número presenta igualmente una *Discusión* sobre “La filosofía práctica de Kant”, coordinada por Luis Placencia (Univ. de Chile), que contiene los materiales propiciados por el IV Encuentro *CTK*, celebrado en Santiago de Chile, tras los acontecidos en Bogotá, Madrid y México. *CTK* se enorgullece de haber dado pie a esas jornadas, así como de haber propiciado la Biblioteca Digital *CTK E-Books* y asimismo la red temática RIKEPS, que confirma las energías que el equipo editor ha sido capaz de convocar en este periodo.

El apartado *Textos de Kant* ofrece en esta ocasión una selección de la correspondencia entre Schelling, Hegel y Hölderlin sobre Kant, que Fernando Silva (CFUL, Lisboa) ha traducido al portugués. La sección de reseñas da cuenta de publicaciones de interés para los estudios kantianos recientemente aparecidas en los distintos idiomas aceptados por nuestra revista.

Roberto R. Aramayo

Hendaya, mayo de 2020



As Nuria Sánchez Madrid (Univ. Complutense of Madrid) and me launched this journal, we did not know how much time it would be on. Yet *Con-textos Kantianos* begins with issue 11 its sixth year of life and the editorial team wishes to celebrate this birthday thanking the trust that our contributors put during this time on CTK contents.

This issue contain ten articles, putting together papers written in Spanish, English and German by authors from Argentina, Austria, Colombia, Spain, Mexico, Russian Federation and Turkey. The issue also contains a *Dossier* with five papers from outstanding Finnish Kant scholars, which counted on the colleagues Milla Vaha (Univ. of Fiji Islands), Hemmo Laiho (Univ. of Turku) and Markus Nikkarla (Univ. of Turku) as guest editors. The goal of this special section has been to give a complete overview of the Kantian research currently made in Finland.

CTK 11 brings also forward the *Discussion* “Kant’s Practical Philosophy”, with Luis Placencia (Univ. de Chile) as guest editor. The section puts together some of the papers discussed at the 2019 IVth CTK Meeting held in Santiago de Chile, after the one held in Bogotá, Madrid y México. These Meetings belong to the academic initiatives led by our journal, as the *CTK E-Books* Digital Library and the Kantian Network RIKEPS. All of them confirm the energies that CTK has been able to gather in last six years.

Section *Kant’s Texts* contains this time an excerpt of the correspondence between Schelling, Hegel and Hölderlin related to Kant, translated into Portuguese by Fernando Silva (CFUL, Lisbon). The group of book reviews aims at giving account of recent Kant-related publications in the different publishing languages of our journal.

Roberto R. Aramayo

Hendaye, May 2020



Kant y el Incesto

Kant and the Incest

JASSIR ENRIQUE HERNÁNDEZ CASTILLA*

Universidad del Atlántico, Colombia

Resumen

Intentar explicar el origen, evolución y violación de un *tabú* considerado casi universal en las sociedades humanas no es una empresa sencilla dado su carácter polifacético; sin embargo, ello no ha impedido que en muchos ordenamientos jurídicos sea empleado ese *sentimiento* de repulsión o asco como un elemento para criminalizar una relación sexual aparentemente ofensiva. El artículo sostiene que el matrimonio es la única forma en que las prácticas sexuales entre parientes en condición de igualdad pueden tener lugar. Para ello: I. Presentaremos algunas teorías que ofrecen respuestas a las incógnitas en torno al tabú, II. Veremos por qué para Kant el incesto es un *crimina carnis contra naturam* en un caso, y *secundum naturam* en el otro. III. Examinaremos qué es el matrimonio para el filósofo y por qué constituye un ideal regulativo-práctico de las relaciones sexuales humanas. Por último, consideramos argumentos en contra de esta propuesta.

Palabras claves

Kant, Matrimonio, Incesto, Crimen Carnal, Sociedad.

Abstract

Trying to explain the origin, evolution and violation of a *taboo* considered almost universal in human societies is not a simple enterprise given its multifaceted nature; however, this has not prevented that in many legal systems that *feeling* of repulsion or disgust is used as an element to

* Programa de Filosofía-Universidad del Atlántico / Facultad de Ciencias Humanas. E-mail de contacto: jassirehernandez@mail.uniatlantico.edu.co. Quiero expresar mi gratitud al profesor Christopher R. Arroyo (en 2017) por la amabilidad de compartirme una versión preliminar de un capítulo de su libro, a la profesora Helga Varden (en 2018) y al profesor Stephen R. Palmquist (en 2019) por sus importantes sugerencias. Adicionalmente, agradezco al par evaluador anónimo por sus comentarios y sugerencias.

criminalize a seemingly offensive sexual relationship. The article argues that marriage is the only way in which sexual practices between relatives on an equal basis can take place. To do this: I. We will present some theories that offer answers to the unknowns around taboo, II. We will see why for Kant incest is a *crimina carnis contra naturam* in one case, and *secundum naturam* in the other. III. We will examine what marriage is for the philosopher and why it constitutes a regulatory-practical ideal of human sexual relations. Finally, we consider arguments against this proposal.

Keywords

Kant, Marriage, Incest, Carnal Crime, Society.

Introducción.

El incesto es considerado casi universalmente como un *tabú* junto al canibalismo. Es una práctica sexual que con sólo ser mencionada puede generar fácilmente la repugnancia en los espectadores y parece estar presente en todo el género humano. Sin embargo, es sabido que hay excepciones a este *sentimiento*. Ya en algunas sociedades de la antigüedad podemos encontrar matrimonios entre hermanos como en el “antiguo Egipto,¹ los aborígenes de Hawái y el Perú incaico” (White 1948, p. 417) o en el Irán Zoroastro donde los “persas se han hecho leyes para tomar a sus hermanas, hijas y nietas como esposa; algunos incluso van más allá y toman a su propia madre como esposa.” (Scheidel 1996, pp. 324-325). En el caso de los griegos, “pese a que prohibieron el matrimonio y relaciones sexuales entre ascendentes y descendientes” (Archibald 2001, p. 12) fueron notablemente –en especial, Atenas– tolerantes en sus interpretaciones del tabú, y de hecho favorecieron la endogamia. En los romanos la cuestión fue muy distinta: “Roma fue menos endógama que la Grecia clásica en sus prácticas matrimoniales y más estrictas en su legislación sobre incesto.” (Archibald 2001, p. 13).

De hecho, los romanos tenían una palabra específica para incesto, *incestes* y posteriormente *incestum*, este último se deriva del “cestón o faja de Venus, que une a los mortales en el matrimonio; el adulterio es una ruina de esta faja, por lo tanto, *incestum*.” (Archibald 2001, pp. 13-14). En la Edad Media, “las prohibiciones relacionadas con el matrimonio y también las relaciones con familiares se extendieron a un grado sin precedentes en cualquier otra sociedad; la familia se definió de manera tan amplia que incluía no sólo las relaciones biológicas y sociales sino también las espirituales” (Archibald 2001, p. 11) producto –quizás– de la complicada y a menudo contradictoria serie de actitudes sobre el incesto que los cristianos heredaron de la tradición judío-bíblica (Archibald 2001, p. 21). Debido a esto, la aplicación resultó siempre complicada. Algunos pocos relatos de incesto entre hermanos durante la Edad Media como en la historia de Gregorius, por ejemplo, donde “se presta considerable atención a la mutua devoción de los

¹ En *Praktische Philosophie Herder* (1764-1765) se puede leer: “Así, el matrimonio con una hermana es aborrecido artificialmente; pero sagrado con los egipcios. Por lo tanto, para distinguir lo artificial de lo natural, debemos retroceder al origen, como lo hacemos para distinguir los prejuicios (máximas) de la certeza. Uno tendría que investigar el sentimiento del hombre natural, y esto es mucho mejor que nuestro sentimiento artificial; Rousseau lo ha investigado. . . .” (V-PP/Herder, AA 27: 06).

hermanos huérfanos, el verdadero amor que crece entre ellos una vez que la reacia hermana se haya sometido al deseo incestuoso de su hermano, y su pánico por su embarazo” (Archibald 2001, p. 194) son empleados más bien, como *propaganda moral* para denotar las penas y tragedias que incluyen la muerte como consecuencia de tales comportamientos.

Este interesante desarrollo histórico no ha disminuido con el tiempo. Hay ejemplos de su permanencia. En el año 1997 en Estados Unidos, “Allen y Pat Muth, amantes, parejas y padres de cuatro niños pequeños [...] fueron condenados por tener relaciones sexuales entre ellos. Su relación sexual fue consensual, y tanto Allen como Pat superaron con creces la edad de consentimiento: él tenía 45 años y ella 30.” (Bergelson 2014, p. 44). En el año 2001 pero en Alemania, Patrick Stübing nacido en Leipzig se volvió conocido “por tener una relación sexual con su hermana. El hombre ha cumplido varios años en prisión, debido a su negativa a abandonar la relación (se juzgó que su hermana era menos responsable y no fue encarcelada)” (Singer 2016, p. 135) aparte de tener cuatro hijos con ella.

El propósito principal de este trabajo es mostrar cómo los elementos conceptuales de la filosofía práctica kantiana representan un importante aporte para considerar permisibles el matrimonio y las prácticas sexuales incestuosas, y también, sugiere posibles soluciones a ciertos vacíos en los que Kant no ofrece respuestas claras en sus obras publicadas y que sirven –de manera paralela– para comprender las múltiples dimensiones del debate. Para ello, en primer lugar, veremos cómo los anteriores casos históricos sirven para ilustrar la necesidad de intentar encontrar una explicación a la violación de lo que parece ser una condición universal del género humano: *evitar reproducirse con sus congéneres*. En segundo lugar, veremos *a)* cómo para Kant el incesto resulta ser –dentro de su clasificación de los *crimina carnis*– el único de naturaleza ambigua. Para el filósofo, este crimen es un *crimina carnis secundum naturam* en el estado de naturaleza y un *crimina carnis contra naturam* en el estado jurídico sin dejar claro cómo se da ese tránsito; además, Kant da una especificación adicional de qué tan *condicionada* o *incondicionada* pueden ser las prácticas incestuosas. Esto nos lleva a sugerir *b)* cómo a partir de un *relato moral* de la historia animal del género humano, es posible solventar esta ambigüedad y así ofrecer una mayor comprensión de los términos. En tercer lugar, definiremos en qué consiste ética y legalmente el matrimonio para Kant y cómo –dado su carácter regulativo– es aplicable en cualesquiera relaciones sexuales moralmente permisibles; incluyendo aquellas relaciones incestuosas que cumplen la condición de igualdad. Por último, analizaremos algunas objeciones en contra de esta propuesta y concluiremos que los *fundamentos* de sus pruebas son insuficientes.

I. Algunas teorías sobre el origen de la evitación y prohibición del incesto.

El *incesto* es un concepto polifacético por excelencia y muestra de ello es la relevancia tanto literaria como científica que se le otorga para ser la base o plataforma

histórica, desde la cual partir para considerar el incesto como punible en muchos ordenamientos jurídicos. “Belice, Cuba, Chile, Guatemala, Guyana, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Puerto Rico” (Macías 2011, pp. 110-111) son algunos ejemplos en América Latina. En una parte de Europa donde de los “veintisiete estados de la Unión europea, el incesto cometido entre adultos que consienten es considerado un delito en diecisiete de ellos” (Macías 2011, p. 111).² Las teorías que se proponen averiguar el origen, el significado y la violación de la prohibición incesto deben responder a un ítem principal: ¿Por qué las personas deben casarse fuera de su grupo y no dentro? Es decir, ¿por qué prescribe la exogamia y se prohíbe la endogamia? A continuación presentaremos algunas teorías tanto antropológicas, culturales, psicológicas, sociológicas y biológicas que se han propuesto dar una respuesta a la pregunta.

Fue John McLennan en su obra titulada “*Primitive Marriage*” publicada en 1865 “el que marcó el comienzo de la discusión en tomo al origen de la universal prohibición del incesto dentro de la familia nuclear” (Harris 1979, p. 171). El llamado esquema McLennan, principalmente propone que en los albores del género humano, éste debió vivir en condiciones muy duras y su instinto le indicaba la lucha por la conservación de sí mismo. El efecto de esa lucha, habría desembocado en el infanticidio de las niñas al ser estas menos capaces de valerse por sí mismas y de contribuir al bien común, a diferencia de los varones. La deducción que pretende extraer McLennan, la sintetiza Harris de la siguiente manera:

La escasez de mujeres dentro del grupo llevó entonces a compartir una misma mujer entre varios hombres (origen de la poliandria). A la vez se hizo un esfuerzo por paliar la escasez de mujeres adultas capturando las que había en las hordas vecinas. Esta práctica, por decirlo así, se transformó en hábito; con el tiempo se llegó a considerar necesario tomar las mujeres de grupos distintos del propio. (Harris 1979, p. 168)

La prohibición y evitación de la endogamia vino a ser una consecuencia de la necesidad de capturar mujeres de hordas vecinas, siempre que no implicase relacionarse con mujeres de hordas locales con algún grado de parentesco o que descendiesen del mismo tronco. El esquema de McLennan sin embargo, no estaba exenta de conflictos y su intento de resolución consistió en emplear elementos *ad hoc* a una hipótesis ya bastante complicada (Harris 1979, p. 169). Ya McLennan estaba recibiendo críticas del antropólogo americano Lewis H. Morgan, quien publicó en 1877 su libro titulado “*Ancient Society*”. El error del esquema de McLennan residía en la confusión de la “relación con la naturaleza de los grupos exógamos que se suponía que habían tomado mujeres los unos de los otros. La exogamia y la endogamia, [...] pueden coexistir perfectamente: el clan puede ser exógamo y la tribu en su conjunto puede ser endógama” (Harris 1979, p. 170). El esquema, por su parte, que proponía Morgan para explicar el abandono del incesto entre hermanos radicaba

² Algunos países donde sus códigos penales no tipifican el incesto entre adultos que consienten como delito son Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, República Dominicana, Haití, Perú, El Salvador, Francia (desde 1808), España (desde 1978), China y Japón (Macías 2011).

en el “reconocimiento de los efectos biológicos perniciosos de tal práctica” (Macías 2011, p. 118). Edward B. Tylor, por otro lado, ofreció una teoría propiamente más cultural. En 1888 publicó su conocido “*On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to the Laws of Marriage and Descent*” donde se ofrece una explicación de la prohibición del incesto:

La exogamia que permite que una tribu en constante crecimiento se mantenga unida gracias a los repetidos matrimonios entre sus clanes, cada vez más dispersos, permite a la vez a esa tribu vencer y someter a los grupos endógamos, pequeños, aislados e indefensos. En la historia del mundo, las tribus salvajes han debido enfrentarse una y otra vez con la misma y simple alternativa práctica entre casarse con extrañas o matarse con extraños. (Citado en: Harris 1979, p. 172 y White 1948, p. 423)

En una perspectiva biológica, se encuentra la tradición fundada por Edvard A. Westermarck quien en 1891 presentó su “*The History of Human Marriage*”. Su principal característica es hoy conocida como el «efecto Westermarck» que enuncia: “la aversión por parte de los individuos a la unión sexual con otros individuos con los que han convivido”³ (Westermarck 1891, p. 546). En otra perspectiva, Freud afirma que la: “la prohibición del incesto, tenía también un poderoso fundamento práctico. La necesidad sexual no une a los varones, sino que provoca desavenencias entre ellos.” (Freud 1912-13, p. 146). Es decir, el incesto es el instinto sexual en la búsqueda de la conservación de sí mismo y de la especie. Esa desavenencia vino a desembocar en un fatal fratricidio y con ello, en una auto-prohibición de los hombres. La explicación que ofrece Freud daría de cuenta “por qué existen casos de incesto a pesar de la prohibición y por qué existe la propia prohibición, dado que un comportamiento instintivo no habría sido necesario imponerlo mediante la coacción.” (Macías 2011, p. 120). En contra de perspectivas biológicas o psíquicas se encuentra la de Leslie White, la autora considera que el tabú del incesto se

³ Pese a las críticas, esta perspectiva aún se sostiene en extensiones del darwinismo, como por ejemplo la *psicología evolutiva*. Para el caso del incesto, se ha sugerido que: “Otro aspecto importante que se pasa por alto es que genes idénticos en distintos cuerpos no pueden “percibirse” directamente entre sí. En vez de esto, el altruismo de parentesco ocurre como resultado de un aspecto invariable del entorno que permite que la conducta altruista se relacione positivamente con el parentesco genético. En especies con sistema nervioso esto comúnmente se manifiesta en algún tipo de información que se pueda procesar cognitivamente y que de manera confiable indique la probabilidad de que otro individuo sea un pariente cercano. Un mecanismo de detección de parentesco puede permitirle a un individuo reconocer parentesco con base en, por ejemplo, la familiaridad (como en las marmotas y los *guppys*) o el olfato (como en avispas y ranas de bosque). En humanos, las pistas para reconocer parentesco son la asociación perinatal con la madre y la residencia prolongada en una misma casa. Como señalan Lieberman y sus colegas, estos mecanismos son importantes no sólo para dirigir el altruismo de parentesco sino también para evitar el incesto. Debido a que estos mecanismos requieren de estímulos informativos muy específicos para operar efectivamente, a diferencia de detectores de parentesco con objetivos más generales, no pueden funcionar sin estos estímulos. Así, si una pareja de hermanos nunca reconoció su parentesco (por ejemplo, si crecieron en casas distintas) es menos probable que se perciban como hermanos: sentirán menos altruismo y más atracción sexual, incluso si conscientemente “saben” (es decir, tienen la información verbal) que son hermanos. Asimismo, dos personas sin relación genética que crecieron en la misma casa deberían sentir más altruismo y menos atracción sexual.” (Price 2016, pp. 90-91).

encuentra en la propia unidad familiar y en la potencialización que esta posee para relacionar otras familias y permitir así la evolución sociocultural del género humano (White 1948, pp. 423-424). Malinowski, va más allá defendiendo precisamente esa unidad familiar de la siguiente forma:

Se conocen tres grandes tipos de limitaciones: la prohibición del incesto, el respeto a las obligaciones matrimoniales anteriores y las reglas combinadas de exogamia y endogamia. La prohibición del incesto, con unas pocas excepciones insignificantes, es universal. Si pudiera demostrarse que el incesto es biológicamente pernicioso, la función de este tabú universal resultaría evidente. Pero los especialistas en la herencia no están de acuerdo sobre el asunto. No obstante, es posible demostrar que desde un punto de vista sociológico la función de los tabúes del incesto tiene gran importancia. El impulso sexual, que en general es una fuerza muy desordenada y socialmente destructiva, no puede penetrar en un sentimiento previamente existente sin dar lugar a un cambio revolucionario. El interés sexual, por tanto, es incompatible con cualquier forma de relación familiar, sea entre padres e hijos o entre hermanos y hermanas, pues estas relaciones se constituyen en el período presexual de la vida humana y se fundan en profundas necesidades fisiológicas de carácter no sexual. Si se permitiera que la pasión erótica invadiera los recintos del hogar no solamente crearía celos y elementos de competencia y desorganizaría la familia, sino que también subvertiría los lazos de parentesco más fundamentales sobre los que se basa el futuro desarrollo de todas las relaciones sociales. Dentro de cada familia sólo puede permitirse una relación erótica y ésta es la relación del marido y la esposa, que aunque desde un principio está construida a partir de elementos eróticos debe ajustarse muy sutilmente a las otras partes componentes de la cooperación doméstica. Una sociedad que permitiera el incesto no podría desarrollar familias estables; por tanto, quedaría privada de los más fuertes cimientos del parentesco y esto, en una sociedad primitiva, significaría la ausencia del orden social. (Malinowski 1931, p. 100)

Finalmente, consideremos la perspectiva que ofrece Lévi-Strauss, en cuanto parece más complementaria con las anteriores. Para el autor, la prohibición del incesto puede determinarse a partir de un sentido positivo y un sentido negativo. El primero es “marcar un comienzo de organización” (Lévi-Strauss 1969, p. 80) y el segundo:

a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaura sólo para garantizar y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio. (Lévi-Strauss 1969, p. 90)

A esta dinámica, Lévi-Strauss le nombra como el principio o regla de reciprocidad, porque “ilustran, sin equívoco alguno, este arbitraje entre el parentesco y la alianza que constituye la prohibición del incesto” (Lévi-Strauss 1969, p. 546). En otras palabras, la prohibición del incesto no es tanto una regla que prohíba casarse con la madre, la hermana

o la hija, sino más bien, es una regla que *obliga* a entregarlas y que posibilita el nacimiento de la cultura y el desarrollo de la sociedad civil. Presentadas algunas de estas teorías, corresponde averiguar qué comprende Kant por *crimina carnis* y por qué el incesto entra en esa categoría.

II. Los *crimina carnis*.

Según Kant, el género humano se caracteriza ante todo por una triada de predisposiciones al bien (*das Gut*): su *animalidad* como *ser viviente*, su *humanidad* como ser viviente y a la vez *racional* y su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado* (RGV, AA 06: 26 / Kant 2016, pp. 54-55). Inicialmente la disposición a la *animalidad* en el hombre constituye un amor hacia sí mismo físico, que es meramente mecánico para el cual no es requerida la Razón (RGV, AA 06: 26 / Kant 2016, p. 55). Sin embargo, esta –la razón práctica que legisla incondicionalmente a través de la *ley moral* y se manifiesta en forma de imperativo *categorico*– *debe* y por lo tanto, puede subsumir tales impulsos de la naturaleza y otorgarles una división sistemática de deberes para consigo mismo atendiendo a su animalidad. A este proceder Kant le denomina una “división *subjetiva* de los deberes del hombre hacia sí mismo, es decir, una división según la cual el sujeto del deber (el hombre) se considera a sí mismo o bien como un ser *animal* (físico) y a la vez moral, o bien *solamente como ser moral*” (MS, AA 06: 419-420). Esto no significa, que se pueda reducir la animalidad meramente a la razón porque implicaría una *contradictio in adiectio*⁴ dada su originalidad. Estos deberes son: “la conservación de sí mismo, la conservación de la especie y la conservación de la capacidad para disfrutar agradablemente de la vida, pero sólo de un modo animal” (MS, AA 06: 420) o como Kant también denomina a este último “en orden a la comunidad con otros hombres, esto es: el impulso hacia la sociedad” (RGV, AA 06: 26 / Kant 2016, p. 55) y constituyen tales en cuánto son *deberes perfectos*.⁵ El segundo deber se cumple mediante el instinto sexual

⁴ Resulta relevante recordar que: “El hombre puede ciertamente usar de las dos primeras contrariamente a su fin, pero no puede exterminar ninguna de ellas.” (RGV, AA 06: 28 / Kant 2016, p. 58).

⁵ Kant había dejado aparentemente claro que los deberes de virtud son *deberes imperfectos* en cuanto tienen por fundamento de determinación el *fin* o la *humanidad* de los hombres (cf. MS, AA 06: 239) o que, simplemente contienen *formalmente* la especificación de la máxima, pero no el contenido *material* específico de las acciones (cf. MS, AA 06: 446). La necesidad de atender este punto radica en el título que lleva el libro primero de la primera parte de la Doctrina de la Virtud: *Deberes perfectos para consigo mismo* «Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.» (MS, AA 06: 421) y que parece *prima facie* contradictoria. No sólo los deberes en cuanto animales tienen este estatus, sino también en cuánto seres morales. Una posible solución puede encontrarse en el libro segundo respecto al deber de elevar la propia perfección moral: “aquella perfección que es un deber *pretender*, aunque no lo sea *alcanzarla* (en esta vida), y cuyo cumplimiento sólo puede consistir, por tanto, en un continuo progreso, es un deber hacia sí mismo estricto y perfecto *en lo que respecta* al objeto (la idea cuya realización debemos proponemos como fin), pero, *en lo que se refiere* al sujeto, es un deber hacia sí mismo amplio y solamente imperfecto.” (MS, AA 06: 446). Si consideramos estos deberes desde su *grado* y no desde su *cualidad*, éstos son susceptibles de ser incumplidos por la “fragilidad (*fragilitas*) de la naturaleza humana” (MS, AA 06: 446ss) o expresado en los términos de *Die Religion*... son incumplidos por la “ineptitud del albedrío para admitir [...] la ley moral en su máxima.” (RGV, AA 06: 29 / Kant 2016, p. 59). Los vicios –productos de un mal corazón– que contrarían el deber de la conservación de la especie son precisamente los *crimina carnis*.

(*Instinct zum Geschlecht*) (MAM, AA 08: 112) y el tercero, mediante el instinto de nutrición (*Instinct zur Nahrung*).

En la *Reflexión 7596* se puede leer: “Los casos donde alguien está haciendo mal sin insultar a ninguna persona, son: 1. La mentira. 2. La retribución de la infidelidad. 3. Los *crimina carnis*. 4. El incumplimiento de la responsabilidad parental. 5. El menosprecio violento despótico del otro.” (Refl. AA 19: 465). Los vicios que se oponen aquí al deber del hombre hacia sí mismo son: “el *suicidio*, el uso contranatural que alguien hace de la *inclinación sexual*, y el *disfrute inmoderado de los alimentos*, que debilita la capacidad de usar adecuadamente las propias fuerzas.” (MS, AA 06: 420). Kant denomina a ese uso contranatural de la inclinación sexual por fuera del matrimonio como crímenes carnales (*crimina carnis*)⁶ o la deshonra de sí mismo por voluptuosidad, en tanto:

Que semejante uso contranatural de las propias facultades sexuales (por tanto, abuso) viola el deber para consigo mismo, oponiéndose sin duda en sumo grado a la moralidad, es evidente para todo el mundo en cuanto piensa en él, y hasta tal punto suscita aversión a este pensamiento que incluso se tiene como inmoral mencionar un vicio semejante con su propio nombre, cosa que no sucede con el suicidio que no se vacila en poner ante los ojos del mundo con todos sus horrores (en una *species facti*); como si el hombre general se avergonzara de ser capaz de tratar a su propia persona de un modo tal que lo degrada a el mismo por debajo de los animales: de modo que incluso la comunidad corporal de ambos sexos en el matrimonio (sin duda en sí solamente animal), que está permitida, precisa y exige mucha finura en el trato educado para correr un velo sobre ello cuando debe hablarse del tema. (MS, AA 06: 425)

El autor incluso ofrece una prueba *racional* para demostrar por qué resulta inadmisibles un uso contranatural de las facultades sexuales, e incluso emplearlas sin fin: “mientras que la total entrega a la inclinación animal convierte al hombre en una cosa de la que se puede gozar, pero también con ello en una cosa contraria a la naturaleza, es decir, en un objeto repulsivo, despojándose así de todo respeto por sí mismo.” (MS, AA 06: 425). Aun así, Kant deja sin resolver una serie de preguntas respecto al uso o desuso de la facultad sexual dentro del matrimonio o fuera de él, bajo el rótulo de *cuestiones casuísticas*. Dado que la *Metaphysik der Sitten* no responde por sí sola a la variedad de las mismas, se vuelve necesario recurrir a las *Lecciones sobre filosofía moral* para encararla con cuestiones bastantes puntuales.⁷

⁶ Kant ya se había referido a ellos en la Doctrina del Derecho, en relación con el *matrimonio*: “estas transgresiones de las leyes son vicios contra la naturaleza (*crimina carnis contra naturam*), que se califican también como innominables; en tanto que lesión a la humanidad en nuestra propia persona, no pueden librarse de una total reprobación por restricción ni excepción alguna.” (MS, AA 06: 277).

⁷ El uso de los materiales: *Praktische Philosophie Herder* (1764-1765), *Praktische Philosophie Powalski* (1777), *Moralphilosophie Collins* (1784-1785), *Naturrecht Feyerabend* (1784) y *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794) tiene como propósito ilustrar el comportamiento de determinados conceptos que no vuelven aparecer en las obras publicadas por el propio Kant o que, pueden ayudar a comprender aspectos de pasajes que el texto por sí mismo no indica. Por ejemplo, veremos que las múltiples acepciones de la palabra “incesto” en Kant dan la impresión de que encajan con todas las perspectivas vistas en la primera parte de este trabajo. Sin embargo, esto no es así. El uso de la *Moralphilosophie Collins* y la *Naturrecht Feyerabend*

Los *crimina carnis* o *crimina corporis* (V-Mo/Collins, AA 27: 342) son la “profanación de sí mismo” (V-PP/Powalski, AA 27: 191), una “aversión repugnante” (V-Mo/Collins, AA 27: 371-372) que con tan sólo ser mencionada puede generar náuseas por haber rebajado la dignidad del género humano. La causa de estos crímenes radica en la libertad humana, ya que ella puede ser el “fundamento de los vicios más espantosos” (V-Mo/Collins, AA 27: 345-346) cuando la máxima de la acción no concuerda con la ley básica de la razón pura práctica (KpV, AA 05: 30). Ahora bien ¿cómo se clasifican estos crímenes? La división más esbozada se encuentra en la *Moralphilosophie Collins*, donde son divididos en dos categorías: los “*crimina carnis contra naturam*” y los “*crimina carnis secundum naturam*” (V-Mo/Collins, AA 27: 389). Al primero se le denomina así en cuanto el empleo de la inclinación sexual es contrario al instinto natural y a la animalidad; al segundo, en cuanto sólo lo son con respecto a la animalidad (V-Mo/Collins, AA 27: 389-390). En el primero, se incluyen al onanismo (*onania*), el sexo homosexual (*sexus homogenii*), la sodomía en animales (V-Mo/Collins, AA 27: 390-391) y la pederastia (*paederastia*).⁸ En el segundo, se clasifican la “*vaga libido*” que contiene a su vez la prostitución (*scortatio*) y el concubinato (*concubinatus*), sigue el adulterio (*adulterium*) y el incesto (*incestus*) (V-Mo/Collins, AA 27: 389-390). Empero, esta sutil división no se encuentra en las demás Lecciones y parece desdibujarse la diferencia entre *crimina carnis contra naturam* y *secundum naturam*. En la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794) esta distinción desaparece e *ipso facto*, todos los *crimina carnis secundum naturam* mencionados pasan a ser *crimina carnis contra naturam*, donde ahora también se incluyen a la *poligamia* y a la *poliandria* (V-MS/Vigil, AA 27: 640). El criterio que rige para considerar estas relaciones sexuales como crímenes, radica en su ejecución por fuera del matrimonio (i.e. la desproporción de la libertad concedida recíprocamente).

¿Pero por qué el incesto es un crimen carnal? Una respuesta detallada se encuentra en la *Moralphilosophie Collins* (1784-1785), allí el incesto es definido como “esa relación sexual que desborda las barreras del parentesco y de la consanguinidad en toda clase de comercio sexual” (V-Mo/Collins, AA 27: 388). Según Kant, “los principios morales relativos al incesto sólo son incondicionados en un caso, y son meramente condicionados en todos los demás” (V-Mo/Collins, AA 27: 389). El primer caso se refiere a las relaciones entre padres e hijos o cualquier otro grado de consanguinidad y afinidad que implique subordinación y dependencia, de ahí que para Kant sólo exista un incesto:

la relación sexual supone la mayor sumisión entre dos personas. Pero entre padres e hijos la sumisión sólo es unilateral; únicamente los hijos se hallan sometidos a los padres, y no cabe entre ellos una relación igualitaria. (V-Mo/Collins, AA 27: 390)

resultan más adecuados debido a que, como es sabido, resuenan en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (ya enviada a publicar en 1784), la segunda Crítica y la propia *Metaphysik der Sitten*.

⁸ Cf. Refl. 7594 (AA 19: 464) y V-MS/Vigil (AA 27: 641). La *paederastia* es incluida como un crimen contranatural en la Doctrina del Derecho (MS, AA 06: 363ss) punible con la castración.

En la fase η (1764-1768) de las *Reflexionen zur Moralphilosophie* se encuentra una interesante reflexión con número 6588, que permite esclarecer los fundamentos *morales* y no *naturales* por los cuales sólo hay un incesto y por qué este constituye un *crimina carnis*: “El deber de los padres respecto de los hijos es un deber de obligación” (Refl. AA 19: 97). En el párrafo § 23 de la Doctrina de la Virtud, Kant esboza la división entre deberes *meritorios* y *obligatorios* donde los primeros son deberes “hacia otros, en tanto que al cumplirlos les obligas a la vez” y los segundos son “deberes cuyo cumplimiento no tiene como consecuencia la obligación de otros.” (MS, AA 06: 448). Deberes del primer tipo son la “magnanimidad (en el vencerse a sí mismo, tanto cuando se trata de la venganza como de la comodidad y la codicia), beneficencia, dominio de sí mismo” y entre las del segundo tipo se encuentran la “honestidad, decoro, carácter pacífico” (Päd, AA 09: 492 / Kant 2016, p. 85). En sentido *legal*, los padres tienen sobre sus hijos un derecho personal con carácter real (*dinglich*).⁹ La obligación de los padres para con sus hijos consiste en: “la formación [...], mientras no sea dueño todavía del uso de sus miembros corporales y de su entendimiento, además de alimentarlo y cuidarlo, educarlo tanto pragmáticamente, para que en el futuro pueda mantenerse y ganarse la vida por sí mismo, como moralmente porque sí no la culpa de su desamparo recaería sobre los padres.” (MS, AA 06: 281). Así mismo, los hijos tienen con respecto a sus padres un deber pero sólo de *virtud*: “una vez completada la educación, pueden contar con la obligación de los hijos (hacia los padres) sólo como mero deber de virtud, es decir, como gratitud.”¹⁰ (MS, AA 06: 281). Si recordamos la Reflexión 7596 citada con anterioridad, se puede comprender ahora por qué el incesto tipo padre / hijo constituye el incumplimiento de la responsabilidad parental (*cf.* Refl. AA 19: 465) tanto moral como jurídicamente, estos argumentos son suficientes para que el matrimonio –y por lo tanto las prácticas sexuales– sean imposibles en este caso. El segundo caso de incesto –i.e. en el que está meramente condicionado– se refiere a todos aquellos parientes en condición de igualdad como los hermanos y los primos. Este es el único caso que presenta una ambivalencia extraña:

Existen dudas sobre si el incesto —que es tal por definición, mas no según las leyes civiles— es un *crimen carnis secundum naturam* o *contra naturam*. Ante todo, en este punto hay que dilucidar si esta cuestión debe ser respondida por el instinto natural o por la razón. Según el instinto natural, el *incestus* sólo es un *crimen carnis secundum naturam*, puesto que, al tratarse de una relación entre ambos sexos, no atenta *contra naturam animalium*, dado que los animales no establecen distinción alguna a este

⁹ Es decir: “un objeto exterior como una cosa y usarlo como una persona.” (MS, AA 06: 276).

¹⁰ Nos podemos preguntar si el amor de los niños hacia sus padres radica en un instinto (i.e. la naturaleza). Se puede encontrar una interesante respuesta a esta incógnita en las *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer*: “Aunque la moralidad nos dice que los niños deben amor y obediencia a los padres, y dicta en gran medida la obligación de los niños hacia sus padres, la naturaleza no ha puesto un instinto en sus corazones. El instinto de los padres hacia sus hijos es mucho más fuerte que el de los hijos hacia sus padres, porque el instinto desciende y no asciende. Porque el instinto que nos pone la naturaleza es el instinto de propagación de la especie. Ahora, si con los niños hubiera un instinto de amar a sus padres, entonces estos niños no podrían volver a tener el instinto de amar a sus hijos. Sin embargo, este es el propósito de la naturaleza. El amor de los niños por sus padres en la vejez también es más un amor a la deliberación, al deber, a la gratitud, que un instinto natural.” (V-Anth/Fried, AA 25: 614).

respecto [sino que se sirven del sexo indiscriminadamente]; pero según el juicio de la razón es *contra naturam*. (V-Mo/Collins, AA 27: 390-391)

Y se ofrece como *ejemplo*: “desposar a la hermana es algo prohibido en la sociedad civil, mas no en el estado de naturaleza, ya que los primeros hombres no tuvieron otro remedio que hacerlo” (V-Mo/Collins, AA 27: 388-389). La naturaleza –afirma Kant– a estas alturas ha moderado el instinto sexual entre los hermanos mediante el “recato” (V-Mo/Collins, AA 27: 389) de modo que, en consecuencia, nos parece más fuerte y excitante una persona extraña que una a la que hayamos conocido desde muy joven. El motivo para su prohibición radicaría en que el “incesto con una hermana es aborrecible, no porque Dios lo haya prohibido, sino porque su error ha sido impreso desde la infancia” (V-PP/Herder, AA 27: 60). Este es, como hemos visto en la primera parte, el «efecto Westermarck». Aun así, este motivo no es universal. Probado que esta razón no es suficiente, la consecuencia de que:

Pese a todo, la naturaleza ha dispuesto una aversión natural hacia el incesto, pues quiere que nos relacionemos con otros, para evitar dar origen a sociedades demasiado cerradas donde la inclinación hacia la excesiva familiaridad se torna en indiferencia y antipatía. Sin embargo, los hombres tienen que poner bridas a esta inclinación, con objeto de no dar lugar a una macrocomunidad presidida asimismo por la indiferencia. (V-Mo/Collins, AA 27: 388-389)

No es algo que se siga necesariamente. Pero quedamos con un problema, pues “Kant no explica cómo es posible que fuera de la sociedad civil, las relaciones sexuales entre hermanos sean moralmente permisibles, pero dentro de la sociedad civil se convierta en una perversión, algo que va en contra de nuestra naturaleza animal” (Arroyo 2017, pp. 128-129).

Sugerimos que ese hueco se puede llenar a partir de un relato *moral* de nuestra historia *animal*: ese recato (*Schaamhaftigkeit*) al que Kant se refiere puede ser comprendido como producto de una razón práctica despertada y que por medio de la *abstención* (*Weigerung*) –a modo de imperativo categórico– se *debió* pasar “de los estímulos meramente sentidos a los ideales, pasándose así paulatinamente del mero deseo animal al amor y, con éste, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza, apreciada sólo en los hombres al principio, pero también en la Naturaleza más tarde” (MAM, AA 08: 113). Por ello y sólo bajo la razón *práctica* autolegisladora, el instinto sexual o inclinación sexual vino a denominarse “amor moral” (MS, AA 06: 426) y dado que este sólo puede cumplirse en un contrato denominado *matrimonio*, todo empleo del amor sexual por fuera del mismo lo constituye un *crimina carnis*. Cuando el amor es meramente pasional y sólo rige lo *ardiente* (MS, AA 06: 426) *sin* las condiciones *restrictivas* de la razón para seguir simplemente el mecanismo físico de nuestra naturaleza –i.e., el goce de los órganos sexuales y en potencia, la conservación de la especie– ciertamente la prostitución, el concubinato, el adulterio y el incesto se pueden entender

como crímenes *secundum naturam* que no ofenden a nuestra *animalidad*; a diferencia del onanismo, el sexo homosexual, la sodomía en animales y la pederastia que sí ofenden nuestra animalidad –porque no conservan la especie– y por eso son crímenes contra *naturam*. Pero cuando la razón práctica impone sus condiciones restrictivas al amor *ardiente* y este se convierte en amor *moral*, sin efectuarse en el matrimonio –único posibilitador de su debido desarrollo– entonces, de inmediato, todos los crímenes anteriormente mencionados se vuelven *contra naturam* en cuanto atentan no ya contra la animalidad, sino contra nuestra *humanidad* y nuestra *personalidad*. A estas alturas, es válido preguntarse: ¿Por qué los *crimina carnis secundum naturam* son tales si sólo se refieren a nuestra animalidad? La respuesta puede encontrarse en que irremediabilmente el instinto sexual no puede degradarse absolutamente exentando el amor moral. Las condiciones de la naturaleza (por la activación de ciertas hormonas o por la *selección sexual* entre individuos para ello) no son suficientes, porque:

En la relación externa de los hombres entre sí, nos consideramos en un mundo moral (inteligible), en el que, siguiendo la analogía con el físico, la conexión entre los seres racionales (en la tierra) se produce por atracción y repulsión. En virtud del principio del amor recíproco, necesitan acercarse continuamente entre sí; por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse distantes entre sí; y si una de estas dos grandes fuerzas morales desapareciera, «la nada (de la inmoralidad), con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua». (MS, AA 06: 449)

Y esto se observa en la realidad práctica *sexual* del género humano (la diversidad de orientaciones sexuales o la búsqueda de una identidad, etc.)¹¹ que ciertamente a la

¹¹ No hemos desarrollado la sexualidad humana aquí porque el concepto de incesto puede fácilmente yuxtaponerse y establecer relaciones consanguíneas sin importar la identidad de género u orientación sexual. Helga Varden ha defendido bajo cuño kantiano una interesante fundamentación de la sexualidad humana y su relación con las comunidades LGBTQIA recurriendo a las facultades de la imaginación (primera Crítica) y el discernimiento reflexionante estético y teleológico (tercera Crítica): “La forma en que muchos se involucran y desarrollan nuestra sexualidad también incorpora mucho el uso lúdico de los principios teleológicos y estéticos, del poder y la sujeción, y de lo bello y lo sublime. En la medida en que lo hagamos bien, rastrea las formas particulares de ser de cada uno y permite que uno sea aún más juguete de forma sexual y amorosa, y también experimentamos un sentimiento de ser vistos como quienes somos y deseados como tales.” (Varden 2018, p. 27). Lara Karaian ha tomado del *entretenimiento* (películas, series de televisión, pornografía, Internet, etc.) una gran variedad de historias que involucran sentimientos (vergonzosa a modo de comedia o románticos) entre hermanos para analizar lo que ella denomina incestos *accidentales* –i.e. una especie de incesto consensuado– (2016, p. 5) y su impacto en los espectadores. La reacción de estos últimos llama la atención de la autora: “Los fanáticos del programa *Supernatural* han creado imágenes manipuladas digitalmente de sus dos protagonistas masculinos, los hermanos Winchester, en la cama juntos (también conocido como "Wincest"), y la fan-fiction de la popular película infantil *Frozen* (2013) presenta a las dos hermanas, Elsa y Anna, como amantes (también conocido como "Elsanna").” (Karaian 2016, p. 9). En términos kantianos y siguiendo la propuesta de Varden para el caso que nos ocupa (i.e. el incesto), si descartamos que estas historias sean empleadas meramente para el propio placer sexual (i.e. la masturbación), pueden obtener un importante valor estético y moral para ayudarnos a comprender el matrimonio incestuoso: “El valor estético de un conocimiento es el entretenimiento; por ejemplo, novelas, poemas y cosas parecidas que estén bien escritos nos entretiene cuando los leemos. Incluso los poemas excitantes tienen una utilidad moral; pues cuanto más se aprenda a apreciar lo refinado en las acciones sin

animalidad no le basta para explicar. En otras palabras, los crímenes *carnis secundum naturam*¹² son tales porque ostentan una ofensa siempre latente a los linderos de la *humanidad* y la *personalidad* en cuanto se realizan por fuera del matrimonio. Lo anterior permite deducir una importante consecuencia para el incesto entre parientes en condición de igualdad, a saber: el incesto en este caso *sólo* es moralmente incorrecto por realizarse fuera del matrimonio. En la siguiente parte, veremos que resulta imperativo que los parientes consanguíneos entren en matrimonio si desean entablar relaciones sexuales.

III. La igualdad matrimonial.

El concepto que Kant posee del matrimonio implica no sólo la esfera moral, sino también la legal, al estar ambas regidas por una misma razón: la práctica. Tales son sus consideraciones respecto a esta unión que incluso podemos juzgarlas como *sublimes*. Ahora bien, algunas veces esa sublimidad parece perderse cuando se establecen serias restricciones sobre qué tipo de posibles cónyuges están autorizados a suscribir este contrato, como por ejemplo, la negativa de matrimonios homosexuales por ser desvaríos, ofensas o *crimina carnis contra naturam* como hemos mostrado en la segunda parte. Pero antes de referirse al matrimonio en sí, en el párrafo § 23 de la primera parte de la Doctrina del Derecho que concierne al Derecho Privado en la *Metaphysik der Sitten*, se establece una distinción dentro la *comunidad sexual natural* que es:

o bien la comunidad según la mera *naturaleza* animal (*vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*) o bien la comunidad según la *ley*. Esta última es el matrimonio (*matrimonium*), es decir, la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida. El fin de engendrar hijos y educarlos siempre puede ser un fin de la naturaleza, con vistas al cual inculca ésta la inclinación recíproca de los sexos; pero para la legitimidad de la unión no se exige que el hombre que se casa tenga que proponerse este fin; porque, en caso contrario, cuando la procreación termina, el matrimonio se disolvería simultáneamente por sí mismo. Incluso suponiendo el placer como fin del uso mutuo de las facultades sexuales, el contrato conyugal no es un contrato arbitrario, sino un contrato necesario por la ley de la humanidad; es decir, que si el varón y la mujer quieren gozar mutuamente uno de otro gracias a sus capacidades sexuales, han de casarse necesariamente y esto es necesario según las leyes jurídicas de la razón pura. (MS, AA 06: 277-278)

Desglosemos lo anterior. En primer lugar, la diferencia de comunidades según la *naturaleza* y la *ley* obedece a la distinción entre estado de naturaleza (*statu naturali*) y estado jurídico (*statu civili*). El primer estado no debe comprenderse en sentido histórico,

encontrar meramente un gusto rudo del disfrute, tanto más capacitado estará el ánimo para dejarse influir por fundamentos morales. Pero en tales poemas, es tratado el amor refinado y encantador, no las necesidades de los animales; en consecuencia, etc.” (V-Anth/Mron, AA 25: 1228).

¹² Ahora *crimina carnis contra naturam*, siguiendo la indistinción establecida en *Metaphysik der Sitten Vigilantius*.

como en algunas teorías antro-po-socio-culturales presentadas en la primera parte, sino que indica una idea de la razón práctica que se caracteriza por no estar asegurado lo mío y tuyo exterior según leyes públicas, y a eso se le denomina el derecho privado (MS, AA 06: 242). Para Kant, este estado procede independientemente de leyes externas y representa una amenaza constante tanto a individuos en lo que concierne a sus relaciones interpersonales como a los Estados, en lo que concierne a la paz (ZeF, AA 08: 354). Sólo por medio del derecho público, entendido como el “conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico” (MS, AA 06: 311) puede otorgársele tanto a los individuos, como a la “unión de un conjunto de hombres” (MS, AA 06: 313) que pueden establecer relaciones entre sí bajo “un principio jurídico” una “seguridad que no tiene en *statu naturali*” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1368) a través del concepto de justicia *distributiva*. En lo que respecta al matrimonio, este puede existir en el estado de naturaleza, estado social o estado artificial (*status artificialis*) porque puede haber “sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la ley *a priori*: «debes entrar en este estado»” (MS, AA 06: 306). Kant no explica explícitamente la razón esta inaplicabilidad. Lo anterior se puede comprender mejor a partir de una división de sociedades según las lecciones de 1784, cada:

Societaet puede ser arbitraria o necesaria. La sociedad entre padres e hijos es *societas neccessaria* porque los padres tienen derecho sobre sus hijos, [...]. El matrimonio como sociedad es arbitrario. A continuación veremos que el *Matrimonium* es necesario. (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1378)

Aquí *Societaet* se entiende como “unir a muchas personas para lograr un propósito duradero” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1378). Dado que esta definición de sociedad no incluye leyes jurídicas, sugiero que el matrimonio puede considerarse como una *societas arbitraria* o *artificial* y que sólo se vuelve *necesaria* cuando transita a una *institución*¹³ legal, donde toda relación sexual por fuera del matrimonio constituye un *crimina carnis*. En segundo lugar como institución legal, el derecho conyugal viene a conformar junto al derecho de los padres y el derecho del dueño de la casa, la sociedad doméstica (*Jus societatum domesticarum*)¹⁴ y por eso el matrimonio es un “contrato entre dos personas, en virtud del cual ambas partes se otorgan idénticos derechos, aceptando la condición de que cada uno entrega al otro toda su persona y cobrando así cada cual pleno derecho sobre la persona íntegra del otro.” (V-Mo/Collins, AA 27: 388). Como todo contrato, este ofrece ciertos beneficios que no se encuentran disponibles para quienes no lo suscriben. Kant da un ejemplo particular:

¹³ Cf. (V-MS/Vigil, AA 27: 638-639): “Esta es la institución del *matrimonio*, y consiste, por lo tanto, en un *derecho mutuo duradero a las relaciones sexuales*, es decir, para el disfrute continuo de los *órganos y funciones sexuales*; aquí, ambas partes adquieren recíprocamente toda su *condición de vida*, y cada una está *en el poder del otro, el maestro del otro*.”

¹⁴ Hemos tomado el término latino de las *Naturrecht Feyerabend*, estas lecciones que datan por lo menos de 1784 ya contienen la división de la sociedad doméstica: “La *societas domestica* comprende: 1) *matrimonialis*; 2) *parentalis*; 3) *herilis*.” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1379) siguiendo a G. Achenwall.

El niño venido al mundo fuera del matrimonio ha nacido fuera de la ley (que es el matrimonio), por tanto, también fuera de su protección. Se ha introducido en la comunidad de una forma –digamos– furtiva (como mercancía prohibida), de modo que ésta puede ignorar su existencia (puesto que legalmente no hubiese debido existir de este modo) y con ella también su eliminación, y ningún decreto puede borrar la deshonra de la madre si se conoce su alumbramiento fuera del matrimonio. (MS, AA 06: 336)¹⁵

En tercer lugar, constituye una *unión*, no una mera unidad: “la unidad y la unión son completamente diferentes; la amistad entre dos hombres, desde el concepto de lo sublime, puede tener unidad, al igual que la amistad entre las mujeres, desde el concepto de lo bello. Pero en el matrimonio no debe haber mera unidad, sino unión, con un solo propósito, la perfección del matrimonio” (V-PP/Herder, AA 27: 50).¹⁶ Por eso, *moralmente* el matrimonio no se trata “simplemente de satisfacer un impulso de la naturaleza”, es decir, que las personas busquen contraer esta unión solamente para el goce sexual, sino que representa el *deber* “de conservar la personalidad de la persona con la que nos unimos; estamos obligados, por lo tanto, a defender nuestro derecho de humanidad, sacrificando todas las inclinaciones que van en contra de él” (V-MS/Vigil, AA 27: 641), esto también permite deducir que el “fin previsto en las relaciones sexuales, –*ad propagandam et procreandam subolemo*– [la propagación y la procreación de un niño] no se limita a eso” (V-MS/Vigil, AA 27: 639). Y en cuarto lugar, el punto más interesante donde *moralidad* y *legalidad* van juntas de la mano se encuentra en la ruptura o finalización de este contrato, para Kant los motivos para una separación voluntaria son:

(a) en el *adulterio*, ya que una de las partes busca retirarse del deber primario; (b) por circunstancias que hacen imposible la unión física de la persona, p. ej. Impotencia, la debilidad corporal de una obstinación oculta, ya que esto es contrario a la reciprocidad del derecho. Pero, para estar seguro, tal obstáculo debe haber estado presente al ingresar al matrimonio; porque por enfermedades posteriores, no se puede perder un derecho adquirido. (V-MS/Vigil, AA 27: 640)

¹⁵ Llama la atención respecto a este punto que en *Metaphysik der Sitten Vigilantius* se sostenía precisamente lo contrario: “aunque una ley del deber debe ser violada, por adulterio, por ejemplo; no, sin embargo, por parto ilegítimo, baile inocente o juego de cartas de un clérigo. En estos no hay transgresión de una ley moral y, por lo tanto, tampoco se puede pensar en ningún desprecio por la legalidad de nuestro comportamiento; porque solo en *transgressio legis* no hay más *escándalo* que cualquier obstáculo resultante para la promoción de la moralidad.” (V-MS/Vigil, AA 27: 663). Los motivos por el cual Kant haya cambiado de parecer en 1797 estarían en la importante necesidad ético-legal del matrimonio.

¹⁶ Resulta relevante destacar el hecho de cómo esta titulada la conclusión a la doctrina elemental de la Doctrina de la Virtud: “La unión íntima del amor y el respeto en la amistad”. Ahí se presentan dos definiciones de amistad: a. “La amistad (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocas” y b. “La amistad moral (a diferencia de la estética) es la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco.” (MS, AA 06: 469-471). Podemos considerar la *amistad* como una *unidad* conformada por “la dulzura del sentimiento de posesión recíproca, que se acerca a la fusión” (MS, AA 06: 471) en la *unión* que constituye el *matrimonio*. Por ejemplo, las amistades de la tierna infancia que se convierten en matrimonios constituyen *ideales* estéticos que pueden conducir al sentimiento de lo sublime debido a la *idea* que hay en ellas: la moralidad. Empleamos los conceptos de *idea* e *ideal* en el sentido de la tercera Crítica (cf. KU, AA 05: 232 y KU, AA 05: 314).

Otra causa de separación –nos dice Kant– “consiste en la insociabilidad y desavenencia entre las personas, que imposibilitan la uniformidad y concordia que debería darse en su voluntad” (V-Mo/Collins, AA 27: 389). Como vimos en la segunda parte, el adulterio (*adulterium*) es un crimen carnal *secundum naturam* para la *animalidad*, pero concluimos que constituye en últimas un vicio *contra naturam* tanto para la *humanidad*, como para la *personalidad*. El adulterio no es simplemente una causa de la ruptura, sino que es la “mayor infidelidad entre todas las infidelidades y supone el mayor quebranto de las obligaciones, porque no existe compromiso más importante que aquél” (V-Mo/Collins, AA 27: 389). Para Kant, aquellos que cometen esta ofensa se vuelven absolutamente indignos de volver a suscribirla:

Por ejemplo, el matrimonio con un adúltero siempre sigue siendo un acto que, aunque no debe obstaculizar la ley positiva, sigue siendo contrario a la ley del deber que es fundamental en el matrimonio; y si luego se declarase permisible en un país, dicha ley en sí misma llevaría la legalidad al desprecio. Y finalmente, entre los niños, entre las personas, es decir, quienes en su educación toman la conducta de los demás como su regla. (V-MS/Vigil, AA 27: 664)

Estas características muestran que más allá de las concepciones que Kant tenía del matrimonio en su contexto (i.e. matrimonios monógamos heterosexuales), este representa un *ideal regulativo* de la razón práctica que abstrae del contenido empírico y otorga universalidad a cualesquiera relaciones sexuales que sean moralmente permisibles. Por lo anterior, bajo cuño kantiano, se han defendido matrimonios homosexuales¹⁷ y poliamorosos¹⁸ pero no se ha ensayado una propuesta de matrimonios incestuosos.¹⁹ Varios autores concuerdan en que “no hay nada moralmente imposible en el incesto entre hermanos” (Herman 1993, p. 62) debido a que Kant “diferencia los motivos morales y naturales para prohibir el incesto” (Denis 1999, p. 236). En realidad, las razones para prohibir este tipo de matrimonios radican en las “preocupaciones sobre la reproducción” o en el “desarrollo social y psicológico” (Altman 2010, p. 327) que pueden sufrir la descendencia de los mismos. A nuestro parecer, los anteriores argumentos de tipo moral han dejado necesaria y suficientemente claro que el matrimonio entre hermanos no constituye *inmoralidad*, en lo que sigue, veremos otros argumentos empleados para desestimar esta propuesta; sus tesis están basadas en las conclusiones de algunas teorías que presentamos en la primera parte de este trabajo (cf. Harris 1990, pp. 204-214). Veremos también que, tales argumentos son insuficientes y que por lo tanto se puede extraer una doble consecuencia: i. el incesto entre adultos con consentimiento debe ser despenalizado en los ordenamientos jurídicos donde así está tipificado, ii. dado que, en

¹⁷ La literatura respecto a este tema es bastante amplia y ciertamente no hacemos justicia en citarla toda, pero puede consultarse: Altman (2010, 2011), Arroyo (2017), Denis (1999), Herman (1993) y Varden (2006, 2017, 2018).

¹⁸ Recientemente Palmquist (2017a, 2017b) ha defendido esta propuesta.

¹⁹ En la tercera (1763) edición de la *Ethica philosophica* de Baumgarten hay una consideración del incesto (*incestus*) al respecto. La razón de la imposibilidad de este tipo de matrimonio radica en la estrechez sanguínea de los cónyuges (cf. V-Eth/Baumgarten, AA 27: 809).

sentido kantiano esto no basta, se vuelve un imperativo para los legisladores ejecutar reformas constitucionales que permitan y garanticen contraer matrimonio incestuoso bajo condiciones específicas.

Green y Bergelson concuerdan básicamente en que los fundamentos para criminalizar el incesto entre adultos y que son unánimemente citados por los tribunales, las legislaturas y numerosos académicos son: (1) Asco, (2) Genética, (3) Protección de la unidad familiar, (4) Prevención del abuso sexual e imposición sexual (Green 2017, p. 15) e (5) Inmoralidad (Bergelson 2014, p. 46).

1. Asco.

El asco, repulsión o repugnancia al que ya nos hemos referido, es el *sentimiento* que se produce entre las personas por “los actos de incesto de otros, normalmente es a través de evidencia de oídas: lo han leído en las redes sociales o lo han escuchado en la taberna” (Green 2017, p. 17). Detrás de este sentimiento, yace la creencia de que una respuesta negativa intuitiva (o profunda) a una idea o práctica es evidencia de su carácter intrínsecamente dañino o malvado y que, ha recibido el nombre de “sabiduría de la repugnancia, o el factor asqueroso” (Bergelson 2014, p. 55). Esa *sabiduría*, a veces, puede manifestarse a través de sentimientos de disgusto hacia algo que carece de bondad y es ofensivo. Dado su componente emocional, no es extraño que haya sido empleado como herramienta jurídica para la criminalización:

Todos podemos proporcionar fácilmente numerosos ejemplos cuando el sentimiento de asco se usó políticamente, contra negros, judíos, homosexuales y otros indeseables. Esa cuenta por sí sola hace que el asco sea una emoción sospechosa en la que confiar para decidir los asuntos de criminalización. (Bergelson 2014, p. 57)

Para comprender por qué emplear el *sentimiento* del asco o repugnancia para criminalizar una actividad sexual consensuada es inadecuada, podemos seguir el siguiente método: “Para no equivocarme en cuestiones lógicas, debo buscar la primera *proposición* de lo verdadero. Para no equivocarme en cuestiones morales, debo buscar la primera *proposición* del bien” (V-PP/Herder, AA 27: 09). En la segunda Crítica podemos encontrar el primer paso que debemos dar:

Principios prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad subsumiendo bajo ella diversas reglas prácticas. Dichos principios son subjetivos, o *máximas*, cuando la condición sea considerada válida sólo para la voluntad del sujeto en cuestión, o *leyes* prácticas, si dicha condición es reconocida como tal objetivamente, es decir, cuando vale para la voluntad de cualquier ente racional. (KpV, AA 05: 19)

Esa primera proposición que buscamos es la Ley básica de la razón pura práctica que enuncia: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (KpV, AA 05: 30). Lo bueno (*das Gute*) y lo malo (*das Böse*) dependen de la concordancia de las máximas de nuestras acciones con la ley práctica moral cuya universalidad y realidad constituyen un *factum*. El argumento yerra al emplear un principio práctico material subjetivo e interno (KpV, AA 05: 40), a saber, *un sentimiento físico* como principio de la moralidad y, dado que es empírico, no puede servir nunca como “principio de la razón pura para la teoría moral y el deber” (KpV, AA 05: 41). Así, el sentimiento físico del asco no puede ser empleado como criterio jurídico de criminalización (y por lo tanto, ser considerado un delito) dada su arbitrariedad:

Para ver por qué el asco provocado por el incesto no es suficiente para justificar las sanciones penales, debemos considerar una distinción adicional que Feinberg hace entre dos tipos diferentes de delito: directo e indirecto. El delito directo, o "molesto", ocurre cuando *D* se involucra en una conducta que tiene la intención directa de causar *V* delito. [...]. La ofensa indirecta, por el contrario, se dirige a una "sensibilidad de orden superior", como un valor moral o un símbolo cultural. Por ejemplo, uno puede ofenderse, y "profundamente", saber que alguien ha quemado una bandera o profanado un cadáver. Tal ofensa no necesita ser percibida directamente por la parte ofendida para que se ofenda; es suficiente que ella se entere de segunda mano. Feinberg cree, correctamente en mi opinión, que solo el primer tipo de delito (directo) es la preocupación adecuada de un sistema liberal de derecho penal. La preocupación por la ofensa indirecta refleja un tipo de moralismo legal, que es inconsistente con los principios del liberalismo. (Green 2017, p. 17)

2. Genética.

Una de las razones o justificaciones más comúnmente empleadas para criminalizar el incesto y por lo tanto, el matrimonio consanguíneo reside en la prevención de la *homocigosis*, es decir, de una “descendencia defectuosa debido a la mayor probabilidad de genes recesivos idénticos desfavorables que el niño puede heredar” (Bergelson 2014, p. 46). Aunque este fenómeno biológico tiene “efectos divergentes: si los alelos codifican un defecto congénito, este producirá descendencia con defectos congénitos, pero no será así en el caso contrario, antes bien, puede reforzar características innatas positivas de los progenitores” (Macías 2011, 123-124) es sabido, aun así, que si la frecuencia alélica se reduce en función del número de generaciones, producirá una depresión endogámica (Bergelson 2014, p. 47) con efectos adversos para una población. De hecho, si bien en la época en la que vivió Kant no se había descubierto aun la genética moderna, sí era bastante consciente de los resultados perjudiciales de cruces consanguíneos. En su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, se puede leer al respecto:

Sin duda dicen las nodrizas, para halagar a uno de los padres: «El niño tiene tal cosa de su padre, tal otra de su madre», lo que, si fuese verdad, hace mucho que se habrían agotado

todas las formas de generación humana, y como la fecundidad de las parejas se refresca por la heterogeneidad de los individuos, se habría estancado la reproducción. Así, no proviene el color gris del cabello (*cendrée*) de la unión de un moreno con una rubia, sino que designa un rasgo especial de familia, y la naturaleza tiene en su seno provisión bastante para no enviar al mundo, por obra de la pobreza de su provisión de formas, un ser humano que ya haya existido antes en él; como también la cercanía del parentesco es causa notoria de infecundidad. (Anth, AA 07: 321 / Kant 2015, pp. 314-315)²⁰

Volvamos a considerar, por ejemplo, el caso de los hermanos biológicos Patrick Stübing y Susan Karolewski que tuvieron cuatro hijos juntos, tres de los cuales nacieron con defectos severos. Dados estos hechos, “parece difícil evitar la conclusión de que la pareja a sabiendas o imprudentemente creó un riesgo de daño grave a otros que podría haberse evitado” (Green 2017, p. 19). La ofensa generada a estos niños consistió en una violación de su libertad jurídica, es decir, en una restricción a su “independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (MS, AA 06: 237-238) y por lo tanto punible. Pero debemos tener en cuenta que:

la ley penal generalmente considera los actos ilícitos o perjudiciales en función del efecto que tienen sobre las víctimas ya existentes. Aquí, sin embargo, el acto que potencialmente causa daño al niño es el mismo que lo hace existir en primer lugar. Este hecho plantea la llamada “paradoja de los futuros individuos” o “problema de no identidad”. (Green 2017, p. 19)

El trasfondo del argumento genético para criminalizar el incesto es en realidad uno utilitario, y es partir de la siguiente premisa: concebir a un niño que se sabe que es probable que tenga defectos de nacimiento, viola el presunto *derecho* del futuro niño a vivir una vida sin carga por el sufrimiento (Green 2017, p. 19). Pero el argumento cae por su propio peso, pues habría que aplicar las mismas restricciones a los matrimonios *no* incestuosos que también generan descendencia con defectos congénitos y eso parece poco

²⁰ En *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* se puede encontrar una explicación más detallada donde conviven razones teleológicas-naturales y morales: “la naturaleza parece evitar la fusión, porque ésta se opone a su fin, a saber, la multiplicidad de los caracteres; por lo que concierne a las diferencias de raza, por contra, «la naturaleza» al menos la autoriza (a saber, la fusión), aunque no la favorece, porque así la criatura se vuelve apta para varios climas, aunque no se adecue a ninguno de ellos en el grado en que lo había hecho la primera especificación [Anartung] al clima. [...]. Los niños se parecen [einarten] sin mezcla a la familia del padre o de la madre, si bien no según el uno o la otra; y aunque la repugnancia de los cruces de los parientes demasiado próximos bien puede tener en gran parte causas morales y «aunque», al mismo tiempo, su infructuosidad no puede ser suficientemente probada, la amplia difusión de esta repugnancia, hasta en pueblos rudos, da pie a la suposición de que un fundamento lejano haya sido dispuesto para ello en la naturaleza, que no quiere que se tengan que reproducir siempre de nuevo las viejas formas, sino que se extraiga toda la multiplicidad que ella había dispuesto en los gérmenes originarios del tronco humano.” (ÜGTP, AA 08: 166-167). Podemos entender esto para nuestro caso de la siguiente manera: la naturaleza *autoriza* el incesto (de ahí que existan casos históricos), pero no la *favorece* (de ahí que sean más bien poco comunes). Como hemos visto, ese fundamento lejano es el *recato*.

probable, porque constituiría una invasión de la privacidad y un inaceptable límite de la autonomía sexual y la libertad reproductiva:

en ninguna otra circunstancia, la ley penaliza a las personas por producir descendencia defectuosa. No exigimos que las personas se sometan a pruebas de anomalías genéticas como condición para otorgarles una licencia de matrimonio. No prohibimos la procreación por personas que se sabe que poseen un gen defectuoso. Una ley que penaliza la maternidad de los sordos o de las personas enanas sin duda causaría indignación pública. (Bergelson 2014, p. 47)

3. Protección de la unidad familiar.

El argumento de la protección de la unidad o integridad familiar constituye “la propuesta mejor fundamentada” (Macías 2011, p. 124), porque busca prevenir una destrucción de la misma por medio del incesto “que causa, o exagera, rivalidades y celos, y socava la asignación tradicional de roles, dentro del estructura familiar” (Green 2017, p. 21). Esta razón es ampliamente utilizada en constituciones y códigos para constituir una razón necesaria para la prohibición y penalización del incesto en pro de defender un *bien jurídico* aunque *abstracto*. El trasfondo de este argumento se encuentra en algunas teorías antropológicas y socio-culturales, como las de Claude Lévi-Strauss, Leslie White o Bronislaw Malinowski que pretenden explicar por qué los matrimonios entre consanguíneos (especialmente en los hermanos) son prohibidos. El problema es que el concepto de sociedad (*Gesellschaft*) en estos autores, está tomado en sentido *histórico*: en algún momento del tiempo ocurrió un tránsito de un estado natural a uno civilizado gracias a la prohibición del incesto. Pero eso es una *Historia de la Naturaleza (Naturgeschichte)*, es decir, “una presentación sistemática de cosas de la naturaleza en diferentes tiempos y lugares” (MAN, AA 04: 468), no una *Historia Moral (Sittengeschichte)* (SF, AA 07: 79). Han existido, existen y quizás existan muchas sociedades con sus respectivas particularidades socio-culturales e incluso biológicas, pero esto no las hace necesarias. Si entendemos sociedad en el sentido *histórico* que estas teorías ofrecen, entonces el llamado –de Malinowski– a la prohibición del incesto para la *preservación de la sociedad* cae por sí mismo, pues la misma es una “unidad [que] es solo contingente” (V-Anth/Fried, AA 25: 613). Si en cambio, entendemos sociedad en sentido práctico-regulativo, entonces esta es una idea de la razón:

La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina *ideal* platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra. (SF, AA 07: 90-91)

La idea obtiene su realidad *práctica* en “una sociedad civil organizada de acuerdo con ella supone su ejemplificación en la experiencia según leyes de la libertad (*respublica*

phaenomenon” (SF, AA 07: 91). Si utilizamos la distinción entre *Societaet* necesaria y arbitraria (cf. V-NR/Feyerabend, AA 27: 1378), entonces la sociedad familiar puede ser considerada ciertamente arbitraria y necesaria complementariamente. Es *arbitraria* en la medida en que, no puede hacerse pasar un *tipo* como un *todo*. Es decir, la *familia nuclear* que es definida como:

un hombre y una mujer en una relación de intimidad sexual y responsables de la educación de los hijos de la mujer. Esta institución es el contexto principal para la socialización del individuo. Un componente crítico de ese proceso es la canalización de los impulsos eróticos del individuo hacia patrones socialmente aceptables. (Bergelson 2014, p. 47)

constituye solamente un tipo particular de familia, que alcanza reconocimiento legal (una sociedad que se vuelve *necesaria*) como cualquier otro tipo de familia:

Ya no podemos decir que los "elementos esenciales de una familia nuclear son un hombre y una mujer". Las familias homosexuales han sido reconocidas en un número creciente de estados. Las familias monoparentales son bastante comunes. Las familias multigeneracionales (abuela-madre-hijo) son una forma de vida para muchos. Solo recientemente todos los argumentos que escuchamos hoy con respecto a los matrimonios incestuosos (roles sociales confusos; niños embarazosos; ir en contra de la noción tradicional de familia) también se usaron contra los matrimonios homosexuales (y antes de eso contra los matrimonios interraciales). Y, sin embargo, la despenalización del sexo homosexual y el levantamiento de la prohibición de los matrimonios homosexuales no derrotaron a la familia tradicional. (Bergelson 2014, p. 49)

Lo anterior puede verse reflejado en el histórico caso *Obergefell v. Hodges*, que en 2015, ordeno que el matrimonio homosexual fuera finalmente legalizado en todo Estados Unidos. Ciertamente, esto apoya cómo la historia del matrimonio es tanto de continuidad como de cambio.

4. *Prevención del abuso sexual e imposición sexual.*

Este argumento esgrime que “a veces se dice que las leyes de incesto son necesarias para evitar el abuso por parte de los jefes de familia u otros parientes mayores, particularmente hombres (padre, padrastro, hermano mayor), de los miembros jóvenes y dependientes de la familia” (Bergelson 2014, p. 49). Consideramos que el argumento es consistente en la medida que su *leitmotiv*, reside en sentenciar aquellos individuos que en una familia, transgreden ciertas responsabilidades como las que ostentan los abuelos, padres, padrastros, tíos e incluso hermanos mayores, en cuanto el acto sexual no es consensuado y la diferencia de edad entre ambos lo impide moral y legalmente, lo que se tipifica normalmente bajo la figura de *estupro*. Pese a todo, el argumento no es consistente –como ya hemos indicado– cuando se trata de individuos en condición de igualdad, como los hermanos o primos que consientan respectivamente. En otras palabras, el matrimonio entre padres e hijos (o cualquier otro parentesco similar) no son permisibles ni moral, ni

legalmente y pueden ser considerados como una especie de *matrimonio morganático*, uno que “pretende aprovechar la desigualdad de rango de las dos partes con vistas al mayor dominio de una parte sobre la otra: porque, según el mero derecho natural, no difiere de hecho del concubinato y no es un verdadero matrimonio.” (MS, AA 06: 279).

Pero pueden ocurrir “casos en los que un padre y su hijo se separan al nacer y se sienten sexualmente atraídos el uno al otro cuando se reencuentran muchos años después” (Green 2017, p. 25), por lo que no está claro que los dos escenarios de sexo *continuo* y sexo *jerárquico* sean realmente equivalentes en términos de los peligros que representan. Lo que el autor propone es que, en los compromisos tipo padre / hijo, se deben tratar tales “relaciones como una presunción refutable de coerción, más que como evidencia concluyente bajo un régimen de responsabilidad estricta” (Green 2017, p. 26). Si consideramos su propuesta bajo cuño kantiano, esta resulta bastante polémica, porque lo que le preocupa a Kant no es la base natural de tales relaciones, sino la relación que originariamente suscriben, esta relación de subordinación y dependencia es ante todo *moral* más que propiamente legal.

Considérese pese a todo, que a los niños se les puede permitir *divorciarse* de sus padres, y presumiblemente, también viceversa.²¹ Un ejemplo de lo primero ocurrió en el inédito caso *Kingsley v. Kingsley*, 623 So. 2d 780. Gregory Kingsley (ahora llamado Shawn Russ) presentó a la edad de doce años en 1992 ante el Tribunal de Apelaciones de Distrito de Florida, Quinto Distrito de Estados Unidos una solicitud para poner fin a los derechos parentales de su madre natural y permitir la adopción de una pareja distinta, la sentencia fue dictaminada en 1993 a favor del menor. Si bien esto termina la relación legal entre padres e hijos y por lo tanto, otorgaría vía libre para casarse, se ve impedido por el hecho de que la relación de subordinación y dependencia no es –como hemos visto– solamente legal, sino también moral. Por lo tanto, la máxima de la relación tipo padre / hijo constituye una excepción a la ley moral: “sólo nos tomamos la libertad de hacer una excepción a esa ley para nosotros (también sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación” (GMS, AA 04: 424) y no propiamente, una pretensión de que esa máxima se convierta en una ley universal.

5. Inmoralidad.

El propósito del argumento de *inmoralidad*, no pierde similitud con el argumento del asco o repugnancia y busca pasar por un sentimiento moral cuando en realidad se trata de uno físico. En esencia, la tesis del argumento es prevenir que una acción considerada mayoritariamente en una población como inmoral o peligrosa pueda desintegrar una sociedad:

cuando no se observa una moral común; por lo tanto, es justificable proteger la moralidad establecida por medio del derecho penal, de la misma manera que es justificable proteger al gobierno y otras instituciones sociales esenciales criminalizando la traición. En

²¹ Agradezco al profesor Stephen R. Palmquist por hacerme ver este punto.

consecuencia, insistió Devlin, si la sociedad percibe la homosexualidad como un “vicio abominable que su mera presencia es un delito”, entonces la homosexualidad debería ser prohibida. (Bergelson 2014, p. 50)

Lo mismo ocurre con el incesto, que puede generar en sus espectadores asco o repulsión, más que miedo, enojo o indignación. Podemos estimar, la validez o invalidez de este argumento si precisamos la definición de *sentimiento moral*: “es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber” (MS, AA 06: 399). Esta proposición constituye junto a la conciencia moral, la filantropía y el respeto “ciertas disposiciones morales” (MS, AA 06: 399ss) como condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad:

que, sin embargo, no podemos tener en cuenta en modo alguno en las leyes prácticas de la razón [porque no afecta] al fundamento de las leyes prácticas, sino sólo al efecto subjetivo en el ánimo, al ser determinado nuestro arbitrio por aquéllas, y puede diferir según los distintos sujetos (sin añadir o quitar a éstas algo de su validez o influjo objetivamente, es decir, en el juicio de la razón). (MS, AA 06: 221)

Desde luego, a muchas personas les puede seguir pareciendo como inmorales el matrimonio homosexual por motivos totalmente diferentes al principio práctico objetivo que constituye la ley moral. La aplicación a esta situación es la misma, dado que se ha probado que el incesto entre hermanos no es inmoral dada su condición de igualdad, el argumento no logra su objetivo, condenar el incesto, y por lo tanto:

el estado no debería penalizar los asuntos de moralidad, particularmente la moral sexual: de naturaleza privada, no ponen en riesgo la integridad de la sociedad. Como escribió Hart, “tenemos una amplia evidencia para creer que las personas no abandonarán la moralidad, no pensarán mejor en el asesinato, la crueldad y la deshonestidad, simplemente porque alguna práctica sexual privada que consideran abominable no está castigada por la ley”. (Bergelson 2014, p. 50).

Una de esas evidencias es el estudio llevado a cabo por Edward B. Royzman, Justin F. Landy y Geoffrey P. Goodwin. Los autores analizan la relación entre las diferencias individuales en la reflexión cognitiva (TRC) y la tendencia a otorgar un estado genuinamente moral (no convencional) a una gama de actos contranormativos, es decir, tratar tales actos como incorrectos, independientemente de la opinión social o las normas existentes (Royzman, Landy & Goodwin 2014). Contrastaron violaciones sociales que son perjudiciales para los demás como el fraude o el robo, con los que no lo son como por ejemplo, usar pijamas para trabajar y participar en actos consensuales de intimidad sexual con un hermano adulto. La viñeta que usaron para el ejemplo de incesto tiene la siguiente descripción: “Dave y Laura son estudiantes de último año de la universidad. También son hermano y hermana. Son muy cariñosos unos con otros y les gusta abrazarse y besarse en

la boca. Cuando no hay nadie cerca, encuentran un escondite secreto y se besan apasionadamente en la boca.” (Royzman, Landy & Goodwin 2014, pp. 189-190). Los investigadores encontraron inicialmente “que cuando se introdujo en el contexto de varias discusiones de clase, tendió a provocar reacciones invariablemente negativas, con la mayoría de los estudiantes juzgando las acciones de los hermanos como "incorrectas" y "muy malas".” (Royzman, Landy & Goodwin 2014, p. 179) pero que:

No obstante, "la mayoría de los sujetos [en la muestra de Turiel et al.] juzgaron que el incesto debería ser legal tanto en los Estados Unidos (53%) como en otro país (68%)" (Turiel et al., P. 53; ver tabla 15). Además, incluso los sujetos más conservadores de Turiel et al. (Estudiantes católicos devotos de secundaria) tendían a tratar el incesto como un delito socialmente contingente y no generalizado, es decir, no consideraban que el incesto continuara siendo un régimen normativo alternativo incorrecto en el que estaba permitido. La violación, el asesinato y el robo, por otro lado, fueron juzgados como no contingentes y generalizados por prácticamente todos (y casi todos los sujetos también creían que estos tres deberían ser universalmente ilegales). Además, al justificar sus evaluaciones negativas de incesto, los sujetos comúnmente apelaron a "la costumbre y la tradición" como estándares normativos subyacentes.

Por lo tanto, a pesar de la fuerte prohibición social contra el incesto entre hermanos, la evidencia existente sugiere que el sexo consensual entre hermanos pertenece a un conjunto de problemas "no proto-típicos" (Turiel et al. 1991) que provocan una respuesta MCDT que es más característica de delitos contingentes nocivos y convencionales (*a là Pijamas*) que de sus contrapartes prototípicamente inmorales (intrínsecamente dañinas), como fraude y robo, respectivamente. (Royzman, Landy & Goodwin 2014, p. 180)

Ya en la *Praktische Philosophie Powalski* (1777) se tiene claro que: “Todo lo que puedo juzgar por el sentimiento sólo tiene una validez privada. Los principios de la moral, basados en el sentimiento que puede ser físico o moral, son tales que no pueden darnos una enseñanza moral o un canon de moralidad, sino que sólo nos dan observaciones morales. Puedo hacer observaciones de lo que uno tiene delante del sentimiento, lo que le gusta y lo que le desagrada, pero no puedo prescribir ninguna regla para su sentimiento, por lo que no puedo hacer cánones” (V-PP/Powalski, AA 27: 119). Probablemente permanezca siempre con nosotros esa aversión natural al incesto y cada vez que se presente un caso, ocurra el escándalo, pero lo cierto es que a nuestro sentimiento moral hay que “cultivarlo y fortalecerlo” (MS, AA 06: 400) para no asombrarse cuando se presenten estas y otras experiencias que parecen llevar al límite la moralidad.

Conclusiones.

Comenzamos mostrando casos de prácticas incestuosas a lo largo de la historia de las sociedades humanas y observamos, en la primera parte de este trabajo, múltiples perspectivas teóricas que intentan responder al origen y violación de este tabú. Luego, en la segunda parte, señalamos cómo para Kant el incesto es un crimen carnal característico,

siendo el único que presenta una ambigüedad dado que en el estado de naturaleza es permisible, pero no así en el estado jurídico. Dado que Kant no ofrece una respuesta clara a lo anterior, parece legítimo suponer que alguna explicación antropológica, cultural, psicológica o biológica podría ser la respuesta a la existencia de la prohibición del incesto. En contra de estas perspectivas, hemos sugerido que una historia moral de nuestra animalidad nos ayuda a comprender que no es por motivos contingentes que el incesto es un crimen carnal, sino que es la propia razón (expresada en forma de imperativo categórico) quien nos exige buscar salvaguardar a los seres racionales de los efectos nocivos de la sexualidad humana, acudiendo al ideal regulativo del matrimonio –en forma de contrato–, para obtener así ciertos beneficios dispuestos por la ley estatutaria de cada país. Así visto, el matrimonio es el vehículo para que ciertas relaciones incestuosas pierdan su condición de crimen carnal.

No obstante, el incesto consensuado entre adultos es ilegal en varios ordenamientos jurídicos, muchos ciudadanos han intentado apelar ante la persona moral que administra la justicia, a saber, la corte [*suprema* o no] de justicia (MS, AA 06: 297) de sus países; como en los casos *Muth v. Frank* 412 F.3d 808 Séptimo Cir. 2005 [Estados Unidos], BVerfG, 2 BvR 392/07, numeral 128, 2008 [Alemania] o la Sentencia C-404/98 de la Corte Constitucional [Colombia] donde se les ha denegado la inexecutable de la norma jurídica que lo penaliza. Las razones para su denegación radican en los argumentos que surgen a partir de algunas teorías vistas en la primera parte de este trabajo y que hemos analizado en la tercera. Hemos observado cómo y por qué en términos kantianos o no, esos argumentos están incapacitados para constituir una razón suficiente para penalizar una relación sexual específica y menos aún, para negarles la posibilidad de contraer matrimonio; aun así, hay límites en los que puede resultar permisible un matrimonio incestuoso.

La recomendación que desde Kant se le puede ofrecer a los legisladores de los distintos Estados que escuchan los argumentos de las partes en torno a esta querrela es que, al momento de decidir, deben tener siempre presente que una constitución empírica o estatutaria (la de este o aquél país) que se aleja de la “constitución republicana, junto a la pureza de su origen y [...] fuente del concepto de derecho” (ZeF, AA 08: 351) le es necesario “por, parte del poder constituyente, de adecuar” la constitución empírica defectuosa mediante paulatinas y continuas *reformas* (MS, AA 06: 321) para respetar el espíritu del contrato originario, porque “permitir tal conjunto de intimidades, prácticas sexuales y relaciones no anuncia el fin de los tiempos; es justo lo que hay que hacer.” (Fischel 2019, p. 81).

Bibliografía.

- Altman, Matthew. (2011), *Kant and Applied Ethics: The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*. New York: Wiley-Blackwell.
- Altman, Matthew. (2010), "Kant on Sex and Marriage: The Implications for the Same-Sex Marriage Debate", *Kant-Studien*, 101, pp. 309–30.
- Archibald, E. (2001), *Incest and the medieval imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Arroyo, Christopher. (2017), *Kant's Ethics and the Same-Sex Marriage Debate: An Introduction*. Springer.
- Bergelson, Vera. (2014), "Vice is Nice but Incest is Best: The Problem of a Moral Taboo", *Criminal Law and Philosophy*, 7, pp. 43–59, 44.
- Denis, Lara. (1999), "Kant on the Wrongness of 'Unnatural' Sex", *History of Philosophy Quarterly*, 16, pp. 225–248.
- Fischel, Joseph. (2019), *Screw Consent: A Better Politics of Sexual Justice*. Oakland: University of California Press.
- Freud, Sigmund. (1976), *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XIII - Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires & Madrid: Amorrortu Editores.
- Green, Stuart P. (2017), "How to Criminalize Incest", *Social Science Research Network*, May 11, pp. 1-28.
- Harris, Marvin. (1990), *Antropología cultural*, trad. Vicente Bordoy y Francisco Revuelta, Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Harris, Marvin. (1979), *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, trad. Ramón Valdés del Toro, México: Siglo XXI Editores.
- Herman, Barbara. (1993), "Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?", in *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Louise M. Antony and Charlotte Witt (Eds.), Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, pp. 53–72.
- Karayan, Lara. (2016), "Relative Lust: accidental incest's affective and legal resonances", *Law, Culture and the Humanities*, pp. 1-20.
- Kant, I. ([1902ss] 1968), *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie Ausgabe, AA). Berlín: Walter de Gruyter.

- Kant, I. ([1764–1804] 2004), *Reflexiones sobre filosofía moral* [Refl.], trad. José G. Santos Herceg, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Kant, I. ([1764–1794] 1997), *Lectures on ethics*, trans. Peter Heath, New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. ([1772-1789] 2015), *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez, Granada: Editorial Comares, S.L.
- Kant, I. ([1775-1776] 2012), *Lectures on Anthropology* [Selección: V-Anth/Fried, V-Anth/Mron], trans. Robert R. Clewis, Robert B. Loudon, G. Felicitas Munzel and Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. ([1784] 2016), *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)* [V-NR/Feyerabend], edición bilingüe, A cura. Norbert Hinske e Gianluca Sadun Bordoni, Milano: Bompiani/RCS Libri S.p.A.
- Kant, I. ([1784-1785] 1988), *Lecciones de ética*, introd. Roberto R. Aramayo, trad. Roberto R. Aramayo y Concha R. Panadero, Madrid: Editorial Crítica.
- Kant, I. ([1785] 2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [GMS], trad. Roberto R. Aramayo, Barcelona: Alianza Editorial, S. A.
- Kant, I. ([1786] 1993), *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* [MAN], trad. S. Nemirovsky, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Kant, I. ([1786] 1994), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* [Selección: MAM], introd. Roberto R. Aramayo, trad. Concha R. Panadero y Roberto R. Aramayo, Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).
- Kant, I. ([1788] 2004), *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* [ÜGTP], trad. Nuria Sánchez Madrid, *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 37, pp. 7-47.
- Kant, I. ([1788] 2013), *Crítica de la Razón Práctica* [KpV], trad. Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Kant, I. ([1790] 2012), *Crítica del Discernimiento* [KU], trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Kant, I. ([1793] 2016), *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* [RGV], trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Kant, I. ([1795] 2018), *Hacia la paz perpetua* [ZeF], trad. Roberto R. Aramayo, Madrid: CTK E-Books, Ediciones Alamanda.

- Kant, I. ([1797] 2005), *La Metafísica de las Costumbres* [MS], trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).
- Kant, I. ([1798] 2015), *Antropología en sentido pragmático* [Anth], trad. José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Kant, I. ([1798] 2004), “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor.” [SF], en *Filosofía de la historia*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata: Terramar Ediciones, pp. 151–165.
- Kant, I. ([1803] 2013), *Pedagogía* [Päd], trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Lévi-Strauss, Claude. (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. Marie Thérèse Cevasco, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Macías, V. M. (2011), “El delito de incesto en Colombia: razones para su despenalización”, en *Revista Nuevo Foro Penal*. Universidad EAFIT. Volumen 7. Medellín, Colombia, pp. 101-127.
- Malinowski, Bronislaw. (1931), “La cultura”, en *El concepto de cultura: textos fundamentales*, J. S. Kahn (Comp.), trad. José R. Llobera, Antonio Desmonts y Manuel Uría, Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 85–127.
- Palmquist, S. R. (2017a), “Egalitarian Sexism: A Kantian Framework for Assessing the Cultural Evolution of Marriage (I)”, in *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 7(1–2), pp. 35–55.
- Palmquist, S. R. (2017b), “Egalitarian sexism: Kant’s defense of monogamy and its implications for the future evolution of marriage (II)”, in *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 7(3–4), pp. 127–144.
- Price, E. Michael. (2016), “La cooperación como un problema clásico de la biología conductual”, en *Psicología evolucionista: una introducción crítica*. Swami, Viren (Coord.), trad. Ricardo Quintana Vallejo, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 84–119.
- Royzman, E. B., Landy, J. F., & Goodwin, G. P. (2014), “Are good reasoners more incest-friendly? Trait cognitive reflection predicts selective moralization in a sample of American adults”, *Judgment and Decision Making*, 9, pp. 176–190.
- Scheidel, W. (1996), “Brother–sister and parent–child marriage outside royal families in ancient Egypt and Iran: a challenge to the sociobiological view of incest avoidance”, *Ethnology and Sociobiology*, 17, pp. 319–40.
- Singer, Peter. (2016), *Ethics in the real world: 82 brief essays on things that matter*. Princeton: Princeton University Press.

- Varden, Helga. (2018), “Kant on Sex. Reconsidered.—A Kantian Account of Sexuality: Sexual Love, Sexual Identity, and Sexual Orientation”, *Feminist Philosophy Quarterly*, 4, no. 1: pp. 1–33.
- Varden, Helga. (2017), “Kant and Sexuality”, in Altman, Matthew (Ed.), *The Palgrave Kant Handbook*. (London: Palgrave Macmillan), pp. 331-351.
- Varden, Helga. (2006), “A Kantian Conception of Rightful Sexual Relations: Sex, (Gay) Marriage and Prostitution”, *Social Philosophy Today*, 22, pp. 199–218.
- Westermarck, Edvard A. (1891), *The History of Human Marriage*. Nueva York: MacMillan.
- White, Leslie A. (1948), “The Definition and Prohibition of Incest”, *American Anthropologist*, 50, pp. 416–35.



Kant's Teleology and the Problems of Bioethics¹

SVETLANA MARTYNOVA.

Herzen State Pedagogical University of Russia, Russian Federation

Abstract

One of the issues with which bioethics is concerned is defining the limits of the organism's transformations by technology in order for humanity to avoid evil. Kant's teleological power of judgment enables us to identify an organism and it allows nature to be transformed only insofar as it affirms a moral subject acting on the basis of autonomy as reason. I propose a new way of utilizing Kantian philosophy in bioethical knowledge. I ask: can we make judgments about nature via the principle of purposiveness? In answering this question, I clarify the following points. The first is Kant's research into the foundations and reasons for using the teleological power of judgment. The second is the role of digital technology and how it complicates the use of the teleological power of judgment within the framework of bioethical knowledge. And the third is the preservation of the foundations for using the teleological power of judgment.

Keywords

Technology, Organism, Autonomy of Reason, Morality

Introduction

It is a feature of the contemporary world that people desire to prolong their lives and make them as comfortable and successful as possible, while minimizing pain and stress. To this

¹ This study was funded by the German Academic Exchange Service (DAAD), Ministry of Education and Science of the Russian Federation "Immanuel Kant Programm – B19", RFBR according to the research project No. 19-011-00899.

• Svetlana Martynova is Assistant Professor in the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy, Institute of Human Philosophy, at the Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg, Russia). E-mail: svetlanus.martynova@yandex.ru

end, individuals are willing to change the state of their own organism, and indeed that of others too. (Of course, earlier humanity was also aware of its own biological limitations and suffered from them. But today there is an unprecedented push to alter or overcome these characteristics.) The contemporary human being looks to scientific and technical progress as an instrument to ameliorate biological deficiencies. Attempts to correct the state of an organism via such means gives rise to moral problems. Many fear that such technical equipment might be used for evil and mercenary purposes, and that the regulation of human life by machines can lead to the violation of natural human rights (right to life, health care, nondiscrimination) and human dignity, and the triumph of injustice.²

Bioethics is an interdisciplinary field of knowledge about the moral behavior of man on account of his ability to learn and change the natural order. As Potter puts it, “Man’s survival may depend on ethics based on biological knowledge; hence Bioethics” (Potter 1971, p. 1). One of bioethics’ principal aims is to define the limits of technological transformation to human beings. Experts in bioethics try to understand how it is possible to protect human characteristics and ensure social justice in cases when technology is used to threaten life, provide natural/artificial reproduction, undertake plastic surgery, clone organisms or cells, conduct genetic experiments, etc. Specialists in bioethics endeavor to explain how we might avoid or at least minimize evil for humanity and establish what counts as evil in the context of technological research and transformation.

Many problems in bioethics are contentious, with no final decision or definitive answer to be found. Specialists in bioethics have to pay attention to sociocultural transformations and particularly our possibilities to improve organic processes and bodies by technical devices and means. As a result, specialists have to define what is evil and what is good in different particular cases (The Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights, International Declaration on Human Genetic Data). Indeed, one can find and deploy different philosophical principles as a foundation for bioethics.³

² The Universal Declaration on Bioethics and Human Rights (2005) constitutes “the conceptual reflection on the relation between bioethics, science and technology and refers to human rights, human dignity, ethics and justice while taking the environment into account” (Henk and Jean 2009, pp. 62-63).

³ Some appeal to Teilhard de Chardin (e.g. see Potter 1971, pp. 30-41), while others appeal to the work of Emmanuel Levinas (e.g. Zylinska draws on Levinas in seeking to understand the results of genetics; see Zylinska 2009, pp. 144-145).

In considering the potential grounds for bioethical knowledge, the philosophy of Immanuel Kant remains underexplored. While some commentators have sought to connect Kant's thought with bioethics, the existing approaches are limited. Let us briefly summarize them. In the first approach, researchers consider the problem of understanding human rights and dignity in contemporary medicine and point to the need to address the Kantian concepts of human rights and dignity.⁴ In this approach, researchers explore the problem of the use of technology in the contemporary world. Central to this approach is an understanding that technology is a tool that can help a person to preserve their dignity, while prohibiting those technical innovations that do not coincide with the ends of morality (Shell 2008, p. 347).

The second approach examines the problem of preserving patient autonomy in modern medicine and tries to explain the difference between the Kantian understanding of autonomy and the bioethical understanding of autonomy. This approach defends the importance of autonomy as liberty (Jennings 2017, p. 85). I believe that this approach does not sufficiently acknowledge the problem of autonomy as reason or "obedience to self-imposed law" in bioethics. Later, I will explicate this problem and why it ought to be addressed.⁵

I propose a new way of utilizing Kantian philosophy in bioethical knowledge. I ask: how can we judge nature in the contemporary world? Can we make judgments about nature via the principle of purposiveness? Such questions have been largely neglected to date, with many disciplines deeming them irrelevant. Yet, I believe such questions speak to one of the most pressing issues for bioethics, since the teleological power of judgment fulfills some crucial functions. It enables us to identify organisms and it allows nature to be transformed only insofar as it affirms a moral subject acting on the basis of autonomy as reason. In bioethics, the teleological power of judgment can be used to protect the ability to recognize an organism in the case of it being observed by digital technologies, and to avoid the potential loss of morality arising from a person becoming excessively oriented toward digitally altering an organism.

⁴ For more details see Donaldson 2017, pp. 841-845 and Rothhaar 2010, pp. 251-257.

⁵ I prefer to speak of autonomy as reason in Kant's sense to solve the problems of bioethics. See O'Neill 2002. I want to make clear how a man cannot set purposes solely according to his reason when he follows the suggestions of technology.

Kant's view of organisms as teleological does not imply the leading role of technology in observing organisms and ensuring their transformation. Indeed, in this regard, the following points need to be clarified. First, we need to understand how Kant explains the foundations for using the teleological power of judgment and the reasons for using this power. Second, it is necessary to clarify the role of digital technology and how it complicates the use of the teleological power of judgment within the framework of bioethical knowledge. Third, it is crucial to understand why and how the foundations for using the teleological power of judgment can be preserved.

One can define several methods to investigate the teleological ability of judgment and its use in the contemporary world. To clarify the reasons for the use and foundations of the teleological ability of judgment, I refer to Kant's *Critique of the Power of Judgment*. In this work, Kant's understanding of organisms as natural purposes, and of a moral subject as an ultimate purpose of nature, is of fundamental importance for our purposes here. I turn to developments in the field of digital humanities to explain the difficulties in identifying organisms with the help of technology. Research on heteronomous human behavior via the concept of "desiring machines" allows us to explain the problem of preserving autonomy as reason amid a technocentric world.

1. The Reasons and Foundations behind the Teleological Power of Judgment in Kant's Philosophy

I would like to now appeal to Kant's conception of teleology and set out why we should think about nature via the principle of purposiveness. What are the foundations of the teleological power of judgment? First, it is wrong to think that something can demonstrate real purposiveness in objective nature. Kant notes that the teleological ability of judgment appeals to the reflective power of judgment and is a subjective position, not an objective one. We cannot transfer the principle of purposiveness to nature as its law because nature cannot be determined through the concepts developed by theoretical reason (Kant 2000, p. 257).

Kant explains the necessity of the teleological power of judgment as a subjective principle in the framing of the antinomy (Kant 2000, pp. 258-259):

1. The thesis is: all generation of material things and their forms must be judged as possible in accordance with merely mechanical laws.

2. The antithesis is: some products of material nature cannot be judged as possible according to merely mechanical laws (judging them requires an entirely different law of causality, namely that of final causes).

There are different views on how Kant defines “mechanical”. McLaughlin supposes that mechanical is a combination and operation of parts which determine the whole, but are not determined by it (McLaughlin 1990, p. 153). Ginsborg describes the mechanical as the unaided action of physico-chemical forces which lead to the result (Ginsborg 2004, p. 42). To explain something mechanistically is to fix the combination and operation of the independent parts or moving forces and the result of this work.

The teleological power of judgment is necessary because it denies judging nature by way of merely mechanical laws. This means that mechanical judgment cannot be exclusive.⁶ What could not be described only mechanistically? Kant thinks that the self-organization of organisms (growth, reproduction, and regeneration) is inexplicable merely in mechanistic terms. In this case, the organism is both the cause and effect of itself (natural purposes), meaning that there are effective causes which produce themselves by their activity in organisms and a whole determines its own parts. Thus, we can observe such processes as reproduction, growth, and regeneration via the teleological power of judgment.

Kant describes the teleological principle of judging as follows: “An organized product of nature is that in which everything is an end and reciprocally a means as well”. Quarfood offers an interpretation of this statement as follows: “The function of x in organism O is y if x is a part or a trait of O, x is a means to y, and y is one of O’s ends or a means of such an end” (Quarfood 2004, p. 152). I can illustrate this. For instance, the function of a tongue in organism O is speaking if tongue is a part of O, tongue is a means to speaking and speaking is one of O’s ends. In comparing this position with Kant’s statement, it becomes clear that this explanation only grasps Kant’s thought partially. Kant said that “everything is an end and reciprocally a means as well”. According to this thought, speaking is not merely the end of tongue, but a means for a tongue or a brain, because they may be developed in such a way. Thus, Kant claims that the teleological

⁶ For more details see Teufel 2011, p. 215.

power of judgment finds every part as a means and an end and a part's ability to develop itself and other parts in the frame of the whole.

As a subjective principle, the teleological power of judgment does not allow one to explain the organisms. In terms of the heuristic potential of the teleological power of judgment, Kant notes that it could restrict the application potential of mechanical laws. I think that it is vital to highlight another positive result. The teleological power of judgment is the instrument for an organism's identification. Quarfood supposes that this identification makes biological objects open to study. "The teleological identification of objects as functional units (natural purposes) demarcates a separate 'order of things' [...] [A] non-teleological consideration of such objects could only identify them as complexly built aggregates of matter".⁷ Therefore, there are good reasons to apply the teleological power of judgment. It is a normative point of view, which restricts the mechanical view and prevents the mechanical explanation from being applied to all organisms. In addition, it is a way of identifying organisms among other natural and artificial products.

The possibility of using the teleological principle not objectively, but for the purposes of identification and restriction of mechanical laws, is determined by the two foundations of the teleological power of judgment. The first foundation is experience. As Kreines writes:

Kant thinks that living beings appear to be organized [...] [T]he fit between their parts is so great that those parts seem as if they must be present in order to fulfill coordinated purposes within the whole. Living beings thus present a case in which 'experience leads our power of judgment' to the concept of a *Naturzweck* (Kreines 2005, p. 284).

According to Kreines, this foundation allows for the concept of *Naturzweck*. However, he adds that "our experience 'exhibits' but nonetheless cannot 'prove' the existence of natural organized beings or *Naturzwecke*". Therefore, Kant's suggestion to use the teleological principle only seems to be useful for the explanation of organisms. Experience as the foundation is not sufficient to know the organisms like natural ends (*Naturzweck*). The experience merely leads reason to this concept and a man can presuppose the organisms like natural ends.

⁷ In order to prevent the illegitimate expansion of the use of the teleological ability of judgment, the author points to the following. Identification is a constitutive condition for biology and remains merely regulative in the framework of philosophical reflection. Quarfood 2006, pp. 743-744.

The second foundation of the teleological power of judgment is reason's capacity to think about natural purposes via the analogy with human, rational, purposive activity. Breitenbach supposes that the artefact analogy is not sufficient to illustrate the self-organizing character of organisms. She writes that we think about nature's self-organization as we think about our own ability to act rationally according to our purposes. This analogy does not allow us to explain organisms, because human reason transfers its intention to nature, and it is impossible to be certain of the real purposiveness in nature. However, this analogy has good implications for biology. As Breitenbach puts it, according to the Kantian approach, "we may thus understand the use of explicitly teleological language in the life sciences as a heuristic means of structuring projects and formulating questions in biology" (Breitenbach 2008, p. 46). Steigerwald also points to the analogy with human rational and purposive action. This analogy enables us to regard both normativity and spontaneity in organisms and as a result "identify organisms as natural objects with distinct capacities and as subject to unique laws or norms and forms of causality" (Steigerwald 2006, pp. 726-727). Both interpretations signal the limits to reason's analogy, because they do not help us explain organisms as ends of nature. The analogy may be merely a means for studying and identifying organisms among other natural and artificial products.

We can conclude that the analogy with human rational purposive activity is connected to experience, which "exhibits" the self-organization of the organism. In checking the data of experience, reason finds only one way to adequately judge organisms. It assumes that they are natural purposes and have normativity and spontaneity like a person (although unlike human actions, all processes in nature are conditioned). Nevertheless, experience cannot be an absolute foundation and prove this statement. Reason as the foundation of this concept could not prove real purposiveness in nature. As a result, nobody can be sure that organisms are natural purposes and explain them as such. By using the teleological power of judgment, humanity merely restricts the application of mechanical laws and identifies organisms in the process of their study.

According to Kant, the teleological ability of judgment has a heuristic sense and is also an instrument for solving ethical problems. Teleology is the method for establishing how the linkage between human reason and physical nature is possible. Kant writes about

the problem of the distinction between reason and physical nature in the *Critique of Practical Reason*:

The morally good as an object is something supersensible, so that nothing corresponding to it can be found in any sensible intuition; and judgment under laws of pure practical reason seems, therefore, to be subject to special difficulties having their source in this: that a law of freedom is to be applied to actions as events that take place in the sensible world and so, to this extent, belong to nature (Kant 1996, p. 195).

It is not obvious that nature is suitable for moral actions in it. According to Kant's *Critique of the Power of Judgment*, this problem admits of only one solution: moral actions determined by reason are possible in the physical world if a subject can judge organic processes via the principle of purposiveness.⁸

What does this mean for the ethical sphere, that is to say, what does it mean to judge organic processes via the principle of purposiveness? We need to clarify the connection between making judgments about organic processes and moral conduct. In ethics, we cannot be satisfied with thinking about organic processes only as purposes of nature. We should also think about the ultimate purpose of nature, about what is beyond to nature. Kant suggests that the teleological power of judgment leads to the statement that the ultimate purpose of nature is a moral subject. This means that a man is able to set purposes by himself "using nature as a means appropriate to the maxims of his free ends in general" (Kant 2000, p. 299). Nature also supports this human intention. "Nature still displays <...> a purposive effort at an education to make us receptive to higher ends than nature itself can afford" (Kant 2000, pp. 300-301). Therefore, Kant's conception furnishes the idea that it is important for a moral subject to think about the common intentions of nature and humanity. It consists in following the purposes of the moral subject.

As the instrument for the explanation of morality in nature, the teleological power of judgment could also be seen as protecting nature from unnecessary human interference. Kant does not suggest this directly. Nevertheless, he thinks that nature and culture have

⁸ However, this does not mean that Kant proved morality via natural laws. Human understanding of nature is not a source of morality. As Klemme writes: "Whereas Wolff makes the absolute necessity of the law depend upon the cognition of the natural order of ends, Kant takes the opposing path. For Kant there is no objective natural order of ends. Teleology is not a principle that constitutes natural objects. All natural ends are subjective ends that are based on our desires and inclinations. The source of moral necessity can only be pure reason" (Klemme 2019, p. 25).

certain boundaries. A moral subject as the final end is outside of nature. When a man gives to nature and to himself a relation to an end, he rejects these boundaries. This end is morality. It leads to the next conclusion. As the telos of nature, man can influence the organisms only if morality in nature has to be established. Morality is the limit of nature's transformation. So, the teleological power of judgment allows us to understand that nature is not against morality; man as the ultimate end of nature can have moral conduct in the natural order and change it only according to the ratio's law.

What can we say about the foundation of the teleological power of judgment in the context of ethics? Reason's ability to make an analogy with human rational purposive activity is developed in the ethical context. There is the comparison between natural purposes and human ends provided by reason in Kant's teleology. I can demonstrate this through two operations of reason. The first is the understanding of the unity of natural order and moral order. A man can think that natural order is similar to the human ability to act according to purposes. Compliance with purposes (self-organization in the frame of normativity) is a common principle of nature and humanity. The second operation is understanding the difference between the two orders. Organic processes and organisms are necessary parts of nature as a whole. "For there is nothing in nature (as a sensible being) the determining ground of which, itself found in nature, is not always in turn conditioned" (Kant 2000, p. 302). By contrast, a man must set purposes according to reason's law, which is necessary and independent from nature. The human capacity to set purposes only by way of reason is the autonomy of will, regarding the moral subject.⁹ The ability to be independent and unconditioned is the cause of Kant's statement that a moral subject is the final end of nature.¹⁰

There are at least two reasons to use the teleological power of judgment, according to Kant. First, as noted previously, it restricts the mechanical approach and allows organisms to be identified. Second, it leads to the establishment of morality in the natural order. Furthermore, there are two foundations for the use of the teleological power of judgment. The first is experience through which we can presuppose an organism's self-

⁹ "Autonomy represents a principle of morality" (Klemme 2019, p. 27).

¹⁰ "A final purpose requires no other purpose as the condition of its possibility – it is unconditioned. Only the moral law determining human beings to action is independent of the conditions of nature or unconditioned and thus qualifies human beings as final purposes" (Steigerwald 2006, p. 715).

organization. The second is the human ability to set purposes solely through reason (autonomy of will) and compare it with the natural order.

2. Difficulties in Using the Teleological Power of Judgment Today

Kant's teleology can provide a good basis for bioethical knowledge. In bioethics, the identification of organisms is important in determining the state of an organism and choosing its treatment. It is necessary to delineate the limits of change in the natural order so as to avoid the loss or diminution of morality. It arises from the ethically uncontrolled correction of the imperfections of an organism (for example, by changing the human genome without moral restrictions). But can we think of nature via the principle of purposiveness in the contemporary world? Kant proposes two foundations for using the teleological power of judgment (experience through which we can presuppose an organism's self-organization and the ability of a person to set purposes according to free will). In order to discover whether it is possible to use the teleological power of judgment in the contemporary world, we need to clarify whether these two foundations are still relevant.

In my view, the two foundations of the teleological ability of judgment are destabilized by technology. The latter plays a major role, especially in biology and microbiology (genome change). In its functions, technology replaces human experience and questions the autonomy of reason. First, it is necessary to explain how technology replaces human experience.

The replacement of human experience is related to the functions of the technics that a person is unable to perform. One of the significant functions is that of observing the organisms, which human beings can do far better with the aid of technology than without it. When witnessing organs and biological processes, technology gives the most accurate results. As such, studying the organism with the help of digital devices makes it possible to detect impaired functionality, to monitor, control, and support the work of different organs and processes (the onset of pain, symptom pathologies, the processes involved in childbearing and childbirth, and so on).

There is a loss of the ability to presuppose the organism's self-organization in the process of digital monitoring. To explain this situation, it is necessary to refer to medical

practice. What happens in some departments of microbiology cannot be discussed here, because at this level (genetic transformation), while the technology can simulate processes, it is not the best witness, which prompts scientists to turn to the functions of bacteria, for example (CRISPR CAS 9). The loss of experience as a basis for the teleological power of judgment is particularly noticeable in the use of digital monitoring, where the technology observes the processes in organs, tissues, etc. and determines the state of the organism on that basis (data reading).

Why is it not possible for technology to capture an organism's self-organization? First, digital technology has its own logic of determination of the organism. This logic is one of digital code. Digital code is the basis for digital devices and, as Berry writes, code can be described as

the mechanism that operates upon and transforms symbolic data, whether by recombining it, performing arithmetic or binary calculation or moving data between different storage locations. As such code is operative and produces a result (sometimes after several sub-goals and tasks), often in an iterative process of loops and conditionals (Berry 2011, p. 52).

Digital code establishes a new order of things and processes via the recombination of data. This recombination of data is an important function in medicine. For instance, it allows a digital monitoring system (DMS) to define human health/illness after reading data.

The difficulties lie in how technology restricts the self-organizing of organisms.¹¹ As Kant supposes, we might expect from the organism what we might not expect from the

¹¹ This is a vital point because many researchers do not pay attention to the problem of checking the creativity of the organism and only suppose that technology enhances the possibilities of an organism. Eugene Thacker, author of *Biomedica*, supposes that enhancing the possibilities of the organism allows us to save its biological state. He cites the computer design of biological processes as one of the innovative methods of improving the organism. According to him, computer technologies observe human bodies, offer their version of the best flow of organic processes, and compare computer models and human organisms. Thacker writes that the development of computer technologies, at the intersection between genetic and computer "codes" and their reflexion, "can facilitate a qualitatively different notion of the biological body – one that is technically enhanced, and yet still fully 'biological'". Yes, it is possible to agree with Thacker about saving the biological, if this simply means to be alive. However, if we look at the biological as organic, it is difficult to agree with him. Increasing the abilities of an organism does not mean saving the organism's specificity of functioning. See Thacker 2004, p. 6.

watch. There is the self-organization of the organism in growth, regeneration, and reproduction. In contrast, technology cannot presuppose that an organism has its own form of self-organization. For instance, DMS can determine destroyed organs, but it cannot represent the teleological transference of a function of a destroyed organ to (an)other organ(s). As such, an organism is determined as abnormal because one organ is not able to fulfill its function, but in reality (an)other organ(s) fulfill(s) this function or process. While the DMS can determine an infected organism, it cannot reveal the protective functions taking place (Martynova and Bugaev 2019, p. 132).

As technology replaces human beings, as it observes and determines organisms by itself, we lose the first foundation of the teleological power of judgment. We do not witness organisms by themselves and so we no longer expect that they have the ability to self-organize. Instead, technology witnesses and determines the state of the organism. Such a decision is not based on a presupposition of what may occur according to natural purposes. As a result, digital devices restrict the human ability to make judgments about organic processes as purposes of nature.

What about the autonomy of will as the foundation of the teleological power of judgment? Well, according to Kant, a man loses his autonomy when he is determined by nature. Nowadays, we might also speak of the weakness of a man who is determined by his feelings, fears, genes, and so on (nature in general). However, the problem is also man's determination by technology. In 1978, Langdon Winner argued that a man could not use technology as he pleases: "He must see to it that the appropriate operating procedures and techniques are followed and that all of the material conditions for operation are met". The author concludes that in the contemporary world, we have a "technological version of Kantian heteronomy – the governance of human activity by external rules or conditions" (Winner 1978, p. 198).

Digital technology's influence on the human inability to act autonomously is a key issue in contemporary philosophy. For instance, researchers point to the lack of autonomy in the use of digital code. As Bianco writes: "Work in computation and digital media is, in fact, a radically heterogeneous and a multimodally layered – read, not visible – set of practices, constraints, and codifications that operate below the level of user interaction" (Bianco 2012, p. 109). The problem lies in the difference between accessible interfaces and

inaccessible processes of technological functioning. We transfer some functions to technology and use the results of its functioning.

But I want to insist that we also need to consider the loss of human autonomy on account of desire, which is engendered and supported by digital machines. It was Deleuze and Guattari who introduced the concept of “desiring machines”. Indeed, it is not about technology per se, but what is *inside* technology (Deleuze and Guattari 2009, p. 106). They wrote that desiring machines produce desire and are “the ensemble composed of a full body that engineers, and men and tools engineered on it” (Deleuze and Guattari 2009, p. 111). Desiring machines thereby integrate separate elements and form the analog of the will of power. The crucial point here is that desiring machines could break down independent parts (Bogue 1989, p. 92).

In my view, the transformation of human bodies in medicine can be explained in a similar way. It is possible to say that computer technologies produce the human desire to transform the organism via digital devices. Technology’s ability to improve the state of the human organism is clearly very appealing to people, not least because some biological aspects of human beings do not allow individuals to do what they really want.¹² Humanity plans to correct some processes by way of technical devices because of the latter’s ability to provoke the desire to do so. And technological devices really can enhance and support organic processes. It is possible today to save and prolong life, to make it more comfortable and less painful, via genetic modification, the transplantation and preservation of organs and tissues, the creation of artificial organs and bionic prostheses, etc. As a result, we have an ensemble of bioengineering and engineered men and tools.

Technology, as an agent of desiring machines, breaks down the human ability to set purposes and leads beyond moral intentions and toward heteronomy. One can discern the loss of human autonomy when considering the discussion of morality. Patients and doctors first try to find an instrument to address biological imperfections and to enhance the organism, and only then think to ask whether its use is moral. For instance, is it moral to deploy genetic modification? Is it moral to transplant organs or perform plastic surgery? Such transformations of nature are necessary not because of any moral act taken as a single

¹² For instance, a woman has to accept the loss of a child (embryo) if it is not viable. A person’s relatives have to accept his/her early death. Parents and teachers have to accept that a child is not able to learn the necessary material. Humanity wants to determine natural being and make it more “reasonable” and harmonize it with humanity’s purposes through technology.

condition, but rather because of technology's ability to change the human organism. People discuss their actions via moral positions after observing technology's possibilities and advantages. Morality is (sometimes) able to restrict the organism's transformations, but it is not the sole reason behind the use of biotechnology.

Appealing to the problem of heteronomy in the use of digital devices is in accordance with Kant's position in this regard. Heteronomy in both interpretations marks an inability for a person to be determined solely by one's own reason. This fact leads to the impossibility of using the teleological power of judgment. Today, there is a real risk that human autonomy will be replaced and subsumed by humanity's desire to be biologically upgraded, while the human ability to set purposes will be taken over by the machine's ability to change these purposes. As a result, we have lost the theoretical foundation for the teleological power of judgment.

In the contemporary world, technology functions like a mediator, redefining biological and social connections. Biological processes are problematic, because the logic of technology spreads to the organic sphere. The logic of a machine determines organic processes and does not allow us to grasp the self-organization of the organism. Therefore, we have lost the empirical foundation of the teleological power of judgment. This also problematizes moral and social connections. The desire to harness technology to correct biological imperfections replaces the human ability to act autonomously. In doing so, we lose the capacity to give purposes to our activity. As such, there is little evidence today of our ability to think about purposiveness in nature.

3. Relevance and Conditions in Using the Teleological Power of Judgment Today

In my view, it is not in our interests to welcome all technical innovations that force us to reject the teleological power of judgment. We must understand the relevance of the teleological power of judgment in a new light. To this end, we need to understand what will be lost if we neglect the two key foundations of the teleological power of judgment. At the same time, we might ask: what do we set to gain by rejecting the teleological power of judgment?

First, if a person cannot use the teleological power of judgment, this leads to a restricted view of the organism in the field of medicine. Doctors would not be able to

identify organisms and make the right decisions about those organisms, which can lead to evil outcomes for humanity. This is evident in cases of an organism's regeneration (some organs and functions replace one another, or an organ's bad state is a condition of its regeneration), growth (some organs and functions can become stronger), and reproduction (some organs and functions of embryos can be late, or appear or transform during the organism's development). These processes are presupposed only via experience in which an individual can catch sight of an organism's self-organization and the ability of a person to act rationally according to their purposes.

Second, if human beings reject the teleological power of judgment, then morality is no longer a necessary part within the processes of nature's transformation. People's actions will only occur as a result of technology and its potential. In this case, autonomy as reason is impossible and man cannot transform nature as a moral subject. This will involve different ways of transforming nature (including ones that violate human rights and dignity) and negative or (at best) uncertain consequences for humanity. For example, doctors and patients decide to undertake plastic surgery, but they ignore the negative consequences for the organism. The government and citizens may agree with the general principle behind genetic modification, but it may be that the methods used are ignored and nobody is sure about the wider implications of this for human health. In all such examples, the use of technology and its potential is not always necessary, is not determined by morality, and may cause damage to the human being. Such damage may come about as a result of people's refusal to act according to their own reason. To be able to have a moral standing in the transformation of nature, individuals must have the ability to set purposes solely by way of reason, to be independent, and to be unconditioned.

How is it possible to save the foundations of the teleological power of judgment? The doctor's observation of the body's creativity must be the instrument of correction of medical conclusions, based on the device's witnessing. We cannot entirely trust technical devices, because they have their own logic. What they can do is couched in digital code. Technology cannot capture or presuppose the creative ability of organisms. Nowadays, only human beings have the capacity to presuppose the organism's creative ability and thereby utilize the teleological power of judgment. For in using the teleological power of judgment, we also need to protect the ability to set purposes and to act autonomously.

Autonomous behavior cannot be based on a technological logic, but it is possible to utilize technical innovations for moral ends.

Conclusion

Humanity should not totally reject innovations on account of their ability to ignore the specificity of organisms and lead us away from the concept of natural purposes. Yet, it is vital that, as human beings, we are able to remain vigilant and to question the decisions (promises) of technology and to observe nature's law for ourselves. To this end, we can refuse technical innovations and their promises in order to salvage the two main foundations of the teleological power of judgment: namely the ability to presuppose an organism's self-organization, and the ability to set purposes through the use of reason. If we retain these foundations of the teleological power of judgment, we can avoid not only the risk of making wrong decisions in a medical setting, but also the loss of a moral context in the transformation of organisms. Thus, we can conclude that Kant's explanation of the reasons and foundations of the teleological power of judgment is a necessary and worthwhile area of consideration in the field of bioethical knowledge.

BIBLIOGRAPHY

- Berry D. M. (2011), *The Philosophy of Software: Code and Mediation in the Digital Age*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Bianco J. (2012), "This Digital Humanities Which is Not One", in *Debates in the Digital Humanities*, ed. M. K. Gold, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 96-112.
- Bogue R. (1989), *Deleuze and Guattari*, Routledge, London.
- Breitenbach A. (2008), "Two Views on Nature: A Solution to Kant's Antinomy of Mechanism and Teleology", *British Journal for the History of Philosophy* 16, no. 2, pp. 351-369.
- Deleuze G., and Guattari F. (2009), "Balance-Sheet Program for 'Desiring Machines'", in *Chaosology: Texts and Interviews 1972–1977*, by F. Guattari, ed. S. Lotringer,

- trans. D. L. Sweet, J. Becker, and T. Adkins, Semiotext(e), Cambridge, MA, pp. 90-115.
- Donaldson C. M. (2017), "Using Kantian Ethics in Medical Ethics Education", *Medical Science Educator* 27, no. 4, pp. 841-845.
- Ginsborg H. (2004), "Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle", *Journal of the History of Philosophy* 42, pp. 33-65.
- Henk A. M. J. ten Have, and Jean, M. S. (eds) (2009), *The UNESCO Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: Background, Principles and Application*, UNESCO Publishing.
- Jennings B. (2017), "Autonomy", in *The Oxford Handbook of Bioethics*, ed. B. Steinkock, Oxford University Press, Oxford, pp. 72-89.
- Kant I. (1996), "Critique of Practical Reason", in *Practical Philosophy*, by I. Kant, trans. and ed. M. Gregor, with an introduction by A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant I. (2000), *Critique of the Power of Judgment*, ed. P. Guyer and E. Matthews, Cambridge University Press, Cambridge.
- Klemme H. F. (2019), "How is Moral Obligation Possible? Kant's Principle of Autonomy in Historical Context", in *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, ed. S. Bacin and O. Sensen, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 10-28.
- Kreines J. (2005), "The Inexplicability of Kant's Naturzweck: Kant on Teleology, Explanation and Biology", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87, pp. 270-311.
- Martynova S. A., and Bugaev D. S. (2019), "Definition of Organic Processes via Digital Monitoring Systems", in *Lecture Notes in Computer Sciences*, ed. I. Rojas et al., Springer, Cham, pp. 128-135.
- McLaughlin P. (1990), *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*, Edwin Mellen Press, Lewiston, NY.
- O'Neill O. (2002), *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Potter V. R. (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, New Jersey.
- Quarfood M. (2004), *Transcendental Idealism and the Organism*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Quarfood M. (2006), “Kant on Biological Teleology: Towards a Two-level Interpretation”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37, no. 4, pp. 735-747.
- Rothhaar M. (2010), “Human Dignity and Human Rights in Bioethics: The Kantian Approach”, *Medicine, Health Care and Philosophy* 13, no. 3, pp. 251-257.
- Shell S. M. (2008), “Kant’s Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics”, in *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*, ed. A. Schulman, Washington, pp. 333-349.
- Steigerwald J. (2006), “Kant’s Concept of Natural Purpose and the Reflecting Power of Judgement”, *Studies in History and Philosophy of Science (Part C)* 37, pp. 712-734.
- Teufel T. (2011), “What is the Problem of Teleology in Kant’s Critique of the Teleological Power of Judgment?”, *SATS: Northern European Journal of Philosophy* 12, no. 2, pp. 198-236.
- Thacker E. (2004), *Biomedica*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Winner L. (1978), *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Zylinska J. (2009), *Bioethics in the Age of New Media*, The MIT Press, Cambridge, MA.



Heuristisch legitimierte Grundsätze der Vernunft und ideell interpretierte Vernunftideen. Zur Funktion der wissenschaftstheoretischen Beispiele des ersten Teils des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft

Heuristically Legitimized Principles and Ideationally Interpreted Ideas of Reason. The Function of the Examples of the First Part of the Appendix to the Transcendental Dialectic

RUDOLF MEER.

Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia

University of Graz, Austria

Zusammenfassung

Im ersten Teil des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* entwickelt Kant einen Übergang zwischen dem logischen Gebrauch der Vernunft und den transzendentalen Prinzipien der Vernunft (Homogenität, Spezifikation, Kontinuität). Basierend auf methodologischen Überlegungen zur Chemie, zur physiologischen Anthropologie und zur Entwicklungsgeschichte astronomischer Grundannahmen versucht Kant, diese Prinzipien in ihrem transzendentalen Status zu rechtfertigen und ihre Kompatibilität mit anderen Teilen der *Kritik der reinen Vernunft* nachzuweisen.

• Dr. Rudolf Meer is post-doc researcher at the Center of History of Science, University of Graz and research assistant in the Project *Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions* (PI: Prof. Thomas Sturm - No. 2019-220-07-5933) His areas of specialization are Kant's theoretical philosophy, the realism/non-realism debate, and the relations between philosophy and history of science. E-Mail: rudolf.meer@uni-graz.at

[Recibido: 15 de enero de 2020

Aceptado: 6 de mayo de 2020]

Ausgehend von diesen wissenschaftstheoretischen Beispielen wird für eine heuristisch-pragmatische Rechtfertigung der transzendentalen Prinzipien der Vernunft und eine ideelle Funktion der durch diese Prinzipien gewonnenen Ideen argumentiert. Dabei lässt sich die enge Verbindung zwischen den transzendentalen Prinzipien des ersten Teils des Anhangs zur *Transzendentalen Dialektik* und Kants Konzept der rationalen Naturwissenschaft in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* nachweisen.

Schlüsselbegriffe

Grundsatz der Vernunft, Anhang zur *Transzendentalen Dialektik*, eigentliche und rationale Naturwissenschaft

Abstract

In the framework of the first part of the *Appendix to Transcendental Dialectic*, Kant develops a transition between the logical use of reason and the transcendental principles of reason (homogeneity, specification, continuity). With regard to methodological reflections on chemistry, physiological anthropology, and the historical development of underlying assumptions in astronomy, Kant attempts to justify these principles and to demonstrate their compatibility with other parts of the *Critique of Pure Reason*. Based on these scientific examples, the paper argues for a *heuristic-pragmatic justification* of the transcendental principles of reason and an *ideational function* of the ideas which are gained through these principles. In doing so, the close link between the transcendental principles of the first part of the *Appendix to the Transcendental Dialectic* and Kant's concept of *rational natural science* in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* can be demonstrated.

Keywords

principle of reason; Transcendental Dialectic; proper and rational natural science

Es gibt nur wenige Textpassagen der *Kritik der reinen Vernunft*, in denen sich Kant so direkt auf konkrete Beispiele der Naturforschung seiner Zeit bezieht wie im ersten Teil des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik*¹ und den darin thematisierten transzendentalen Grundsätzen der Vernunft². Die zentrale Schwierigkeit dieses Lehrstücks findet sich in der Demonstration des Übergangs vom bloß logischen Vernunftgebrauch zum transzendentalen und den daran anschließenden Fragen der Legitimität dieser Grundsätze sowie der Kompatibilität mit anderen Theorieelementen der ersten Kritik. Verteilt über die gesamte *Transzendentalen Dialektik* finden sich drei verschiedene

¹ Für einen Überblick zu den aktuellen Kontroversen um den *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* siehe Willaschek (2018, pp. 17–98); Ypi (2017, pp. 163–165); Thöle (2000, pp. 113–148); Meer (2019a, pp. 3–8); Grier (2001, pp. 261–270); Klimmek (2005, pp. 17–51).

² Der von Kant immer wieder verwendete Plural im Begriff *Grundsätze der Vernunft* (A 306/B 363; A 308/B 365; A 661/B 689; A 663f./B 691–A 668/B 696) bzw. auch *Prinzipien der Vernunft* (A 651/B 679) bezieht sich auf die Dreiteilung von Homogenität, Spezifikation und Kontinuität als transzendentallogische Struktur des einen *transzendentalen Grundsatzes der Vernunft* (A 307/B 364; A 648/B 676; A 650/B 678). Siehe dazu Fußnote 11.

Argumentationsstrategien, um diesen Übergang zu rechtfertigen, die sich erstens als *metaphysisch-ontologische*³, zweitens als *epistemologisch-methodische*⁴ und drittens als *heuristisch-pragmatische*⁵ differenzieren lassen.⁶ Über die Gewichtung und das Potential der jeweiligen Argumente herrscht jedoch in der Forschung Uneinigkeit und auch Kant selbst räumt an mehreren Stellen der *Transzendentalen Dialektik* (A 308/B 365; A 650/B 679; A 664/B 692), aber insbesondere in § 60 der *Prolegomena* mit direktem Bezug auf den ersten Teil des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* (Prol AA 4: 364), ein, dass die Frage, wie es zu verstehen sei, dass „auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe“ (Prol AA 4: 364), eine *noch zu lösende Aufgabe* (Prol AA 4: 362) bilde.

Basierend auf der rudimentären Entwicklung dieses Lehrstücks kommt den wissenschaftstheoretischen Beispielen des ersten Teils des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* eine besonders zentrale Bedeutung zu.⁷ Durch sie lassen sich die transzendentalen Grundsätze der Vernunft in einer viel schwächeren Form als im Rahmen der *metaphysisch-ontologischen* und *epistemologisch-methodischen Argumentationsstrategien*, aber doch in ausreichendem Maße als *heuristisch-pragmatisch* legitimieren. Um dies nachzuweisen, werden Kants Verweise auf die Chemie, die physiologische Anthropologie und die Entwicklungsgeschichte astronomischer Grundannahmen als Argumentationsstrategien rekonstruiert, anhand deren er den Übergang von den bloß logischen zu den transzendentalen Grundsätzen der Vernunft – wenn auch nicht rein argumentativ, so aber doch pragmatisch und praktisch – plausibel zu machen versucht.

³ Die transzendentalen Vernunftbegriffe sind in der metaphysisch-ontologischen Argumentation aufgrund ihres Verhältnisses auf *eingebildete Gegenstände* (A 570/B 698) bzw. auf ein „Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit“ (A 665/B 693) legitimiert, die unter diese Ideen subsumiert werden. Es kommt demnach zu einer Objektivierung bzw. Hypostasierung der Vernunftbegriffe. Diese Argumentationsstrategie findet sich überwiegend im zweiten Teil des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* (A 673/B 701), aber auch schon am Ende des ersten Teils (A 664f./B 692f.). Siehe dazu La Rocca (2011, pp. 29–47); Rescher (2000, pp. 283–328); Pilot (1995, pp. 155–192); Allison (2004, p. 438); Wartenberg (1992, p. 232).

⁴ Die transzendentalen Prinzipien bzw. transzendentalen Ideen sind in der epistemologisch-methodischen Argumentation den logischen Maximen vorausgesetzt, da durch diese die letzteren allererst ermöglicht werden (siehe A 650f./B 678f.; aber auch A 307f./B 364; mit Blick auf das Prinzip der Spezifikation A 656/B 684; auf das Prinzip der Homogenität A 653f./B 681f.; auf das Prinzip der Kontinuität A 657/B 685; im zweiten Teil des Anhangs u. a. A 671/B 699). Siehe dazu Caimi (1995, p. 315); Zöllner (1984, pp. 257–271); Klimmek (2005, p. 64); Horstmann (1997, pp. 109–130).

⁵ Durch die Suche nach den Bedingungen des Bedingten wird in der heuristisch-pragmatischen Argumentation die Erkenntnis erweitert und dabei hypothetisch angenommen, dass diese Bedingungen existieren. Durch diese Erweiterung werden wiederum neue Einsichten erzeugt, die durch den Verstand bestätigt werden können. Gerechtfertigt ist der transzendente Gebrauch der Vernunftprinzipien bzw. -ideen demnach durch ihre heuristische und pragmatische Funktion im Prozess der Erkenntnis (u. a. A 663/B 691). Siehe dazu vor allem die Ausführungen von Willaschek (2018, pp. 128ff.).

⁶ Zu weiteren, ähnlich gelagerten Differenzierungen des Forschungsstandes siehe Zocher (1958, p. 58); Buchdahl (1984, p. 98); Bondeli (1996, p. 172); Allison (2004, p. 438); Wartenberg (1992, p. 232).

⁷ Trotz des zunehmenden Interesses an der systematischen Relevanz des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* und seiner Bedeutung für Kants Konzeption von Naturwissenschaft (u. a.: Kitcher 1986, pp. 201–235; Marcucci 1988, pp. 43–69; Watkins 2000, pp. 70–89; McNulty 2015, pp. 1–10; Massimi 2017, pp. 63–84) bleiben die wissenschaftshistorischen Quellen zum regulativen Vernunftgebrauch bis dato unterbelichtet.

Über den Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* hinaus hat der transzendente Grundsatz der Vernunft sowie die durch ihn erschlossenen Ideen aber auch eine Relevanz für die in der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* entwickelte Klassifizierung der *Naturlehre*. Dabei ist der Zusammenhang zwischen diesen beiden Textpassagen und die Gewichtung bzw. die spezifische Funktion des Grundsatzes der Vernunft umstritten. Schematisch lassen sich drei in der Forschung diskutierte Interpretationen, d. h. eine *kategorische*⁸, eine *systematische*⁹ und eine *ideelle*¹⁰, unterscheiden. Basierend auf der konkreten wissenschaftshistorischen Analyse der Beispiele des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* kann gezeigt werden, dass sich *rationale Naturwissenschaft*, das heißt „ein nach Principien geordnetes Ganze[s]“ (MA_N AA 4: 467), durch den transzendentalen Grundsatz der Vernunft und das durch ihn geleistete „Systematische der Erkenntnis, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“ (A 645/B 673), bestimmt. Diese Klassifizierung ist daher nicht auf die Tafel der Kategorien bzw. die Grundsätze des Verstandes reduzierbar, sondern weist eine eigene Dignität auf. Zudem wird über den bloßen Zusammenhang von Begriffen in einer Hierarchie von wissenschaftlichen Urteilen eine Idee als Unbedingtes erschlossen, die in Form eines Als-Ob den systematischen Rahmen einzelner Disziplinen schafft. Folglich bildet die Klassifikation einer *rationalen Naturwissenschaft* im Sinne der *ideellen Interpretation* eine legitimierte Gesetzmäßigkeit, die unabhängig von den Grundsätzen des Verstandes ist und über die bloße Hierarchie von Begriffen hinausgeht.

Ziel der Untersuchung ist eine Analyse der Struktur des transzendentalen Grundsatzes der Vernunft im Rahmen der *Transzendentalen Dialektik* und seiner Funktion in Kants Klassifikation der *Naturlehre* der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Dabei wird für eine *heuristisch-pragmatische* Legitimation der transzendentalen Grundsätze der Vernunft sowie für eine *ideelle* Funktion der durch sie erschlossenen Vernunftideen argumentiert. Anhand konkreter historischer Analysen der Beispiele des ersten Teils des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* kann der Zusammenhang zwischen diesen beiden Lehrstücken aufgewiesen und vereinzelte Theorieansätze der Forschung diskutiert und zusammengeführt werden.

⁸ Alle Gesetzmäßigkeiten, die in Form einer Notwendigkeit vorgetragen werden, stehen in einem indirekten Verhältnis zu den Grundsätzen des Verstandes. Systematizität ist demnach nur ein zusätzliches Hilfsmittel für Erfahrungsgesetze, die allerdings keinen eigenständig begründeten Status aufweist (siehe dazu Friedman 1992a, pp. 161–199; 1992b, pp. 165–201; 1992c, pp. 73–102).

⁹ Der Zusammenhang von Begriffen – in einer Hierarchie von wissenschaftlichen Urteilen und deren Annäherung an ein Ideal – bildet eine eigene Quelle für die Notwendigkeit von Gesetzen und ist damit unabhängig von den Grundsätzen des Verstandes zu explizieren. In unterschiedlichen Ausführungen entwickeln dies Buchdahl (1966, pp. 209–226; 1971, pp. 24–46); Kitcher (1986, p. 215); Rush (2000, p. 847); Guyer (2003, p. 287); Van den Berg (2011, pp. 11–16).

¹⁰ Die über die transzendentalen Grundsätze der Vernunft gewonnenen Ideen werden im Sinne eines Als-Ob apodiktisch angewandt und bilden eine eigene Quelle für apriorische Gesetzmäßigkeit. Siehe dazu insbesondere McNulty (2015, pp. 4–7); Massimi (2014, pp. 491–508); Henschen (2014, pp. 20–29) sowie Watkins (2014, pp. 471–490).

1 Der transzendente Grundsatz der Vernunft als Bedingung rationaler Naturwissenschaft

1.1 Naturforschung und Vernunfteinheit

Kants Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* ist von einer doppelten Bezugnahme geprägt: Erstens rekurriert Kant darin auf *Grundsätze der Philosophen* und entlehnt damit *bekannte*, wenn auch in ihrer Reichweite nicht immer *erkannte* Prinzipien der Forschung. „Wir finden diese transscendentale Voraussetzung [der „systematischen Einheit der Natur“] auch auf eine bewundernswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewohl sie solche darin [in der Natur] nicht immer erkannt, oder sich selbst [zu]gestanden haben.“ (A 651/B 679) Demnach bilde diese Voraussetzung

eine Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen. Daß aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Dadurch wird gesagt, daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete (A 652/B 680).

Trotz des spezifischen Status der Vernunftbegriffe¹¹ im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt Kant diese im Rückgriff und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition des 18. Jahrhunderts. Dabei findet er vor allem in den naturphilosophischen Konzepten Anleihen dafür, diese Begriffe nicht bloß als logische bzw. ökonomische Prinzipien zu konzipieren, sondern als solche, die auch in der „Natur der Dinge“ (A 652/B 680) selbst verankert sind.

Zweitens ist die Naturphilosophie aber nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Untersuchungsgegenstand von Kants kritischen Überlegungen. Eine transzendentallogische Fassung der Vernunftbegriffe und eine Spezifizierung als regulative Prinzipien ermöglichen eine Klärung konkreter naturwissenschaftlicher Problemstellungen:

Ein solches Princip [der zweckmäßigen Einheit der Dinge] eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen. (A 686f./B 714f.)

¹¹ Kant differenziert zwischen Vernunftprinzipien der Homogenität, der Spezifikation, der Kontinuität und den Vernunftideen Gott, Welt, Seele. Dabei weisen die Einleitung und der erste Teil des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* enge Bezüge auf, die sich nicht nur inhaltlich (Willaschek 2018, pp. 107ff.; Horstmann 1998, pp. 527), sondern auch strukturell (Meer 2019b, pp. 7–29) nachweisen lassen. Die Explikation der Vernunftideen Gott, Welt und Seele im zweiten Teil des Anhangs ist wiederum in einem engen Verhältnis zu den Ausführungen des Ersten Buches der *Transzendentalen Dialektik* zu sehen (Willaschek 2018, pp. 167ff.; Klimmek 2005, p. 40; Meer 2019a, pp. 84ff.).

Diese „ganz neue[n] Aussichten“ (A 687/B 715) auf das „Feld der Erfahrungen“ (A 687/B 715) erprobt Kant im Rahmen des ersten Teils des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* ausgehend von der Chemie (A 653f./B 680f.; A 646/B 674), der physiologischen Anthropologie (A 668/B 696) und der Entwicklungsgeschichte astronomischer Grundannahmen (A 662f./B 690f.).¹² All diesen Überlegungen liegt eine spezifische Gesetzmäßigkeit zugrunde, die durch die transzendentalen Grundsätze der Vernunft sowie die dadurch erschlossenen Vernunftideen legitimiert ist.¹³ Während in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* ausgehend von den Grundsätzen des Verstandes der Übergang zu den metaphysischen Anfangsgründen der rationalen Physik im Vordergrund steht, rücken im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* Disziplinen in den Fokus, denen kein solcher Status zukommt, die aber doch einer spezifischen Gesetzmäßigkeit folgen.

1.2 Der Status des Grundsatzes der Vernunft

Bereits in der Einleitung zur *Transzendentalen Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert Kant anhand zweier Ob-Fragen eine die gesamte Dialektik betreffende Problemstellung ausgehend vom Grundsatz der Vernunft: „Mit einem Wort, die Frage ist: ob die Vernunft an sich selbst, d. i. die reine Vernunft a priori synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Prinzipien bestehen mögen?“ (A 306/B 363) Kant beantwortet diese erste Ob-Frage mit einem Ja, unterscheidet aber die aus diesem „obersten Princip der reinen Vernunft entspringende[n] Grundsätze“ (A 308/B 365), die „in Ansehung aller Erscheinungen transcendent“ (A 308/B 365) sind, von den „Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben)“ (A 308/B 365; A 664/B 692).¹⁴

Zweitens stellt Kant die Frage, ob „jener Grundsatz [der Vernunft], daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe oder nicht“ (A 308/B 365). Dies impliziert die Frage, ob es sich beim Grundsatz der Vernunft um eine

¹² Im zweiten Teil des Anhangs sind die Referenzen auf die Naturforschung weniger konkret. Im Mittelpunkt stehen der Gottesbegriff und eine Auseinandersetzung mit seiner deistischen und theistischen Interpretation. Allerdings werden in Bezug darauf auch naturwissenschaftliche Fragestellungen entwickelt, insbesondere wenn Kant explizit auf die Erdgeschichte bzw. die physische Geographie und die Physiologie der Ärzte (A 687/B 715) zu sprechen kommt.

¹³ Kant spricht im ersten Teil des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* von Vernunftideen wie reine Erde, reines Wasser, reine Luft, die Stufenleiter der Geschöpfe sowie die Kreis-, Ellipsen-, Parabel- und Hyperbelbewegung der Planeten. Es ist daher ein Ideenbegriff im engen Sinne, unter den die Begriffe Gott, Welt und Seele fallen, von einem Ideenbegriff im weiteren Sinne zu unterscheiden, unter den die hier genannten Konzepte zu subsumieren sind (McLaughlin 2014, p. 557). Dabei ist es nicht der jeweilige Inhalt der Ideen, der die systematische Einheit schafft, sondern der durch diese Begriffe erschlossene reflexive Standpunkt (Massimi 2017, p. 64).

¹⁴ Dabei handelt es sich um eine Differenzierung, die Kant in den 70er Jahren (Refl AA 17: 99–713) entwickelt. Dort unterscheidet er einen empirischen bzw. physischen und einen metaphysischen bzw. hyperphysischen Grundsatz (Refl AA 18: 222; siehe auch Refl AA 18: 357, 380, 389; sowie: Birken-Bertsch 2006, pp. 145–154; Guyer 1997, pp. 391–396).

„logische Vorschrift“ (A 309/B 365)¹⁵ oder einen „objectivgültigen Vernunftsatz“ (A 309/B 365; A 648/B 676)¹⁶ handelt. Kant beantwortet auch diese zweite Ob-Frage mit einem Ja. Dem „ökonomischen Grundsatz der Vernunft“ (A 649/B 677), der ein Grundsatz in der „Ersparung der Prinzipien“ (A 649/B 677) ist, entspreche folglich ein „inneres Gesetz der Natur“ (A 649/B 677).

Ausgehend von der hier postulierten positiven Antwort auf beide Fragen thematisiert Kant im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* (A 663f./B 691f.; A 670/B 698, siehe auch A 307f./B 364) explizit den Übergang bzw. das Spannungsverhältnis vom logischen zum transzendentalen Vernunftgebrauch. Durch die Beispiele kann er dabei – in pragmatischer Weise und praktisch fundiert, d. h. basierend auf dem tatsächlichen wissenschaftstheoretischen Umgang mit empirischen Stoffen und ihrer Klassifizierung – zweierlei Vorwürfe zurückzuweisen: erstens, dass der Vernunftgebrauch in seinem legitimen regulativen Verständnis auf die logische und subjektive Ordnung von Begriffen reduziert sei und daher ausschließlich ein *Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes* bilde.¹⁷ Der zweite Vorwurf besteht darin, dass der regulative Vernunftgebrauch metaphysische Begriffskonstruktionen ermögliche und damit die in kritischer Weise gezogenen Grenzlinien der ersten Kritik aufbreche.¹⁸ Die konkreten naturwissenschaftliche Bezüge zeigen entgegen beider Vorwürfe, wie ausgehend vom Grundsatz der Vernunft die Vernunftprinzipien und -ideen „objektive, aber unbestimmte

¹⁵ Der „eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche)“ (A 307/B 364) bestehe darin, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (A 307/B 364). Eine solche Maxime sei demnach nur ein „Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes“ (A 306/B 362). Mit einem solchen werde keine substantielle Aussage über Gegenstände der Erfahrung gemacht. Siehe dazu auch A 648/B 676 und A 655/B 683 im ersten Teil des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik*.

¹⁶ Der transzendental Grundsatz der reinen Vernunft als „oberste[s] Prinzip der reinen Vernunft“ (A 308/B 365) hingegen besagt: „[W]enn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingte ist, gegeben“ (A 307f./B 364). Dabei handle es sich um einen synthetischen bzw. transzendentalen Grundsatz, da sich das Bedingte nicht nur wie im analytischen Grundsatz auf eine Bedingung beziehe, sondern „aufs Unbedingte“ (A 308/B 364). Transzendental ist der Grundsatz der Vernunft, wenn er „die systematische Einheit nicht bloß subjectiv und logisch=, als Methode, sondern objectiv nothwendig machen würde“ (A 648/B 676). In diesem Sinne definiert Kant die Prinzipien der Sparsamkeit der Grundursachen (Homogenität), der Mannigfaltigkeit der Wirkungen (Spezifikation) und der Verwandtschaft der Glieder (Kontinuität) der Natur als „Grundsätze“ (A 661/B 689), die „vernunftmäßig und der Natur angemessen“ (A 661/B 689) sind (A 657/B 687, A 654/B 682).

¹⁷ In diesem Sinne argumentieren Grier (2001, p. 122, p. 269), Allison (2004, p. 339), Renaut (1998, p. 356), Stang (2016, p. 290), Proops (2010, p. 456) und Kreines (2015, p. 115) dafür, dass die zu vermeidende *transzendente Illusion* in der Verwechslung von subjektiven und objektiven Prinzipien besteht und dem regulativen Vernunftgebrauch kein transzendentaler Status zukommt, sondern dass er eine rechtmäßige Verwendung nur als subjektive und logische Maxime der Ordnung hat. Damit fällt aber das logische Prinzip mit dem regulativen zusammen und damit Kants zweistufige Unterscheidung zwischen logischem und realem Vernunftgebrauch sowie regulativem und konstitutivem Vernunftgebrauch (siehe dazu die Kritik von Willaschek 2018, pp. 103f., pp. 116ff.; Anderson 2015, pp. 281ff.; Massimi 2017, pp. 68–72).

¹⁸ Viele Interpretinnen und Interpreten haben die generelle Relevanz eines transzendentalen Grundsatzes der Vernunft und des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* im Rahmen der ersten Kritik bestritten, dabei allerdings zu wenig seine Funktion für Kants Philosophie der (Natur-)Wissenschaften berücksichtigt (u. a. Serck-Hanssen 2011, p. 67; Baum 2001, p. 34; Henrich 1976, p. 39).

Gültigkeit“ (A 637/B 691) erlangen können bzw. wie „das Prinzip einer solchen systematischen Einheit auf unbestimmte Art (principium vagum) [...] auch objektiv“ (A 680/B 708) sein kann. Sie legitimieren damit eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Einwänden, nach welcher der transzendente Grundsatz der Vernunft nicht bloß logisch, aber auch nicht transzendent aufgefasst wird.

1.3 Rationale Naturwissenschaft

Besondere Relevanz bekommt der Grundsatz der Vernunft in seinem transzendentalen Gebrauch und die durch ihn erschlossenen Ideen mit Blick auf Kants Klassifikation der *Naturlehre* in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* 19 . Naturwissenschaft bildet für Kant einen Spezialfall von Wissenschaft, dessen Gegenstand eine *Natur* besitzt und damit abgegrenzt ist von anderen Disziplinen wie der Logik, der Mathematik oder auch der Transzendentalphilosophie. Naturwissenschaft wiederum zerfalle gemäß „der Hauptverschiedenheit unserer Sinne“ (MAdN AA 4: 467), d. i. des äußeren und des inneren, in eine „Körperlehre oder Seelenlehre“ (MAdN AA 4: 468).²⁰ Natur wiederum bestimmt Kant anhand von zwei sich ergänzenden Aspekten: Erstens sei die Natur formal betrachtet der „Zusammenhang der Bestimmungen“ (A 419/B 446) eines Dings bzw. als das Dasein der Dinge nach allgemeinen Gesetzen bestimmt (Prol AA 4: 294; MAdN AA 4: 467). Zweitens sei Natur materiell betrachtet der Inbegriff aller Vorstellungen bzw. empirischen Gegenstände (A 419/B 446; Prol AA 4: 296; MAdN AA 4: 467). Eine Wissenschaft bilde ein „nach Principien geordnetes Ganzes der Erkenntniß“ (MAdN AA 4: 467; A 647/B 675; A 842f./B 870f.) und sei in diesem Sinne vom bloßen Aggregat zu unterscheiden. Folgen diese Prinzipien Grundsätzen der empirischen Verknüpfung, d. h. beziehen sie sich nur auf aposteriorische „Facta der Naturdinge“ (MAdN AA 4: 468; DP AA 29: 99), ergebe dies eine „historische Naturlehre“ (MAdN AA 4: 468). Diese bestehe sowohl aus Naturbeschreibungen als auch aus Naturgeschichte, in der „systematisch geordnete Facta der Naturdinge“ (MAdN AA 4: 468) wiedergegeben werden. Folgen diese Prinzipien Grundsätzen der rationalen Verknüpfung, dann ergebe dies eine „rationale Naturwissenschaft“ (MAdN AA 4: 468). Eine solche rationale Naturwissenschaft könne wiederum „eigentlich, oder uneigentlich so genannte Naturwissenschaft sein“ (MAdN AA 4: 468). Unter einer eigentlichen, rationalen Naturwissenschaft sei eine Lehre zu verstehen, in welcher der Untersuchungsgegenstand „gänzlich nach Principien a priori“ (MAdN AA 4: 468) behandelt wird und deren „Gewißheit apodiktisch ist“ (MAdN AA 4: 468). In einer uneigentlichen, rationalen

¹⁹ Zum Verhältnis der kantischen Klassifikation der Naturwissenschaft in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* und der *Kritik der reinen Vernunft* siehe insbesondere Van den Berg (2011, pp. 11–16), aber auch Plaass (1965, p. 38); Pollok (2001, pp. 58f.); Watkins (1998, p. 568). Zur Bedeutungsverschiebung dieser Klassifikation der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* gegenüber den *Prolegomena* siehe Pollok (2001, pp. 61f.).

²⁰ Kant differenziert Naturwissenschaft hier zweifach, entwickelt aber in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* nur die Körperlehre (MAdN AA 4: 468). Zur Relevanz dieser Unterscheidung für die empirische Psychologie siehe u. a. Sturm 2006, pp. 353–377; Nayak/Sotnak 1995, pp. 133–151.

Naturwissenschaft hingegen werde der Untersuchungsgegenstand „nach Erfahrungsgesetzen behandelt“ (MAdN AA 4: 468) und die Erkenntnis enthalte daher „bloß empirische Gewißheit [...], ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen“ (MAdN AA 4: 468; siehe auch DP AA 29: 99).²¹ Die kantische Gliederung der Naturlehre lässt sich wie folgt wiedergeben:

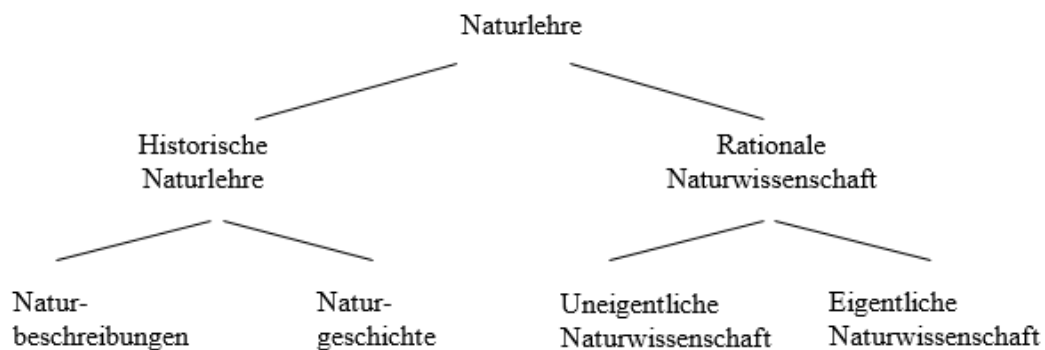


Abbildung [erstellt vom Autor]

Systematische Erkenntnis und rationale Verknüpfung sind dementsprechend sowohl in einer uneigentlichen als auch in einer eigentlichen Naturwissenschaft Voraussetzung und machen diese erst zu einer *rationalen Naturwissenschaft*. Der Unterschied liegt darin, dass in ersterer der Zusammenhang von Gründen und Folgen bloß empirisch, in zweiterer nach Prinzipien a priori legitimiert ist. Die Grundsätze des Verstandes bilden demnach jenen *reinen Teil* der Naturwissenschaft (MAdN AA 4: 473–477), der diese zu einer eigentlichen Naturwissenschaft erhebt und damit auch die Struktur der gesamten Abhandlung der Schrift von 1786 vorgibt. Dabei wird in Form eines *apodiktischen Vernunftgebrauchs* (A 645/B 673) das Mannigfaltige in Raum und Zeit unter allgemeine Regeln subsumiert und der Natur – in formaler Hinsicht, d. i. aufgrund der durch die Grundsätze des Verstandes geleisteten Verknüpfung – ihre Gesetze vorgeschrieben (Prol AA 4: 320; B XVIf.).

Dem apodiktischen Vernunftgebrauch stellt Kant im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* den hypothetischen gegenüber, durch den „das Systematische der Erkenntnis, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“ (A 645/B 673) bzw. „ein nach

²¹ Basierend auf der *kategorischen Interpretation* (siehe dazu Fußnote 8) der Einteilung der Naturlehre ist diese für Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* zentrale Differenzierung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Wissenschaft nicht aufrechtzuerhalten (Kitcher 1994, p. 258). Wird die Gesetzmäßigkeit zum Beispiel der Chemie auf die Grundsätze des Verstandes zurückgeführt, muss auch die uneigentliche Wissenschaft selbst (indirekt) in einem Verhältnis zur eigentlichen Wissenschaft stehen. Zudem wird die hierarchisch organisierte Unterscheidung zwischen rationaler Wissenschaft und eigentlicher Wissenschaft fragwürdig (Meer 2018, pp. 344–347).

Prinzipien geordnetes Ganze[s] der Erkenntnis“ (MAdN AA 4: 467) legitimiert werden soll. In diesem Sinne heißt es in der *Transzendentalen Methodenlehre*: „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee.“ (A 832/B 860) Dabei sei das Besondere gewiss – allerdings das im apodiktischen Vernunftgebrauch vorausgesetzte Allgemeine nur „problematisch angenommen“ (A 646/B 674). Für Kant bildet der hypothetische Vernunftgebrauch aber keine Kontradiktion zum apodiktischen, sondern integriert vielmehr ein mehrstufiges Modell: In diesem werde in einem ersten Schritt ausgehend von „mehreren besonderen Fälle[n], die insgesamt gewiss sind“ (A 646/B 674), und anhand des Prinzips der Homogenität auf eine allgemeine Regel geschlossen. Das „Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ein Problem“ (A 646/B 674). Beabsichtigt werde, über die Erfahrung hinaus „Einheit in die besondere Erkenntnis zu bringen“ (A 647/B 675). Daran anknüpfend werde in einem zweiten Schritt, ausgehend vom Prinzip der Spezifikation, von dieser erschlossenen allgemeinen Regel wiederum auf die Fälle geschlossen. Dadurch können diese Einzelfälle von ihrer allgemeinen Regel her geprüft und Zusammenhänge sichtbar gemacht werden. Das Prinzip der Kontinuität setze dabei einen systematischen Zusammenhang zwischen der allgemeinen Regel und ihren Fällen, wodurch, ausgehend von der allgemeinen Regel, drittens auch auf jene Fälle, „die auch an sich nicht gegeben sind“ (A 647/B 675), geschlossen werden könne. Kant entwickelt anhand der Grundsätze der Vernunft damit eine reziproke Beziehung zwischen einer allgemeinen Regel und besonderen Fällen. Das Unbedingte wird dabei als Vernunftidee problematisch aus der Mannigfaltigkeit der Verstandeserkenntnis erschlossen, um für diese wiederum einen „Probierstein der Wahrheit“ (A 647/B 675) zu bilden und damit einen Beweisgrund ihrer Gesetzmäßigkeit.²²

Die von Kant als uneigentliche Naturwissenschaften bezeichneten Disziplinen basieren demnach auf dem Grundsatz der Vernunft und die durch diesen Grundsatz erzeugten Vernunftideen. Die eigentlichen Naturwissenschaften weisen über diese systematische Ordnung hinaus einen reinen Teil auf, der durch die Grundsätze des Verstandes gewährleistet ist und durch die apodiktische Gewissheit erreicht wird.

²² Der *systematischen Interpretation* folgend (siehe dazu Fußnote 9) beruht die Gesetzmäßigkeit rationaler Naturwissenschaft lediglich auf dem Zusammenhang von wissenschaftlichen Begriffen und Urteilen, der durch den Grundsatz der Vernunft geleistet wird. Dies führt dazu, dass es offenbleibt, wie der Zusammenhang mit Folgeschlüssen die Notwendigkeit dieser Gesetze legitimiert (McNulty 2015, p. 3). Darüber hinausgehend wird hier argumentiert, dass den hypothetisch erschlossenen Vernunftideen (den Prinzipien der Chemie, der Stufenleiter der Geschöpfe in der physiologischen Anthropologie, der Kreis-, Ellipsen-, Parabel- und Hyperbelbewegung in der Astronomie) ein wesentlicher Beitrag – als oberster Probierstein der Wahrheit – in der Legitimation der Notwendigkeit solcher Gesetzmäßigkeiten zukommt.

2 Chemie – Prinzipien und Elemente

2.1 Status

Auf der Basis der Unterscheidung zwischen historischer Naturlehre und rationaler Naturwissenschaft sowie der weiteren Differenzierung in eine eigentliche und uneigentliche Naturwissenschaft kommt Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* auf die Chemie zu sprechen. Darin heißt es: Wenn die Gründe oder Prinzipien,

wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt bloß empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebene Facta durch die Vernunft erklärt werden, bloß Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch=gewiß), und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft, und Chemie sollte daher eher systematische Kunst als Wissenschaft heißen. (MAdN AA 4: 468)

Kant hat bei dieser Einordnung der Chemie die Affinitätstheorien des 18. Jahrhunderts vor Augen.²³ Wie für Newton bildet die Chemie für Kant eine Teil- oder Subdisziplin der Mechanik. Bei dieser sei „nach der Idee des Mechanismus die chemische Wirkung der Materien unter einander zu erklären“ (A 646/B 674; siehe auch MAdN AA 4: 471). Die Chemie handelt folglich von den Fliehkräften und der Gravitation zwischen kleinen Körpern.²⁴

Basierend auf Newtons Überlegungen²⁵ veröffentlicht E. F. Geoffroy 1718 seine *Table des differents rapports observés en Chimie entre differentes substances*, die alle zu Beginn des

²³ In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* von 1786 ist eine auf messbare Größen und Eigenschaften gerichtete Chemie (Stark 2013, p. 246; Friedman 1992b, pp. 282–288) für Kant kein entscheidender Faktor, obwohl sich in der *Danziger-Physik-Nachschrift* von 1785 bereits einige Hinweise dazu finden. Diese Position Kants bricht allerdings im Zuge der 90er Jahre zunehmend auf. Kant wendet sich, wie aus Briefen und Reflexionen bekannt ist, zunehmend von Stahl ab und zu Lavoisier hin. Dieser Prozess der Abkehr und Neuorientierung findet spätestens 1797 in der *Metaphysik der Sitten* eine pointierte Formulierung: „[E]s giebt nur Eine Chemie (die nach Lavoisier)“ (MS AA 6: 206; siehe auch Anth AA 7: 326). Kants Abkehr von Stahl zu Lavoisier lässt sich demnach zwischen 1785 und 1797 festmachen und hat in der Forschung verschiedenste Positionen evoziert. Dabei stehen sich, die Datierung betreffend, schematisch skizziert drei Lager gegenüber: Jene Positionen, die Kants Bekehrung zu Lavoisier bereits in den 80er Jahren verankern, jene, die die Wende noch vor dem Jahr 1795 datieren, und jene, die sie mit dem Jahr 1795 identifizieren (für einen Überblick siehe Friedman 1992b, pp. 282–288; Carrier 2001, pp. 205–230; McNulty 2019, pp. 1595–1622).

²⁴ Zum Spannungsverhältnis von Chemie und Physik siehe McNulty (2017, p. 87); Friedman (1992b, pp. 264–316); Lequan (2000).

²⁵ Obwohl die Kräfte in der Chemie analog zur Gravitation konzipiert sind, weisen sie nach Newton grundlegende Unterschiede auf: Erstens variiert die Stärke der chemischen Attraktion im Unterschied zur Gravitation, die auf alle Substanzen nur aufgrund des Verhältnisses der Massen wirkt, substanzspezifisch. Zweitens weisen interpartikuläre Kräfte einen Sättigungspunkt auf, über dem keine weitere Attraktion mehr erfolgt. Newton deutet mit diesem zweiten Aspekt bereits ein Kriterium an, anhand dessen die Stärke der Affinität bestimmt werden kann: Je größer die Affinität ist, umso größer wird die zur Sättigung erforderliche Menge des Reaktionspartners (Newton 1730, p. 380).

18. Jahrhunderts synthetisierbaren Substanzen umfasst.²⁶ Geoffroys Tabelle bildet damit den Ausgangspunkt für ein Jahrhundert der chemischen Forschung, in der diese Tabellen auf der Basis empirischer Versuche weiter spezifiziert werden. Einen Höhepunkt findet diese empirisch geleitete Forschung in T. Bergmans Arbeit *Disquisitio de Attractionibus Electivis* von 1775²⁷, die Kant in einer Übersetzung bekannt war. Versucht die newtonsche Orthodoxie in Frankreich – die sich in der Nachfolge von Geoffrey insbesondere um G.-L. L. Buffon etabliert – die Affinitätsverhältnisse zwischen den Körpern experimentell zu untersuchen und die Chemie als rein empirische Forschung zu etablieren, geht E. Stahl davon aus, dass der chemische Körper ein *intrinsisches Vermögen* (Stahl 1720a, p. 38) bildet, das sich in der chemischen Reaktion offenbart, weshalb nicht sämtliche Affinitäten empirisch nachweisbar sind. Die Phlogistonchemie Stahls bewahrt damit die Vorstellung von Urelementen wie Wasser, Erde, Luft und Feuer, die als Prinzipien bzw. Elemente einfache, ungemischte Körper bilden und als Träger von allgemeinen Eigenschaften (Stahl 1718, p. 73) fungieren.

Diese Konzeption entspricht wiederum genau Kants Auffassung einer uneigentlichen Wissenschaft. Dabei ist der systematische Rahmen in Form eines „nach Prinzipien geordnete[n] Ganze[n] der Erkenntnis“ (MAdN AA 4: 467) gegeben sowie ein rationaler Grund der Verknüpfung. Die Chemie ist damit gegenüber bloß historischen Naturlehren als *rationale Naturwissenschaft* zu kennzeichnen, die jeweiligen Verhältnisse der einzelnen Teile, d. i. deren Affinitäten zueinander, sind allerdings nur empirisch erforschbar, weshalb ihre Gesetze *kein Bewusstsein der Notwendigkeit* bei sich führen. Wenn aber für die „chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich construiren läßt [...], so kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden“ (MAdN AA 4: 470f.).²⁸ Den Status einer eigentlichen Wissenschaft könne die Chemie demnach nur bekommen, wenn sich ein „Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Theile angeben läßt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten u.d.g. ihre Bewegungen sammt ihren Folgen sich im Raume *a priori* anschaulich machen und darstellen lassen“ (MAdN AA 4: 471).²⁹

²⁶ Darin sind die Elemente in der Reihenfolge ihrer abnehmenden Affinität angeordnet. Verdrängt ein Stoff einen anderen aus der Verbindung mit einer dritten Substanz, dann ist seine Affinität zu jener größer (Geoffroy 1718, p. 202). Zu den Kontinuitäten und Brüchen zwischen Newton und Geoffroy siehe Thackray (1970, pp. 90–95); Stengers (1998, pp. 550f.); Carrier (1986a, pp. 329f.); Duncan (1996, p. 37).

²⁷ Zur Geschichte der Tafeln der Affinitäten siehe Duncan (1996, pp. 110–176); Klein (1994).

²⁸ In vergleichbarer Weise argumentiert Stahl: „Die Chymie [...] ist eine Kunst, die gemischten, oder zusammengesetzten, oder zusammengehäuften (aggregata) Körper, in feine principia zu zerlegen, oder aus solchen principiiis zu dergleichen Körper wieder zusammen zu fügen.“ (Stahl 1720b, p. 1)

²⁹ Basierend auf dieser kantischen Feststellung differenziert sich die hier entwickelte Analyse der Notwendigkeit empirischer Gesetze der Chemie von jener McNultys (2015, pp. 1–10), der ausgehend vom *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* und mit Verweis auf A 159/B 198 eine stärkere Notwendigkeitskonzeption beansprucht.

2.2 Wissenschaftshistorische Bezüge des Anhangs

Obwohl Stahl in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* nicht namentlich genannt wird, bildet er neben der *Kritik der reinen Vernunft* auch in diesem Text den zentralen Bezugspunkt für Kants Überlegungen zur Chemie. Dies wird besonders deutlich, wenn die Ausführungen der Schrift von 1786 in Zusammenhang mit jenen der *Danziger-Physik-Nachschrift* von 1785 und dem darin zugrunde gelegten Kompendium *Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntniß der Natur* von W. J. G. Karsten gestellt werden. Darin findet sich eine Vielzahl von Beispielen, welche die Überlegungen zum Status der Chemie in den *Metaphysischen Anfangsgründen* veranschaulichen und mit dem Chemiebeispiel aus dem *Anhang zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft* kompatibel sind.

Kant rekonstruiert im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* die Prinzipienchemie Stahls, wenn er wie folgt formuliert: Die Begriffe *der reinen Erde, des reinen Wassers, der reinen Luft etc.* habe man nötig,

um den Antheil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen; und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die bloße Last), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelt deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. (A 646/B 674)

Die Elemente werden demnach gebraucht, um den Anteil, den jede dieser Naturursachen an den Erscheinungen hat, zu bemessen. Ziel sei es, alle Materien auf die Erde, die Salze und brennliche Wesen (Phlogiston³⁰) sowie Wasser und Luft zu reduzieren³¹, um dadurch die chemische Wirkung der Materie untereinander nach dem Vorbild des Mechanismus zu erklären.³² Kant wiederholt damit auch Stahls Differenzierung von Elementen und Instrumenten (*Vehikeln*): Elemente bilden in den Dingen bzw. empirischen Gegenständen eigenschaftstragende Prinzipien. Instrumente hingegen seien bloße Hilfsmittel in der Reaktion (Verbindung), gehen aber nicht selbst in die Verbindung mit ein. Unüblich in der Rekonstruktion ist lediglich, dass Kant Wasser nicht als Element, sondern als Instrument

³⁰ Terminologisch legt Stahl in den *Zufälligen Gedancken* fest, dass das Phlogiston „das erste, eigentliche, gründliche brennliche Wesen [...] von seinen allgemeinen Wirkungen benennt, die es in allerley [...] Vermischungen erweist. Und dieser wegen habe ich es mit dem Griechischen namen Phlogiston, zu Teutsch brennlich belegt.“ (Stahl 1718, p. 80)

³¹ Nach Stahl gibt das Salz dabei die „körperliche Größe, Schwere, Dichte und Festigkeit, Feuerbeständigkeit und Schmelzlichkeit (Stahl 1718, p. 73). Das Schwefelprinzip sei für die Farbe und Verbrennung zuständig. Das Phlogiston wiederum sei die Ursache aller Verbrennung und Verkalkung. Das Quecksilber sei verantwortlich für die metallischen Eigenschaften, d. i. „Schmeidigkeit“ (Stahl 1718, p. 73) und „Zähigkeit“ (Stahl 1718, p. 73)

³² In diesem Sinne tritt Stahl, der Auffassung Kants nach, auch „in der Qualität [...] eines bestellten Richters“ (B VIII) auf, der mit Prinzipien und nach diesen ausgerichteten Experimenten die Natur befragt.

anführt. Typisch für Stahl ist allerdings, dass die Luft als Instrument (Stahl 1720a, p. 48) genannt wird.

An einer kurz darauffolgenden Stelle des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* entwickelt Kant die Prinzipienchemie und ihre chemiehistorische Entwicklung weiter. Dort heißt es:

Es war schon viel, daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwei Hauptgattungen, saure und laugenhafte, zurückführen konnten, sie versuchen sogar auch diesen Unterschied bloß als eine Varietät oder verschiedene Äußerung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. Die mancherlei Arten von Erden (den Stoff der Steine und sogar der Metalle) hat man nach und nach auf drei, endlich auf zwei zu bringen gesucht; allein damit noch nicht zufrieden, können sie sich des Gedankens nicht entschlagen, hinter diesen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu diesen und den Salzen ein gemeinschaftliches Princip zu vermuthen (A 653f./B 680f.).

Mit der klassischen Differenzierung des Salzes in zwei Hauptgattungen, d. h. Säuren und Laugen, rekurriert Kant, wie aus der *Danziger Physik-Nachschrift* (DP AA 29: 163) deutlich wird, direkt auf Stahl. Aber auch hinsichtlich der Unterscheidung der Erde in die Stoffe Steine und Metalle bildet Stahl den naturwissenschaftlichen Bezugspunkt. Diesem folgend ist Metall eine Komposition aus Erde und Phlogiston, dabei wird letzteres bei der Verkalkung abgegeben, wie Kant auch in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* erwähnt (B XII f.). Aber auch in seiner abfälligen Bemerkung, dass in der Chemie darüber hinaus noch eine Einheit von Erden (Stein und Metall) und Salzen gesucht wurde, ist das Verhältnis zu Stahl klar ersichtlich. Nach Stahl ist nämlich ein Salz eine Verbindung von Erde und Wasser. Die Einteilung der Salze und Erden, so Kant, ist durchaus legitim und wichtig, um systematische Einheit zu erzeugen. Diese Klassifizierungen dürfen aber nicht zum Selbstzweck, sondern müssen in Bezug auf ihre Varietät gebraucht werden, wie Kant mit Bezug auf die Praxis chemischer Forschung, sich ständig mit noch grundlegenden Elementen und Prinzipien zu überflügeln, ausspricht.

2.3 Transformationen

In der Phlogistonchemie des 18. Jahrhunderts herrscht konzeptuelle Unklarheit über den ontologischen Status der grundlegenden Prinzipien, was sich an mehreren Stellen insbesondere bei Stahl zeigt: „Ein principium oder Anfang wird so wohl a priori dasselbe genannt, das es dasjenige sey, woraus eigentlich und am ersten dessen Wesen bestehet, als auch a posteriori, worin zuletzt der vermischte Körper wiederum resolviert wird. Beide Beschreibungen sind wahr.“ (Stahl 1720a, p. 4) Stahl fasst die Prinzipien demnach als apriorische Elemente, als Wesen oder als Substanzen auf.³³ Gleichzeitig fordert er aber,

³³ Dies führt ihn auf ontologischer Ebene zur Akzeptanz der Korpuskulartheorie: „Was wir jetzund von den allerkleinsten natürlichen Corpusculis gesagt haben, deutet an, daß die anfänglichen einfachen Corpuscula,

dass diese a posteriori aufweisbar sein müssen und damit Gegenstände der chemischen Analyse bilden.³⁴ Als solche wiederum sind sie gewöhnliche Stoffe und empirisch identifizierbar.³⁵

Kants regulativer Vernunftgebrauch überwindet genau diese Unstimmigkeit im ontologischen Status des Elementbegriffs und die damit verbundenen Schwierigkeiten.³⁶ Die transzendentalen Grundsätze der Vernunft leiten den Forscher bzw. die Forscherin dabei an, von den gegebenen Fällen allgemeine Elemente zu erschließen. Diese, verstanden als Vernunftideen, „werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntniß für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist.“ (A 645f./B 673f.) Kant fasst die Elemente folglich nicht als empirische Gegenstände auf: „Man gesteht: daß sich schwerlich reine Erde, reines Wasser, reine Luft etc. finde.“ (A 646/B 674) Sie haben vielmehr, „was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung“ (A 646/B 674; DP AA 29: 162f.). Gleichzeitig werden sie aber auch nicht als bloß abstrakte und okkulte Entitäten klassifiziert, womit sich Kant von Stahls Fundierung der Elemente und Prinzipien in Form einer Korpuskulartheorie (MAdN AA 4: 523–535) und dem Kampf gegen eine Kontinuitätstheorie (MAdN AA 4: 503) abzusetzen weiß. Kant argumentiert in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* demnach gegen die Annahme von absolut leeren Räumen und absolut harten Teilchen sowie die Vorstellung, die Affinitäten von den Partikeln der Natur abzulesen. Die Elemente, die den systematischen Rahmen der Chemie bilden, haben vielmehr Gültigkeit, solange sie die Forschung produktiv anregen. D. h., solange im Rahmen der Prinzipienchemie anhand des Umweges über diese eingebildeten Gegenstände wie reines Wasser, reine Luft, reine Erde etc. produktive Einsichten für die empirische Zusammensetzung der Stoffe generiert wird, wird mit ihnen auch etwas über die *Natur der Dinge* ausgesagt und sie haben demnach eine legitimierte transzendente Gültigkeit und sind nicht bloß Gesetze der Haushaltung. Die Elemente leisten in dieser regulativen Weise einen positiven Beitrag in der Erforschung der Natur, wodurch ihnen auch *einige objektive Gültigkeit* zukommt.

welche man vulgo principien nennet, eben die undurchdringliche und würckliche dichten Theile sind, weil sie weiter in sich keine Resolution zulassen können.“ (Stahl 1720a, p. 17) Stahl nimmt demnach Korpuskeln an, lehnt diese aber auf der Erklärungsebene chemischer Prozesse ab (Partington 1962, 2. Bd., p. 665; Carrier 1986b, p. 5).

³⁴ In diesem Sinne stellt sich Stahl – mit explizitem Bezug auf Aristoteles, aber implizit gegen Kant – auch vehement gegen die Kontinuitätstheorie der Materie, da im Rahmen seiner Prinzipienchemie die Elemente aus den jeweiligen Verbindungen zu destillieren sind (Stahl 1720a, pp. 12ff.).

³⁵ Dabei gewinnt die zweite der beiden Beschreibungen der Prinzipien in Stahls Entwicklung – vor allem aufgrund des zunehmenden Drucks, die Chemie von nicht empirisch überprüfbaren Bestandteilen zu befreien – zunehmend an Bedeutung (Carrier 1990, p. 198; Klein 1994, p. 46).

³⁶ Würden sich die Elemente in der chemischen Untersuchung differenzieren lassen, wäre die gesamte Argumentation zirkulär, denn durch diese Prinzipien sollen die Eigenschaften von Substanzen beschrieben werden, weshalb sie nicht selbst Untersuchungsgegenstand sein können (Carrier 1990, p. 198). Werden die Elemente aber bloß als abstrakte Entitäten aufgefasst, bleibt die Verbindung zu den darunterfallenden Varietäten ungeklärt.

3 Physiologische Anthropologie – die Stufenleiter der Geschöpfe

3.1 Status

Kant versteht unter Anthropologie „[e]ine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie)“ (AipH AA 7: 119). Diese könne es „entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht“ (AipH AA 7: 119) geben: „Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“ (AipH AA 7: 119) In der physiologischen Anthropologie sei demnach der „Charakter der Menschen“ (AipH AA 7: 321) bzw. der „Mensch im System der lebenden Natur“ (AipH AA 7: 321) thematisch.³⁷ Ziel ist die Erklärung der psychischen Phänomene auf der Basis einer Theorie physiologischer Bedingung.

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* bildet für Kant die zentrale Ausrichtung seiner Anthropologie. Mit dieser setzt er sich spätestens seit den 1770er Jahren sowohl gegen die empirische Psychologie der Wolff-Schule³⁸ als auch gegen die physiologische Anthropologie E. Platners ab. Die kritische Distanznahme führt zu einer paradoxen Situation: Kant akzeptiert und nutzt in seiner *Anthropologie* das psychologische Vermögensideom, stellt aber gleichzeitig in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* fest, dass die empirische Psychologie niemals Naturwissenschaft werden kann (MAAdN AA 4: 471).³⁹ Gleichzeitig weist er das theoretische Vokabular der physiologischen Anthropologie dezidiert zurück, behauptet aber nie, dass die physiologische Anthropologie nicht Wissenschaft im Sinne der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* werden kann. Kants Ablehnung der physiologischen Anthropologie basiert folglich nicht auf epistemologischen und methodologischen Gründen, sondern ist für ihn in diesem Zusammenhang schlichtweg irrelevant.⁴⁰ Wird diese Marginalisierung aufgrund der zentralen Stellung der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zurückgestellt, lässt sich mit der Klassifizierung der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Folgendes feststellen: Die physiologische Anthropologie bildet – im Gegensatz zur *Anthropologie in pragmatischer*

³⁷ Kant hat dabei in erster Linie die Anthropologie E. Platners vor Augen, wie insbesondere Herz' Rezension zu Platners *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* zeigt (Herz 1773, pp. 25–51; dazu auch Thiel 2007, pp. 139–161; Sturm 2009, p. 265).

³⁸ Siehe dazu auch Sturm (2009, pp. 307f.); Thiel (2014, pp. 963–983).

³⁹ Zu diesem Spannungsverhältnis siehe auch Sturm (2006, pp. 353–377); Gouaux (1972, pp. 237–242); Hatfield (1998, pp. 423–428); Leary (1982, pp. 17–42); Mischel (1967, pp. 599–622); Nayak/Sotnak (1995, pp. 133–151).

⁴⁰ Ich folge in diesem Punkt – entgegen Kim (1994, p. 95), Wood (1999, pp. 196f.; 2004, p. 39, pp. 45f.) und Zammito (2001, p. 298) – Sturm (2009, p. 289): „Eben weil Kant die physiologischen Anthropologien nicht wirklich mit prinzipiellen epistemologischen oder methodologischen Einwänden angreift, bestreitet er auch nicht, dass sich dieser Ansatz irgendwann einmal zu einer Wissenschaft entwickeln kann.“

Hinsicht – einen Gegenstand der Körperlehre. Mit der Stufenleiter der Geschöpfe ist zudem ein systematischer Rahmen und die Möglichkeit rationaler Verknüpfungen gegeben, mit dem die physiologische Anthropologie erstens nicht bloß *historische Naturlehre*, sondern *rationale Naturwissenschaft* ist. Zweitens fehlt aber auf der Basis dieses nach einem Prinzip geordneten Ganzen – wie in den Affinitätstheorien der Chemie – die Konstruierbarkeit der Verhältnisse der einzelnen Teile untereinander, weshalb auch der physiologischen Anthropologie der Status einer uneigentlichen Wissenschaft zugeschrieben werden kann.

3.2 Wissenschaftshistorische Bezüge des Anhangs

Bei manchem „Vernünftler“ (A 666/B 694), so Kant im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik*, mag „mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit“ (A 666/B 694) vorherrschen, bei manchen anderen „das Interesse der Einheit (nach dem Prinzip der Aggregation)“ (A 666/B 694). Der Unterschied aber gründe lediglich auf einer „größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen“ (A 667/B 695) und nicht „auf objektiven Gründen“ (A 667/B 695). Der Unterschied liege folglich darin, was dieser oder jener sich stärker „zu Herzen nimmt, oder auch affektiert“ (A 667/B 695) – bei dem einen stehe das Prinzip der Spezifikation und bei dem anderen das Prinzip der Homogenität im Vordergrund: Dies äußere sich vor allem an der sehr

verschiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige (die vorzüglich spekulativ sind), der Ungleichartigkeit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die anderen (vorzüglich empirische Köpfe) die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müße, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Prinzipien zu beurteilen. (A 655/B 683)

Um die Gegenüberstellung dieser Denkungsarten zu verdeutlichen, führt Kant ein Beispiel aus der physiologischen Anthropologie an: Oft würden „einsehende Männer mit einander wegen der Charakteristik der Menschen, der Thiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite“ (A 667/B 695) stehen. Jene *empirischen Köpfe*, die sich lediglich auf das Prinzip der Spezifikation stützen, behaupten dabei, dass es besondere, auf die Abstammung zurückführbare Volkscharaktere gebe sowie Unterschiede in den Familien und Rassen. Jene *spekulativen Köpfe*, die sich lediglich auf das Prinzip der Homogenität stützen, behaupten hingegen, die Natur sei in diesen Dingen ganz gleich und die Unterschiede würden nur auf Zufällen beruhen.⁴¹

Wird aber, so Kant, entgegen beiden Positionen die besondere „Beschaffenheit des Gegenstandes“ (A 667/B 695) dieses Disputs in Betracht gezogen, so wird leicht begreiflich, dass er für beide „viel zu tief verborgen liege, als daß [sie] aus Einsicht in die Natur des Objektes sprechen“ (A 667/B 695) könnten. Das heißt, nicht die jeweilige Ausrichtung der

⁴¹ Zum wissenschaftshistorischen Kontext siehe Cheung 2006, pp. 319–339; Lovejoy 1985.

spekulativen oder empirischen Köpfe ist das Problem, vielmehr ist es ein falsches Konzept empirischer Gegenstände und der Anspruch, der damit verbunden ist. Dieser falsche Gebrauch aber werde nicht nur „Hindernisse veranlassen“ (A 667/B 695), sondern „die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das streitige Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen“ (A 667/B 695).

Ausgehend von diesem Widerspruch der Naturforscher bringt Kant das Kontinuitätsprinzip mit der Stufenleiter der Geschöpfe von G. W. Leibniz und Ch. Bonnet in Zusammenhang, wenn er formuliert: Genauso wie die Verschiedenheit der Vernunftprinzipien Homogenität und Spezifikation, die, wenn sie für objektive Einsichten gehalten werden, nicht nur zu Streit führen, sondern gleichzeitig die Wahrheit verhindern, sei es mit der „Behauptung oder Anfechtung des so berufenen, von Leibniz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgestutzten Gesetzes der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe bewandt“ (A 668/B 696). Kant rekurriert demnach in der Konzeption des Prinzips der Kontinuität als vermittelnde Instanz zwischen Homogenität und Spezifikation auf die philosophiehistorische Linie Leibniz-Bonnet, um mögliche Hindernisse, die durch einen falschen Gebrauch davon entstehen, in Lösungen zu verwandeln.

Für Leibniz bildet das Kontinuitätsprinzip der Natur ein *Weltgesetz* und es reicht damit über die erfahrbare Stufenordnung der Geschöpfe hinaus. Es garantiert einen Übergang zwischen den Lebensformen, wenn es u. a. heißt: „[I] est nécessaire, que tous les ordres des Êtres naturels ne forment qu’une seule chaîne, dans laquelle les différentes classes, comme autant d’anneaux, tiennent [...] étroitement les unes aux autres“ (Leibniz 1906, p. 558). Der vorkritische Kant folgt Leibniz in diesem Aspekt⁴², wenn er aufgrund der Annahme einer „ewigen Harmonie, die alle Glieder aufeinander beziehend macht“ (NTH AA 1: 365), alles in der Natur in „einer ununterbrochenen Gradfolge“ (NTH AA 1: 365; BüO AA 2: 29ff.) sieht. Der Mensch wiederum bilde dabei einen „gewissen Mittelstand zwischen der Weisheit und Unvernunft“ (NTH AA 1: 365).

Aber auch Bonnet ist in verschiedenster Hinsicht maßgeblich durch die Philosophie Leibnizens beeinflusst und versucht, sie mit jener Spinozas zusammenzuführen (Cheung 2005, pp. 42f.; Cheung 2008, pp. 213–230). Wie aus einem Brief an A. v. Haller vom 8. Mai 1777 bekannt ist, hat Bonnet im Winter 1748 Leibniz’ *Théodicée* und 1765 die *Nouveaux Essais* gelesen (Cheung 2005, p. 25) und auf der Basis dieses Studiums den kontinuierlichen Zusammenhang der Wesen u. a. wie folgt erläutert:

Im Universum ist [...] alles verbunden; alles steht in ihm in Beziehung; alles trägt zum gleichen Ziel bei. Bis zum geringsten Atom der physischen Welt und bis zur geringsten

⁴² „Wenn es mir gelungen hat, in der Sache des Herrn von Leibniz einige Fehlritte wahrzunehmen, so bin ich dennoch auch hierin ein Schuldner dieses großen Mannes, denn ich würde nichts vermocht haben ohne den Leitfaden des vortrefflichen Gesetzes der Continuität, welches wir diesem unsterblichen Erfinder zu danken haben, und welches das einzige Mittel war, den Ausgang aus diesem Labyrinth zu finden.“ (GwS AA 1: 181)

Idee der verstandesmäßigen Welt gibt es nichts, was nicht seine Verbindung mit dem ganzen System hätte. (Bonnet 1769, p. 356; Bonnet 1755, Kap. 56)

Jedes Individuum ist dabei durch die besondere Organisation seines organischen Körpers und durch das allgemeine System doppelt bestimmt. Durch diese doppelte Bestimmung entsteht eine Stufenleiter mit zunehmender Komplexität, die von den Elementen zu den Pflanzen und Tieren über die Menschen bis zur Welt im Ganzen reicht (Cheung 2005, p. 33). Es herrscht darin eine Korrelation zwischen dem Komplexitätsgrad der zusammengesetzten Individuen und ihrer Vollkommenheit. Bereits 1745 hat Bonnet in seiner Studie über die Parthenogenese bei Blattläusen eine solche Stufenleiter der Wesen (Bonnet 1745, p. XXVIII) angefügt.

Trotz dieser Bezugnahmen auf Leibniz und Bonnet bedeutet für Kant die *Kritik der reinen Vernunft* eine gänzliche Abkehr von dieser Welt- und Naturmetaphysik. Der zuvor noch in einer ewigen Harmonie gedachten Natur wird nun der Platz eingeräumt, sich selbst in ihren besonderen Formen und Gesetzlichkeiten zu spezifizieren. Es wird ihr Platz geschaffen, indem die auf Abstammung gegründeten Unterschiede und Zusammenhänge für unser Erkenntnisvermögen als „viel zu tief verborgen“ (A 667/B 695) erkannt werden, sodass sie nicht die „Existenz der Dinge unter Gesetzen“ (Prol AA 4: 294; KpV AA 5: 43) – die durch die Grundsätze des Verstandes bestimmt sind – betreffen.

3.3 Transformationen

Noch vor der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* weist Kant in der Rezension *Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschen* (1785) das Prinzip der kontinuierlichen Gradation der Geschöpfe und die Idee eines gemeinsamen Ursprungs als inakzeptabel zurück (RezHerder AA 8: 53): Die Verwandtschaft der Gattungen, nach der „alle aus einer einzigen Originalgattung oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschooße entsprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt“ (RezHerder AA 8: 54). Während Bonnet in der vorkritischen Periode des kantischen Denkens keine systematische Rolle spielt⁴³, weist Kant 1788 im *Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie*, der eine Antwort auf die Kritik J. G. A. Försters darstellt, in einer Fußnote konkret auf ihn hin: Dabei macht er die „vornehmlich durch Bonnet sehr beliebt gewordene Idee“ (ÜGTP AA 8: 181) der „Verwandtschaft Aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Wahlfische und so weiter hinab“ (ÜGTP AA 8: 181) verantwortlich für Försters Behauptung, dass alle Naturbildungen, organische wie anorganische, aus der *kreißenden Erde* in allen ihren Varietäten hervorgegangen seien. Gegen solche „Ideen

⁴³ Mit Ausnahme von GUGR AA 2: 381.

verdient des Hrn. Prof. Blumenbach Erinnerung (Handbuch der Naturgeschichte 1779. Vorrede § 7) gelesen zu werden“ (ÜGTP AA 8: 180)⁴⁴.

Kant bezieht sich demnach sowohl auf Leibnizens Konzept einer wesenhaft bzw. ontologisch aufgefassten kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe als auch auf Bonnets heuristisch interpretierte. Er refüsiert aber beide Konzepte aufgrund ihres konstitutiven Gebrauchs und verweist auf Lücken in der postulierten Kontinuität.⁴⁵ Kant hebt damit die Konzeption der Stufenleiter der Geschöpfe aus einer vorkritisch-ontologischen Rahmung. In diesem Sinne heißt es: Die Vernunft kann die Natur nur mit den transzendentalen Prinzipien befragen und daraus Vernunftideen entwickeln, aber nicht aus ihr entnehmen, gleichwohl sie diesen zu entsprechen habe (A 646/B 674.; A 650f./B 678f.; B XII.). Die Sprossen einer solchen durch den hypothetischen Vernunftgebrauch gewonnenen Leiter stünden nämlich „viel zu weit aus einander“ (A 668/B 696), sodass „unsere vermeintlich kleine[n] Unterschiede“ (A 668/B 696) in der „Natur selbst [...] weite Klüfte“ (A 668/B 696) bilden. Aus diesem Grund seien auf der Basis solcher Erfahrung nicht die „Absichten der Natur“ (A 668/B 696) zu erschließen.

Die kontinuierliche Stufenleiter der Geschöpfe ist nach Kant demnach „nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität“ (A 668/B 696), sie ist ein heuristisches Prinzip, mit dessen Hilfe allerdings die Einheit der Natur regulativ begriffen wird. Als solches soll sie die Suche nach Übergängen und Zwischengliedern beleben, aber die grundsätzliche Möglichkeit von Lücken offenhalten. Diese heuristisch-pragmatische Argumentation vereint damit sowohl eine Kontinuitätstheorie als auch – unter Verweis auf die Verborgenheit dieser für die menschliche Erkenntnis – Lücken und Klüfte. Mit der Stufenleiter der Geschöpfe ist in der physiologischen Anthropologie ein „System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis, gegeben“ (MAdN AA 4: 467), das als regulative Idee dazu auffordert, in empirischer Forschung den Zusammenhang der Geschöpfe zu untersuchen.

4 Entwicklungsgeschichte astronomischer Grundannahmen

4.1 Status

Nach Kant bilden die im Weltall beobachtbaren Gestirne und Himmelskörper die Forschungsgegenstände der Astronomie. Diese untersucht die Umlaufbahnen der Planeten um die Sonne und deren spezifische Eigenschaften. Als solche bildet die Astronomie neben der Mechanik, Dioptrik, Hydrostatik, Hydraulik, Katoptrik etc. eine Teildisziplin der angewandten Mathematik bzw. Physik. Methodisch gesehen werden dabei einzelne

⁴⁴ An besagter Passage (Blumenbach 1814, pp. 13–16) entwickelt Blumenbach eine Widerlegung der Evolutionshypothese, die sich dann in der neuerlichen Aufnahme der physiologischen Anthropologie in § 81 der *Kritik der Urteilskraft* wiederfindet (KU AA 5: 423f.).

⁴⁵ Der entscheidende Gewährsmann Kants im Verweis auf diese Lücken ist dabei bereits 1781 der Naturforscher Blumenbach, dessen Bedeutung am Ende der 80er Jahre immer zentraler wird (Br AA 11: 184f.; KU AA 5: 424; ÜGTP AA 8: 180). Siehe dazu u. a. Zammito (2007, pp. 51–74).

Beobachtungen mit physikalischen Gesetzen wie der Gravitation verknüpft (Refl AA 16: 789).

Die Astronomie sei eine „empirische Wissenschaft“ (FM AA 10: 259), da sie sowohl durch einen systematischen Rahmen apriorischer Begriffe und Prinzipien gestützt sei als auch einen empirischen Forschungsgegenstand habe. Die Grundlage dieser Disziplinen liege folglich in dem „Gesetz der wechselseitigen Attraction“ (Prol AA 4: 321), mit dem sie die Planetenbewegungen beschreibe. Gleichzeitig enthalte die Astronomie aber auch einen empirischen Teil, weshalb Kant feststellt, dass sie u. a. vom technischen Fortschritt des Teleskops (NTH AA 2: 252f.) abhängig ist.

Die Astronomie habe damit neben einer angewandten Vernunftkenntnis auch einen „reinen Teil, auf dem sich die apodiktische Gewißheit“ (MAdN AA 4: 469) aller übrigen Naturerklärungen gründe: Sie bilde daher im Gegensatz zur Chemie (MAdN AA 4: 468) noch mehr im Gegensatz zur empirischen Psychologie (MAdN AA 4: 471) eine sogenannte eigentliche Naturwissenschaft.

In § 38 der *Prolegomena* und der darin beantworteten Frage: *Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?*, weist Kant diesen reinen Teil der Astronomie, der sie über die uneigentliche Naturwissenschaft als eigentliche etabliert, explizit nach. Dabei deckt er den Zusammenhang zwischen der Konstruktion von Kreisen, Ellipsen, Parabeln sowie Hyperbeln und der physischen Astronomie auf.⁴⁶ In dieser Weise führt Kant den Ursprung aller Ordnung in der Natur im Rahmen der Astronomie auf die Geometrie und damit den Verstand zurück, welcher der Grund der Einheit aller Konstruktionshandlungen ist.

Zeichnet die Geometrie des Kegels in § 38 die Astronomie als eigentliche Wissenschaft aus, so ist es die in gleicher Weise angewandte Mathematik, durch die im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* die Astronomie als rationale Naturwissenschaft etabliert wird. Kant entwickelt demnach im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* das Beispiel aus der Astronomie erneut, allerdings unter völlig anderen Vorzeichen: Ziel ist es nicht, den *reinen Teil* der Astronomie zu explizieren und sie damit als eigentliche Wissenschaft zu rekonstruieren, sondern die Einheit der vielfältigen astronomischen Erkenntnis sowie deren Wandel anhand der zugrunde gelegten Prinzipien zu verdeutlichen und damit ihren Satus als sie „rationale Naturwissenschaft“ (MAdN AA 4: 468) aufzuweisen. Ausgehend von diesen Überlegungen entwickelt Kant ein reziprokes Verhältnis zwischen gegebenen Fällen und allgemeinen Gesetzen, wodurch ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis gewährleistet wird.

⁴⁶ Das Gesetz der Attraktion beruhe demnach „blos auf dem Verhältnisse der Kugelflächen von verschiedenen Halbmessern“ (Prol AA 4: 321). Aus diesem Grund können nicht nur alle möglichen Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten dargestellt werden, sondern auch die jeweiligen Verhältnisse untereinander alleine durch das „Gesetz der Attraction als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden“ (Prol AA 4: 321).

Als eigentliche Wissenschaft unterscheidet sich die Astronomie von den sogenannten uneigentlichen Wissenschaften, da in ihr, basierend auf den Grundsätzen des Verstandes, eine Konstruierbarkeit der Verhältnisse ihrer Teile möglich ist. Gleichzeitig bildet die Astronomie als eigentliche Wissenschaft eine Teilmenge der rationalen Naturwissenschaft. Wie den uneigentlichen Wissenschaften kommt ihr durch die anhand der transzendentalen Grundsätze der Vernunft erschlossenen Ideen ein systematischer Rahmen zu, der sie als rationale Naturwissenschaft legitimiert.

4.2 Wissenschaftshistorische Bezüge des Anhangs

Im *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* kommt Kant explizit auf die Entwicklungsgeschichte astronomischer Grundannahmen zu sprechen, wenn es heißt:

Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als kreisförmig gegeben ist, und wir finden Verschiedenheiten: so vermuthen wir sie in demjenigen, was den Cirkel nach einem beständigen Gesetze durch alle unendliche Zwischengrade zu einem dieser abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel sind, werden etwa dessen Eigenschaften mehr oder weniger nahe kommen, und fallen auf die Ellipse. Die Kometen zeigen eine noch größere Verschiedenheit ihrer Bahnen, da sie (soweit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreise zurückkehren, allein wir rathen auf einen parabolischen Lauf, der doch mit der Ellipsis verwandt ist und, wenn die lange Achse der letzteren sehr weit gestreckt ist, in allen unseren Beobachtungen von ihr nicht unterschieden werden kann. (A 662f./B 690f.)

Die Kreis-, Ellipsen-, Parabel- und Hyperbelbewegungen der Planeten bilden in der Astronomie eine systematische Einheit, auf die hin jeweils einzelne Beobachtungen der Himmelskörper untersucht werden können. Diese werden im Zuge des hypothetischen Vernunftgebrauchs gewonnen und bilden demnach keinen archimedischen Punkt, sondern unterliegen selbst einem historischen Wandel bzw. einer Entwicklung.⁴⁷

Der Kegel bildet zwischen den von Kant dargestellten Theorien der Bewegungen der Himmelskörper die verbindende geometrische Basis. Der Kreis, die Ellipse, die Parabel wie auch die Hyperbel stammen dabei aus differenten Schnitten dieses geometrischen Körpers: Wird der Kegel vermittelst einer Ebene, die parallel zur Grundfläche verläuft, geschnitten, dann handelt es sich um einen Kreis. Wird hingegen der Einfallswinkel im Kegelschnitt verändert, führt dies zur Ellipse, zur Parabel und zur Hyperbel. Alle vier Kurven stehen somit in einem kontinuierlichen Verhältnis zueinander und können durch eine kontinuierliche Deformation gewonnen werden. Diese Kontinuität zwischen den Kurven ist wiederum die Voraussetzung für eine Theorie des kontinuierlichen Fortschritts in der Geschichte der astronomischen Grundannahmen, wie sie Kant schildert.

⁴⁷ Mit dieser Verbindung von Astronomie und Philosophie der Geschichte folgt Kant einer Tradition, wie er sie insbesondere über G.-L. L. Buffon kennt, der die Epigenese der Menschheit ebenfalls in einer Parallele zur Astronomie denkt (Dougherty 1990, p. 261; Brandt 2007, p. 190; Motta 2015, pp. 470f.).

Eine naive, unvollständige und „noch nicht völlig berichtigte“ (A 662/B 690) Erfahrung lehre, dass Planeten sich kreisförmig bewegen. Dabei handelt es sich um eine Auffassung, die über die Schule der Pythagoreer, Ptolemaios bis hin zu Kopernikus Geltung hatte – sie überdauerte sogar den Wandel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild. Finden sich aber Unstimmigkeiten in der Beobachtung der Kreisbewegung, werde dem Gesetz der Verwandtschaft nach vermutet, dass sich die Planeten nicht in Form von Kreisen, sondern in Form von Ellipsen bewegen. Der Grund sei darin zu sehen, dass die Ellipse den Eigenschaften des Zirkels „mehr oder weniger nahe komme“ (A 662/B 690) und der Zirkel durch „unendliche Zwischengrade“ (A 662/B 690), d. h. einen kontinuierlichen Übergang, zu einer Ellipse abgeändert werden könne. Wissenschaftshistorisch betrachtet, handelt es sich dabei um die Auffassung Keplers, nach der sich Planeten auf Ellipsenbahnen um die Sonne bewegen, wie das erste keplersche Gesetz festlegt.

Die Bewegung der Kometen weist gegenüber der Kreisbewegung eine noch größere Verschiedenheit ihrer Bahnen auf als die Planeten: Soweit die Beobachtung reiche, zeige sich nämlich, dass die Kometen „nicht einmal im Kreise zurückkehren“ (A 662/B 690). Aus diesem Grund werde, über die Bewegung der Planeten hinausgehend, aus der Verwandtschaft der Ellipse mit der Parabel hypothetisch auf einen parabolischen Lauf der Kometen geschlossen. Werde die lange Achse der Ellipse sehr weit gestreckt, dann könne diese in der Beobachtung von der Parabel nicht unterschieden werden.

Die Erkenntnis, dass sich die Kometen in einem parabolischen Lauf um die Sonne bewegen, wurde demnach aufgrund des hypothetischen Vernunftgebrauchs und seinen transzendentalen Grundsätzen gewonnen, d. h., ausgehend von besonderen Fällen wurde dem Prinzip der Homogenität folgend eine allgemeine Regel erschlossen und von dieser in Form der Spezifikation wieder auf die einzelnen Fälle geschlossen. Damit bilden die Theorien zur Planetenbewegung, d. i. der Kreis, die Ellipse und die Parabel, Vernunftideen, von denen aus die Beobachtung ausgedehnt und jede Abweichung aus demselben Prinzip zu erklären versucht werden kann.

Ausgehend von dem bereits skizzierten Fortschritt der jeweiligen Theorien führt Kant das Planetenbeispiel des Anhangs wie folgt weiter aus:

So kommen wir nach Anleitung jener Principien auf Einheit der Gattungen dieser Bahnen in ihrer Gestalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (die Gravitation); von da wir nachher unsere Eroberungen ausdehnen und auch alle Varietäten und scheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demselben Princip zu erklären suchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals bestätigen kann, nämlich uns nach den Regeln der Verwandtschaft selbst hyperbolische Kometenbahnen zu denken, in welchen diese Körper ganz und gar unsere Sonnenwelt verlassen und, indem sie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines für uns unbegrenzten Weltsystems, das durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen. (A 663/B 691)

Aufgrund der Anleitung der Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität könne, auch wenn es sich um Schlüsse handle, welche die Erfragung weit überschreiten, auf die „Einheit der Gattungen dieser [Planeten-]Bahnen in ihrer Gestalt“ (A 663/B 691) sowie auf „die Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (Gravitation)“ (A 663/B 691) geschlossen werden, mit denen Newton die keplerschen Gesetze herleitet. Anhand des Gesetzes der Gravitation als focus imaginarius können, so Kant, sogar hyperbolische Kometenbahnen gedacht werden. In solchen hyperbolischen Kometenbahnen werden die Planetenkörper wiederum so aufgefasst, als ob sie das Sonnensystem verlassen und von Sonne zu Sonne ziehen. Dabei gehen sie in unbekannte Weltsysteme, die allerdings „durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhäng[en]“ (A 663/B 691), und vereinigen diese in ihrem Laufe.

Die Astronomie setzt ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes voraus, auch wenn dieses nicht einen Gegenstand im Feld möglicher Erfahrung bildet. Der Kegel steht im Beispiel des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* dabei für die Kontinuität zwischen den einzelnen Fällen und der allgemeinen Regel und legitimiert damit den historischen Wandel der Grundannahmen des Kreises, der Ellipse, der Parabel und der Hyperbel.

4.3 Transformationen

Die transzendentalen Grundsätze der Vernunft und die durch sie erschlossenen Vernunftideen der Kreis-, Ellipsen-, Parabel- und Hyperbelbewegung sind für die astronomische Naturforschung über die Konstruktionshandlungen des Verstandes hinausgehend wichtig, um wissenschaftliche Leitprinzipien zu formulieren und den an den Wandel dieser Prinzipien gebundenen historischen Fortschritt miteinzubeziehen. Die Entwicklung der Grundannahmen in der Astronomie zeigt bereits, dass die durch die Vernunft erschlossenen Ideen, d. h. die Kreis-, Ellipsen-, Parabel-, und Hyperbelbewegung, keine apodiktischen Gewissheiten bilden, sondern vielmehr heuristisch-pragmatisch angenommene Ideen, durch die ein systematischer Rahmen der jeweils zeitlich bedingten Naturforschung gegeben ist. Dabei handelt es sich um ein Theorieelement, das mit einer Einschränkung auf die Grundsätze des Verstandes undenkbar wäre.

Bemerkenswerterweise hat Kant im Anschluss an den *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* sowohl die dort entwickelte Systematik als auch das konkrete Beispiel der Astronomie im Rahmen der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (IaG AA 8: 18) und im *Streit der Fakultäten* (SF AA 7: 83) wieder aufgegriffen und zu einer Philosophie der Geschichte entwickelt.⁴⁸ Kants Interesse gilt dabei nicht der geschichtswissenschaftlichen Methodik oder der Darstellung von Fakten. Sein Ziel ist vielmehr die Generierung eines „Leitfaden[s] a priori“ (IaG AA 8: 30). Durch diesen sollen Auswahlkriterien geben werden, „um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kameelen,

⁴⁸ Zur Funktion und Bedeutung der Philosophie der Geschichte in Kants theoretische Philosophie siehe Angehrn (2004, pp. 328–351); Sturm (2009, pp. 354–363); Yovel (1989); Brandt (2003, pp. 125f.).

durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen“ (Anth AA 8: 227) und damit auch einen „regelmäßigen Gang“ (IaG AA 8: 17) des Fortschritts der Grundannahmen zu entdecken. Die über die transzendentalen Grundsätze der Vernunft gewonnenen Ideen der Vernunft dienen als Leitfaden, „ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System darzustellen“ (IaG AA 8: 29). In diesem Sinne spricht Kant auch von einem „Versuch“ (IaG AA 8: 18, 29, 30, 31) bzw. vom „Wählen“ (IaG, AA 8: 30) eines „besonderen Gesichtspunkt[es] der Weltbetrachtung“ (IaG, AA 8: 30) und weist damit auf deren heuristische Funktion hin.

Das Ziel einer Philosophie der Geschichte ist die Suche nach einer Ordnungsstruktur, d. h. nach einer Perspektive, aus der die Geschichte sinnvollerweise betrachtet werden kann. Dabei sei es mit dem „Lauf menschlicher Dinge“ (SF AA 7: 83) ebenso bestellt wie mit der Bewegung der Planeten: Werden letztere von der „Erde aus gesehen“ (SF AA 7: 83), scheint deren Bewegung chaotisch – „bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgänglich“ (SF AA 7: 83). Werde dagegen der „Standpunkt [...] von der Sonne aus genommen“ (SF AA 7: 83), gehen sie beständig ihren regelmäßigen Gang.⁴⁹

Der *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* entwickelt die transzendentallogische Struktur des Schließens von dem bedingten Standpunkt auf ein Unbedingtes und reziprok von diesem Unbedingten zurück auf die einzelnen Fälle.

5 Vernunftprinzipien – das Systematische der Erkenntnis

5.1 Heuristisch-pragmatische Legitimation des transzendentalen Grundsatzes der Vernunft

Im ersten Teil des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* lockert Kant die strikte Bindung der Vernunftbegriffe an die Ideen Gott, Welt und Seele sowie die im Ersten Buch der *Transzendentalen Dialektik* eingeführte syllogistische Struktur der Vernunft.⁵⁰ Kant entwickelt darin einen Ideenbegriff, den er anhand einer Entlehnung aus Newtons *Opticks* als *focus imaginarius* (A 644/B 672)⁵¹ bezeichnet. Die Vernunftideen stellen in diesem Sinne einen perspektivischen Blickpunkt dar, in dem die Regeln des Verstandes zusammenlaufen und aus dem sie erklärt werden können.

Die auf den naturwissenschaftlichen Beispielen gegründete Explikation des Ideenbegriffs birgt dabei die Gefahr einer Reduktion der Allgemeingültigkeit der Ausführungen auf den Stand der Forschung der jeweiligen Zeit. Dabei handelt es sich um eine Gefahr, die Kant bewusst einzugehen scheint, wenn er sich u. a. auf Wissenschaften bezieht, die seiner

⁴⁹ Zu den Kontinuitäten und Brüchen von Kants Konzeption einer Philosophie der Geschichte zwischen der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* und dem *Streit der Fakultäten* siehe Brandt (2003, p. 127); Cheneval (2002, pp. 401f.); Kleingeld (1995, pp. 10f.).

⁵⁰ Dies ermöglicht es Kant, auch in der *Kritik der Urteilskraft* auf das Lehrstück der transzendentalen Grundsätze der Vernunft bzw. des hypothetischen Vernunftgebrauchs zurückzugreifen (KU AA 5: 179), wiewohl deren Funktion weiterentwickelt wird (McLaughlin 2014, pp. 554–572; Ginsborg 1990, pp. 174–192; Seide 2013, pp. 84–89; Dörflinger 2000, pp. 7–26).

⁵¹ Siehe dazu auch Massimi (2017, pp. 63–84).

eigenen Auffassung nach keine strikte Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Kants Ziel ist es demnach nicht, den Ideenbegriff an die jeweiligen Wissenschaften – d. h. die Chemie, die Astronomie und die physiologische Anthropologie – zu binden, sondern eine transzendentallogische Struktur des Schließens auf Ideen zu entwickeln, wobei diese selbst keine Invarianten bilden. Er stellt mit den Grundsätzen der Vernunft einen transzendentallogischen Mechanismus vor, wie Ideen erschlossen und wie bzw. warum sie durch andere Ideen ersetzt werden. In diesem reziproken Verfahren von besonderen Fällen auf eine allgemeine Regel – z. B. auf Stahls Prinzip des Phlogistons, Bonnets und Leibniz’ Stufenleiter der Wesen oder Keplers Ellipsenbewegung der Planeten – unterliegen die dadurch erschlossenen Ideen selbst dem Fortschritt der Forschung. Aus diesem Grund kommt den Vernunftideen als dem Systematischen der Erkenntnis auch ein anderer Status als den Grundsätzen des Verstandes zu und Kant klassifiziert sie als *unbestimmt objektiv gültig*. Basierend auf diesem Status ist auch eine transzendente Rechtfertigung im Sinne oder auch nur in Analogie zu den Verstandesbegriffen unmöglich. Vielmehr verdeutlicht der intensive Gebrauch wissenschaftlicher Beispiele, dass den transzendentalen Grundsätzen der Vernunft und den Ideen aufgrund eines hypothetisch angenommenen Perspektivenwechsels und den dadurch gewonnenen Einsichten auf das „Feld möglicher Erfahrung“ (A 697/B 725) eine Legitimität zukommt. Die Ideen geben somit einen systematischen Rahmen vor, in dem der Naturforscher experimentiert und durch den er sich aufgefordert fühlt, weiter zu *rätselfn*.⁵² In diesem Sinne bilden die erschlossenen Prinzipien oder Elemente in der Chemie die Möglichkeit, die chemischen Verhältnisse nicht nur empirisch zu prüfen, sondern auf ein Prinzip hin zu untersuchen. Die Stufenleiter der Geschöpfe wiederum fordert den Naturforscher auf, dort wo sich Lücken und Klüfte zeigen, weitere zu suchen. Dabei wird in all diesen Disziplinen in Form eines Als-Ob angenommen, dass die jeweiligen Grundannahmen wahr sind und darauf aufbauend mögliche Folgerungen und Hypothesen über den systematischen Zusammenhang antizipiert. Im Rahmen der heuristisch-pragmatischen Argumentation ist zentral, dass weder die Chemikerin bzw. der Chemiker noch die Anthropologin bzw. der Anthropologe durch ein *Rechtsverfahren* dazu verpflichtet ist, tatsächlich zu glauben, dass diese Ideen existieren, vielmehr wird der Fortschritt der Forschung diese ersetzen oder in ihrem Recht bestätigen. Anhand der Entwicklungsgeschichte der astronomischen Grundannahmen und deren systematischen Zusammenhang hat Kant genau dies exemplifiziert.

Kant integriert damit über den Objektbezug des Denkens hinaus eine metareflexive Perspektive, auf die hin Erkenntnisse geordnet und von der aus Zusammenhänge in der Natur deutlich werden sollen. Deren mittelbarer Einfluss auf die Objekte der Forschung weist dabei auf, dass es sich nicht bloß um logisch-präskriptive, sondern objektiv-deskriptive Annahmen handelt, in dem Sinne, dass durch sie etwas über die Natur ausgesagt wird, ohne aber Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zu sein. Die

⁵² Für die Relevanz dieser kantischen Position im Kontext aktueller wissenschaftstheoretischer Debatten siehe Briesen (2013, pp. 1–32); Majer (1993, pp. 51–77); Nuzzo (1995, pp. 88–102); Orth (2011, pp. 157–164).

Beispiele des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* zeigen folglich, dass der Grundsatz der Vernunft nicht bloß durch „einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten“ (A 309/B 365f.) wird, sondern eine entsprechende Legitimität in der Naturforschung hat. Das bedeutet, auch wenn die *metaphysisch-ontologischen* bzw. *epistemisch-methodischen Rechtfertigungsversuche* der Vernunftbegriffe ohne Erfolg bleiben, ist der transzendente Status dieser Prinzipien und der durch sie erschlossenen Ideen nicht in Frage gestellt, da mit ihnen etwas über die Natur ausgesagt wird, ohne allerdings von diesen aus die Natur zu konstituieren. Vielmehr wird ein Zweckbegriff explizit gemacht, der in reziprokem Verhältnis zu den einzelnen Fällen steht und daher nicht bloß begriffliche Abstraktion ist.

Kant führt diesbezüglich in der *Transzendentalen Dialektik* zwei Unterscheidungen ein: Erstens differenziert er zwischen einem logischen und einem realen Vernunftgebrauch sowie zweitens zwischen einem regulativen und einem konstitutiven Vernunftgebrauch. Dabei bezieht sich die zweite Unterscheidung bereits auf den realen Vernunftgebrauch. In ihr wird eine Differenzierung hinsichtlich der Interpretation des Unbedingten vorgenommen und nicht nur des (logischen) Verhältnisses von Bedingungen. Konstitutiv werde die Vernunft dabei gebraucht, wenn die Naturforschung bei den höchsten Prinzipien beginnt und die vollständige zweckmäßige Einheit im „Wesen der Dinge“ (A 694/B 722) und den „allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen“ (A 694/B 722) selbst vorausgesetzt wird. In diesem Sinn erweise sich die Vernunft als *verkehrte* und *faule Vernunft* (A 691/B 719), da sie die Anstrengungen scheue, die ihr ein kritisches Denken aufbürde. Regulativ betrachtet sei die systematische bzw. vollständige zweckmäßige Einheit hingegen „die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauches der Menschenvernunft“ (A 695/B 723). Als solche erlaube sie in rechtmäßiger Weise den Umweg über eine *fiktive Welt der Ideen*, um damit die Gegenstände im Feld möglicher Erfahrung noch einmal zu sehen und zwar so, wie sie uns „im Rücken liegen“ (A 644/B 672) – also nicht, wie sie uns erscheinen, wenn sie „uns vor Augen sind“ (A 644/B 672) und erkannt werden. Ohne Vernunft wäre der Verstand demnach auf den engen Umkreis der Erfahrung angewiesen und könnte über diesen nicht hinausgehen. Kant kritisiert in diesem Sinne in allen drei Disziplinen der *metaphysica specialis* die konstitutive Verwendung des Grundsatzes der Vernunft und der Ideen, aber nicht den Grundsatz der Vernunft selbst.

5.2 Ideelle Interpretation der Vernunftideen

Der Grundsatz der Vernunft und die durch ihn erschlossenen Ideen bieten die transzendentallogische Struktur, durch die eine *Naturlehre* mit Blick auf Kants Einteilung von 1786 zur *rationalen Naturwissenschaft* werden kann. Dabei zerfällt diese in eine *eigentliche* und eine *uneigentliche Naturwissenschaft*. Über die Eigenschaften hinaus, die durch den Status der rationalen Naturwissenschaft bestimmt werden – das ist der systematische Zusammenhang nach einem Prinzip –, zeichnet sich die *eigentliche Wissenschaft* durch einen *reinen Teil* aus, „auf dem sich die apodiktische Gewißheit“

(MAdN AA 4: 469) der Verhältnisse ihrer Teile bestimmen lässt. Den uneigentlich genannten Wissenschaften hingegen kommt diese Gesetzmäßigkeit nicht zu.

Die Chemie und wie gezeigt wurde auch die physiologische Anthropologie bilden solche uneigentlichen Wissenschaften, da in ihnen Vernunftideen, d. h. einmal die Elemente und Prinzipien und einmal die Stufenleiter der Geschöpfe, vorgegeben sind, auf die hin und von denen aus die einzelnen Verbindungen der Stoffe bzw. der Lebewesen untersucht werden, ohne sie auf der Basis der Grundsätze des Verstandes zu *konstruieren* (MAdN AA 4: 470f.). Die Astronomie hingegen weist mit dem Gravitationsgesetz einen *reinen Teil* auf und zeichnet sich dadurch als eigentliche Wissenschaft aus. Über ihre Charakterisierung als eigentliche Wissenschaft ist sie der Einteilung der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* gemäß auch als rationale Naturwissenschaft gekennzeichnet und weist damit einen Zusammenhang nach Prinzipien auf. Eine empirische Wissenschaft wie die Astronomie umfasst aus diesem Grund sowohl die konstitutiven Grundsätze des Verstandes, die auf das *Feld möglicher Erfahrung* gerichtet sind und eine Verknüpfung der Erkenntnis durch Gründe und Folgen leisten, sowie die regulativen Grundsätze der Vernunft, die nicht unmittelbar auf das Feld möglicher Erfahrungen gerichtet sind, sondern *Maximen des Forschens* (A 666/B 694) bilden.

Kant anerkennt zwei nicht aufeinander reduzierbare Gesetzmäßigkeiten im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* und wendet sie auch in der Klassifikation der Naturlehre in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* an: einerseits die Subsumtion eines bestimmten Falles unter ein gegebenes Gesetz – der Grundsatz des Verstandes –, andererseits das heuristische Schließen von gegebenen Fällen auf eine noch nicht gegebene Regel (Idee) und die Antizipation von möglichen Fällen unter dieses Gesetz – der Grundsatz der Vernunft.

Beide Gesetzmäßigkeiten sind ihrer transzendentallogischen Struktur nach verschieden und lassen sich daher nicht aufeinander reduzieren, wie Kant auch in der Einteilung der Naturlehre in der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* deutlich macht. Aus diesem Grund ist die *kategorische Interpretation* der Einteilung der *Naturlehre* und damit eine Reduktion des Status der *rationalen Naturwissenschaft* auf die Tafel der Kategorien bzw. auf die Grundsätze des Verstandes einseitig. Sie berücksichtigt nicht die in der *Kritik der reinen Vernunft* unabhängig vom Verstand entwickelte Gesetzmäßigkeit der Vernunft, auch wenn diese auf den Verstand bezogen ist. Gleichzeitig zeigt sich aber auch, dass sich die rationale Naturlehre nicht bloß über eine Einordnung von Urteilen und Begriffen legitimieren lässt. Vielmehr wird durch den Prozess des Suchens nach immer höheren Bedingungen die jeweils erschlossene Bedingung als Unbedingtes angenommen und damit eine Idee, die in Form eines Als-Ob den systematischen Rahmen einzelner Disziplinen schafft. In diesem Sinne reicht auch die *systematische Interpretation* der rationalen Naturwissenschaft zu kurz.

6 Resümee

In Form einer wissenschaftstheoretischen Problematisierung der Beispiele des ersten Teils des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* wurden in dieser Untersuchung Kants transzendentaler Grundsatz der Vernunft sowie seine Prinzipien (Homogenität/Spezifikation/Kontinuität) und die durch diese Grundsätze erschlossenen Vernunftideen analysiert. Ideen bilden nach Kant dabei *focii imaginarii*, wie sie in Stahls Prinzipienchemie in Form der Elemente der reinen Erde, des reinen Wasser, der reinen Luft etc. oder in Leibniz' und Bonnets physiologischer Anthropologie in Form der Stufenleiter der Geschöpfe oder mit Blick auf die Entwicklungsgeschichte astronomischer Grundannahmen in Form der Kreis-, Ellipsen-, Parabel- und Hyperbelbewegung der Planeten gegeben sind.

Kant bedient sich im ersten Teil des *Anhang zur Transzendentalen Dialektik* so ausführlich dieser wissenschaftstheoretischen Beispiele, da er durch sie den transzendentalen Status des Grundsatzes der Vernunft und die durch ihn erschlossenen Vernunftideen darstellen und in praktischer Weise sowie in pragmatischer Hinsicht legitimieren kann. In diesem Sinne stellt die Argumentation entgegen einer *metaphysisch-ontologischen* und *epistemologisch-methodischen Argumentationsstrategie* eine zwar viel schwächere, aber dennoch ausreichend begründete *heuristisch-pragmatische Rechtfertigung* basierend auf den naturwissenschaftlichen Verweisen Kants vor.

Diese heuristisch-pragmatisch legitimierte Grundsätze der Vernunft und ihre Ideen bilden wiederum die Voraussetzung für Kants Klassifikation der Naturlehre als *rationale Naturwissenschaft*. Sie zeichnet sich durch ein nach *Prinzipien geordnetes Ganzes* aus. Entgegen der *kategorialen* und *systematischen Interpretation* wurde demnach ausgehend von den Beispielen des *Anhangs zur Transzendentalen Dialektik* für eine *ideelle Interpretation* argumentiert. Dieser folgend lässt sich die Gesetzmäßigkeit rationaler Naturwissenschaft nicht auf die Grundsätze des Verstandes zurückführen. Kant hat in der *Kritik der reinen Vernunft* vielmehr neben den Grundsätzen des Verstandes mit den Grundsätzen der Vernunft eine Gesetzmäßigkeit entwickelt, der ein eigenständiger Status zukommt. Gleichzeitig ist aber entgegen der *systematischen Interpretation* nicht nur das Bedingungsgefüge von wissenschaftlichen Urteilen und Begriffen für die Systematisierung relevant, sondern darüber hinaus eine hypothetisch angenommene Vernunftidee, wie sie in Stahls Prinzipienchemie, Leibniz' und Bonnets physiologischer Anthropologie sowie Keplers Theorie der Planetenbewegung vorliegt.

Acknowledgement

This research was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

Bibliografie

Allison, H. E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and enlarged Edition*, Yale UP, New Haven/London.

Anderson, R. L. (2015), *The Poverty of Conceptual Truth. Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*, Oxford UP, Oxford.

Angehrn, E. (2004), „Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie“, in *Warum Kant heute?*, hg. D. Heidemann, K. Engelhard, de Gruyter, Berlin, pp. 328–351.

Baum, M. (2001), „Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant“, in *Architektur und System in der Philosophie Kants*, hg. W. G. Jacobs, H.-D. Klein, J. Stolzenberg, Meiner, Hamburg, pp. 25–41.

Bergman, T. O. (1782–1785), *Kleine physische und chemische Werke (Opuscula physica et chemica)*. 3. Bd. Frankfurt am Mayn.

Birken-Bertsch, H. (2006), *Subreption und Dialektik bei Kant. Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Blumenbach, J. F. (1814), *Handbuch der Naturgeschichte*, Heinrich Dieterich, Göttingen.

Bondeli, M. (1996), „Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen“, *Kant-Studien* 87, pp. 166–183.

Bonnet, Ch. (1745), *Traité d'Insectologie*, Durand, Paris.

Bonnet, Ch. (1755), *Essai de psychologie. Principes philosophiques sur la Cause Première et sur son effet*. London [Nachdruck: Olms, Hildesheim 1978]

Bonnet, Ch. (1769), *Contemplation de la nature*, Marc-Michel Rey, Amsterdam.

Brandt, R. (2003), *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“*. Mit einem Anhang zu Heideggers Rektoratsrede, de Gruyter, Berlin.

Brandt, R. (2007), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg.

Briesen, J. (2013), „Is Kant (Wright)? – On Kant's Regulative Ideas and Wright's Entitlements“, *Kant Yearbook* 18, pp. 1–32.

Buchdahl, G. (1966), „The Relation between Understanding and Reason in the Architectonic of Kant's Philosophy“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 67, pp. 209–226.

Buchdahl, G. (1971), „The Conception of Lawlikeness in Kant’s Philosophy of Science“, *Synthese* 23, pp. 24–46.

Buchdahl, G. (1984), „Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant“, in *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*. *Kant-Tagung Marburg 1981*, hg. B. Tuschling, de Gruyter, Berlin, pp. 97–142.

Caimi, M. (1995), „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen“, *Kant-Studien* 86, pp. 308–320.

Carrier, M. (1986a), „Die begriffliche Entwicklung der Affinitätstheorie im 18. Jahrhundert“, *Archive for History of Exact Sciences* 36, pp. 327–389.

Carrier, M. (1986b), „Zum korpuskularen Aufbau der Materie bei Stahl und Newton“, *Sudhoffs Archiv* 70, pp. 1–17.

Carrier, M. (1990), „Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie“, *Kant-Studien* 81, pp. 171–210.

Carrier, M. (2001), „Kant’s Theory of Matter and His Views on Chemistry“, in *Kant and the Sciences*, hg. E. Watkins, Oxford UP, Oxford, pp. 205–230.

Cheneval, F. (2002), *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*, Schwab, Basel.

Cheung, T. (2005), *Charles Bonnets Systemtheorie und Philosophie organisierter Körper*, Harri Deutsch, Frankfurt am Main.

Cheung, T. (2006), „From the Organism of a Body to the Body of an Organism: Occurrence and Meaning of the Word Organism from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries“, *The British Journal for the History of Science* 29, pp. 319–339.

Cheung, T. (2008), *Res vivens. Agentenmodelle organischer Ordnung 1600–1800*, Rombach, Freiburg.

Dörflinger, B. (2000), *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, de Gruyter, Berlin/New York.

Dougherty, F. W. P. (1990), „Buffons Bedeutung für die Entwicklung des anthropologischen Denkens in Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“, in *Die Natur des Menschen. Problem der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*, hg. G. Mann, F. Dumon, Fischer, Stuttgart/New York, pp. 221–280.

Duncan, A. (1996), *Laws and Order in Eighteenth-Century Chemistry*, Oxford UP, Oxford.

Friedman, M. (1985), „Kant’s Theory of Geometry”, *Philosophical Review* 94, pp. 455–506.

Friedman, M. (1992a), „Causal Laws and the Foundations of Natural Science”, in *The Cambridge Companion to Kant*, hg. P. Guyer, Cambridge UP, Cambridge, pp. 161–199.

Friedman, M. (1992b), *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge UP, Cambridge.

Friedman, M. (1992c), „Regulative and Constitutive”, *Southern Journal of Philosophy* 30, pp. 73–102.

Geoffroy, E. F. (1718), „Table des differents rapports observés en Chimie entre differentes substances”, in *Mémoires de l’Académie Royale des Sciences*, pp. 202–212.

Ginsborg, H. (1990), *The Role of Taste in Kant’s Theory of Cognition*, Routledge, New York.

Gouaux, Ch. (1972), „Kant’s View on the Nature of Empirical Psychology”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 8, pp. 237–242.

Grier, M. (2001), *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge UP, Cambridge.

Guyer, P. (1997), *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge UP, Cambridge.

Guyer, P. (2003), „Kant on the Systematicity of Nature: Two Puzzles“, *History of Philosophy Quarterly* 20, pp. 277–295.

Hatfield, G. (1998), „Kant and Empirical Psychology in the 18th Century“, *Psychological Science* 9, pp. 423–428.

Henrich, D. (1976), *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heidelberg.

Henschen, T. (2014), „Kant on Causal Laws and Powers“, *Studies in History and Philosophy of Science* 48, pp. 20–29.

Herz, M. (1773), „Rez. E. Platner, Anthropologie für Ärzte und Weltweise“, *Allgemeine deutsche Bibliothek* 20–21, pp. 25–51.

Horstmann, R.-P. (1997), „Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft“, in *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*, hg. R.-P. Horstmann, Philo, Bodenheim, pp. 109–130.

Horstmann, R.-P. (1998), „Der Anhang zur Transzendentalen Dialektik (A 642/B 670–A 704/B 732). Die Idee der systematischen Einheit“, in *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, hg. M. Willaschek, G. Mohr, Akademie, Berlin.

Karásek, J. (2010), „Der Selbstbezug der Vernunft. Zur Logik der Kantischen Ideendeduktion“, in *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*, hg. J. Chotaš, J. Karásek, J. Stolzenberg, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 59–74.

Karsten, W. J. G. (1783), „Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntniß der Natur besonders für angehende Aerzte, Cameralisten und Oeconomen“, in AA 29: pp. 171–590.

Kim, S. B. (1994), *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie bei der Wolffschen Schule*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

Kitcher, Ph. (1986), „Projecting the Order of Nature“, in *Kant's Philosophy of Physical Science*, hg. R. E. Butts, Springer, Dordrecht, pp. 201–235.

Kitcher, Ph. (1994), „The Unity of Science and the Unity of Nature“, in *Kant and Contemporary Epistemology*, hg. P. Parrini, Springer, Dordrecht, pp. 253–272.

Klein, U. (1994), *Verbindung und Affinität. Die Grundlegung der neuzeitlichen Chemie an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert*, Springer, Berlin.

Kleingeld, P. (1995), *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen und Neumann, Würzburg.

Klimmek, N. F. (2005), *Kants System der transzendentalen Ideen*, de Gruyter, Berlin/New York.

Kreines, J. (2015), *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*, Oxford UP, Oxford.

La Rocca, C. (2011), „Formen des Als Ob bei Kant“, in *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, hg. B. Dörflinger, G. Kruck, Olms, Zürich/New York, pp. 29–47.

Leary, D. E. (1982), „Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology“, in *The Problematic Science. Psychology in Nineteenth-Century Thought*, hg. W. R. Woodward, M. G. Ash, Praeger, New York, pp. 17–42.

Leibniz, G. W. (1906), „Lettre à Varignon sur le principe de continuité (2. Feb. 1702)“, in *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 2, hg. E. Cassirer, Meiner, Leipzig.

Lequan, M. (2000), *La Chimie selon Kant*, PUF, Paris.

Lovejoy, A. O. (1985), *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Majer, U. (1993), „Hilberts Methode der idealen Elemente und Kants regulativer Gebrauch der Ideen“, *Kant-Studien* 84, pp. 51–77.

- Marcucci, S. (1988), „Aspetti epistemologici e teoretici della deduzione trascendentale delle idee in Kant“, *Studie Kantiani* 1, pp. 43–69.
- Massimi, M. (2014), „Prescribing Laws to Nature. Part I. Newton, the Pre-Critical Kant, and three Problems about the Lawfulness of Nature“, *Kant-Studien* 105, pp. 491–508.
- Massimi, M. (2017), „What is this Thing Called ‚Scientific Knowledge‘? – Kant on Imaginary Standpoints and the Regulative Role of Reason“, *Kant Yearbook* 9, pp. 63–84.
- McLaughlin, P. (2014), „Transcendental Presupposition and Ideas of Reason“, *Kant-Studien* 105, pp. 554–572.
- McNulty, M. B. (2015), „Rehabilitating the Regulative Use of Reason: Kant on Empirical and Chemical Laws“, *Studies in History and Philosophy of Science* 54, pp. 1–10.
- McNulty, M. B. (2017), „What is Chemistry, for Kant?“, *Kant Yearbook* 9/1, pp. 85–112.
- Meer, R. (2018), „Immanuel Kant’s Theory of Objects and its Inherent Link to Natural Science“, *Open Philosophy* 1/2, pp. 342–359.
- Meer, R. (2019a), *Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, de Gruyter, Berlin/New York.
- Meer, R. (2019b), „Taking Detours through the Transcendental Dialectic. The Principles of Homogeneity, Specification, and Continuity“, *Kantian Journal* 38/1, pp. 7–29.
- Mischel, Th. (1967), „Kant and the Possibility of a Science of Psychology“, *The Monist* 51, pp. 599–622.
- Motta, G. (2015), „Die Stadt aus Glas. Voltaires parodistischer Entwurf eines ewigen Friedens auf Erden“, in *Krieg und Frieden im 18. Jahrhundert*, hg. S. Stockhorst, Wehrhahn, Hannover, pp. 469–482.
- Nayak, A. C./Sotnak, E. (1995), „Kant on the Impossibility of the ‚Soft Sciences‘“, *Philosophy and Phenomenological Research* 55, pp. 133–151.
- Newton, I. (1730), *Opticks: Or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London. [Nachdruck: New York 1952]
- Nuzzo, A. (1995), „‚Idee‘ bei Kant und Hegel“, in *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hg. Ch. Fricke, P. König, Th. Petersen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 81–120.
- Partington, J. R. (1962), *A History of Chemistry*, 2. Bd., Macmillan, London.

Pilot, H. (1995), „Die Vernunftideen als Analoga von Schemata der Sinnlichkeit“, in *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hg. Ch. Fricke, P. König, Th. Petersen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 155–192.

Plaass, P. (1965), *Kants Theorie der Naturwissenschaft: Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

Platner, E. 1772. *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Leipzig [Nachdruck: Olms, Hildesheim 2000].

Pollok, K. (2001), *Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. Ein kritischer Kommentar*, Meiner, Hamburg.

Proops, I. (2010), „Kant’s First Paralogism“, *Philosophical Review* 119, pp. 449–495.

Renaut, A. (1998), „Transzendente Dialektik, Einleitung und Buch I (A293/B349–A338/B396)“, in *Kritik der reinen Vernunft*, hg. M. Willaschek, G. Mohr, Akademie, Berlin, pp. 353–370.

Rescher, N. (2000), *Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant’s Theory of Rational Systematization*, Cambridge UP, Cambridge.

Rush, F. L. (2000), „Reason and Regulation in Kant“, *Review of Metaphysics* 53, pp. 837–862.

Seide, A. (2013), „Kant on Empirical Knowledge and Induction in the Two Introductions to the Critique of the Power of Judgment“, *Kant Yearbook* 5, pp. 84–89.

Serck-Hanssen, C. (2011), „Der Nutzen von Illusionen. Ist die Idee der Seele unentbehrlich?“, in *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, hg. B. Dörflinger, G. Kruck, Olms, Zürich/New York, pp. 59–70.

Stahl, G. E. (1718), *Zufällige Gedancken und nützliche Bedencken über den Streit von dem sogenannten Sulphure, und zwar sowohl dem gemeinen verbrennlichen oder flüchtigen als unverbrennlichen oder fixen*, Waysenhaus, Halle.

Stahl, G. E. (1720a), *Einleitung zur Grund-Mixtion Der Unterirrdischen mineralischen und metallischen Körper. Alles mit gründlichen Rationibus, Demonstrationibus, und Experimentis nach Beccherischen Principiis ausgeführet*, Jacob Eyssel, Leipzig.

Stahl, G. E. (1720b). *Chymia Rationalis et experimentalis, oder Gründliche der Natur und Vernunft gemäße und mit Experimenten erwiesene Einleitung zur Chymie*, Jacob Eyssel, Leipzig.

Stang, N. F. (2016), *Kant’s Modal Metaphysics*, Oxford UP, Oxford.

Stark, W. (2013), „Naturgeschichte bei Kant“, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 5, hg. S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca [u. a.], de Gruyter, Berlin/Boston, pp. 233–248.

Stengers, I. (1998), „Die doppelsinnige Affinität: Der newtonsche Traum der Chemie im achtzehnten Jahrhundert“, in *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, hg. M. Serres, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 527–568.

Sturm, Th. (2006), „Is There a Problem with Mathematical Psychology in the Eighteenth Century? A Fresh Look at Kant’s Old Argument“, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 42, pp. 353–377.

Sturm, Th. (2009), *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*, Mentis, Paderborn.

Thackray, A. (1970), *Atoms and Powers. An Essay on Newtonian Matter-Theory and the Development of Chemistry*, Cambridge UP, Cambridge.

Thiel, U. (2007), „Das ‚Gefühl Ich‘: Ernst Platner zwischen Empirischer Psychologie und Transzendentalphilosophie“, *Aufklärung* 19, pp. 139–161.

Thiel, U. (2014), „Physiologische Psychologie des Selbstbewusstseins zwischen Wolff und Kant“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, pp. 963–983.

Thöle, B. (2000), „Die Einheit der Erfahrung. Zur Funktion der regulativen Prinzipien bei Kant“, in *Erfahrung und Urteilskraft*, hg. R. Enskat, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 113–148.

Van den Berg, H. (2011), „Kant’s Conception of Proper Science“, *Synthese* 183, pp. 7–26.

Wartenberg, Th. E. (1992), „Reason and the Practice of Science“, in *The Cambridge Companion to Kant*, hg. P. Guyer, Cambridge UP, Cambridge/New York, pp. 228–248.

Watkins, E. (1998), „The Argumentative Structure of Kant’s Metaphysical Foundations of Natural Science“, *Journal of the History of Philosophy* 36, pp. 567–593.

Watkins, E. (2000), *Kant and the Sciences*, Oxford UP, Oxford.

Watkins, E. (2014), „What is, for Kant, a Law of Nature?“, *Kant-Studien* 105, pp. 471–490.

Willaschek, M. (2018), *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge UP, Cambridge.

Wood, A. W. (1999), *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge UP, Cambridge.

Wood, A. W. (2004), *Kant*. Oxford UP, Oxford.

Yovel, Y. (1989), *Kant and the Philosophy of History*, Princeton UP, Princeton.

Ypi, L. (2017), „The Transcendental Deduction of Ideas in Kant’s Critique of Pure Reason“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 117, pp. 163–185.

Zocher, R. (1958), „Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12, pp. 43–58.

Zöllner, G. (1984), *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, de Gruyter, Berlin.

Zammito, J. H. (2001), *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago UP, Chicago.

Zammito, J. H. (2007), „Kant’s Persistent Ambivalence Toward Epigenesis, 1764–1790“, in *Understanding Purpose: Collected Essays on Kant and Philosophy of Biology*, hg. Philippe Huneman, Rochester UP, Rochester, pp. 51–74.



Kant y el carácter regulativo del principio mecanicista en la antinomia de la facultad de juzgar teleológica

*Kant and the regulative character of the principle of mechanism
in the antinomy of the teleological power of judgment*

CLAUDIA JÁUREGUI.

Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina

Resumen

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant atribuye al principio mecanicista un carácter meramente regulativo. Esto podría dar lugar a pensar que, en esta obra, se opera una transformación del modo en que el autor concibe la causalidad general, ya que, en las primeras dos *Críticas*, existe una tendencia a identificar el principio mecanicista con el principio de la segunda analogía de la experiencia.

En este trabajo, intentaré mostrar que la presentación del principio que Kant hace en la tercera *Crítica* es totalmente coherente con las tesis que desarrolla en sus otras obras, y que no supone otra modificación de su teoría más que aquella que surge de dirigir la atención sobre el operar de la facultad de juzgar reflexionante y sobre los problemas con los que este operar se relaciona.

Palabras clave

Kant, mecanicismo, causalidad, principios regulativos, principios constitutivos

Abstract

In the *Critique of the Power of Judgment*, Kant attributes a merely regulative character to the principle of mechanism. This could suggest that there is, in that text, a transformation in the way of

• Profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina. E-mail de contacto: claujaure@yahoo.com.ar

conceiving the general causality, since we find a tendency, in the other two *Critiques*, to identify the principle of mechanism with the principle of the second analogy of experience.

In this paper, I intend to establish that Kant's presentation of the principle of mechanism in the third *Critique* is completely coherent with the theses that he proposes in his other works, and that it involves no modification of his theory other than that derived from attending to the function of the reflecting power of judgment, and to the problems related to this function.

Keywords

Kant, mechanism, causality, regulative principles. constitutive principles

1. Introducción

En la *Crítica de la facultad de juzgar* (KU), Kant trata de responder a la antigua controversia entre mecanicismo y teleología colocando la cuestión bajo una nueva luz que disuelve los compromisos ontológicos que la atravesaban desde los comienzos de la historia de la filosofía. La antinomia entre el principio mecanicista y el teleológico, que el autor presenta en la segunda parte del texto dedicada a la crítica de la facultad de juzgar teleológica, se resuelve, al menos en parte, llamando la atención sobre el carácter meramente regulativo que ellos poseen. Se trata sólo de máximas subjetivas que no prescriben el tipo de causalidad a la que están sujetos los productos de la naturaleza, sino que se refieren más bien al modo en que hemos de reflexionar sobre ellos. Pero, una vez que las cosas se plantean de esta manera, surge de inmediato el problema de que la consideración del principio mecanicista como una máxima meramente regulativa no parece ser consistente con la tendencia que se presenta, tanto en la primera como en la segunda *Crítica*, a identificarlo con el principio general de causalidad. Por ejemplo, en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV), se insiste varias veces en la contraposición entre la libertad y el mecanismo de la naturaleza, sin hacer ninguna aclaración que indique alguna diferencia entre este último y la causalidad natural general determinada por la segunda analogía de la experiencia (KrV B XXIX-XXXII).¹ Y en B XXVII se establece expresamente una estrecha conexión entre el mecanismo natural, el principio de causalidad y la sujeción de las cosas a causas eficientes.² Asimismo, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant afirma que:

¹ La *Crítica de la razón pura* será citada, como es habitual, empleando las letras A y B (para indicar respectivamente la primera y la segunda edición de la obra) seguidas por los números de página. El resto de las obras kantianas se citarán siguiendo la edición de la Academia de Ciencias de Berlín.

² “Ahora bien, supongamos que no se hubiese hecho la distinción que nuestra crítica torna necesaria, entre las cosas, como objetos de la experiencia, y las mismas cosas, como cosas en sí mismas; entonces el principio de causalidad, y por tanto, el mecanismo de la naturaleza en la determinación de ellas, debería tener validez integral para todas las cosas en general, como causas eficientes.” (KrV B XXVII). Sigo aquí la traducción de Mario Caimi (Kant, I. 2007)

[...] a toda necesidad de los sucesos en el tiempo, según la ley natural de la causalidad, se le puede llamar *mecanismo* de la naturaleza, aunque no se entiende por esto que las cosas que son sometidas a ese mecanismo tengan que ser verdaderas *máquinas* materiales. Aquí se mira sólo la necesidad del enlace de los sucesos en una serie temporal, tal como se desenvuelve según la ley natural [...] (KpV 05: 97).

En estos pasajes de las primeras dos *Críticas*, no hay pues una clara distinción entre el principio general de causalidad – expresado en la segunda analogía de la experiencia- y el principio mecanicista al cual están sujetos todos los fenómenos en cuanto objetos de una experiencia posible. Ahora bien, el principio trascendental de la segunda analogía tiene un carácter constitutivo, ya que él es condición de posibilidad de la determinación de un orden temporal objetivo.³ La tendencia a identificarlo con el principio mecanicista supondría que este último también debería tener un carácter constitutivo. Sin embargo, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant atribuye al principio mecanicista un carácter meramente regulativo. Alguien podría, por cierto, llegar a pensar que, en la tercera *Crítica*, se opera una transformación del modo en que Kant concibe la causalidad general o que existe una inconsistencia sistemática respecto del modo en que se concibe el mecanismo de la naturaleza.

Me propongo mostrar, en este trabajo, que la caracterización del principio mecanicista como máxima regulativa, que Kant presenta en la KU, es totalmente coherente con las tesis que el autor desarrolla en sus otras obras, y que no supone otra modificación de su teoría más que aquella que surge de dirigir la atención sobre el operar de la facultad de juzgar reflexionante y sobre los problemas con los que este operar se relaciona. Para ello, me referiré muy brevemente, en primer lugar, al contexto en el que aparece la caracterización del principio mecanicista como máxima regulativa, y, en segundo lugar, intentaré elucidar qué significa la tesis de que es el entendimiento el que proporciona *a priori*, a la facultad de juzgar reflexionante, la máxima mecanicista. Creo que es precisamente esta tesis la que nos dará la clave para comprender las características que Kant atribuye a dicha máxima en ese contexto.

³ En el capítulo sobre las Analogías de la Experiencia, Kant aclara que, en la medida en que estos principios dinámicos se refieren a la *existencia* de los fenómenos, y la existencia no puede ser construida, ellos son meramente regulativos, en el sentido de que, si tenemos una percepción, las analogías no nos permiten decir *a priori* cuál otra percepción, ni cuán grande, es la que está enlazada necesariamente con la primera (KrV A 179 = B 221). Pero si bien estos principios pueden ser considerados como regulativos en ese sentido, ellos han de ser considerados como constitutivos de una experiencia posible en cuanto *determinan* las condiciones de posibilidad de un orden temporal objetivo. Desde el punto de vista del contraste entre principios constitutivos y principios regulativos que Kant establece en la KU, todos los principios trascendentales del entendimiento, sean ellos matemáticos o dinámicos, tienen un carácter constitutivo.

2. La antinomia de la facultad de juzgar reflexionante

En la Crítica de la Facultad de Juzgar Teleológica, Kant se refiere a ciertos productos de la naturaleza, los organismos, en los que encontramos algunas propiedades que resultan difícilmente explicables en términos puramente mecánicos. Los seres orgánicos son causas y efectos de sí mismos. Por un lado, esto se pone de manifiesto, desde el punto de vista de la especie, en la capacidad que ellos poseen para reproducirse. Por otro lado, desde el punto de vista del individuo, el organismo posee la capacidad de crecer y regenerarse (KU 05:371) gracias a una fuerza formativa que se propaga a sí misma, dándole la capacidad de auto-organizarse (KU 05: 374). Los seres orgánicos presentan, pues, una especial forma de unidad, en la cual los nexos causales son, a la vez, ascendentes y descendentes en cuanto el todo resulta de la configuración de las partes y, al mismo tiempo, las precede.

Estas características nos llevan a considerarlos como *fin*es naturales, ya que sólo en el orden de las causas finales encontramos la causalidad, a la vez, ascendente y descendente que ellos presentan. Cuando los nexos causales son concebidos por el entendimiento, la conexión entre causas y efectos cobra la forma de una serie descendente, en la cual lo que se propone como efecto no puede, inversamente, ser, a la vez, considerado como causa de su causa. Esta es la forma temporal que posee la causalidad eficiente. En el orden de las causas finales, en cambio, las series pueden ser tomadas en una dirección descendente y, a la vez, ascendente. Lo que en un sentido de la serie es considerado como efecto, en el sentido inverso puede ser considerado como causa. Encontramos ejemplos de ello en la esfera práctica: la renta percibida por una casa es, a la vez, la causa y el efecto de su construcción (KU 05: 372-3). Ciertamente, en un sentido de la serie, lo que encontramos es la representación de la renta, y, en el otro, es la renta real. Pero, aun así, las causas finales proporcionan un modelo semejante a aquella causalidad ascendente y, a la vez, descendente que encontramos en los seres orgánicos y en su capacidad de ser causas y efectos de sí mismos.

La analogía con el arte humano, si bien débil y remota, nos conduce, pues, a reflexionar sobre los organismos como si fueran fines, es decir, como si fueran efectos de una causalidad conceptual.⁴ Pero la consideración de los seres orgánicos desde el punto de vista de las causas finales, nos lleva a un nuevo problema. Como ya fue establecido en la Introducción a la KU, la tarea de la facultad de juzgar reflexionante consiste en subsumir lo particular bajo un universal que no está dado (KU 05: 179). Pero podría suceder –tal como lo revelan las dificultades que se originan en las especiales características que presentan los organismos– que, en la búsqueda de las leyes empíricas particulares que dan cuenta de la generación de los productos de la naturaleza, la facultad de juzgar reflexionante sea orientada por máximas que entran en conflicto, y que exista, por tanto, una antinomia de la facultad de juzgar reflexionante, cuya solución habrá de ser proporcionada por la crítica.

⁴ En la el § 10 de la KU, Kant define “fin” como el objeto de un concepto en la medida en que el último es considerado como causa del primero (como fundamento real de su posibilidad) (KU 05 219-20).

La primera de las máximas que entran en conflicto (la tesis) nos dice que “toda generación de cosas materiales y de sus formas debe juzgarse como posible de acuerdo con leyes meramente mecánicas”. La segunda de las máximas que entran en conflicto (la antítesis) nos dice que “algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles de acuerdo con leyes meramente mecánicas (juzgarlos requiere una ley enteramente diferente de la causalidad, es decir, la de las causas finales)”. La primera máxima es proporcionada *a priori* por el entendimiento. La segunda es sugerida por ciertas experiencias particulares que ponen en juego la razón (KU 05:387). Vemos aquí cómo la antigua controversia entre mecanicismo y teleología se presenta a la manera de una antinomia de la facultad de juzgar reflexionante que ha de resolverse atendiendo a la peculiar constitución de nuestras facultades.

Mucho se ha discutido acerca de cómo debe interpretarse la antinomia y cuál es la solución propuesta por Kant.⁵ No es mi intención detenerme en el análisis de esta cuestión, sino tomar especialmente en cuenta que, al menos en parte, según mi opinión, la antinomia se resuelve destacando que la tesis y la antítesis no son principios constitutivos que determinan el tipo de causalidad a la que están sujetos los productos de la naturaleza, sino máximas regulativas que orientan el modo en que hemos de reflexionar sobre ellos. La versión constitutiva de la antinomia, tal como Kant la presenta en KU 05: 387, establece que “Toda generación de cosas materiales es posible de acuerdo con leyes meramente mecánicas” (tesis) y “Alguna generación de tales cosas no es posible según leyes meramente mecánicas” (antítesis). Expresada en estos términos, la antinomia no sería *de* la facultad de juzgar reflexionante, sino de la facultad de juzgar determinante, ya que los principios en conflicto serían constitutivos. La contradicción entre ellos sería, además, irresoluble ya que alguno de los dos necesariamente debería ser falso. Si consideramos, por el contrario, la versión regulativa de la antinomia, no resulta contradictorio que reflexionemos sobre los productos de la naturaleza como si su generación se produjera siempre según leyes meramente mecánicas, y que, a la vez, este tipo de explicación resulte insuficiente en algunos casos, para los cuales será menester reflexionar apelando a otro tipo de causalidad: la de las causas finales.

La atribución de un carácter meramente regulativo a las máximas que dan lugar a la antinomia constituye, pues, al menos un primer paso para que ella se resuelva.⁶ Pero este

⁵ Para una descripción de las principales posiciones al respecto, cf. Goy 2015, pp. 65-87 y McLaughlin 1990, pp. 128-151.

⁶ El párrafo en el cual Kant trata de resolver la contradicción entre las máximas que forman parte de la antinomia apelando al carácter regulativo de las mismas se titula “Preparación para la resolución de la anterior antinomia”. En la bibliografía más reciente, se ha llamado repetidamente la atención sobre este título para indicar que el carácter regulativo de las máximas no alcanza para resolver la antinomia. Estoy de acuerdo con que este carácter regulativo constituye sólo un primer paso. Lo que resta resolver, a mi entender, es por qué Kant agrega entre paréntesis, en la antítesis, que, en el caso de que la máxima mecanicista no resulte suficiente, debemos apelar a las causas finales. Para ello, será menester explicar cuáles son las limitaciones de un entendimiento discursivo como el nuestro. El carácter regulativo de las máximas sólo

comienzo de solución nos enfrenta con un problema nuevo. En otros textos kantianos, el principio mecanicista, como ya lo destacué al comienzo de este trabajo, es identificado, o puesto en estrecha relación con el principio general de causalidad que es constitutivo y determinante de lo que cuenta como objeto de una experiencia posible. Es menester pues elucidar cómo es posible que, en el contexto de la KU, el principio cambie de status, quedando equiparado, en este sentido, a la máxima teleológica, cuyo carácter regulativo resulta fácilmente comprensible.

3. La máxima mecanicista es proporcionada *a priori* por el entendimiento

Para echar luz sobre este problema, es preciso analizar la segunda cuestión que había mencionado, i. e. cuál puede ser el significado de la afirmación de que la máxima mecanicista es proporcionada *a priori* por el entendimiento. Esta tesis resulta ciertamente llamativa: si la facultad de juzgar reflexionante subsume los fenómenos bajo un principio que tiene su origen en el entendimiento, ella no está cumpliendo una función reflexionante, sino una función determinante, y la facultad de juzgar determinante –como Kant lo establece en el § 69 de la KU- no corre riesgos de dar lugar por sí misma a una antinomia.⁷ Debemos, pues, interpretar esta afirmación de un modo que la haga compatible con la generación de la antinomia, y que eche luz, a la vez, sobre el desplazamiento que se produce en la argumentación desde el análisis de las funciones propias de la facultad de juzgar reflexionante hacia el análisis de las características de un entendimiento como el nuestro. La elucidación de esta cuestión nos permitirá responder a tres problemas: 3.1) por qué la máxima mecanicista se aplica universalmente y tiene una fuerza y alcance que la máxima teleológica no parece tener, 3.2) por qué, aun aplicándose de esta manera, puede suceder que la máxima mecanicista en algunos casos no sea suficiente y 3.3) cómo puede ser que ella posea un carácter meramente regulativo.

3.1 El alcance de la máxima mecanicista

Comencemos por analizar qué es lo que el entendimiento proporciona *a priori*. Sin duda, hay ciertos principios trascendentales que él mismo origina. Retrocedamos, entonces, por un momento a la KrV, particularmente al capítulo sobre las analogías de la experiencia, para tratar de elucidar luego cuál es el papel que desempeña el entendimiento en el contexto de la cuestión que nos ocupa.

La segunda analogía de la experiencia se presenta allí como un principio trascendental que determina las condiciones de posibilidad de una sucesión objetiva en el tiempo (KrV A 189 = B 232/A 211 = B 256). El orden arbitrario de nuestras percepciones, como estados internos, no nos permite por sí mismo establecer si él se corresponde o no con el orden de los estados sucesivos *de un objeto*. Tampoco la diferencia entre un orden temporal

disuelve la contradicción entre dos alcances diferentes de la máxima mecanicista, pero no ayuda a comprender por qué hemos de recurrir a una máxima teleológica.

⁷ La facultad de juzgar es determinante cuando subsume lo particular bajo un universal (una regla, un principio, una ley) dado (KU 05:179).

subjetivo y un orden temporal objetivo puede establecerse en relación con la permanencia absoluta del tiempo, ya que éste no puede ser nunca un objeto de percepción. Dicha diferencia sólo puede ser establecida gracias a la aplicación de una regla por la cual lo que acontece en el tiempo anterior determina la posición temporal de lo que sigue. El principio de la segunda analogía (A) nos dice, pues, que “todo lo que ocurre (comienza a ser) presupone algo a lo cual sigue *según una regla*”.⁸

Mucho se ha discutido acerca de qué tipo de regla es la que se menciona: podría suceder que el principio, aun siendo *a priori*, estableciera que ha de existir una regla empírica –por ejemplo, una ley causal particular- que determine que lo que comienza a ser siga a lo que lo precedió, dejando, por cierto, indeterminado el contenido de esa ley.⁹ Contra esta interpretación, creo que la regla que se menciona en el principio es una regla *a priori*. Se trata de una regla de síntesis – la categoría de causa y efecto- que determina que lo que sucede en el tiempo adquiera un carácter objetivo. El principio no sólo deja, pues, indeterminado el contenido de las leyes empíricas particulares, sino su existencia misma, ya que ella depende de que haya uniformidad en el comportamiento de la naturaleza, es decir, que ciertas secuencias objetivas se repitan. Pero esta repetición es una cuestión de hecho, y no se sigue, a mi entender, de lo que establece el principio.¹⁰

Ya sea que se adopte una interpretación o la otra, ambas llaman la atención sobre la *generalidad* que el principio posee, en el sentido de que él determina (y por esto es un principio constitutivo) sólo las condiciones de un orden temporal *objetivo* en el cual se dan relaciones de sucesión, pero deja indeterminados los aspectos particulares de lo fenoménico, que también habrán de ser subsumidos bajo leyes para que puedan ser explicados y resulten inteligibles. Aun suponiendo que el principio de la segunda analogía estableciera la existencia de leyes empíricas causales particulares, su contenido quedaría, por cierto, indeterminado. El principio determina sólo aspectos muy generales de lo que ha de contar como parte de un orden temporal objetivo.

El grado de generalidad en el que se mueve Kant al presentar los principios trascendentales en la KrV se ve restringido cuando comienza a indagar, en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (MAN), qué es lo que sucede cuando ellos son aplicados al concepto empírico de materia. Esta aplicación va a dar lugar a principios metafísicos que representan la condición *a priori* sólo bajo la cual puede ser determinado *a priori* un objeto cuyo concepto es dado empíricamente (KU 05: 181). El objeto en cuestión es precisamente la materia concebida como móvil en el espacio. Y en la medida en que el movimiento es la determinación fundamental de los objetos del sentido externo, ya que él es lo que nos

⁸ En B 232, el principio establece que: “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto”. Tomaré en consideración, para mi análisis, especialmente la formulación del principio según la versión de la primera edición de la KrV, ya que ella permite dirigir la atención hacia la distinción entre el principio general de causalidad y las leyes causales particulares que el principio deja indeterminadas.

⁹ Friedman ha desarrollado esta posición en varias publicaciones: Friedman 1989: pp. 236-84; 1991: pp. 73-102, 1992: pp. 161- 199; 2014: pp. 531-553.

¹⁰ He desarrollado más detalladamente esta posición en Jáuregui 2018, pp. 29-46.

afecta, toda ciencia de la naturaleza resulta ser, en su totalidad, una teoría pura o aplicada del movimiento (MAN 04: 476-7). El principio de la segunda analogía de la experiencia, aplicado a la materia concebida como móvil en el espacio, va a dar lugar a la segunda ley de la mecánica, la cual establece que todo cambio en la materia tiene una causa externa (cada cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento, conservando la misma dirección y la misma velocidad a menos que una causa externa lo obligue a cambiar este estado) (MAN 04: 543). Ya no se trata simplemente de que todo cambio tiene una causa, como lo establece la segunda analogía, sino de que todo cambio, en la materia, tiene una causa externa. La segunda ley de la mecánica gana en especificidad, si la comparamos con el principio de la segunda analogía, pero de todos modos vuelve a dejar indeterminados los aspectos particulares de los fenómenos físicos, en la medida en que no nos dice cuál es esa causa externa, ni cuáles son las leyes empíricas que permiten explicarla.

Creo que este es el trasfondo sobre el que hay que entender cuáles son las novedades que introduce la KU respecto de la máxima mecanicista. El entendimiento da origen a principios trascendentales que son constitutivos en relación con aquello que cuenta como objeto de una experiencia posible, y que, aplicados al concepto empírico de materia, dan lugar a principios metafísicos que son constitutivos en relación con aquello que cuenta como un objeto físico de una experiencia posible. Ciertamente la KU no está hablando del operar de la facultad de juzgar subsumiendo los fenómenos bajo estos principios, ya que lo que está en juego no es la función determinante de la facultad de juzgar. Pero de todos modos, es preciso tener en cuenta estos principios constitutivos, ya que ellos determinan el marco general dentro del cual la facultad de juzgar reflexionante ascenderá de lo particular hacia un universal no dado. Si estos principios determinan las condiciones generales de un orden objetivo físico, seguramente, en la investigación empírica de la naturaleza, la facultad de juzgar reflexionante se orientará según máximas que estén en consonancia con ellos. Creo que éste es el significado de la tesis según la cual es el entendimiento el que proporciona *a priori* la máxima mecanicista para la facultad de juzgar reflexionante. Ciertamente esta facultad se da a sí misma la máxima, razón por la cual puede originarse una antinomia de la facultad de juzgar reflexionante (KU 05: 385-6); pero el entendimiento proporciona el marco *a priori*, dentro del cual la facultad de juzgar reflexionante va a operar valiéndose de una máxima propia. Este respaldo que los principios constitutivos confieren a la máxima mecanicista explica, a la vez, por qué ella se presenta con una fuerza y alcance que la máxima teleológica no parece tener. Mientras que la máxima teleológica sólo se aplica a algunos productos de la naturaleza cuyas características específicas no podemos explicar mecánicamente, la máxima mecanicista ha de aplicarse *siempre*, y ha de llevarse, en todos los casos, lo más lejos posible (KU 05 415-6).

El marco *a priori* que confiere el entendimiento a la máxima mecanicista da cuenta, a la vez, de cuáles pueden haber sido las razones por las que Kant se vio llevado a desplazarse, en la argumentación, desde la elucidación del operar de la facultad de juzgar reflexionante, y las máximas que lo regulan, hacia las características que posee un entendimiento como el

nuestro. Son estas características las que echarán luz sobre el origen de la antinomia y sobre la estrategia para darle solución.

En los §§ 76 y 77 de la KU, Kant llama la atención sobre algunas características que posee nuestro entendimiento discursivo, contraponiéndolas a las que poseería un entendimiento intuitivo cuya idea puede ser pensada sin contradicción (KU 05: 408). Básicamente son dos los caracteres que se subrayan en el texto: por un lado, el hecho de que nuestro entendimiento conoce siempre en colaboración con la sensibilidad, de lo cual se siguen varias consecuencias que son relevantes para esclarecer la cuestión que nos ocupa, y, por otro lado, el modo en que nuestro entendimiento, dada su constitución, puede volver inteligible la relación entre un todo real y sus partes, de lo cual también se derivan consecuencias que son relevantes para la cuestión que nos ocupa. Las dos características están estrechamente vinculadas entre sí. Alterando el orden del texto, comenzaré con el análisis de la última, ya que, a mi entender, ella se sigue de los principios constitutivos que mencioné anteriormente.

En KU 05: 407, dice Kant que nuestro entendimiento, dada su constitución, ha de considerar un todo material como efecto de las fuerzas motrices concurrentes de sus partes, es decir, ha de considerar su generación mecánicamente (KU 05: 408). Algunos autores, como por ej. McLaughlin, consideran que esta característica de nuestro entendimiento no se sigue analíticamente del principio general de causalidad, ya que, mientras que éste último se refiere a una secuencia en el tiempo, la relación parte-todo en las explicaciones mecánicas se refiere, por el contrario, a una relación de inclusión en el espacio. (McLaughlin 1990, p.153). McLaughlin considera además que las características subjetivas que son atribuidas al entendimiento en la KrV son constitutivas, mientras que las características subjetivas que se le atribuyen en la KU son meramente regulativas, y son introducidas en el texto sin ninguna justificación (McLaughlin 1990, pp. 172-174).¹¹

Contra esta interpretación, creo, por un lado, que las analogías de la experiencia deben ser consideradas en su conjunto, y que, si bien la segunda se refiere especialmente a las condiciones de posibilidad de una secuencia objetiva en el tiempo, las relaciones espaciales no pueden ser desatendidas, como lo pone en evidencia la tercera analogía que toma en consideración las relaciones temporales de simultaneidad entre sustancias que son exteriores unas respecto de las otras en el espacio. Por tanto, el hecho de que, por un lado, la segunda analogía se refiera a una secuencia en el tiempo y que, por otro, las explicaciones mecánicas se refieran a relaciones de inclusión en el espacio entre el todo y sus partes no es, a mi entender, la razón por la cual las últimas no se siguen analíticamente de la primera. Tomadas en su conjunto, las analogías de la experiencia dan cuenta del carácter objetivo de las relaciones espacio-temporales, y en este sentido, las relaciones de

¹¹ H. Allison sigue también una línea de interpretación similar (Allison 2003, pp. 221-222).

inclusión en el espacio, que son tenidas en consideración por las explicaciones mecánicas, podrían seguirse de lo que se establece en las analogías.

Concuero, sin embargo, en que el modo en que nuestro entendimiento concibe un todo real de la naturaleza, como efecto de las fuerzas motrices concurrentes de sus partes, no se sigue analíticamente de lo que establece la segunda analogía de la experiencia. Pero la razón de ello no radica en el contraste entre relaciones de inclusión en el espacio y relaciones de sucesión en el tiempo, sino en el hecho de que la segunda analogía hace referencia a condiciones de posibilidad de un objeto *en general*. El modo mecánico en que nuestro entendimiento concibe la relación parte-todo se refiere, en cambio, a objetos *materiales* cuyas fuerzas motrices son conocidas empíricamente. Si tomamos en consideración el concepto de materia que Kant presenta en MAN, se verá que esta característica que se le atribuye a nuestro entendimiento en KU, contrariamente a lo que sostiene McLaughlin, está por cierto justificada.

Como mencioné anteriormente, los principios metafísicos que se proponen en MAN surgen de la aplicación de los principios trascendentales del entendimiento al concepto empírico de la materia. De ahí se sigue que la obra esté dividida en cuatro capítulos, en cada uno de los cuales se presenta una definición de la materia acorde con los conceptos puros del entendimiento que están siendo aplicados. En el capítulo sobre los “Principios metafísicos de la foronomía”, en el que el movimiento es considerado como un *quantum*, la materia es definida como móvil en el espacio (MAN 04, 480); en el capítulo sobre los “Principios metafísicos de la dinámica”, en el que se toma en cuenta la cualidad de la materia desde el punto de vista de su fuerza motriz originaria, ella se define como lo móvil en cuanto llena un espacio (MAN 04:496); en el capítulo sobre los “Principios metafísicos de la mecánica”, en el que se considera la materia en las relaciones recíprocas que guarda en virtud de su propio movimiento, ella se define como lo móvil en cuanto posee fuerza motriz (MAN 04: 536); y en el capítulo sobre los “Principios metafísicos de la fenomenología”, que trata sobre el movimiento o el reposo en cuanto a su modo de representación o modalidad, la materia se define como móvil que, en cuanto tal, puede ser objeto de experiencia (MAN 04: 554).

A partir de estas definiciones, es posible establecer tres criterios para la unidad e identidad de un objeto material: a) un objeto es uno y el mismo si tiene una posición espacio-temporal y si su movimiento es espacio-temporalmente continuo desde aquella posición espacio-temporal original; b) un objeto material es dinámicamente uno si, de un modo más o menos impenetrable, llena una posición espacial particular; y c) un objeto material es uno si él, o la combinación de sus partes, interactúan como una unidad con otros objetos materiales. Es el segundo criterio -según el cual un objeto material es uno si sus partes se atraen en un área y repelen a toda otra materia, impidiendo que entre en ese espacio- el que define más fundamentalmente la unidad de un objeto material, ya que descansa sobre la

definición más básica de la materia como aquello que llena el espacio.¹² Esas partes, en cuanto condicionadas por el espacio, son exteriores las unas a las otras, y son, además, independientes. En efecto, en MAN 04:503, Kant establece que la materia es la sustancia en el espacio y que todas sus partes son asimismo sustancias en la medida en que son sujetos y no meros predicados de otras materias. Las partes son, por ende, independientes, es decir, conservan sus propiedades más allá de la relación que guarden con las partes vecinas.

Ahora bien, si esto es así, los objetos materiales han de ser considerados como meros agregados. Las partes no están determinadas por el todo en el que se encuentran, sino que, por el contrario, la generación y características del objeto material se explican en función de las partes que lo componen. Kant considera, además, que la materia es inerte, es decir, que no tiene la capacidad de moverse a sí misma. Su movimiento se debe a causas externas (MAN 04: 544). La generación de un todo material ha de entenderse pues como el resultado de la interacción entre las fuerzas externas de sus partes (MAN 04: 537).

Si tomamos en cuenta estas tesis que Kant desarrolla en MAN, se vuelve comprensible por qué un entendimiento como el nuestro ha de concebir la generación de un todo material como el efecto de las fuerzas motrices de sus partes. Esta característica no se sigue, por cierto, analíticamente, del principio de la segunda analogía de la experiencia. Pero sí se sigue de los principios trascendentales del entendimiento puestos en relación con los principios metafísicos. No se trata pues, como sostiene McLaughlin, de una característica de nuestro entendimiento, subjetiva y no constitutiva, que Kant introduce en el texto sin justificación alguna, para dar cuenta del carácter regulativo de la máxima mecanicista. Todo lo contrario: 1) es una característica constitutiva del modo en que hemos de concebir la relación todo-parte en un objeto material, 2) está justificada por los principios constitutivos en los que se apoya, y 3) su función no es dar cuenta del carácter regulativo de la máxima mecanicista, sino del alcance de su aplicación. La máxima ha de aplicarse *siempre* porque se apoya en una característica constitutiva de nuestro entendimiento.

Esto, por cierto, sólo resuelve el problema acerca de por qué Kant atribuye a la máxima mecanicista una fuerza y universalidad que la máxima teleológica no tiene. Pero deja sin resolver los otros dos puntos que había mencionado, i. e. por qué en algunos casos la máxima mecanicista resulta insuficiente y por qué posee ella un carácter meramente regulativo.

3.2 Por qué la máxima mecanicista resulta, en algunos casos, insuficiente

Como mencioné más arriba, Kant afirma que, para un entendimiento como el nuestro, la relación entre un todo material y sus partes se vuelve inteligible en la medida en que el primero se concibe como efecto de las fuerzas motrices que operan en las últimas. En este sentido, el todo es un mero agregado que resulta de la configuración de las partes. Existen,

¹² Sigo en este punto la interpretación de R. Zuckert (Zuckert 2007, 104-105).

sin embargo, ciertos productos de la naturaleza, los organismos, en los cuales la relación parte-todo se presenta de una manera diferente. En ellos el todo resulta de la configuración de las partes, pero, a la vez, las precede, dándose aquella causalidad descendente y, a la vez, ascendente de la que había hablado al comienzo de este trabajo. Si nuestro entendimiento intuyera, ciertamente podría tener una representación intuitiva de un todo real, en el cual las partes estuvieran completamente determinadas. Pero nuestro entendimiento no intuye. El todo siempre es concebido como efecto de una causalidad descendente, es decir, como efecto del tipo de causalidad que prescribe la segunda analogía experiencia y que es propia de las causas mecánicas. Así pues, para volver inteligibles, a partir de nuestros propios límites, ciertos productos de la naturaleza, en los cuales se da una causalidad ascendente y, a la vez, descendente, hemos de valernos de una analogía que nos coloque, de una manera ciertamente limitada, en algo parecido a lo que sería el punto de vista de un entendimiento intuitivo. La analogía en cuestión es la que puede establecerse entre un organismo y un producto del arte. Kant se esfuerza en algunos pasajes por establecer la diferencia entre los seres orgánicos y los artefactos; razón por la cual no hemos de perder de vista que la analogía es remota (KU 05:373-6). Pero aun así, nos permite comprender una relación entre un todo y sus partes en la cual el todo las precede y las hace posibles. Los productos del arte son efectos de una causalidad conceptual. La *representación* del todo del artefacto precede a la configuración de las partes, y éstas preceden, a la vez, al todo real. La analogía nos permite, pues, reflexionar sobre los organismos como si fueran también ellos efectos de una causalidad conceptual, i. e. como si fueran fines. Esto nos remite a la idea de un autor inteligente del mundo, algo así como un artesano divino que obra intencionalmente.

Es, pues, la particular constitución de nuestro entendimiento la que nos lleva a considerar ciertos productos de la naturaleza como si estuvieran sujetos a causas finales. La generación por causas mecánicas va de la mano con la idea de un todo material concebido como mero agregado de partes. Cuando nos enfrentamos con ciertos productos de la naturaleza que no responden a este modo de concebir la relación entre las partes y el todo, la máxima mecanicista resulta insuficiente. Para superar esta limitación, reflexionamos sobre ellos *como si* fueran efectos de una representación, es decir, como si fueran fines. Así pues, la máxima teleológica, que orienta nuestra reflexión sobre los organismos cuando la máxima mecanicista resulta insuficiente, tiene un carácter meramente regulativo. Nada nos dice ella acerca del tipo de causalidad a la que están sujetos estos productos de la naturaleza. Tampoco es posible, desde luego, afirmar la existencia de un autor inteligente del mundo, ni afirmar la existencia de un entendimiento intuitivo contrapuesto al nuestro, ni tampoco, finalmente, afirmar que aquel autor inteligente del mundo debería poseer un entendimiento intuitivo.

3.3 Por qué la máxima mecanicista es regulativa

Salvo por el peso ontológico que la máxima teleológica había tenido en la tradición filosófica pre-kantiana, no resulta, en principio, problemático asignarle un carácter regulativo a la luz de las consideraciones que Kant realiza.

Sin embargo, no parece ser tan claro por qué la máxima mecanicista también tiene un carácter meramente regulativo, teniendo en cuenta el respaldo *a priori* que le proporciona el entendimiento a través de principios que sí son constitutivos, y que le confieren una fuerza y universalidad que la máxima teleológica no posee.

Había mencionado anteriormente que, en los §§ 76 y 77, Kant destaca dos características de nuestro entendimiento: por un lado, que él conoce siempre en colaboración con la sensibilidad, y, por otro, que él concibe el todo como efecto de las fuerzas motrices que operan en las partes. Invirtiendo el orden del texto, comencé con el análisis de esta segunda característica para destacar que, contrariamente a lo que opina McLaughlin, ella no es una característica subjetiva y no constitutiva de nuestro entendimiento, sino una característica subjetiva y constitutiva que se sigue directamente de los principios trascendentales y metafísicos con los que él opera. Vuelvo entonces ahora a la primera característica, i. e. la necesaria colaboración entre entendimiento y sensibilidad, ya que creo que ella proporcionará la clave para terminar de elucidar la tercera cuestión que resta analizar: por qué la máxima mecanicista posee un carácter meramente regulativo.

De acuerdo con la naturaleza de nuestras facultades, el conocimiento requiere la convergencia de dos elementos heterogéneos: los conceptos, proporcionados por el entendimiento, y las intuiciones sensiblemente dadas. Nuestro entendimiento no intuye. El universal que en él se origina – al que Kant denomina universal analítico- recoge las notas comunes a los particulares, pero nunca los determina completamente (KU 05: 406 y ss.). Esa determinación tendrá lugar gracias a la subsunción de la intuición empírica bajo el concepto. En la medida en que nuestro entendimiento discursivo, por su propia naturaleza, nunca determina completamente el objeto de conocimiento, éste último contiene siempre aspectos particulares que son contingentes respecto del universal proporcionado por el entendimiento. Esta contingencia de lo particular, y la legalidad que le es propia, es una cuestión central en la tercera *Crítica*; y es en este contexto en el que es menester elucidar la cuestión del carácter regulativo de la máxima mecanicista.

Si pensamos esta relación entre lo universal y lo particular considerando que lo universal son los principios trascendentales de los que habla la KrV – y ésta es precisamente la manera en que Kant presenta la cuestión en la Introducción a la KU - vemos que el principio de la segunda analogía, como mencioné anteriormente, deja completamente indeterminados los aspectos particulares de lo fenoménico. Los objetos del conocimiento empírico –dice Kant en el § V de la Introducción a la KU- además de lo que tienen en común por pertenecer a la naturaleza en general, pueden ser causas de múltiples maneras

infinitamente diversas, cada una de las cuales estará sujeta a su propia regla. Habrá pues una multiplicidad infinita de leyes causales empíricas (KU 05: 183). La tarea de la facultad de juzgar reflexionante será precisamente subsumir los aspectos particulares de lo fenoménico bajo un universal que no está dado *a priori*, es decir, subsumirlos bajo conceptos o leyes empíricas que vuelvan inteligible aquello que es contingente respecto de los principios puros. Ahora bien, esta tarea cobra sentido bajo el supuesto de que la naturaleza presenta una cierta uniformidad que hace posible la comparación entre las percepciones y su subsunción bajo universales empíricos (conceptos o leyes) ordenados jerárquicamente y relacionados lógicamente entre sí conformando un sistema (Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, 20: 213). Pero esta uniformidad no se sigue del mero hecho de que la experiencia en general esté determinada por la legalidad pura que se origina en el entendimiento. Tanto en la primera como en la segunda Introducción a la KU, Kant deja abierta la posibilidad de algo así como un caos empírico, i. e. una experiencia que, aun sujetándose a los principios trascendentales de los que habla la KrV, sea tan cambiante en sus aspectos particulares que estos no se dejen subsumir bajo conceptos o leyes empíricas (EEKU 20:213; KU 05:185). Así pues, para que la actividad de la facultad de juzgar reflexionante, en su ascenso desde lo particular hacia un universal no dado, tenga sentido, y para que la expectativa de uniformidad no sea arbitraria, dicha facultad ha de operar bajo el supuesto de que es la naturaleza misma la que especifica sus leyes empíricas de acuerdo con un tipo de unidad, tal como si un entendimiento (que no es el nuestro) la hubiese dado a nuestra facultad de conocimiento para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares (KU 05: 180). Este supuesto no es derivado de la experiencia. Él se presenta como un principio trascendental de la facultad de juzgar reflexionante, por el cual ésta se da una ley a sí misma. Dicho de otra manera, el principio no determina nada respecto de la naturaleza, sino que establece el modo en que hemos de reflexionar sobre ella cuando, en la investigación empírica de la naturaleza, ascendemos desde lo particular hacia un universal no dado (KU 05: 180). Por medio de él, la naturaleza es representada como si un entendimiento contuviera el fundamento de la unidad de la multiplicidad de sus leyes empíricas. Y en la medida en que Kant llama “fin” a aquello que es efecto de una causalidad conceptual, este principio se denomina principio de conformidad a fin de la naturaleza (KU 05: 180-1).

La referencia que estoy haciendo a este principio, y a las dificultades que conlleva el ascenso desde lo particular hacia un universal no dado, no tiene por objeto esclarecer por qué algunos productos naturales pueden ser considerados como si fueran fines. Ciertamente, el principio establece sólo una finalidad lógica de la naturaleza que justifica precisamente por qué la lógica puede ser aplicada a ella (EEKU 20: 212 nota), i. e. por qué podemos pensarla a través de una red de conceptos empíricos o leyes empíricas, organizados lógicamente según sus distintos grados de generalidad y relacionados entre sí conformando un todo sistemático. Esta finalidad lógica, desde luego, no alcanza para considerar ciertos productos de la naturaleza como fines naturales. Para ello es menester encontrar en éstos una relación entre el todo y las partes que no pueda ser explicada

mecánicamente y que sólo se vuelva inteligible considerándolos como efectos de una causalidad conceptual.

Pero si bien el principio de conformidad a fin no alcanza por sí mismo para esclarecer por qué llegamos a reflexionar sobre algunos productos de la naturaleza de acuerdo con una máxima teleológica, sí permite echar luz sobre el status que poseen tanto esta máxima como la máxima mecanicista. El principio de conformidad a fin, que la facultad de juzgar reflexionante se da a sí misma, nada prescribe a la naturaleza, sino al modo en que hemos de reflexionar sobre ella. El principio es pues meramente subjetivo y regulativo. Este es un límite que posee el ascenso de lo particular hacia un universal no dado. Los principios que orientan este ascenso nunca poseen un carácter constitutivo. Ahora bien, si esto es así, las máximas que forman parte de la antinomia que analicé anteriormente, han de poseer también un carácter meramente subjetivo y regulativo, ya que ellas orientan el ascenso desde lo particular hacia lo universal en la investigación empírica de la naturaleza.

Dentro de la propuesta general que Kant está presentando, resulta por tanto perfectamente coherente que, además de las analogías de la experiencia, que determinan lo que cuenta como objeto de la naturaleza en general, y de las leyes de la mecánica, que determinan lo que cuenta como objeto material de la naturaleza, haya una máxima mecanicista *regulativa* que orienta la búsqueda de las leyes empíricas que explican los aspectos particulares contingentes que aquellos principios dejaron indeterminados. El conocimiento de estos aspectos particulares, que son empíricamente dados, requiere la colaboración de la sensibilidad complementando la forma universal de una experiencia posible proporcionada por el entendimiento. Y estos aspectos particulares responderán a su propia legalidad, la de las leyes empíricas, que ha de ser descubierta para que los fenómenos resulten inteligibles no sólo en relación con aquello que concierne a sus aspectos más universales – en cuanto objetos de la naturaleza en general, o de la naturaleza material en general- sino también en lo que concierne a las características más específicas que permiten establecer diferencias entre ellos.

Tanto en la primera como en la segunda *Crítica*, Kant no atiende especialmente a esta legalidad de lo contingente. El interés puesto en el contraste entre naturaleza y libertad no demanda establecer la diferencia entre principios constitutivos y máximas regulativas en relación con el mecanismo de la naturaleza. Es comprensible, por tanto, que haya una tendencia a identificar el principio mecanicista con el principio general de causalidad. En la tercera *Crítica*, en cambio, estas diferencias no pueden permanecer desatendidas. La atención está ahora especialmente dirigida a la función reflexionante de la facultad de juzgar y a las máximas que orientan la tarea que ella realiza de subsumir lo particular bajo un universal no dado. Es menester, pues, elucidar cómo, en la investigación empírica de la naturaleza, establecemos leyes empíricas particulares que responden a una causalidad mecánica, y cuáles son las máximas regulativas que orientan la búsqueda de las mismas.

4. Conclusión

Había planteado, al comienzo de este trabajo, que el modo en que Kant caracteriza el principio mecanicista en la KU nos enfrenta con el desafío de resolver una posible inconsistencia sistemática respecto del modo en que el autor concibe la causalidad mecánica.

Sin embargo, a la luz del análisis de los textos, la inconsistencia se revela, a mi entender, como meramente aparente. Si bien es cierto que en las dos primeras *Críticas* hay una tendencia a identificar el principio mecanicista con el principio general de causalidad, los problemas que aborda la KU nos obligan a introducir precisiones, que en aquellas obras habían quedado desatendidas y que ahora es necesario tomar en cuenta, sin que ello signifique un cambio en el modo de concebir la causalidad que afecte la coherencia interna del sistema.

En la KrV, los principios trascendentales del entendimiento determinan las condiciones generales a las que se sujeta lo fenoménico para poder contar como un orden objetivo. El principio de la segunda analogía establece, más precisamente, que lo que acontece en el momento anterior determina la posición temporal de lo que sigue gracias a la aplicación de una regla que confiere a la secuencia un orden objetivo. Pero deja indeterminadas las leyes causales empíricas que dan cuenta de los aspectos particulares de lo fenoménico.

Por otra parte, los principios metafísicos de la mecánica, que surgen de la aplicación de las analogías de la experiencia al concepto empírico de materia, si bien suponen un nivel de especificidad mayor que el de las analogías, siguen dejando indeterminadas las leyes causales empíricas particulares.

Esos aspectos particulares de lo fenoménico son, pues, contingentes respecto de aquella legalidad pura, y la tarea de la facultad de juzgar reflexionante será subsumir esto particular bajo un universal no dado (un concepto empírico, una ley empírica) que permita volverlos inteligibles.

La tercera *Crítica* está totalmente orientada a resolver los problemas que conciernen a esa legalidad de lo contingente. Y esto requiere, a mi entender, completar el cuadro que la KrV y MAN nos habían presentado respecto de la causalidad. Es menester ahora introducir una máxima mecanicista regulativa que oriente la investigación empírica de la naturaleza sobre aquellos aspectos particulares que las leyes puras dejaron indeterminados. Y será menester también, por cierto, una máxima teleológica que oriente esa investigación cuando ella se enfrente con productos de la naturaleza para cuya inteligibilidad las explicaciones mecánicas no sean suficientes.

Si bien la máxima mecanicista está siempre respaldada por principios trascendentales y metafísicos constitutivos que le confieren una fuerza que la máxima teleológica no logra igualar, ella posee, de todos modos, un carácter meramente regulativo porque el operar de la facultad de juzgar reflexionante así lo requiere.

El cuadro general que Kant presenta respecto de la causalidad resulta, por tanto, totalmente coherente. No hay un conflicto entre maneras distintas de concebir el mecanismo de la naturaleza, ni inconsistencia alguna en el modo de concebir el principio general de causalidad. Las tesis que encontramos en la KU respecto del principio mecanicista se complementan, pues, con aquellas que se presentan en las otras obras, integrando una propuesta teórica en la que se responde al problema de la causalidad apelando a condiciones que operan en distintos niveles.¹³

Bibliografía

Allison, H. (2003), “Kant’s Antinomy of the Teleological Judgment”, en P. Guyer, (ed.), *Kant’s Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham/Boulder/New York/Oxford, pp. 219-236.

Carrier, M. (2001), “Kant’s Mechanical Determination of Matter in the Metaphysical Foundations of Natural Science”, en E. Watkins, (ed.), *Kant and the Sciences*, University Press, Oxford, pp. 117-135.

Breitenbach, A. (2006), “Mechanical Explanation of Nature and its Limits in Kant’s *Critique of Judgment*”, en *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37, pp. 694-711.

Friedman, M. (2014), “Laws of Nature and Causal Necessity”, en *Kant-Studien* 105(4), pp. 531-553.

Friedman, M. (2001), “Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the First *Critique*: the Empirical Concept of Matter and the Categories”, en E. Watkins, (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford: University Press, pp. 53-69.

Friedman, M. (1992), “Causal Laws and Natural Science”, en P. Guyer, (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, University Press, Cambridge, pp. 161- 199.

Friedman, M. (1991), “Regulative and Constitutive”, en *Southern Journal of Philosophy*, vol. XXX. Supplement. The Spindel Conference, pp. 73-102.

Friedman, M. (1989), “Kant on Space, the Understanding, and the Law of Gravitation. *Prolegomena*, §38”, en *Monist*, 79, pp. 236-284.

Ginsborg, H. (2001), “Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes”, en E. Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Sciences*, University Press, Oxford, pp. 231-258.

¹³ Este trabajo fue elaborado en el marco del proyecto “Kant in South America” (KANTINSA. Grant Agreement N° 777786) subsidiado por MSCA-RISE (2017).

Goy, I. (2015), “The Antinomy of Teleological Judgment”, en *Studi Kantiani*, XXVIII, pp. 65-87.

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

Kant, I. (1902-), *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften von der Deutschen/Göttingen Akademie der Wissenschaften*, De Gruyter, Berlin.

Jáuregui, C. (2018), “Legalidad pura y legalidad empírica: algunas reflexiones sobre la interpretación de M. Friedman”, en F. Neto, Fernando/ H. Pringe, (eds.), *Investigaciones kantianas. Homenaje a Juan Bonaccini. Investigações kantianas. Homenagen a Juan Bonaccini*, Editora de la Universidad Federal de Pernambuco, Recife, pp. 29-46.

McLaughlin, P. (1990), *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation. Antinomy and Teleology*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenstone/Lampeter, 1990.

Watkins, E. (2001), “Kant's Justification of the Laws of Mechanics”, en E. Watkins, (ed.), *Kant and the Sciences*, University Press, Oxford, pp. 136-159.

Zuckert, R. (2007), *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment*, University Press, Cambridge.



Kant's Conception of Conscience

UMUT ELDEM*1

Immanuel Kant Baltic Federal University, Russian Federation

Istanbul Esenyurt University, Turkey

Abstract

In this paper I provide a detailed account of Kant's conception of conscience in order to answer a significant question that has recently arisen in the secondary literature: How should we understand Kant's insistence on the infallibility of conscience? Some commentators have tried to make sense of the claim by suggesting that conscience is a special kind of moral judgment, while others have argued that it is a kind of feeling. My contention is that neither option is helpful in comprehending why and how Kant develops his ideas about conscience in this specific and peculiar way. I argue that the appropriate way to understand this conception is to establish its broader significance for Kant's moral philosophy, together with his understanding of human moral agency.

Keywords

Immanuel Kant, moral judgment, conscience, moral anthropology, practical philosophy

There has been a recent interest in Kant's conception of conscience, especially with regards to his claim that "an erring conscience is an absurdity" (MS 6:401). Some Kant scholars attempted to make sense of this claim by arguing that conscience is a special kind

* Umut Eldem's research interests are Kant, Heidegger, moral and political philosophy. This research was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia. I would like to thank the referee for his/her recommendations.
Email:umut.eldem@gmail.com

of moral judgment (Knappik & Mayr 2013, Kazim 2017 and Vujosevic 2014). Others have suggested that conscience is a kind of feeling (Wood 2008). I shall argue that both options are unsatisfactory and that the correct way of understanding and assessing Kant's conception of conscience is by examining how it arises from what he calls a "moral anthropology". Kant's account of conscience needs to be pursued as a constitutive feature of our form of moral agency, which can be reduced neither to a kind of feeling nor to an intellectual power.

Let me begin by underlining the significance of this concept for Kant. We find discussions of the concept of conscience in many of Kant's texts especially from the 1790s. In contrast, there are only a few mentions of this concept in his earlier texts. I believe that the reason for this is conscience is part of a moral anthropology and it is not associated with the justification of moral principles (which Kant elaborates in the Groundwork and the second Critique).

Andrea Esser argues that, in Kant's moral philosophy, "conscience is assigned neither a causal role nor a leading role in terms of content, nor a generally or systematically important role, but only a marginal one" (Esser 2008, p. 281). From her point of view, Kant developed a more restricted account of conscience so that it does not compete with the dictates of practical reason. This is certainly correct; since conscience belongs properly to moral anthropology. This anthropology is required for the application and use of moral principles and not their content or justification (G 4:388).

Contrary to Esser, however, I shall insist that the concept of conscience does play a systematically important role in Kant's moral philosophy. Conscience is explicated many times in Kant's lectures on ethics, and it is discussed extensively in two major works from the 1790's (*Religion Within the Boundaries of Reason Alone* and the *Metaphysics of Morals*), as well as in the essay on Theodicy. What is characteristic of these later works is their concern, not with the grounding of morality per se, but with the necessary features of our agency through which pure moral principles can be learned and acted upon. Since the book on Religion and the Theodicy essay deal mostly with the religious aspect of conscience, I shall focus on the lecture notes and the *Metaphysics of Morals*, leaving the former investigation for another paper.

Taken collectively, these later texts can be construed as parts of a moral anthropology, which is of utmost importance if we are to make use of the moral principles presented in Kant's earlier works such as the Critique of Practical Judgment or the Groundwork. That Kant was aware of the systematic importance of a moral anthropology is evident from the fact that almost all his major writings from the 1790s are somehow

related to it or can be used to expand upon it.² We also see that conscience is discussed in detail in these texts.

Let us first look at the lecture notes on ethics in order to see the basic aspects of Kant's conception of conscience.

1. Conscience in the Vigilantius Lecture Notes (1793-94)

Before getting into the discussion on conscience, a short comment on the reliability of the lecture notes itself might help us along the way. The lecture notes taken by Kant's students and colleagues are usually not taken to be authoritative by themselves. The main reason for this is that Kant did not have his own manuscript for these lectures, and the notes seem to have been written after class. Hence it is likely that there have been some omissions or distortions with regard to what Kant actually taught in class.³ That being said, what we read from the lecture notes on the concept of conscience is exactly in line with what we can find in Kant's published works. For this reason, I believe the lecture notes can be used to ascertain some interesting features of Kant's conception of conscience by providing some key concepts and distinctions.

Kant's first attempt to elucidate the concept of conscience can be found in the lecture notes taken by Georg Ludwig Collins in 1784. In these notes we find that Kant had already begun thinking about conscience as an internal court (CL 27:355)-a metaphor that can be found also in the *Metaphysics of Morals* of 1797. However, his mature view of conscience is not to be found in these earlier notes, since he then thought that there could be errors involved in conscience. In his expositions of conscience during the 1790s, Kant consistently defends the highly unorthodox view that conscience is infallible. For this reason, I begin my discussion with the Vigilantius lecture notes.

These lecture notes taken by Johann Friedrich Vigilantius begin nine years after the Collins notes, on October 1793, and consist of Kant's presentation of the metaphysics of morals. However, taken as a whole, there are significant differences between the lecture notes and the eventual work that Kant published in 1797.⁴ One reason for this is that Kant taught a separate course on the doctrine of right, and hence the Vigilantius notes do not have an extended discussion of issues related to justice. With regards to Kant's conception of conscience, however, we do not come across many significant changes, although there are differences in emphasis and the method of explication.

²For an excellent investigation of the significance of anthropology for Kant's philosophy in general, I refer the reader to Robert Louden's work, especially his book entitled "Kant's Human Being" (2011).

³See Denis & Sensen 2015, p.1-12 for further details on the reliability of the lecture notes.

⁴ See the introduction to the Lectures on Ethics by J.B. Schneewind from the Cambridge edition in 1997.

In these lecture notes we also find the famous court metaphor of conscience, however, since it is discussed more in detail in the *Metaphysics of Morals*, I shall take up that metaphor in the next section. The main role of conscience that can be gathered from these notes is that it is concerned with the examination of “inner actions” of a moral agent, since they cannot be “known to an external judge” (VL 27:572). These inner actions include our disposition toward the requirements of morality. The phenomenon of conscience involves a reflexive judgment on the “morality” of our actions, rather than their “legality”. This is a key feature of Kant’s conception of conscience and it explains in part why Kant discusses this concept within the purview of the *Doctrine of Virtue* (instead of the *Doctrine of Right*) in 1797.

The lecture notes indicate that Kant thought this internal court can also be regarded as an external one, if a person believes in God and “accepts [him] as a judge” (VL 27:574). This is a peculiar way of putting the issue, but I shall clarify it when I return to the court metaphor in the next section, where the presentation of this metaphor is more comprehensive. There is an important point to be noted in this part of the notes as it is relevant for Kant’s account of conscience in general: the internal forum of conscience cannot settle issues about human justice, since this is in the purview of the faculty of understanding and its determining aspect (VL 27:574). One central feature of Kant’s account of conscience is that it is closely related, yet distinct from, the power of judgment. I shall explicate the significance of this point in the last section of this article where I discuss Kant’s insistence on the infallibility of conscience.

In the same part of the lecture notes we also find a crucial insight that is of utmost importance for Kant: even if a person does not believe in God, s/he can still have a conscience “in case s/he possesses moral principles as such” (VL 27:574). This view of conscience can be called a “cosmopolitan view”, since it disregards differences in religious convictions and instead places conscience primarily into the domain of morals. The relation between conscience and religion remains relevant, but it is now endowed with a particularly moral import.⁵

Here Kant seems to talk about conscience as “the ability to impute one’s own deed to oneself” and conscientiousness as the “readiness to do this [imputation]” (VL 27:575). Conscience, in this regard, is understood as presupposing an objective obligation and is relegated to the role of strengthening the disposition to fulfill that obligation. In this part of the lecture notes, the violation of conscience is connected to the “loss of one’s entire moral worth” (VL 27:575).

⁵ I believe this is one of the reasons why Kant eventually argues that conscience is infallible; to make room for a cosmopolitan understanding of moral and religious convictions. If each conscience is unique and infallible, we cannot prosecute people for having unorthodox religious beliefs (a practice which had been popular throughout Europe, especially during the Middle Ages). This political justification of the idea that conscience is infallible is certainly interesting, and it warrants another work. I will be focusing on the relation between conscience and moral anthropology in this paper.

Given a moral dilemma, any choice that goes against our conscience would result in a kind of “self-denial” or a threat to personal integrity. This idea is closely related to the infallibility of conscience. One cannot be mistaken that the call of conscience is sincerely one’s response as a moral agent thus constituted. It is a moral response, in the sense that it is a response that one may regard as morally appropriate and necessary. However, the response of conscience is not a response that we give voluntarily, and it is not sufficient for initiating action. This requires forming a maxim to act and hence, volition.

How the imputation of a deed is connected to conscience can be understood from some remarks in later parts of the lecture notes. One important point related to this issue is that conscience is like apperception, involving the “consciousness of my will, my disposition to do right . . . consciousness of what duty is” (VL 27:614).⁶ What is characteristic of conscience, then, is that it contains an awareness of the content of my volitions (and hence maxims). In order to impute an action to myself I need to be able to regard myself as responsible for the action that I have done. This is a significant part of the lecture notes from which we can understand the relation between conscience and reflexive judgment, since it is only by using reflexive judgments that I can conceive of myself as having acted intentionally.

Intentional action is the kind of action for which I am morally responsible. We also see the same point made in the *Metaphysics of Morals*. There, Kant implies that conscience is the condition of all duties as such (MS 6:407), since without it no one “would neither impute anything to himself as conforming with duty nor reproach himself with anything as contrary to duty” (MS 6:401). Imputation results from our own awareness that the action that springs from us is intentional, and hence we are morally responsible for its consequences.

The close connection that Kant draws between conscience and judgment should not lead us to the view that they are identical.⁷ In the next page of the lecture notes, Kant seems to criticize Baumgarten for equating conscience with judgment as “subsumption of our doings under the law” (VL 27:616). Throughout his moral writings, Kant is usually very careful in distinguishing clearly between that which falls under the purview of the understanding (which concerns the determination of what our duty is in a given situation) and our subjective awareness of whether we have in fact done what is our duty or not, including whether we have done it for the right reasons or not.

A related issue is the kind of temporality involved in the different roles that conscience can play with regards to action. In this connection, Kant talks about a distinction between an examining and a judging conscience (VL 27:615). The former

⁶ In the notes we find the word apperception, however as the discussion moves forward, I shall argue that Kant describes conscience in a manner which is more like perception, which suggests a closer relation to sensibility. I thank the referee for pointing this issue out.

⁷ This is a view commonly found in secondary literature. I shall discuss this point in the last section.

relates to present and future action while the latter relates to our past actions. Examining conscience is related to a deed: we reflexively examine ourselves to appraise whether we have considered all the relevant information that pertains the situation at hand. In that respect it is necessary “to ensure that no object is present in the *factum*, and known to us, that has not been examined and taken into account” (VL 27:614). During this part of the lectures, Kant lists three dicta about examining conscience: self-examination, reaching subjective certainty that the examination is thorough, and being sincere in our judgment of ourselves and the situation at hand. This role of conscience is also clearly tied to the notion of reflexive judgment (VL 27:618). In its examining aspect, conscience relates to a situation in which we are about to act, that is, to present or future situations of moral action and this aspect of conscience has to be cultivated so that we can orient ourselves better in moral situations (VL 27:617). The reason for this is that conscience “reinforces our awareness” that we are in a “situation governed by laws of duty” (VL 27:619).

What follows from this is that conscience, in its examining aspect, is inherently reflexive, but we must keep in mind that its influence on our will is not automatic. This consciousness by itself does not ensure that we shall act on that verdict. In other words, conscience is the cursor by which reason influences our deliberation in a moral situation, but it never determines it completely, as it is up to us whether to incorporate the verdict of conscience into our maxim.

Judging conscience, by contrast, pertains to our past actions and this is where feelings of remorse or a “nagging conscience” come into play. According to the lecture notes, this nagging conscience can only be soothed by amending the wrong we have committed, rather than wallowing in self-anguish (VL 27:618). This is crucial even at the hour of death. We are obligated to do what we can to ameliorate any situation in which we may have done wrong. As we can read from Vigilantius’ notes: “even in death we must be meticulous in preventing evil consequences of our actions from arising after our demise, and so must not disdain even the seeking for forgiveness” (VL 27:619).

At this point we can read Kant’s contention that conscience is infallible is easier to grasp via a distinction between an error of judgment and an “awareness of the wrongness of reasons” (VL 27:614). What is unconscientious is to “regard something as a right while knowingly holding it to be wrong”. This means that we can be mistaken about the rightness or wrongness of the action, but we cannot be mistaken about whether we believe that the action in question is right or wrong. Here, the role of conscience is relegated to our subjective disposition toward the deed in question, which includes consciousness of the fact that the appropriate kind of self-examination has taken place. We cannot be in error with regards to whether we have examined ourselves or not and it is primarily in this sense that Kant thinks conscience is infallible.

In this section I have presented some of the central aspects of Kant’s conception of conscience that we can gather from the Vigilantius lecture notes. Conscience is involved in

the imputation of a deed to ourselves; it is distinct but closely related to the power of judgment, it is infallible and it ought to be cultivated, especially in its examining aspect. I now turn to Kant's discussion of conscience in the *Metaphysics of Morals*.

2. Conscience in the *Metaphysics of Morals* (1797)

Kant's conception of conscience is formulated and discussed most extensively in the *Doctrine of Virtue*, which is the second part of the *Metaphysics of Morals*. In the introduction of the *Doctrine of Virtue*, conscience is counted among the four "concepts of what is presupposed on the part of feeling by the mind's receptivity to concepts of duty as such" (MS 6:399). It is crucial to grasp what this formulation means to see what place Kant accords to conscience within our moral lives. The other three preconditions are moral feeling, love of one's neighbor and respect for oneself (self-esteem).

What is significant about these preconditions is that our consciousness of them "only follow from consciousness of a moral law, as the effect this has on the mind" (MS 6:399). We do not have a duty to acquire these preconditions, as they are constitutive of our form of moral agency. We do have a duty to cultivate and strengthen these preconditions so that they aid us in acting in accordance with duty.⁸

In his paper entitled "Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*" Paul Guyer translates the phrase "concepts of what is presupposed on the part of feeling" as "aesthetic preconditions" (Guyer 2010, p. 130fn). According to Guyer, there is a hierarchical relation between these four preconditions in terms of generality. Moral feeling is the most general as it is "what makes us susceptible to the general idea of acting in accordance with duty" (ibid., p. 141). The other three preconditions relate to increasingly specific aspects of our moral practice. Conscience is concerned with particular maxims (ibid., p. 144), love of one's neighbor and self-esteem "impel us to strengthen our natural disposition to sympathy" and can play a role "as proximate causes of particular actions" (ibid., p.150).

According to Guyer's account, the cultivation of the most general precondition (moral feeling), leads to the cultivation of the other three preconditions in order of specificity. It is unfortunate that Guyer uses causal locutions to explain the relation

⁸ This point seems to create a tension for Kant's distinction between acting from inclination (aus Neigung) and acting from duty (aus Pflicht). The worry seems to be that, if any inclinations are involved in performing the right action, we cannot have acted solely from duty. Paul Guyer resolves this tension by offering a different interpretation. According to him, the requirement of moral merit (which is acting solely from duty) has to be interpreted as the requirement that the agent ought "to do what is necessary in order to fulfil his duty" which may involve cultivating certain moral feelings that facilitate acting in accordance with duty. Acting from duty is then construed as a second-order intention to do what one can so that the requirements of morality are responded to. I believe this is a very plausible reading which can be reconciled with Kant's texts. See Guyer 1997, pp. 380-1 for more details on this interpretation.

between these preconditions and action.⁹ When the initiation of action based on a maxim is considered, a causal account cannot provide the proper normative grounds of guidance, since they can only present us with what is the case.

The main concern for the aesthetic preconditions, therefore, cannot be their causal efficacy (or lack thereof), but rather their appropriate cultivation and strengthening with respect to our moral agency in general, that is, the proper attunement of these preconditions in accordance with the requirements of morality. In this endeavor we are to employ the reflexive aspect of judgment (as it relates to features of intentionality), rather than the determining aspect (generally related to causal or substantial theoretical judgments). The reason for this is that morally significant actions can only be recognized to be such on the assumption of freedom of action, which requires not a determining judgment about causal processes but a reflexive judgment about intentionality: that is, unless freedom is central to our self-understanding, we cannot make sense of morality at all.¹⁰

Kant asserts that there cannot be a duty to acquire these aesthetic preconditions, rather, all human beings possess them, simply in virtue of being semi-rational agents (MS 6:399). These preconditions can be regarded as constitutive of moral agency (as they have their source in our consciousness of the moral law) but it is not enough to possess them, one needs to be attentive towards them and cultivate them. This is what Henry Allison calls the incorporation thesis; no matter which feelings or preconditions are present in an agent, only through their incorporation into maxims can they play a role in moral action (Allison 1990, p.54). What needs to be cultivated, then, are not only these preconditions, but also our responsiveness to them as free agents. The attunement of these preconditions can only be accomplished through moral education.

What is significant is that the effect of the moral law on our minds does not only have intellectual import, but also an emotional aspect. All four predispositions involve both the thought of duty and some kind of feeling. One reason for this is that the human will is “pathologically affected” but not determined (A534/B562). Another reason is that all our volitions (or indeed, all our experiences) involve some sort of inclination (G 4:398). Moral feelings can be said to increase our awareness of the morally salient features in our everyday experience. This is the way in which Kant construes the aesthetic predispositions, and hence conscience.

⁹ See for instance (Guyer 2010, pp. 140): “moral feeling plays a causal role in the etiology of particular actions” or p136 “in the second Critique he recognizes only one causally efficacious moral feeling, the feeling of respect”. Given Kant’s Incorporation Thesis (aptly named by Henry Allison), no feeling or incentive by itself can be efficacious in any sense, unless and until we incorporate them into our maxims (or take them as reasons for action).

¹⁰ See the footnote in MS 6:379: “For we can explain what happens [in an action violating the moral law] only by deriving it from a cause in accordance with laws of nature, and in so doing we would not be thinking of choice as free. But it is this self-constraint in opposite directions and its unavoidability that makes known the inexplicable property of freedom itself”.

I claim that the voice of conscience yields a specific affective tone through which it emulates a certain kind of moral experience. This is the way in which conscience can be understood as distinct from other mental phenomena. In order for us to attribute this experience to conscience, we need to be able to discern what distinguishes conscience from other moral feelings. Kant associates the feeling of awe (respect coupled with fear) with the functioning of conscience (MS 6:438) and I claim that this is the key property which distinguishes conscience from other mental phenomena.

Conscience provides an affective link between the moral law and our minds-I recognize this law as authoritative, and therefore I recognize myself as obligated to act in accordance with it. This imputation has both an intellectual and an affective character. If conscience were purely intellectual, a further question would arise as to that which gives rise to the painful feelings of guilt and remorse. These feelings must be understood as part of the operation of conscience, or we would need a further capacity to translate the verdict of reason into such feelings apart from conscience. The talk of “pangs” of conscience also relates to this point (see VL 27:43). Otherwise, we face the danger of conscience being swallowed up by our intellectual capacity-reason.

What makes conscience distinctive, then, is that it incorporates both feeling and intellect. However, the same is true of what Kant described as the feeling of respect in the 1780s, and what he calls the four aesthetic preconditions in the *Metaphysics of Morals*. After the passage in which Kant discusses the court metaphor of conscience (a topic to be discussed shortly), we get a clue as to what distinguishes conscience from the other aesthetic preconditions: “Every human being has a conscience and finds himself observed, threatened, and, in general, kept in awe (respect coupled with fear) by an internal judge” (MS 6:438).

Kant usually correlates the general feeling of respect with our consciousness of the moral law. Conscience, then, adds an element of fear, which can be attributed to a fear of punishment. This fear of punishment can only arise in a situation where there is danger of deviating from the requirements of morality and hence it can be felt prior to the deed, perhaps via a representation of the deed in question. What we fear in this situation is to be found guilty of a violation of duty (MS 6:440). In this context, what distinguishes conscience from the moral feeling is that it is more specific, and it incorporates an element of fear.

Kant’s remarks on the feeling of awe (*Ehrfurcht*) will be helpful to understand the kind of feeling that is associated with conscience. In his essay on the relation between theory and practice (dated 1793), Kant relates the feeling of awe with our recognition of the greatness and sublimity of our true vocation. This awe accompanies an inner experience in which “the mind is elevated and animated toward a pure moral disposition” (TP 8:287). Here Kant also suggests that, in private and public instruction, we must draw

attention to the fact that we are able to do as duty requires with appropriate respect toward the moral law.

In the *Metaphysics of Morals*, the feeling of awe is associated with the respect that is owed to the “principle of God’s right” which is “justice” (MS 6:489). Here, justice must not be construed as something that we owe to God, since, ultimately, we can only comprehend the moral relations of human beings to human beings (MS 6:491). Nevertheless, the pursuit of justice in this world has an affective aspect to it, which includes feelings of awe and reverence.

The feeling of awe, however, is not necessarily connected to a religious doctrine or denomination. This point is made clear by Kant in his book on *Religion*. As he puts it “[...] awe is not a particular act of religion, but the religious disposition which universally accompanies all our actions done in conformity to duty” (R 6:154fn). In this work, Kant also describes the feeling of awe as being instilled by the majesty of law. This feeling rouses “the respect toward a master . . . that lies in us” and hence it is ultimately a feeling directed at the “sublimity of our own vocation” (R 6:23fn).

The feeling of awe can also be shown to be associated with what Kant calls reflexive judgments on the sublime in the third *Critique*. While Kant does not spell out a direct connection between conscience and the sublime, I believe his remarks allow for an interpretation which ties them together. That being said, one crucial difference has to be noted: reflexive judgments on the sublime constitute an aesthetic judgment, which Kant categorizes as disinterested and hence not directly related to the faculty of desire: it is instead related to the enlargement of the faculty of imagination and its harmony with the faculty of reason (KU 5:250, 5:256). Conscience, on the other hand, is always involved with the practical aspect of reason and hence is “interested” (VL 27:620).

Nevertheless, the affective aspect of these operations of the mind seem to carry some similarity, as they both give rise to the feeling of awe and they are both related to the effects of the moral law upon our minds. The judgment of the sublime “awakens the feeling of a super-sensible faculty in us” (KU 5:250). The super-sensible here must be understood as an authority that rules over our sensible nature, since Kant associates the feeling of sublime as related with the “dominion that reason exercises over sensibility only in order to enlarge it in a way suitable for its own proper domain (the practical) [. . .]” (KU 5:265). Recognizing the authority of the moral law that arises from reason, then, gives rise to the feeling of awe. From an interested, that is, practical perspective this feeling is associated with conscience. From a disinterested, aesthetic point of view, this feeling is associated with reflexive judgments on the sublime.

In the Vigilantius lecture notes, we saw the suggestion that Kant also relates the feeling of awe (which he also calls supreme respect) with piety (*pietas*), which is “the disposition to perform virtuous actions in a god fearing frame of mind, representing the highest stage and a pendant to duty, since human duties are here construed as commands of

God” (VL 27:715). The feeling of awe is ultimately connected with what we take to be sacred. Kant’s conception of conscience is intimately related with holiness but construed not from the perspective of a revealed religion, but rather from the perspective of a more cosmopolitan, moral religion.

An issue related with holiness can be found in the *Metaphysics of Morals* as well. Conscience, according to Kant, appears peculiar because its dictates seem to be those of another person, although one and the same person is both judge and s/he who is judged in the internal court of conscience (MS 6: 438). This passage implies a duality of persons residing in one and the same subject.

Kant grounds this distinction in his Transcendental Idealism, claiming that the “judging” aspect is done by the “homo noumenon” while that one who is being judged is the “homo phenomenon” (MS 6:335, 6:418). However, he does not require transcendental idealism to provide a basis for this distinction, he only needs a conception of moral agency that can act from duty (autonomous), but that is also prone to deviating from the moral law (heteronomy). This involves incorporating an awareness of our moral worth and comparing it with a moral ideal within the phenomenon of conscience. Ideals arise from our reflexive judgments pertaining to a systematic unity of our concepts, ends or principles. Kant already draws attention to this ideal in connection with conscience in the *Metaphysics of Morals* (MS 6:438). In order to see how this moral ideal functions, let us take a closer look at the court metaphor that Kant puts forward in the *Doctrine of Virtue*:

Every concept of duty involves objective constraint through a law (a moral imperative limiting our freedom) and belongs to practical understanding, which provides a rule. But the internal imputation of a deed, as a case falling under a law (in meritum aut demeritum), belongs to the power of judgment (iudicium), which, as the subjective principle of imputing an action, judges with rightful force whether the action as a deed (an action coming under a law) has occurred or not. Upon it follows the conclusion of reason (the verdict), that is, the connecting of the rightful result with the action (condemnation or acquittal). All of this takes place before a tribunal (coram iudicio), which, as a moral person giving effect to the law, is called a court (forum). Consciousness of an internal court in man ("before which his thoughts accuse or excuse one another") is conscience. (MS 6:438)

This passage reinforces Kant’s distinction between the process of judging and our consciousness of it. During moral deliberation, there are various thoughts at play, representing different points of view on the matter at hand. At the end of this inner discussion, reason reaches a verdict and this verdict is made known to us through a verdict, which either carries with it an affective probing or “nagging” or relieves us from our anxiety of being found guilty in our own regard. That conscience is intimately connected with sensibility is apparent. As Kant puts it: “although the pain one feels from the pangs of conscience has a moral source it is still a natural effect, like grief, fear, or any other state of suffering” (MS 6:394).

Now, in our eventual action we may choose to listen to our conscience, or we may choose to do something else: this would result in following one of the thoughts that “made its case” in the court of reason. In case this happens, we are not acting sincerely; that is, we are not acting according to our best judgment. As we have seen in the Vigilantius lecture notes, this is “regarding an action as right while knowing that it is wrong” and hence it is blatant insincerity (VL 27:614).

In his discussion of court metaphor, Kant appeals to God, or a subjective representation of God as the inner peer mentioned earlier (MS 6:439). This inner peer is the representative of what we take to be a moral ideal. We ought to compare our actions and maxims with what we think would be the actions and maxims of a morally perfect being, imagined as acting always from duty (*aus Pflicht*) and never from inclination (*aus Neigung*). Kant insists that we must not compare ourselves with other people in terms of moral perfection, but we must rather compare ourselves with the requirements of morality and to what extent we have been successful in meeting them (see KpV 5:37, 5:69, 5:74; MS 6:435, 6:437).

In his explication of Kant’s account of conscience, Owen Ware suggests that what the agent takes to be the moral ideal in conscience is “who s/he ought to be” (Ware 2009, p.691). This sounds plausible, but I believe Kant is searching for a stronger ideal. What judges us in conscience is not only our best version, but also a “scrutinizer of hearts” (MS 6:439). Kant is pessimistic with regards to self-knowledge (MS 6:382, 6:447). This means that we need to imagine an agent who has better access to our inner dispositions than we do. This could only be conceived as an ideal spectator, or God.

Even though we cannot know our deepest dispositions with certainty, we can strive to make them accessible and try to model our behavior on what an ideal agent would do in each situation. We cannot know our own maxims, since we are prone to self-deception (R 6:68, T 8:268fn), but we can know what an appropriate and moral maxim would be, since we are aware of the requirements of morality. This moral ideal can be used as one precisely because it cannot be compared with anything else, since it is of supreme significance and hence is incomparable and inviolable (G 4:435). In this sense, the moral law is the sole principle we can use for a precise measurement of legitimate action and moral disposition.

In conscience, we imagine this being also as judging us, as it knows all our dispositions (MS 6:439). Here, conscience can be understood as affective feedback through which we assess our own judgments—we imagine a morally superior person (a judge) who has full access to our motives and maxims, and we submit our purported (or past) decisions to its scrutiny. This judge is a figure which we ought to respect and fear. This is why Kant characterizes conscience as “being accountable to God for all of one’s deeds” (MS 6:439).

In this section we have examined the key features of Kant’s account of conscience. It is one of four “aesthetic predispositions”, it is distinct from our other cognitive and conative processes by its’ ability to combine intellect and affection, it gives rise to the

feeling of awe and it involves an experience of being judged by an ideal spectator. We have also introduced the crucial distinction between judging and being conscious of that judgment. In the next section I shall discuss one of the most central issues in the interpretation of Kant's account of conscience, namely his insistence that "an erring conscience is an absurdity" (MS 6:401).

3. Infallibility of Conscience

Kant makes two significant claims about conscience which warrant our attention, as these claims have given rise to several discussions in secondary literature. Conscience "speaks involuntarily" and it "cannot err" (MS 6:401). As we have already established, conscience is something that can be cultivated. While an involuntary and un-erring response can hardly be said to be related to anything intellectual or spontaneous, the ability to cultivate seems to imply a middle ground between receptivity and spontaneity. I shall attempt to show that it is in this middle ground where the infallibility of conscience lies.

In Kant's view, spontaneity is the common property of reason, understanding and judgment and these faculties are clearly distinguished from sensibility, which is generally construed as receptive (B68, A51/B75, B93, A97). In this respect, our judgments are fallible, but feeling is infallible (A293/B350). As a corollary, the spontaneous aspect of cognition is always open to mistakes. Hence, one reason for the infallibility of conscience could be that we do not have spontaneous control over it.

Some commentators have suggested that, since Kant construes conscience as infallible, it cannot play a central role in his moral philosophy. Andrea Esser stresses that "[i]nsofar as this characterization of conscience introduces an element of subjective immediacy into Kant's critical ethics, the conception of conscience remains problematic." (Esser 2008, p. 277). Given Kant's synthetic view of cognition and his insistence on the fallibility of judgment, it must be admitted that the prospect for an immediacy involved in conscience does not seem to fit well with Kant's understanding of the spontaneity that has to be involved in moral thought and action. I believe this problem can be remedied if one can show in what sense conscience is infallible, thereby properly placing this special kind of immediacy within Kant's framework.

Infallibility is perhaps the most extensively discussed problem about Kant's conception of conscience. Asserting that conscience is infallible contradicts many views on conscience that came before (and after) Kant. What is more, we also come across the view, in the *Metaphysics of Morals*, that a person who acts according to his/her conscience, cannot be guilty. As Kant writes:

But if someone is aware that he has acted in accordance with his conscience, then as far as guilt or innocence is concerned nothing more can be required of him. It is incumbent upon

him only to enlighten his understanding in the matter of what is or is not duty; but when it comes, or has come, to a deed, conscience speaks involuntarily and unavoidably. (MS 6:401)

Conscience is the “consciousness” of the inner court and hence cannot be equated with judgement itself (MS 6:438). The function of conscience is to raise in us the awareness of a) the imputation of a deed to ourselves (which presupposes) b) relaying to us the verdict of reason in a specific situation. Since we have cognized the requirements of morality, presented as verdicts of reason in conscience, we are morally responsible for complying with them in our intentional actions. Taken in this sense, it seems plausible that conscience, as a faculty of awareness akin to perception, cannot be in error. In other words, conscience is related to an awareness of our moral beliefs and standards that bear upon the specific situation at hand.

This does not mean we are not responsible for our “honest mistakes”, it merely means that acting conscientiously is acting according to our best judgment. Our best judgment may still be mistaken, due to a variety of contingencies, but we can hardly be mistaken that it was indeed our best judgment. Our best judgments, in turn, must incorporate reflexive judgments as to the adequacy and extent of our moral self-examination. In the Theodicy essay we find the distinction between the judgment of understanding presented in contrast with the “voice” of conscience. Kant states that we could be mistaken with respect to the former but not the latter. As he puts it:

For in the first instance (the truth or falsity of a statement) we compare what we say with the object in a logical judgment (through the understanding), whereas in the second instance, where we declare what we hold as true, we compare what we say with the subject (before conscience). (T 8:267)

What comes to mind is something similar to the basic features of perception: I can be mistaken in whether or not the object I see before me is actually there (due to some optical illusion or a malfunction of the senses), but I can hardly be mistaken in whether it seems that the object is there.

I cannot be mistaken in what I hear as the voice of conscience itself. Whatever may be the pronunciation of the inner court, I cannot be mistaken that it is in fact the verdict of that court. As stated in the previous section, I believe it is in this sense that Kant claims an “erring conscience is an absurdity” (MS 6:401). This can only be explained if the voice of conscience is “distinctive” and “unique”, its call must be distinguishable from any other thoughts that we may happen to entertain. As I have shown, this uniqueness can be attributed to the feeling of awe defined as “respect coupled with fear”, specifically functioning alongside the operations of conscience. We especially become aware of this affective aspect in the acquittal or condemnation of conscience.

If I listen to my conscience, I cannot be held guilty of dishonesty, in other words, acting according to conscience is acting with the best intention I have and the best

judgment I have reached. I think this is what Kant has in mind when he says that no more can be required of a person who has listened to her conscience. This does not imply that the verdicts we have reached through rational self-deliberation cannot be mistaken at all. In fact, Kant always warns us about the possibility of self-deceit, as well as the opaqueness regarding ourselves (TP 8:284 and MS 6:446-7).

Our best judgments will be the ones which take all the relevant factors of a given situation into consideration. It will involve thinking without relying on an external authority, but also thinking from the standpoint of others and doing so consistently. Finally, our conscience will relay to us the final verdict of reason and we will have acted to the best of our abilities if we take heed of its declarations. This process never guarantees success but only sincerity, which Kant thinks is the best we can hope for.

Throughout his writings on conscience, Kant insists that we are immediately aware of what we hold to be true.¹¹ We owe this immediate awareness to conscience, since conscience “reports” to us that the judicial process of reason has reached a verdict through a sufficiently comprehensive examination. Through the operation of conscience, reason reaches a verdict about itself; what is at stake here is not primarily the truth or falsity, but rather the sincerity of our judgment. In other words, our conscience resonates with what we sincerely hold to be true. In case we say anything different than what our conscience repeats back to us, we are in effect lying, since we must be saying something which we do not hold to be true. As we have seen in the *Vigilantius* lecture notes, this amounts to unconscientiousness. This results in a disharmony between how we think and how we act (or speak). Kant presents the same point in the *Theodicy* essay:

One cannot always stand by the truth of what one says to oneself or to another (for one can be mistaken); however, one can and must stand by the truthfulness of one's declaration or confession, because one has immediate consciousness of this. (T 8:267)

This is one of the instances in which our conscience may reproach us. We can read an interesting discussion about the nature of the reproach of conscience here. Kant contends that “every crime already carries with it its due punishment, inasmuch as the conscience of the perpetrator torments...even more harshly than the Furies” (T 8:261). We have seen this aspect of conscience also in the *Vigilantius* lecture notes where Kant spoke of a “nagging conscience”. This idea is reminiscent of Socrates’ argument in the *Crito* about how “wrongdoing and injustice is in every way harmful and shameful to the wrongdoer” (*Crito*, 49b). When we do something morally wrong, we are in effect harming ourselves as well-if our conscience is functioning properly.

This point, however, cannot be pursued too far, since the person committing the crime might be so depraved as to have completely shut off the voice of his/her conscience.

¹¹ How this awareness is possible and to what extent it is reliable is an issue that requires further discussion, which I leave for a different paper. I thank the referee for the suggestion.

Kant thinks that conscience is so pervasive that we can never silence it. As he puts it: “it follows him like his shadow when he plans to escape[...] He can at most, in extreme depravity, bring himself to heed it no longer, but he still cannot help hearing it.” (MS 6:438)

Kant also warns us against imputing the disposition of a virtuous person upon someone who has become excessively evil. This shows that conscience is not some a priori capacity which functions somewhat adequately in all human beings; rather, the effectiveness of conscience is contingent upon the moral character of the person in question, and upon whether she incorporates the dictates of her conscience into her maxims. This requires that one cultivates one’s conscience in order to “sharpen one’s attentiveness to the voice of the inner judge and to use every means to obtain a hearing for it” (MS 6:401).

Kant’s warnings about listening to the dictates of conscience emphasizes the necessity of this precondition for anyone to become a moral being who can act resolutely and effectively. As we have seen, conscience has the function of imputing a deed to ourselves and hence holding ourselves morally responsible for our actions. However, as the aforementioned passage makes it clear, acting in accordance with the voice of conscience is a further issue. Again, after we hear the voice of conscience, it is up to us to incorporate our best judgement into our maxims, which then leads to intentional action.

In order to elaborate this point further, and to tie the discussion of maxims with the discussion of infallibility, we may think of a distinction between the voice of conscience and its content. Since the content carried with the voice of conscience consists in the outcome of the proceedings of the inner court, it necessarily involves a judgement of the understanding and hence is fallible. However, the voice of conscience, since it is a direct cognitive and emotive response of our particular moral constitution, speaks directly and infallibly.

Our moral character involves our core convictions about morality, or what we take to be true in the moral realm. In his paper on Kant and conscience, Claudio La Rocca explains the kind of conviction that is at stake in conscience by referring to a passage in the first *Critique* (La Rocca 2016, p. 73). In this passage, Kant is making a distinction between two senses of holding something to be true; if it is valid for everyone, the belief is called conviction, but if it “has its ground only in the particular constitution of the subject, then it is called persuasion” (A820/B848).

It is my contention that the voice of conscience is a voice of persuasion that “sounds like” a conviction and this is the sense in which we cannot be mistaken. This point might be confusing, since according to Kant, we cannot subjectively distinguish between conviction and persuasion. Furthermore, this idea can come into conflict with Kant’s insistence that conscience cannot err, since we are capable of a kind of self-deception in which we can “feign conviction” even in our “inner professions” (T 8:268fn).

A persuasion that sounds like a conviction seems puzzling. However, we could draw an analogy to the effect that this kind of persuasion is akin to a judgment of taste; it has a universal import, even though its ground is in the specific constitution of the subject. The distinguishing mark of a judgment of beauty is that it relays a specific kind of pleasure that arises from the harmonious free play of our imagination and understanding (KU 5:218). The analogy here would be a judgment that is relayed to us by conscience involving another kind of feeling: the feeling of awe. Without some distinguishing feature, Kant would have difficulties in asserting that conscience is infallible, since we cannot differentiate between conviction and persuasion subjectively.

What we can know with certainty is what we regard to be right and wrong. Since conscience concerns sincerity, the cultivation of conscience must in part consist in the cultivation of sincerity. Sincerity requires that we are always disposed to asserting what we hold to be true. Now, I shall consider and criticize some secondary literature that pertains specifically to the infallibility of conscience. In this way, I shall demonstrate the merits of my own interpretation of Kant's conception of conscience.

4. Secondary Literature on the Infallibility of Conscience

Let me now consider some arguments found in the secondary literature in order to ascertain whether my interpretation of the infallibility of conscience is plausible. Contrary to many commentators, I believe this infallibility is rooted in conscience being intertwined with sensibility. In the secondary literature, the main strategy has been to interpret this infallibility as being due to a special kind of judgment, a reflexive judgment in which the agent makes sure that she has been diligent in her judging.

As I have shown, while it is true that conscience is intimately related with reflexive judgment, they must be kept separate. Kant argues that the diligence involved in making any kind of judgment has to be present in any and all kinds of "rational" judgment. Therefore, defining conscience as a special kind of moral judgment (as Knappik & Mayr, Kazim and Vujosevic suggest) cannot account for the infallibility of conscience.

We have seen that the infallibility of conscience has to be accounted for not in purely intellectual terms but with terms that also appeal to sensibility. The faculty of judgment is always fallible and, as we have seen, Kant is careful in distinguishing conscience from it. We hear the voice of conscience unavoidably and involuntarily (MS 6:401). Furthermore, we have an affective experience with regard to conscience—its pangs, its threats of punishment, the feeling of awe etc., but we need not have any affective aspect in our usual cognitive functioning. Let us now see how this interpretation of Kant's conception of conscience fares in the face of some interpretations of the concept in the secondary literature.

Dean Moyar argues that Kant's conception of conscience creates a tension for his moral theory in general. This tension concerns the primacy of conscience in Kant's account. In the first instance, conscience is a prerequisite for being a morally responsible agent in the first place. On the other hand, since conscience presupposes moral judgment (among other features of practical reason), it cannot function without it (Moyar 2008, p. 341).

As we have seen, Kant claims that conscience is an integral part of our constitution, it is a natural part of human agency, it enables us to hear the decisions of the inner court (which is practical reason). However, Kant does not say that conscience is the only thing constitutive of our moral agency, nor does he say that it has priority over everything else that pertains to moral agency.

Moral judgment itself presupposes some knowledge of morally relevant features in specific situations what Barbara Herman calls rules of moral salience (Herman 1993, p. 77). What this means is that making any moral judgment, and, in turn, having a well-functioning conscience depends on our previous moral education, our awareness of a world with moral features. Moral judgments, imperatives, duties and conscience; all of them come into view after we have received some sort of moral upbringing. We do not start engaging in morality from scratch.

Another reply to this point can be given with the distinction I made earlier about the *ratio cognoscendi* and *ratio essendi*. One of the ways in which we experience the effects of the moral law upon our minds is conscience, since it is one of the four aesthetic preconditions of the mind's receptivity to moral law. This means that conscience has no role in assessing the legitimacy of the moral law (or that which morality requires), but rather it "prepares" the person to be responsive to the demands of morality. This preparation also involves prior education and maturation, not only of our intellectual capacities but also of our sensible nature. When we put the picture in this way there is no circularity about the systematic role that conscience plays—it is essential for becoming a fully-functioning moral agent.

Broadly speaking, there are two main lines of interpretation in the secondary literature on Kant's conception of conscience. Some commentators take conscience to be "intellectual" and as "having an effect on feeling". In her paper on Kant's account of conscience, Marijana Vujosevic argues that conscience is a specific manifestation of practical reason. As such, it is a "kind of moral self-assessment that involves cognizing and judging our own character" (Vujosevic 2014, p. 450). Ultimately, she claims that conscience is only intellectual as it cannot be mere feeling.

There is some textual evidence for this point; in the *Religion* Kant says that "should anyone fear that his reason, through conscience, will judge him too leniently, he errs, I believe, seriously" (R 6:70fn). Also, in the *Metaphysics of Morals*, conscience is characterized as "an original intellectual and moral predisposition" (MS 6:438). It is

obvious that conscience cannot merely consist of feelings. If that were the case, we would not intelligibly talk about cultivating conscience, just as we cannot make sense of cultivating pain.

As I have demonstrated, Kant consistently distinguishes between the operations of reason, understanding and judgment from the functioning of conscience. Arguing that conscience is purely intellectual is also inconsistent with Kant's repeated claim that it is infallible. Even in the passage above from the *Religion*, it seems that the judging is done by reason alone, and conscience is a kind of "tool" of reason to exact a kind of "torment or reproach" to the person. In order for conscience to fulfill this function, I believe that it should incorporate elements of both an intellectual and an affective nature. Indeed, this is the mark of all aesthetic predispositions discussed in the *Metaphysics of Morals*, since they consist of a receptivity to concepts of morality.

Vujosevic points to a passage in the *Lectures on Ethics* in which Kant says that conscience 'conveys an inner pain at evil actions, and an inner joy at good ones' (CL 27: 297). Conscience, according to her, operates by "linking a particular feeling with the action" (Vujosevic 2014, p. 457). There are two problems with this view. The first problem is that this quotation is taken from the Collins lecture notes, in which Kant had not yet developed his mature view of conscience (as I have shown in the first section). The second problem is to explain how conscience could "link a feeling with the action", if it had no relation to the affective side of our constitution. The second camp in the interpretation of Kant's account of conscience can answer this problem, since they generally argue that conscience is a kind of feeling. According to Allen Wood, "conscience is a feeling of pleasure or displeasure associated with myself, in view of some action I am either contemplating or that I have already performed" (Wood 2008, p. 183). This line of thought, I believe, is also mistaken, as it would be difficult to reconcile the mere feelings of pleasure and displeasure with requirements of sincerity and imputation.

Knappik and Mayr's discussion of conscience also seems to put them alongside Vujosevic's interpretation, as they rely heavily on an account of proper moral judgment, which they argue requires diligence and certainty. These are traits that conscience is supposed to inspect. They claim that certainty should be regarded in a "non-factive" way, not requiring truth. This much is certainly correct, since conscience involves subjective certainty. They also provide a detailed and plausible account of moral judgment, but they fail to show how judgment is connected to conscience. This is quite striking, as they begin their paper by showing how Kant himself distinguishes between conscience and judgment. To disregard this claim and assert that conscience "issues an infallible second-order judgment whose object is the first order moral judgment of understanding" is to miss the point about infallibility (Knappik&Mayr 2013, p. 15).

In his book on Kant's account of conscience Emre Kazim also defends the view the conscience is primarily intellectual. Kazim (2017) cites the definition of thinking from the

first *Critique* (A69/B94) and claims that conscience is also a type of thinking. The definition reads: "Thinking is cognition through concepts". He then distinguishes between two aspects of conscience: intellectual conscience, defined as "the judgment of the internal court", and its effect on moral feeling as the "consciousness of this judgment which motivates the agent". This interpretation also faces the difficulty of explaining how, on Kant's understanding of our cognitive faculties, there could be involuntary or "unerring thinking".

5. Conclusion

As I have shown, the correct way to account for the infallibility of conscience is not to endow it with a special kind of judgment. Any and all judgments issue from the same faculty of judgment. Conscience is infallible not because it engages in a second order judgment; it is infallible because we cannot use it spontaneously as we do the faculty of judgment. Conscience is best understood as the affective way in which we register the normative force of moral considerations by comparing our inner dispositions with that of an ideal moral agent. The feelings associated specifically with conscience, such as awe, reverence and fear of doing wrong, can be cultivated or ignored altogether but we cannot give rise to them by sheer force of will.

For these reasons, any account which identifies conscience with judgment cannot make sense of Kant's assertions that conscience speaks "involuntarily" and "unavoidably" (MS 6:401). An involuntary and unavoidable judgment would be a chimera, at odds with Kant's claims about spontaneity and freedom regarding the faculties of the mind. An account which takes conscience to be merely a kind of feeling, on the other hand, would have problems in explaining its relation to imputation and sincerity.

In this article I have focused on two texts in order to ascertain Kant's general conception of conscience as it relates to our moral and cognitive capacities. I began with a discussion of the lecture notes taken by Vigilantius, where some of the key aspects of Kant's conception of conscience could be found: we have seen that conscience is a) concerned with imputation and our inner dispositions, b) that it is infallible and c) that it is distinct from yet related to judgment.

In the next section I examined Kant's conception of conscience in the *Metaphysics of Morals*. I began this discussion with what Kant calls aesthetic predispositions. Crucially, these are moral feelings which incorporate both the thought of duty and some form of feeling. I argued that what distinguished conscience from the other predispositions was its unique connection with reflexive judgment and its ability to give rise to a feeling of awe. I have also discussed what Kant means by the infallibility of conscience against the background of some discussions in the secondary literature and have shown how my interpretation has significant advantages over other attempts of exegesis.

References

All references to Kant's works are from The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant which follow the Akademie pagination.

List of Abbreviations

A/B: The Critique of Pure Reason (1998)

CL: Collins Lecture Notes on Ethics (1997)

G: Groundwork for the Metaphysics of Morals (1996)

KpV: The Critique of Practical Reason (1996)

KU: The Critique of the Power of Judgment (1998)

MS: The Metaphysics of Morals (1996)

O: What does it mean to orient oneself in thinking? (1996)b

R.: Religion within the Boundaries of Reason Alone (1996)b

T: On The miscarriage of all philosophical trials in theodicy (1996)b

TP: On the Common Saying 'This May Be True in Theory But It Does Not Apply In Practice (1996)b

VL: Vigilantius Lecture Notes on Ethics (1997)

Secondary Literature:

Allison, H. (1990). *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

Denis, L. & Sensen, O., (2015). Introduction. In L Denis & O. Sensen (Eds.), *Kant's lectures on ethics: A critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press. pp 1-12

Esser, A. (2013). The inner court of conscience, moral self-knowledge, and the proper object of duty (TL 437-444). In O. Sensen, J. Timmermann & A. Trampota

(Eds.), *Kant's Tugendlehre: A comprehensive commentary*, Berlin/New York: Walter de Gruyter. pp. 269-291

Guyer, P. (2010). Moral feelings in the Metaphysics of Morals. In L. Denis (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 130-151

Herman, B. (1993). The practice of moral judgment, *The practice of moral judgment*, London: Harvard University Press, pp 73-93.

Kazim, E. (2017). *Kant on conscience: A unified approach to moral self-consciousness*, Leiden, Netherlands: Brill.

Knappik, F. & Mayr, E. (2019). "An Erring Conscience is an Absurdity": The Later Kant on Certainty, Moral Judgment and the Infallibility of Conscience. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101 (1):92-134.

La Rocca, C. (2016). Kant and the problem of conscience, *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*, 1, pp 65-79.

Moyar, D. (2008). Unstable autonomy: Conscience and judgment in Kant's moral philosophy, *Journal of Moral Philosophy*, 5 (3), pp 327-360.

Paton, H.J. (1960). Conscience and Kant, *Kant Studien*, 70 (3), pp 239-251

Plato (1997). *Crito*, *The complete works of Plato*, J. Cooper (Ed.), Indianapolis, Hackett Publishing.

Vujosevic, M. (2014). The judge in the mirror: Kant on conscience, *Kantian Review*, 19 (3), pp 449-474.

Ware, O. (2009). The Duty of Self-Knowledge, *Philosophy and Phenomenological Research* 79 (3): pp 671-698.

Wood, A. (2008). Conscience, *Kantian ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp 182-192.



Definición de verdad y criterios de verdad en Kant

The Definition of Truth and Truth Criteria in Kant

STÉFANO STRAULINO TORRE¹

Instituto Tecnológico Autónomo de México, México

Resumen

En las pocas ocasiones en que Kant aborda el tema de la verdad, lo suele hacer en función de los problemas implicados en la definición nominal de verdad y en la búsqueda de un criterio de verdad. El objetivo de este trabajo es ofrecer una visión sinóptica del modo en que Kant plantea estas dos cuestiones. En la primera sección del trabajo se aborda el tema de la definición de la verdad. Primero explico qué es una definición y qué implica esto para el caso de la verdad. Tras esto, expongo las consecuencias y problemas que Kant extrae al respecto. En la segunda sección del trabajo se desarrolla el tema del criterio de verdad. Para comenzar expongo las expectativas de Kant respecto de dicho criterio y los límites con que se encuentra. Tras esto ofrezco una clasificación y explicación de los criterios de verdad que menciona a lo largo de su obra.

Palabras clave

Verdad, Definición, Criterio de verdad, Dialelo, Consenso

Abstract

On the few occasions that Kant addresses the subject of truth, he usually does so in relation to the problems involved in the nominal definition of truth and in the search for a truth criterion. The aim of this paper is to provide a synoptic view of the way in which Kant poses these two issues. In the first section of the paper I address the topic of the definition of truth. I begin by explaining what a definition is and what does this entail for the definition of truth. I then present the consequences and problems that Kant draws from this. In the second section of the paper I develop the topic of the criterion of truth. First, I set out Kant's expectations for such criterion and show the limits he

¹ Profesor del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México. E-mail de contacto: stefano.straulino@itam.mx

encounters. Then I provide a classification and an explanation of the truth criteria that he mentions throughout his work.

Keywords

Truth, Definition, Truth criteria, Diallelon, Consensus

Introducción

En una de sus lecciones sobre lógica, Kant escribe: “¿Qué es la verdad? Responder esta pregunta, que es tan apropiada al entendimiento del hombre [...] causará más dificultades de lo que uno esperaría” (*V-Lo/Blomberg* 24:80). Las dificultades sobre las que nos advierte se ven reflejadas en lo tortuoso que resulta seguir el hilo de su pensamiento al respecto. Esto es así, en primer lugar, porque Kant no planteó sistemáticamente en ningún lugar de su obra una teoría de la verdad. Aunque aborda el tema en diferentes lugares, especialmente en sus lecciones de lógica y en algunos pasajes de la primera *Crítica*, no hay una exposición unitaria y sistemática al respecto. En segundo lugar, Kant usa la noción de verdad en diferentes sentidos (verdad material, formal, trascendental, empírica) y con diferentes matices (definición real o nominal de verdad, criterios internos, externos, universales, suficientes, materiales o formales de verdad).

Con la intención de solventar un poco estas dificultades, he rastreado los diversos pasajes en los que Kant aborda la verdad y ofrezco en este trabajo una exposición sistemática y sinóptica del modo en que Kant la suele tematizar. Para esto, he estructurado este trabajo en función de aquellas cuestiones desde las cuales Kant suele plantear dicho tema, a saber: las cuestiones de la definición y del criterio de verdad. En primer lugar, abordaré el tema de la definición explicando qué entiende Kant por definir, cómo se aplica esto a la noción de verdad y qué consecuencias y problemas extrae Kant. En segundo lugar, desarrollaré la cuestión del criterio, explicando primero qué espera Kant de un criterio de verdad y los límites de estas expectativas, y ofreciendo después una clasificación de los diferentes criterios que Kant menciona a lo largo de su obra. Así pues, este trabajo no pretende explicar la noción kantiana de verdad ni el papel que dicha noción juega en el pensamiento de nuestro autor (para estos temas, ver: Straulino, 2016, 2019), sino sólo exponer los problemas con los que Kant suele asociar explícitamente el tema de la verdad y, con ello, el modo en que lo aborda habitualmente.

1. La definición de la verdad

1.1 La pregunta por la verdad

En la primera *Crítica*, Kant aborda el tema de la verdad de manera explícita sólo en un corto pasaje de la “Introducción a la Lógica Trascendental”, que por lo mismo es el fragmento que más ha llamado la atención de los intérpretes:

La antigua y famosa pregunta, con la que se pretendía poner en aprietos a los lógicos y se procuraba llevarlos a un punto en el que o bien tenían que dejarse sorprender en un miserable dialelo,² o bien tuvieran que reconocer su ignorancia y, por tanto, la vanidad de todo su arte, es ésta: *¿Qué es la verdad?* La definición nominal de verdad, a saber, que ella es la concordancia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento.

Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es en sí absurda y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también la desventaja —además de la vergüenza de quien la plantea— de que induce a quien descuidadamente la escucha a dar respuestas absurdas y a dar el irrisorio espectáculo de que uno (como decían los antiguos) ordeña al chivo y el otro sostiene debajo un colador (*KrV* A57-58/B82-83).

En este pasaje Kant ofrece una definición de verdad que dice “conceder y presuponer”. Sin embargo, en el mismo párrafo parece ponerla en cuestión: el dialelo o círculo vicioso al que llegan los lógicos parece consecuencia de asumir esta definición. Además, el criterio universal y seguro de verdad (que es lo que realmente se busca, según Kant) es imposible, según explica después. Por si esto fuera poco, en su alusión al dicho de “ordenar al chivo”, Kant parece caracterizar la pregunta misma por la verdad como absurda. Dadas sus palabras textuales, es difícil negar que Kant acepte la definición de verdad como concordancia. Pero los problemas que emanan de ella y la insuficiencia con que Kant la caracteriza dan pie a preguntarse por las implicaciones de esta definición. Esto ha llevado a distintos intérpretes a cuestionar el grado de compromiso que Kant asume con una teoría de la verdad como concordancia.³ Para resolver estas dificultades es preciso en primer

² En la versión de la Academia aparece como “*Diallele*”. Ribas traduce por “sofisma”, Caimi por “*dialexe*”.

³ Hay quienes sostienen que la definición que da Kant lo compromete con una teoría de la verdad correspondiente (Hiltscher, 1988; Höffe, 2010, p. 185; Neiman, 1994, pp. 6-7; Underwood, 2003), quienes sostienen que en realidad la trivializa o rechaza (Esterhuyse, 1972, pp. 284-286; Hofmeister, 1972, pp. 316-

lugar hacer un análisis pormenorizado del pasaje en cuestión, sacando a la luz algunas cuestiones que quedan ocultas en una primera lectura. Para comenzar, vale la pena prestar atención al hecho de que Kant señale que la definición de verdad que ofrece es una definición *nominal*.⁴

1.2 La teoría kantiana de la definición

En la primera *Crítica*, Kant explica que definir significa “exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él” (*KrV* A727/B755). En la *Lógica* y las lecciones, caracteriza la definición además como un concepto “lógicamente perfecto” es decir, “distinto, y completo y preciso en la distinción” (*Log* 9:140, *V-Lo/Wiener* 24:912-913). El concepto de una cosa consiste, para Kant, en sus notas (*Merkmale*). Las notas son representaciones parciales de un concepto que, tomadas en conjunto, constituyen el contenido del concepto; p. ej.: “animal”, “racional” y “viviente” son notas de “humano” (*Log* 9:58; Capozzi, 2002, pp. 484-499). Definir es, entonces, enumerar las notas de un concepto de manera distintas, originaria⁶, detallada⁷ y precisa o dentro de sus límites.

En línea con la tradición, Kant distingue dos tipos de definiciones: nominales y reales. Las definiciones reales ofrecen la esencia real del objeto y, con ello, muestran la posibilidad del objeto a partir de notas internas. Las definiciones nominales ofrecen solamente la esencia lógica del objeto, contienen el significado que se asigna a cierto nombre, lo que permite diferenciar un objeto de otros de manera comparativa, asignándole, precisamente, ese nombre (*Log* 9:143, *V-Lo/Wiener* 24:919, *V-Lo/Blomberg* 24:268, *Refl*

317; Prauss, 1969; Walker, 1983, p. 160) y quienes afirman que dicha definición ofrece una explicación genuina, pero no compromete a Kant con una teoría concreta pues no implica un compromiso metafísico, epistemológico o criteriológico (Capozzi, 2002, p. 503; Cicovacki, 1995, p. 199; Hanna, 2000; Nenon, 1986, p. 19 y ss.; Vanzo, 2010, p. 166). Mi interpretación se inserta en este tercer grupo, como quedará claro más adelante.

⁴ Contados intérpretes siguen esta estrategia (Hanna, 2000, pp. 232-233; Nenon, 1986, pp. 19-38; Vanzo, 2010).

⁵ Un concepto es claro cuando la conciencia del él basta para ser conciencia de la diferencia que distingue este concepto de otros (*KrV* B415n). La distinción es la claridad de las notas (*Log* 9:61). Una definición es distinta si enumera las notas de un concepto, distinguiendo las notas del concepto de cualesquiera otras notas y entre sí.

⁶ Las notas son necesarias si son constitutivas del concepto y contingentes si no. Por ejemplo: “racional” es nota constitutiva de “humano” y “sabio” es contingente. Las notas necesarias pueden atribuirse mediata o inmediatamente al concepto. Por ejemplo, “viviente” se le atribuye mediata a “humano”, pues se deriva de la nota “animal”, que sí se le atribuye inmediatamente (*Log* 9:60-61, *V-Lo/Wiener* 24:838-839). Una definición es originaria si contiene sólo notas necesarias e inmediatas.

⁷ La definición es detallada si enumera todas las notas originarias.

⁸ La definición es precisa si no ofrece notas que no formen parte del concepto.

2999 16:608). La definición real pretende ser una “mostración” omnicomprendiva de la esencia real, es decir, busca declarar todas las notas esenciales del objeto, a la vez que da cuenta de su posibilidad real (*KrV* A241-242n). La definición nominal, en cambio, tiene como fin fijar el uso del nombre: “la palabra, con las pocas notas ligadas a ella, es sólo una *denominación* de la cosa, y no un concepto de ella y, por tanto, la presunta definición no es otra cosa que una determinación de la palabra” (*KrV* A728/B756).

Por esto último, sólo las definiciones reales son definiciones en sentido estricto. Las definiciones nominales no agotan al objeto, no ofrecen la totalidad de sus notas originarias. Pero, por su misma exigencia, las definiciones reales son imposibles para conceptos de objetos dados. No hay en rigor definición posible para objetos empíricos y para conceptos filosóficos, pues es imposible agotar en una definición todas sus notas y ofrecer su posibilidad y, más claramente, es imposible conocer su esencia real. Estrictamente sólo las definiciones matemáticas son definiciones reales, puesto que a la vez presentan todas las notas del concepto⁹ y exhiben su posibilidad al construir sintéticamente y *a priori* a su objeto (*KrV* A728-729/B756-757, *Log* 61, *Log* 9:144, *V-Lo/Wiener* 24:920, *V-Lo/Blomberg* 24:268; Nenon, 1986, p. 22 y ss.).

Una definición real nos permitiría comprender plenamente al objeto y distinguirlo de cualquier otra cosa posible. Las definiciones nominales, en cambio, no nos permiten distinguir una cosa de manera absoluta, pero sí comparativamente. Por ejemplo: las notas que ofrece nuestra definición nominal de “oro” (y más significativamente, algunas definiciones de oro ya en desuso) son suficientes para distinguir el oro verdadero del “oro de los tontos”. No es necesario tener la esencia real. Sin embargo, una definición nominal puede quedarse corta en algún momento. Por ejemplo, la definición aristotélica de humano, “animal racional”, ofrece ciertas notas que permiten determinar a qué nos referimos bajo el nombre “humano” y nos permite asignar el nombre “humano” a los objetos que tienen esas notas. Pero es una definición limitada: no sirve para distinguir al objeto “humano” de manera absoluta, por ejemplo, de ficciones como los centauros o los sátiros, o de objetos

⁹Darius Koriako ha defendido que las definiciones de conceptos matemáticos no deben entenderse tanto como la combinación de notas conceptuales, sino como síntesis de determinaciones objetivas —referidas a construcciones arbitrarias en el espacio o el tiempo— (Koriako, 2003, p. 261). De ser esto así, no serían exactos aquellos pasajes en los que Kant caracteriza a la definición en general como un conjunto de notas. Queda fuera de los límites de este trabajo resolver este problema, que no afecta al modo en que se ha de entender la definición para el caso de la noción de verdad. (Debo esta observación a un dictaminador anónimo).

posibles como un homínido inteligente no humano. Aun así, esta definición es suficiente mientras no se encuentre otro animal racional. En ese sentido, es suficiente comparativamente (*V-Lo/Pölitz* 24:573, *V-Lo/Wiener* 24:919).

Así pues, aunque no es posible ofrecer la definición real de un objeto empírico o de un concepto filosófico, sí tenemos, en general, conceptos suficientemente distintos para referirnos a ellos. La definición nominal expresa estos conceptos, con la totalidad de notas que normalmente les adscribimos, de tal modo que indica “un cierto testimonio de la denominación de la cosa, para hacer claro el nombre de la cosa, pero no para comprender mejor la cosa misma. No comprende la esencia de la cosa en sí, sino sólo la comparación de algunas marcas de diferenciación con otras” (*V-Lo/Wiener* 24:919; Cabrera, 1995, pp. 130-133; Capozzi, 2002, pp. 499-503).

1.3 Definición nominal y verdad

La cuestión ahora es discernir qué implica que “la concordancia del conocimiento con su objeto” sea la definición nominal de la verdad. Es innegable que Kant admite esta definición, no sólo por el pasaje que nos ocupa, sino por los múltiples pasajes en los que la da por supuesta (*KrV* A157/B196-197, A191/B236, A237/B296, A642/B670, *Prol* 4:279, *Log* 9:50, *V-Lo/Wiener* 24:822, *V-Met/Volckmann* 28:415, *V-Met/Schön* 28:497). Veamos ahora qué implica tal aceptación.

En tanto que la definición en cuestión no es una definición real, no puede tomarse como una teoría de la verdad, ni ha de pensarse que agota el concepto de verdad (Capozzi, 2002, p. 503). En contraste con los conceptos creados sintética y arbitrariamente mediante definiciones reales que expresan la posibilidad de su objeto, los conceptos dados implican la brecha entre sus cualidades objetivas y nuestro conocimiento subjetivo. Podría ser, pues, que las notas ofrecidas por una definición nominal no fueran suficientes para describir a la cosa misma. O podría darse el caso de que la palabra definida no se refiriera, o no se pudiera referir, a ninguna cosa real dada (Nenon, 1986, p. 31).

Así pues, que Kant acepte esta definición de verdad no significa *ipso facto* que Kant abrace una teoría de la verdad como correspondencia, como quieren ver algunos intérpretes. Pero calificar esta definición como “nominal” tampoco es un modo de restarle toda importancia, como pretenden otros intérpretes. Si se acepta esta definición nominal de verdad, entonces se acepta que la concordancia es una nota de la verdad: “decir ‘verdad’ es

decir ‘*adaequatio intellectus et rei*’ y si cambiase en cualquier modo el *definiens* se debe admitir estar hablando de algún otro concepto y, en sentido estricto, este último debe ser designado por otro nombre” (Capozzi, 2002, p. 503).

La definición nominal de verdad sirve para tener un concepto diferenciado que pueda ser usado de manera suficientemente válida. No explica totalmente qué es la verdad y tampoco da cuenta de su posibilidad, pero ofrece notas características que nos permiten distinguir este concepto de otros. Permite referirnos a él correctamente al dar cuenta del uso ordinario que se hace de la palabra “verdad” e ilustra el significado del predicado “es verdadero”.¹⁰ Es decir: cuando se dice que un juicio es verdadero, se quiere decir que, en efecto, concuerda con su objeto, si bien la verdad no se agota, necesariamente, en la correspondencia (Vanzo, 2010, pp. 162-166). Más aún, que la definición nominal de verdad sea la adecuación del conocimiento con su objeto implica que cualquier teoría filosóficamente respetable de la verdad debe dar cuenta de esta relación (Capozzi, 2002, pp. 427-428).

Que Kant tome esta definición como una definición meramente nominal tampoco implica que cierre camino a toda investigación acerca de la verdad. Por el contrario: “comenzar con la definición [real], como sucede en la mayoría de las filosofías, y no comprometerse con nada hasta tener una definición [real], es, de hecho, hacer cualquier investigación imposible” (*V-Lo/Wiener* 24:916). En el caso de la investigación filosófica, la definición real no es el inicio de la indagación, sino la conclusión (*KrV* A731/B759; *V-Lo/Philippi* 24:459), por lo que una definición meramente nominal puede dar paso a una investigación posterior. Por ejemplo, la definición de verdad como concordancia habría de

¹⁰ Hanna describe la definición nominal de verdad como analíticamente correcta, pero metafísica y epistémicamente neutra. Según él, dado que esta definición ofrece notas asignables a la noción de verdad, es analíticamente correcta, provee un modo de identificar qué tipo de cosas pueden caer bajo tal concepto, y compromete a Kant con una versión, al menos débil, de la teoría de la correspondencia. Sin embargo, es metafísicamente neutra pues no explica la posibilidad misma de la verdad, y epistémicamente neutra por no ofrecer un criterio absoluto de diferenciación; esto es, por no ofrecer un criterio de verdad (Hanna, 2000, pp. 227, 233-234). Aunque coincido con Hanna en esta aclaración sobre el sentido nominal de la definición de verdad, me parece problemática su identificación de definición real y criterio de verdad (Hanna, 2000, p. 242 y ss.). Es verdad que toda definición real ofrece un criterio absoluto de diferenciación, pero esto no significa que todo criterio se identifique con una definición real. Por ejemplo: podemos encontrar criterios adecuados (aunque no absolutos) para discriminar el oro real del oro falso sin necesidad de conocer su esencia, por ejemplo, mediante el *aqua regia*. Identificar absolutamente criterio y definición real implicaría la imposibilidad de tener criterios para la diferenciación de conceptos empíricos, dado que no hay definiciones reales de estos.

dar paso a la pregunta por la posibilidad de la concordancia entre conocimiento y objeto (Straulino, 2019).

En conclusión, la caracterización que Kant hace de la “concordancia entre conocimiento y objeto” como definición *nominal* de la verdad implica que esta, aunque ofrece notas características del concepto de verdad y con ello posibilita su uso, no da cuenta de la esencia real, la posibilidad, y todas las consecuencias de la verdad y, por tanto, tampoco lo compromete con una teoría concreta sobre la misma; pero nos obliga a dar cuenta de esa definición como una característica del concepto.

1.4 Concordancia y dialelo

Tras estas aclaraciones sobre el carácter nominal de la definición de verdad, surge, en línea con el pasaje que nos ocupa (*KrV* A57-58/B82), un nuevo problema. Como hemos visto, Kant señala que la pregunta por la verdad implica, ella misma, problemas para quien la pretende resolver:

La antigua y famosa pregunta, con la que se pretendía poner en aprietos a los lógicos y se procuraba llevarlos a un punto en el que o bien tenían que dejarse sorprender en un miserable dialelo, o bien tuvieran que reconocer su ignorancia y, por tanto, la vanidad de todo su arte, es ésta: *¿Qué es la verdad?* (*KrV* A57-58/B82).

Si la definición nominal responde, aunque de modo parcial, a la pregunta “¿qué es la verdad?”, ¿qué quiere decir Kant, entonces, con que tal pregunta conduce irremediablemente a un dialelo o a reconocer la propia ignorancia? El modo en que Kant redacta este pasaje no ayuda mucho. Después de todo, tras anunciar los peligros que conlleva responder a la pregunta, él mismo ofrece una definición, con lo que —según sus propias palabras— se pondría en situación de cometer un sofisma. Por lo demás, en la *Crítica de la razón pura* no se detiene a explicar la relación que mantiene la pregunta por la verdad con dicho dialelo. Sin embargo, podemos encontrar una descripción más detallada en algunas de sus lecciones y reflexiones, especialmente en la *Lógica Jäsche*:

Verdad, dicese, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. Según esta definición meramente nominal, mi conocimiento, para valer como verdadero, ha de concordar con el objeto. Ahora bien, sólo puedo comparar el objeto con mi conocimiento en tanto que lo conozco. Mi conocimiento debe ratificarse a sí mismo, lo cual, empero, no es ni con mucho suficiente para la verdad. Puesto que como quiera que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, sólo puedo juzgar si mi conocimiento del objeto

coincide con mi conocimiento del objeto. Un círculo tal en la explicación lo llamaron los antiguos *diallele*. Este error, en efecto, fue achacado siempre a los lógicos por parte de los escépticos, quienes observaban lo siguiente: ocurre lo mismo con aquella definición de verdad que si alguien efectuase una declaración ante un tribunal apelando a un testigo a quien nadie conoce, el cual quisiera, sin embargo, resultar creíble afirmando que aquel que lo llamó a dar testimonio es un hombre honrado. La inculpación estaba por supuesto justificada. La solución del problema planteado es simplemente del todo imposible para cualquier ser humano (*Log* 9:50).

Para comprobar si un conocimiento es verdadero, es necesario compararlo con su objeto, pero sólo es posible comparar el conocimiento con su objeto en tanto que este último es conocido: el conocimiento debe ratificarse a sí mismo. En otras palabras, “sólo puedo juzgar si mi conocimiento del objeto concuerda con mi conocimiento del objeto” (*Log* 9:50; *Refl* 2143, 16:251). Intentar mostrar la verdad de un conocimiento por este método no es más que pretender explicar lo mismo por lo mismo (*V-Lo/Blomberg* 24:81, *V-Lo/Philippi* 24:387).

De este modo, Kant revela algo que tiende a estar oculto en la definición de verdad. La definición “un conocimiento es verdadero si concuerda con su objeto” *parece* asumir que para saber si cierto conocimiento es verdadero debemos y podemos hacer en efecto la comparación inmediata entre tal conocimiento y su objeto. Sin embargo, al intentar hacer tal comparación el entendimiento no queda referido al objeto, sino a sí mismo. La inmanencia de la conciencia, que no puede salir de sí misma para verificar si sus conocimientos coinciden con lo que existe fuera de ella es, pues, el núcleo de este problema. Esto último no es de ningún modo una aclaración trivial: el problema que Kant presenta aquí no supone la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en sí, ni es una consecuencia de adoptar la posición del idealismo trascendental (Palacios, 2013, p. 30). Al contrario: la incapacidad de los planteamientos tradicionales de aproximarse de manera adecuada a este tema es lo que lleva a Kant a abordarlo desde una perspectiva diferente, a saber, desde la Analítica Trascendental.

Esta noción de verdad parece llevarnos, pues, a la disyuntiva que Kant planteaba en el pasaje de la *Crítica* citado al inicio de este trabajo: los lógicos, al pretender comparar el objeto con el conocimiento, caen en la circularidad que implica la comparación del conocimiento consigo mismo, con lo que incurren en “un deplorable dialelo”. O bien, si

quieren evitar este dilema y admiten la imposibilidad de tal comparación, admiten también entonces la imposibilidad misma de conocer la verdad, con lo que han de “reconocer su ignorancia y, consiguientemente, la vacuidad de todo su arte.”

Estas aclaraciones no pueden sino suscitar una segunda pregunta. Si Kant reconoce que esta definición conduce a un dilema irresoluble, ¿cómo es que “concede y presupone” tal definición? Este problema ha sido, en efecto, motivo para que diversos intérpretes señalen que la caracterización de “nominal” de tal definición no es sino un modo de trivializarla o rechazarla. Sin embargo, hemos visto que para Kant una definición nominal ofrece una descripción válida —aunque limitada— del concepto definido, y que es, además, el modo de regular y describir el uso del nombre de los conceptos cuya definición real es humanamente imposible. Además, tal definición nominal se ve ratificada incuestionablemente en varios lugares de la *Crítica de la razón pura* (*KrV* A157/B196-197, A191/B236, A237/B296, A642/B670). No hay razones suficientes que indiquen que Kant rechace esta definición, y sus palabras textuales —aunadas a la repetición de la definición— más bien indican su aceptación de la “concordancia entre entendimiento y objeto” como definición nominal de verdad. Así pues, ¿cómo conciliar tal definición con la crítica que Kant mismo esgrime en su contra?

A mi parecer, la manera más adecuada de resolver este conflicto es recurriendo a la distinción entre “definición” (*Namenerklärung/Wortklärung*) y “criterio” (*Kriterium/Kennzeichen*), término que Kant introduce en seguida. Justo después de corroborar la definición nominal tradicional de verdad, escribe: “pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento” (*KrV* A58/B82). Según esta lectura, el lógico que Kant cita en este pasaje, al ser interrogado por la verdad, ofrece como definición la noción de concordancia. Si el interrogatorio contra el lógico acabara ahí, probablemente no habría ningún problema. Sin embargo, “se le lleva a una situación tal” que termina cometiendo un sofisma al derivar las consecuencias de esta definición. En efecto, la pregunta implícita que se le hace al lógico es, en realidad: ¿cómo sabemos qué es verdad y qué no? Según Kant ese es el sentido original de la pregunta por la verdad en este contexto: “pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento.” Esto mismo parece ratificarse en la *Lógica Jäsche*, donde, tras tematizar el problema del dilema arriba expuesto, Kant indica: “Se trata aquí de la cuestión siguiente, a

saber: si existe y en qué medida existe un criterio de verdad seguro, universal y útil en la aplicación. Porque tal es el sentido de la pregunta “¿qué es la verdad?” (*Log* 9:50).¹¹

De este modo, la pregunta “¿qué es la verdad?” admite dos lecturas: la pregunta por una definición y la pregunta por el criterio para discernir lo verdadero de lo falso.¹² Si “lo que se quiere saber”, si “el sentido de la pregunta”—como dice Kant— al preguntar por la verdad es cuál es el criterio de la verdad, entonces la definición nominal de verdad cae necesariamente en el círculo descrito. Preguntar por un criterio de verdad no es preguntar qué es lo que hace a un conocimiento verdadero, sino cuál es el fundamento de la certeza de su verdad, esto es, cómo saber que un conocimiento dado es, en efecto, verdadero. De este modo, la sola definición no sólo no garantiza que un conocimiento dado sea verdadero, sino que la circularidad inherente a considerar la adecuación como el criterio de verdad concede al escéptico un arma contra la verdad misma: si el conocimiento es verdadero en tanto que se adecúa a sí mismo, todas las mentiras podrían ser verdaderas (*V-Lo/Wiener* 24:822-823; Capozzi, 2002, p. 425). De este modo, si bien la noción de concordancia o correspondencia da noticia de lo que quiere decir que un conocimiento sea verdadero, no sirve para dilucidar si un conocimiento dado lo es.

En pocas palabras, la crítica de Kant no va dirigida contra la definición tradicional de verdad, sino contra el equívoco de la pregunta misma. Al distinguir entre la pregunta por la definición y la pregunta por el criterio, se muestra que la definición nominal de verdad como concordancia no conduce, por sí misma, a un “miserable dilema” ni a “reconocer la propia ignorancia”. A esto conduce, más bien, el sofista que pretendiera identificar la definición nominal de verdad con el criterio de la misma. No es problemático “conceder y presuponer” la definición nominal de verdad, siempre y cuando no se pretenda hacer de ella el criterio de distinción del conocimiento verdadero. La definición de verdad como concordancia es problemática “si y sólo si se exige que la definición de verdad sea una

¹¹ Esta solución a la tensión entre la aceptación y la crítica de Kant a la definición de verdad como concordancia ha sido sugerida antes por algunos pocos intérpretes (Gómez, 1985, pp. 65-66; Palacios, 2013, p. 33; Schulz, 1993, pp. 115-125; Wagner, 1977, pp. 71-75).

¹² Algunos intérpretes suponen que esta distinción implica dos respuestas distintas, que necesitan de dos investigaciones diferentes: por una parte, la investigación de la naturaleza de la verdad, esto es, la búsqueda de su definición real y, por otra parte, la búsqueda de un criterio de verdad. Esta posición permite mantener versiones compatibilistas de la teoría de la verdad, por ejemplo, que la correspondencia constituye la naturaleza de la verdad mientras que la coherencia, la utilidad pragmática o cierto verificacionismo sirven como su criterio (Abela, 2002; Ewing, 1961; Mensch, 2004; Mohanty, 1999; Posy, 1984; Rescher, 1982; Svendsen, 2001).

definición clara de verdad en un sentido estrictamente racionalista, de modo que posibilite la identificación de lo verdadero, esto es, que provea un criterio con el que los juicios pueden ser reconocidos como tales” (Schulz, 1993, p. 132).

Esto no quiere decir, sin embargo, que las definiciones en general no provean criterios. La definición nominal de humano (animal racional), por ejemplo, brinda un criterio para reconocer cuándo un objeto dado es un humano. Esta definición indica algunos rasgos que deben compartir todos (e, idealmente, sólo) los objetos que puedan ser designados con el nombre “humano”. Así, al comprobar que un objeto dado es animal y es racional, tengo un criterio (comparativamente) suficiente para designarlo “humano”. Más aún, una definición real, como la definición matemática de triángulo o de línea recta, contiene o implica todas las propiedades de todos los objetos que caen bajo esa definición y, por tanto, provee un criterio absoluto para determinar si un objeto dado es un triángulo o una línea recta. La misma definición de verdad ofrece un criterio para usar la palabra “verdad”. Lo que no ofrece, en cambio, es un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso. En este sentido, el caso de la verdad es excepcional, como veremos enseguida.

2. Criterios de verdad

2.1 Criterio universal y suficiente de verdad

Como hemos visto, la definición nominal de verdad no puede proveer el criterio material buscado. Pero Kant no se limita a criticar tal uso, sino que, tanto en la *Crítica de la razón pura* como en sus lecciones de lógica, argumenta en contra de la posibilidad misma de un criterio de verdad universal y material, afirmando no sólo que no es posible, sino que es, incluso, contradictorio:

Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, ese objeto debe distinguirse, por ello, de otros; pues un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere, aunque pudiera contener algo que quizá pudiera valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio universal de verdad sería aquel que fuera válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Pero está claro que, puesto que en el criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto) y la verdad concierne precisamente a ese contenido, es enteramente imposible y absurdo preguntar por una señal de la verdad de ese contenido de los conocimientos, y que, por consiguiente, no es posible dar una característica suficiente, y a la vez universal, de la verdad. Puesto que más arriba al contenido de un conocimiento lo hemos llamado ya la

materia de él, se debería decir: no se puede pedir ninguna característica universal de la verdad de un conocimiento, según la materia, porque ello es contradictorio en sí mismo (*KrV* A58-59/B83).

La objeción que Kant plantea es relativamente sencilla: un criterio universal debe tener validez para cualquier conocimiento y un criterio material debe dar cuenta del contenido particular de cada conocimiento. Pero la universalidad requiere que tal criterio haga abstracción de todas las diferencias entre los objetos, que es justo lo que le concierne al criterio en tanto que material (*Log* 9:50-51; cf. *V-Lo/Pölitz* 24:525; Capozzi, 2002, p. 424 y ss.; Palacios, 2013, pp. 38-39). Por esto un criterio universal y material es contradictorio: “es absurdo, por lo tanto, pedir un criterio de verdad universal y material, que debería al mismo tiempo abstraer y no abstraer de toda diferencia entre los objetos” (*Log* 9:51).¹³ Por ello, “la solución a este problema es simplemente del todo imposible para cualquier ser humano” (*Log* 9:50). Si la cuestión de la verdad implica la búsqueda de un criterio de verdad, la definición nominal de verdad no basta como respuesta, y si lo que busca el que interroga por la verdad es un criterio que sea además universal y material, es preferible no intentar siquiera responder, pues hacerlo sería comportarse como el que da respuestas inevitablemente vanas a preguntas absurdas, según nos previene Kant.

Con el fin de llegar al fondo del problema, vale la pena regresar al problema de la definición. Como señalábamos al final de la sección anterior, una definición sirve como criterio de aplicación de un término (de un nombre). Para ello hay que cotejar si en el objeto están las notas que la definición indica. Por ejemplo, para saber si este objeto particular es un humano, hay que atender a la definición de humano y ver si el objeto cumple con las notas que la definición enumera. Para ello no es necesario prestar atención a las características específicas e individuales del objeto, sino atender a aquellas notas que la definición de humano dicta que todo humano debe poseer (p. ej.: animalidad y racionalidad). Pero en el caso de la verdad son precisamente las características que marcan la diferencia de un objeto con otro las que tienen que ser tomadas en cuenta para

¹³ Contra los autores que niegan *ab initio* que Kant acepta la noción de verdad como concordancia, vale la pena notar que el argumento contra un criterio de verdad material y universal presupone necesariamente aquella noción de verdad. Si se entiende que Kant da por válida la conclusión de su argumento (la imposibilidad de un criterio universal y material), hay que conceder que Kant acepta la definición propuesta como premisa del argumento.

determinar la verdad o falsedad de un conocimiento (Nenon, 1986, pp. 56-57; Scheffer, 1993, pp. 8-9; Schulz, 1993, p. 127).

El caso de la verdad es muy particular en este respecto. Aun cuando tuviéramos una definición real de verdad, no bastaría con comparar las notas de dicha definición con el conocimiento. Si bien Kant no lo explica de este modo, el problema se funda en que el predicado “verdadero” no se puede aplicar del mismo modo que otros conceptos. Por ejemplo: en el caso recién mencionado, para determinar si un objeto dado es un humano o no, es necesario revisar si las notas del concepto “humano” son aplicables al objeto. La aplicación (en general) de la definición como criterio necesita sólo de dos términos: las notas de la definición y las características del objeto definido. Sin embargo, lo particular de la verdad es que la relación se da entre tres términos: la noción de verdad, el conocimiento a determinar como verdadero o falso y el objeto al que refiere dicho conocimiento; por tanto, no es suficiente la comparación entre las notas de la definición y lo definido. Puesto así, es evidente que ninguna definición de verdad, aun cuando fuese una definición real o completa, podría servir como criterio suficiente si se pretende usar al modo de la definición de “humano”.¹⁴ Este objeto es un humano si en él encontramos las notas “animal” y “racional”. En cambio, un conocimiento no es verdadero porque en él encontremos las notas “concordancia del conocimiento con su objeto”. Es verdadero, más bien, si en él encontramos las notas del objeto al que se refiere. La definición de verdad no puede usarse como criterio de verdad porque alude a algo distinto de la misma definición y de lo definido. En otras palabras: la insuficiencia¹⁵ de la definición de verdad como criterio se

¹⁴ Por esta razón discrepo de los intérpretes que identifican la noción de “criterio” con la de “definición real” (Hanna, 2000, pp. 234, 243; Nenon, 1986, p. 35 y ss.), y de los que fundan la insuficiencia criteriológica de la definición de verdad en su carácter nominal (Esterhuysen, 1972, pp. 284-286; Hanna, 2000; Hofmeister, 1972, pp. 316-317; Nenon, 1986; Walker, 1983, p. 160).

¹⁵ Esto no implica que la definición de verdad sea insuficiente como definición nominal (como ya se explicó en la sección pasada). De hecho, es gracias a que contamos con una definición suficiente que podemos aplicar el término “verdadero” a conocimientos particulares (“el juicio X es verdadero”). Pero su suficiencia se mide en relación con lo que, en cada caso, se conoce. De este modo, la *suficiencia* de la expresión “concordancia del conocimiento con su objeto” es relativa siempre a un fin particular: no es suficiente como definición *real* porque no da cuenta de la posibilidad de lo definido, y tampoco es suficiente como criterio (universal y material) de verdad porque hace referencia a características que se escapan de los criterios que ella misma provee. Pero es suficiente como definición nominal porque nos permite designar lo que se entiende por “verdadero”: señala qué condiciones deberían cumplirse para poder aplicar pertinentemente el término “verdadero” a un conocimiento. La palabra “suficiente” debe entenderse, pues, siempre en relación con determinados fines. Entiendo que esto es precisamente lo que Kant quiere subrayar, por ejemplo, cuando señala que las definiciones nominales son suficientes *comparativamente*. Creo que lo que conduce al dilema del que Kant habla es precisamente no tener en cuenta el carácter *comparativo* de la suficiencia de la

debe a que hace referencia a algo que se escapa de lo que una definición puede exponer de manera universal, esto es: la referencia a lo particular en cada conocimiento.

Esto mismo da razón de la imposibilidad en general de un criterio universal y material de verdad. Un criterio universal debería poder responder a todos los conocimientos posibles y establecer el criterio de verdad en algo común a todos ellos. Pero es justamente un tercer término en esta relación lo necesario para establecer la verdad: el objeto al que cada conocimiento se refiere. Y es, además, justamente esta referencia a un objeto distinto lo que distingue a cada conocimiento de todos los demás. La señal de la verdad del conocimiento es precisamente lo que no puede ser, en modo alguno, universal y válido para todo conocimiento en general: su objeto. Y, por otra parte, la comparación con el objeto mismo al que se refiere el conocimiento no puede ser el criterio buscado, pues no sólo no sería un criterio universal, sino que, como ya se ha visto, conduce a un dilema insoluble.

Por todo esto podemos entender las reservas que Kant parece mostrar frente a la pregunta por la verdad. Cuando dice que el problema de la verdad es del todo imposible para cualquier ser humano (*Log* 9:50), se está refiriendo específicamente a pretender usar la definición nominal como criterio de verdad. Y del mismo modo, al escribir que “si la pregunta es en sí absurda [...] tiene a veces también la desventaja —además de la vergüenza de quien la plantea— de que induce a quien descuidadamente la escucha a dar respuestas absurdas” (*KrV* A58/B82), no está, entonces, diciendo que la pregunta por la verdad sea en sí misma absurda. Está diciendo que cierto modo de plantar la pregunta induce necesariamente a absurdos (como cuando se busca un criterio material y universal. Justo por eso “es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar” (*KrV* A58/B82).

Con esto queda clara la imposibilidad de un criterio que sea, a la vez, universal y material. Sin embargo, esto no cierra por completo la pregunta por un criterio de verdad. Como Kant indica en sus lecciones de lógica, se puede distinguir, en un conocimiento, lo perteneciente a su materia y aquello que concierne sólo a su forma (*Log* 9:91, 101; V-

definición nominal de verdad. (Agradezco la observación de un dictaminador anónimo que me ha permitido, espero, esclarecer un poco este asunto).

Lo/Pölitz 24:525; *V-Lo/Wiener* 24:823).¹⁶ La materia del conocimiento se refiere al objeto, esto es, al contenido mismo del conocimiento, mientras que la forma se refiere a la estructura del pensar en general. Un criterio material consistiría, pues, en una característica que muestre la concordancia del entendimiento con el objeto. Uno formal, en la concordancia del entendimiento con sus propias leyes. De este modo, Kant pregunta “¿hay un criterio universal material de la verdad, o sólo uno formal?” (*V-Lo/Pölitz* 24:525). Como hemos visto, un criterio universal y material no es posible. Sin embargo, aún queda por examinar si es posible un criterio de verdad universal, aunque no material; si es posible un criterio material, aunque no universal y si es posible algún otro tipo de criterio.¹⁷

2.2 Criterio formal de la verdad

A pesar de la respuesta negativa a la pregunta por un criterio universal y material de verdad, Kant señala que, en cambio, un criterio formal y universal sí es posible. Como mencionábamos líneas arriba, Kant distingue en el conocimiento lo concerniente a su materia y lo concerniente a su forma. La imposibilidad de la universalidad de un criterio material estriba en que justamente lo material hace referencia a algo distinto y particular para cada conocimiento. Sin embargo, aún cabe investigar lo concerniente a su mera forma.

Según Kant, la lógica general o formal será la encargada de tal investigación (*KrV* A59/B83-84). La posibilidad de encontrar en ella un criterio universal es resultado de su propia formalidad, esto es, de la abstracción que hace de todo contenido y de la diversidad de objetos, puesto que su objeto es la mera forma del pensar (*KrV* A54/B78). El papel de la lógica formal es, para Kant, el estudio de las reglas formales según las cuales el entendimiento rige las relaciones entre las representaciones (*KrV* A56/B80; Scheffer, 1993, pp. 10-11). De este modo, la lógica se ocupa justamente de aquello que se busca bajo el nombre de “criterio universal formal” de la verdad del conocimiento.

¹⁶ Vázquez Lobeiras sostiene que Kant resuelve el problema que aquí hemos referido, justamente, separando la búsqueda de un criterio de verdad en dos investigaciones distintas, la de un criterio formal y la de uno material, y señala que tal división apunta en cierto grado a la distinción entre lógica formal y trascendental (Vázquez Lobeiras, 1998, p. 55).

¹⁷ Kant llama a los criterios que buscan determinar la verdad del conocimiento según su materia o su forma “criterios internos”, dado que se basan en algo interno al juicio. Trataremos estos criterios, primero respecto a la forma, después respecto a la materia, en los dos siguientes apartados. Los criterios que buscan determinar la verdad del conocimiento mediante algo externo al juicio son llamados “externos”. De estos últimos nos encargaremos en el último apartado.

Si bien un criterio material debía referirse al contenido del objeto, el distintivo del criterio formal de la verdad es “la concordancia del conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón” (*KrV* A59/B84) o, dicho de otro modo, “la concordancia del conocimiento consigo mismo con entera abstracción de todos los objetos en su conjunto y de toda diferencia entre los mismos” (*Log* 9:51). Sin embargo, este criterio no puede ser en modo alguno suficiente. Aunque al conocimiento, en efecto, le corresponde además de su contenido material una forma, es, como hemos visto, el contenido material el que hace referencia al objeto, y es de tal referencia al objeto de lo que depende la verdad del conocimiento. Los criterios que la lógica dicta:

[...] conciernen sólo a la forma de la verdad, es decir, del pensar en general, y en esa medida son muy acertados, pero no suficientes. Pues aunque un conocimiento fuera enteramente conforma a su forma lógica, es decir, no se contradijera a sí mismo, siempre podría todavía, sin embargo, contradecir al objeto (*KrV* A59/B84).

Sin embargo, la insuficiencia de tal criterio no lo convierte en trivial. Al contrario: las leyes de la lógica son condiciones necesarias para que todo conocimiento sea, en efecto, un conocimiento. Lo que se opone a ellas es falso, pues “el entendimiento se opone a sus reglas universales del pensar, y por tanto, a sí mismo” (*KrV* A59/B84). De este modo, aunque los criterios formales de la lógica no sean suficientes para asegurar la verdad de todo conocimiento, constituyen en cambio una *conditio sine qua non*, esto es, una condición negativa de toda verdad (*KrV* A60/B84; *Log* 9:51). En efecto, a la pregunta de si el conocimiento concuerda con el objeto, debe precederla la pregunta de si concuerda consigo mismo. Y si esto no es así, el conocimiento no puede ser verdadero. En este sentido, como indica Kant, el criterio formal de la verdad es un criterio negativo: todo lo que no cumpla con tal requisito es falso. Pero, en sentido estricto, este criterio no sólo indica la falsedad de aquellos supuestos conocimientos que no lo cumplen, sino que es, por sí mismo, una condición necesaria de posibilidad lógica. Todo aquello que no cumpla con este criterio no sólo es falso, sino que es imposible, lógicamente hablando. En última instancia, lo que contradice a estas leyes ni siquiera se puede pensar (*ÜE* 8:195; *KrV* A150/B189; Tolley, 2006, p. 384). Esto es, dado que la lógica formal se ocupa de la forma del conocimiento, sin los requisitos que ella impone ningún conocimiento puede tener tampoco verdad material, porque, en última instancia, lo que no cumple con estas leyes no es siquiera un pensamiento. De este modo, la concordancia del conocimiento consigo

mismo, en tanto que constituye la forma de la verdad y la posibilidad, es llamada por Kant “verdad formal” (*formale Wahrheit*) (Log 9:51).

Hay, empero, un ámbito en el que Kant reconoce la utilidad de la lógica formal —y del principio de contradicción en específico— como criterio positivo de la verdad del conocimiento. Este ámbito es el campo de los juicios analíticos. Dado que la verdad de estos juicios consiste en la relación que guardan entre sí los conceptos puestos en los términos del juicio (sujeto y predicado) y no se hace referencia a la relación con un objeto externo al juicio, los principios de la lógica formal bastan para mostrar la identidad o contradicción del conocimiento expresado en el juicio y, por tanto, para determinar positivamente su verdad o falsedad. De este modo, “debemos admitir, ciertamente, *al principio de contradicción* como el *principio* universal y enteramente suficiente de *todo conocimiento analítico*.” Pero su autoridad y utilidad —prosigue el pasaje— no bastan para hacer de este principio “un fundamento de determinación de la verdad de nuestro conocimiento” (*KrV* A151/B191). Y, ciertamente, no puede establecerse como fundamento de determinación de la verdad dado que hace abstracción, precisamente, de aquella relación en que ésta consiste: la concordancia con el objeto (*KrV* A150-152/B189-191).

2.3 Criterio material de la verdad

La posición de Kant frente al problema de la verdad material y la verdad formal queda claramente resumida en una de sus reflexiones sobre lógica, donde expresa: “Hay *verdades* con respecto a la materia, pero sólo una *verdad* con respecto a la forma” (Refl 2235 16:2580). Es posible un criterio formal y universal de la verdad, o lo que es lo mismo, un criterio universal de verdad formal, porque verdad formal sólo hay una: el apego a las leyes de la lógica. Toda la verdad formal consiste en la concordancia del conocimiento con sus propias leyes. Por ello, como indica Kant, sólo hay una verdad respecto a la forma. Sin embargo, respecto a la materia, la verdad depende, en cada caso, del objeto al que se refiere cada conocimiento en concreto. De este modo, la verdad material de cada conocimiento depende de un objeto distinto para cada conocimiento distinto: la verdad material expresada en cada conocimiento es distinta en cada caso.

Ahora bien, si un criterio universal y material de la verdad no es posible, y un criterio universal y formal no es suficiente, cabe preguntar si es acaso posible encontrar criterios

materiales, aunque no universales, para distinguir lo verdadero de lo falso. Sin embargo, no es sencillo dilucidar cuáles podrían ser los criterios materiales de verdad para Kant.

A principios de la década de los setenta, Kant apuntaba en una de sus lecciones de lógica que el criterio material de la verdad son las notas intermedias —o principios materiales— (*nota intermedia, principium materiale*) mediante las que se prueba un juicio. Propone el siguiente ejemplo: “Si quiero probar que un cuerpo es divisible, entonces debo asumir una *nota intermedia*, que es compuesto, e inferir del siguiente modo: todo lo que es compuesto es divisible, *atque* todo cuerpo es compuesto, *ergo*, todo cuerpo es divisible” (*V-Lo/Blomberg* 24:88). Sin embargo, continúa, hay proposiciones para las que no se puede encontrar una nota intermedia, sino sólo una nota formal de la pertenencia del concepto al objeto. Kant llama a estas proposiciones “juicios inmediatos”, por ejemplo “los cuerpos son compuestos”. De este modo, el concepto “compuesto” es atribuido inmediatamente a “cuerpo” —y por tanto es principio material—, pero a la vez sirve de enlace para demostrar otras características, por ejemplo, la divisibilidad —y por tanto es nota intermedia.

Sin embargo, en aquella época, la caracterización precrítica de los conceptos indemostrables como principios materiales del conocimiento y la demostración de nuevas características a través de notas intermedias estaban ancladas, al fin y al cabo, exclusivamente en la subordinación de la relación conceptual a los principios formales de identidad y contradicción, por lo que este supuesto principio material era reducible al principio formal. Dada la noción del concepto como una unidad de notas (que a su vez son conceptos formados por notas), este criterio es en realidad reducible a un proceso netamente analítico. Como Kant apunta después, en estas mismas lecciones, algo más es necesario para la determinación de la verdad. Aunque se puede comprender la posibilidad interna del conocimiento sólo mediante la razón, la posibilidad real (se habla aquí en específico de la realidad de causas y efectos) necesita siempre de la experiencia (*V-Lo/Blomberg* 24:90-91). Así, algunos años más tarde, en una reflexión cercana a la publicación de la primera *Crítica*, se puede leer:

El criterio material de verdad consiste en la concordancia del conocimiento con la representación que refiere inmediatamente al objeto, así pues, en la concordancia con las intuiciones y percepciones (Refl 2161 16:255).

Kant en ningún momento parece indicar que sea absurdo buscar un criterio material de verdad. Lo que indica, más bien, es que es imposible pedir un criterio que sea material y universal. Dado que el argumento que Kant esgrime contra el criterio universal y material de verdad se fundamenta en la contradicción inherente a la yuxtaposición de estas dos condiciones, y dada la referencia concreta y particular que implica la materialidad del conocimiento, parecería natural buscar en esa referencia criterios de verdad específicos —no universales— para cada caso. Esto parece sugerir Kant al decir que “cada objeto tiene su criterio material” (*V-Lo/Busolt* 24:628). En una de sus lecciones de lógica de alrededor de 1792 Kant apunta que, si bien es verdad que un criterio material de verdad no puede ser a la vez universal y válido para todos los objetos, en cambio:

Se pueden desde luego tener criterios materiales de verdad, pero no pueden ser universales. Serían aquellos que tenemos de la naturaleza del objeto respecto de los sentidos (*V-Lo/Dohna* 24:719).

Sin embargo, como hemos visto antes, intentar comprobar la verdad de un conocimiento aludiendo al objeto al que refiere parece desembocar necesariamente en un dilema irresoluble. Los elementos con los que contamos en este trabajo no son suficientes para dar una respuesta precisa a este problema. Sin embargo, cabe hacer algunas observaciones. Como dejan ver los últimos dos fragmentos citados, Kant mantendrá la necesidad de recurrir a los datos de la intuición para dar cuenta de la verdad material del conocimiento. Por otra parte, esta referencia a la intuición parece ser exclusiva de los juicios empíricos, esto es, de los juicios sintéticos *a posteriori*. Si esto es así, entonces no toda clase de juicio necesita de un criterio material para poder establecer de manera suficiente su verdad —como ya vimos respecto de los juicios analíticos, pero también aplica para los juicios sintéticos *a priori* (Straulino, 2016)—. Y de esto se sigue una última observación: en tanto que el tema que concierne a Kant como filósofo trascendental no es la verdad de los juicios empíricos, su filosofía crítica no está obligada, en principio, a ofrecer una respuesta definitiva a este problema.¹⁸ Esto no quiere decir, sin embargo, que el tema no interesara a Kant. Como hemos visto, vuelve una y otra vez sobre el problema de la verdad material. En la *Crítica de la razón pura* mantendrá una posición ambigua, aunque no necesariamente contradictoria, al respecto. En ocasiones parece inclinarse por la

¹⁸ Esto no niega la posibilidad de encontrar en la *Crítica de la razón pura* una explicación de cómo son posibles los juicios sintéticos *a posteriori*. Sólo se señala que no es un objetivo de la primera *Crítica* ofrecer criterios de verdad para dichos juicios.

coherencia como criterio de la verdad empírica y en otras ocasiones parece enfatizar el papel de la experiencia.

2.4 Criterio externo de la verdad

Veámos páginas atrás que en el conocimiento puede distinguirse lo que concierne a su materia y lo que concierne a su forma. Kant llama a aquellos criterios que buscan determinar la verdad del conocimiento en función a su materia o su forma “criterios internos” (*innere Kriterien*), en tanto que aluden a algo propio del juicio. Aquellos criterios que, en cambio, intentan evaluar la verdad del conocimiento aludiendo a algo externo al conocimiento mismo son llamados “criterios externos” (*äussere Kriterien*). La insuficiencia de un criterio formal de verdad y la imposibilidad de un criterio material universal suelen dar pie en los textos kantianos a buscar criterios de verdad externos.¹⁹ El indicio externo de verdad más notable²⁰ que Kant encuentra es el acuerdo de nuestro conocimiento con el conocimiento de otros (*Log* 9:57, *V-Lo/Blomberg* 24:92-93, *V-Lo/Dohna* 24:721, *KrV* A820/B848-A821/B849, *Refl* 2159 16:255, *Refl* 2171-2175 16:257-259). Así, escribe en la *Crítica de la razón pura*:

La piedra de toque del asentimiento, [para determinar] si es convicción o mera persuasión, es, pues, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de encontrar que el asentimiento es válido para la razón de todo ser humano; pues entonces al menos se presume que el fundamento de la concordancia de todos los juicios, a pesar de la diferencia de los sujetos entre sí, descansará en el fundamento común, a saber, en el objeto; con el cual, por eso, todos concordarán y con ello demostrarán la verdad del juicio (*KrV* A820-821/B848-849).

Según Kant, el asentimiento (*Fürwahrhalten*) que se le da a un juicio puede ser persuasión (*Überredung*) o convicción (*Überzeugung*). Es mera persuasión cuando el motivo por el que se asiente es meramente subjetivo. Por esto mismo, dice Kant, la persuasión no es comunicable: lo que se debe a la índole especial del sujeto no hará asentir a otro sujeto que no comparta dicha índole. El asentimiento es convicción, en cambio,

¹⁹ Respecto a las dificultades que ofrece el problema del criterio de verdad material, es significativo que en los pasajes en que Kant distingue entre criterios internos y externos, identifica al criterio interno con las leyes de la lógica, y después da cuenta de los criterios externos sin reparar en la posibilidad de criterios materiales (cf. *V-Lo/Dohna* 24:721, *Refl* 2163 16:256, *Refl* 2170 16:257, *Refl* 2174 16:258, *Refl* 2176 16:259, *Refl* 2272 16:294). La única excepción al respecto que he podido localizar es un pasaje en *V-Lo/Blomberg* 24:88.

²⁰ Sólo en un pasaje de las lecciones de lógica (*V-Lo/Busolt* 24:629) y en una reflexión (*Refl* 2271 16:294) he podido encontrar otro criterio, además del consenso, que Kant enumere entre aquellos que no son internos al juicio. Tocaré brevemente el tema al final de esta sección.

cuando descansa en un fundamento objetivo del juicio (en una característica del juicio mismo, algo perteneciente a su forma o materia). El asentimiento debe poder comunicarse, dado que la razón por la que se asiente acompaña necesariamente al juicio mismo (*KrV* A820/B848, *Log* 9: 73).

Cuando encontramos que el asentimiento es comunicable²¹ (ya sea que al comunicar un juicio comuniquemos también nuestra convicción, o que al contrastar un juicio nuestro con el juicio de otras personas encontramos que coinciden), se puede presumir que la razón del asentimiento de los diversos sujetos no es subjetiva (pues esto no explicaría el consenso), sino que radica en que el juicio mismo tiene un fundamento objetivo:

[N]o habría fundamento alguno para que otro juicio hubiese de convenir necesariamente con el mío, si no fuese la unidad del objeto, al cual se refieren todos, con la cual convienen y por la cual, también, todos deben concordar los unos con los otros (*Prolog* 4:298).

Cuando hay consenso se puede suponer que un juicio concuerda con los juicios de los demás porque tanto ese juicio como los de los demás concuerdan a su vez con el objeto. Si todos los juicios comparten este fundamento común —concluye Kant—, “todos concordarán y con ello demostrarán la verdad del juicio” (*KrV* A820-821/B848-849).²²

²¹ Quizá sea preciso distinguir entre la comunicabilidad de un juicio y la comunicabilidad del asentimiento. Lo primero sólo se refiere a que otra persona entienda el significado de un juicio dado. Lo segundo, en cambio, implica comunicar —explícita o tácitamente— los motivos por los que se asiente a un juicio (los fundamentos objetivos del asentimiento) y, con ello, que esta segunda persona también asiente al juicio. Como es evidente, sólo lo segundo puede fungir como criterio externo de verdad.

²² En la *Crítica de la razón pura* la cuestión del consenso se aborda en la tercera sección del Canon, cuyo objetivo es distinguir entre la opinión, el saber y la fe. En los demás lugares en los que Kant habla del consenso (en su mayoría lecciones o reflexiones sobre lógica) lo hace sin referirse a tal distinción. Pero, por la relevancia que tiene el consenso en este pasaje de la *Crítica*, vale la pena hacer alguna aclaración al respecto. Para explicar la noción de “asentimiento” (*Fürwahrhalten*), Kant recurre a dos distinciones: una, entre convicción y persuasión y, otra, entre opinión, fe y saber (en otros lugares también distingue entre certidumbre e incertidumbre: *Log* 9: 66). El consenso aparece a propósito de la primera distinción: convicción y persuasión, como fenómenos mentales, no presentan ninguna característica que permita distinguirlos desde una perspectiva subjetiva. Pero si el asentimiento es válido para cualquiera, se puede determinar que es convicción y no mera persuasión. Como vimos, se presume que detrás de la concordancia de todos los juicios está la concordancia de dichos juicios con el objeto. La segunda distinción se establece según si el asentimiento se da con conciencia de su insuficiencia subjetiva y objetiva (opinión), de su suficiencia solo subjetiva (fe) o de su suficiencia tanto subjetiva como objetiva (saber). Las relaciones entre la convicción y la persuasión con la opinión, la fe y el saber no están exentas de problemas y posibles contradicciones que no se pueden desarrollar aquí; y el consenso no aparece explícitamente en relación con la segunda distinción. Sin embargo, parece pertinente señalar que el consenso como criterio de verdad se debe restringir al tipo de asentimiento relativo al saber. Como vimos, lo que el consenso presume es que el asentimiento descansa sobre fundamentos objetivos. Esto no se puede conciliar con las características de la fe. La fe solo es suficiente subjetivamente; pero su insuficiencia objetiva no es cuestión de grado: no puede llegar nunca a ser objetivamente suficiente porque sobre los objetos de fe no cabe conocimiento empírico ni

Quiero hacer hincapié en algo que está implícito de modo más o menos claro en lo dicho, pero que quizá vale la pena formular explícitamente: el consenso, como criterio de verdad, se basa propiamente en el asentimiento y no en la razón por la que se asiente. Cuando tomamos al consenso como criterio, lo que de hecho observamos es que diversos sujetos asienten al mismo juicio. Suponemos que la coincidencia del asentimiento se apoya en el fundamento objetivo del juicio, pero dicho fundamento queda fuera de nuestra consideración. En otras palabras: el consenso nos da razones para suponer un fundamento objetivo como razón del acuerdo, pero no establece el enlace del juicio con dicho fundamento.

Así pues, el consenso no es un criterio interno de verdad: aunque la comunicabilidad de la convicción apunte al fundamento objetivo del juicio, el asentimiento o rechazo a tal juicio también depende, en última instancia, de causas subjetivas. (*KrV* A821/B849). Por esta razón Kant caracteriza al consenso como un criterio subjetivo (*V-Lo/Blomberg* 24:87-88).²³ Nos pone en condición de suponer la verdad del conocimiento, pero no prueba tal verdad; sólo tiene un *votus consultivum*, no uno *decisivum* (Refl 2147 16:252).

racional (*Log* 9: 68-69). Dicho rápidamente: el tipo de asentimiento que corresponde a la fe no puede estar asentado nunca en fundamentos objetivos, puesto que no se dirige a objetos que se puedan conocer. La opinión resulta más problemática. Por una parte, parece que no se puede decir que la opinión sea propiamente convicción: Kant señala que la convicción descansa en fundamentos objetivos, y también indica que implica suficiencia subjetiva (*KrV* A820/B848, A822/B850); pero la opinión, precisamente, es el asentimiento que se la da a un juicio con conciencia de la insuficiencia subjetiva y objetiva. Tampoco se puede decir que la opinión sea persuasión: la persuasión implica tomar fundamentos que son sólo subjetivos como objetivos; es decir, es ilusión. Pero en la opinión se reconoce la insuficiencia de la fundamentación del propio juicio: no hay ilusión. El consenso, tal como lo aborda Kant, es un criterio para determinar si el asentimiento es convicción o persuasión. Pero la opinión no está en esa disyuntiva. Ahora bien: si alguien se da cuenta de que su opinión es un juicio aceptado universalmente, podría tener elementos para asumir que su juicio está objetivamente fundado. Si establece una relación entre su juicio y el fundamento de la validez universal del mismo, entonces ya no opina, más bien sabe. Pero este paso no es necesario: el mero consenso no es suficiente para producir convicción (*KrV* A821/B849). Puede darse el caso de que alguien, a pesar de comprobar que todo mundo asiente a un juicio, siga teniendo su propio asentimiento por opinión, al no establecer su conexión con un fundamento objetivo. Nada se prueba cuando se establece que todos tenemos fe en lo mismo, ni cuando se concluye que todos opinamos igual. Sólo el saber tiene conciencia de estar fundado objetivamente, que es precisamente lo que se asume como razón del consenso. Cuando hay consenso puedo suponer que mi asentimiento descansa en fundamentos objetivos y, por tanto, que mi convicción es tal, y no mera persuasión. Lo que se establece, entonces, es que mi conocimiento es saber, y no apariencia de saber.

²³ Kant no es siempre consecuente con las divisiones que establece entre clases de criterios ni con los nombres con los que los designa. En ocasiones los distingue como internos o externos (*V-Lo/Dohna* 24:721; Refl 2170-2171 16:257; Refl 2174 16:258), en otras ocasiones como objetivos o subjetivos (*V-Lo/Pöhlitz* 24:526; Refl 2163 16:256; Refl 2175 16:259), y a veces como esenciales y no esenciales (*V-Lo/Busolt* 24:628). Contribuye a generar cierta confusión que también entre los criterios objetivos Kant distinga entre criterios internos —principio de no contradicción— y externos —principio de razón suficiente— (Refl 2183 16:261).

Pero, aun así, el consenso es un criterio (aunque externo) de verdad. Y, si lo es, debe tener alguna relación con el fundamento objetivo del juicio: con aquello de lo que depende su verdad (*KrV* A820/B848, A821/B849; Palacios, 2013, pp. 34-35). Sin contradecir lo recién expuesto, esta relación la encontramos, como se ha dicho, en la comunicabilidad del asentimiento: por ella suponemos un fundamento objetivo del juicio. El consenso es criterio externo de la verdad, entonces, porque se basa en una característica externa al juicio (la comunicabilidad del asentimiento) para establecer una relación indirecta (de presunción) con los fundamentos objetivos del juicio.

Así pues, el carácter externo o subjetivo de este criterio no implica en modo alguno que sea trivial.²⁴ Si bien la falta de acuerdo de nuestro conocimiento con el conocimiento de otros no es suficiente para objetarlo inmediatamente, sí nos impone, en cambio, la obligación de investigar nuestro procedimiento al juzgar (*Log* 9:57). Aún más, aunque la validez de este criterio no sea absoluta, el acuerdo de todo entendimiento humano en general es una buena prueba para suponer que un juicio es verdadero, puesto que “en general es verdad lo que es verdad para todo hombre, y lo que sólo tiene validez privada sólo es apariencia” (*V-Lo/Busolt* 24:628-629).

De este modo, aunque no ofrezca una prueba definitiva, tanto la verdad objetiva como la falsedad objetiva del juicio se manifiestan *ad extra*, respectivamente, en su comunicabilidad o incomunicabilidad (Palacios, 2013, p. 35). Pero es necesario enfatizar con este “*ad extra*” que, cuando Kant llama al acuerdo un criterio “externo” o “no esencial de verdad”, pretende señalar que la verdad del juicio no depende, en modo alguno, del consenso. Un juicio no es verdad porque haya consenso, hay consenso porque es verdad: el consenso no es causa, sino consecuencia de la verdad (Höffe, 2010, p. 183, Nenon, 1981, p. 173, Svendsen, 2001, pp. 854-855).

²⁴ En una lección de lógica, Kant describe el comunicar y contrastar nuestros juicios con otras personas como un impulso natural y una vocación irrenunciable de la razón humana (*V-Lo/Dohna* 24:721). La importancia que Kant le da al comparar nuestros juicios con lo de otros para buscar la verdad se revela en su ferviente oposición a la censura estatal. El ejemplo paradigmático de esto es el escrito *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* Pero esta misma idea se ve también reflejada en algunas de sus lecciones de lógica, precisamente al tematizar el consenso como criterio. Vale la pena citar entero uno de estos pasajes: “Si no sucede que sometamos nuestros pensamientos a la razón humana en general, tendremos motivo para poner bajo sospecha la validez de nuestros juicios, puesto que no queremos seguir el sabio precepto de la naturaleza, de probar nuestra verdad en juicios ajenos. Es por tanto injusto que el Estado prohíba a los hombres escribir libros y juzgar, por ejemplo, sobre cuestiones religiosas. Pues entonces se ven privados del único medio que la naturaleza les ha dado, esto es, probar sus juicios en una razón ajena” (*V-Lo/Wiener* 24:874).

También puede resultar interesante considerar la función de la lógica formal como criterio externo de la verdad material. Si bien, por medio de las leyes lógicas solas no podemos determinar la verdad material del conocimiento, podríamos, en cambio, servirnos de ellas para deducir conocimientos a partir de otros conocimientos cuya verdad conocemos. En este sentido, serían el medio bajo el cual podríamos efectuar “la comparación de mis conocimientos, que tengo de objetos, con mis conocimientos de otros objetos que previamente había tomado como verdaderos”, comparación a la que Kant concede también el título de “criterio externo de verdad” (*V-Lo/Busolt* 24:629). Según esto, las leyes de la lógica serían principios extrínsecos, dado que, en este caso, no conciernen a algo interno al propio juicio, sino que determinan la verdad material enlazando un juicio con un juicio distinto: “Para distinguir el fundamento objetivo del subjetivo en los juicios se requiere no sólo del juicio de otros, sino también de la comparación de nuestro juicio con otras verdades como causas o consecuencias” (Refl 2271 16:294). No serían, entonces, criterios internos, dado que requieren como toque de piedra de la verdad, precisamente, la verdad de otro conocimiento. Por esto mismo tampoco serían universales, dado que han de constreñirse a aquellos juicios con los que se puede enlazar el conocimiento verdadero ya dado. Por desgracia, Kant no desarrolla esta posibilidad, y las únicas indicaciones explícitas al respecto son los fragmentos recién citados.²⁵

Bibliografía

Abela, P. (2002), *Kant's Empirical Realism*. Oxford: Clarendon Press.

Cabrera, I. (1995), “Conocimiento necesario en Kant”, *Diánoia*, 41, pp. 125-143.

Capozzi, M. (2002), *Kant e la logica* (Vol. 1). Napoli: Bibliopolis.

²⁵ Stuhlmann-Laeisz considera también esta posibilidad, proponiendo el uso del principio de razón suficiente para examinar la relación de fundamento y consecuencia de una proposición cuya verdad se desconoce con otras cuya verdad se conoce (Stuhlmann-Laeisz, 1976, p. 64). Sin embargo, Scheffer critica a Stuhlmann-Laeisz confundir verdad material con verdad formal (Scheffer, 1993, pp. 43-45). Si bien tiene razón Scheffer en apuntar que Kant distingue nítidamente entre verdad formal y verdad material, y que Kant sostiene que los criterios de verdad formal —incluido el principio de razón suficiente— no se bastan para dar cuenta de la verdad material del juicio —aunque sí de su verdad formal—, creo que se equivoca en su crítica a Stuhlmann-Laeisz. Si no entiendo mal a este último, y según la propuesta aquí apuntada, el principio de razón suficiente no ha de considerarse como un criterio suficiente de verdad material por sí mismo: asegurar el fundamento lógico de un juicio no es asegurar su verdad material, sino su verdad formal. Sin embargo, lo que realmente se toma por fundamento de la verdad material en este caso sería la verdad material ya conocida de otro juicio. Así pues, la verdad formal asegurada por el principio de razón suficiente se tornaría en verdad material sólo porque el verdadero criterio es el otro conocimiento, y el principio de razón suficiente sólo sirve como enlace entre ambos.

- Cicovacki, P. (1995), "Kant on the Nature of Truth", en H. Robinson (Ed.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress: Vol. II, I*, Milwaukee: Marquette University Press, pp. 199-205.
- Esterhuysen, W. P. (1972), "From Plato to Kant: The Problem of Truth", en L. W. Beck (Ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, pp. 281-287.
- Ewing, A. C. (1961), *Idealism. A Critical Survey*. Strand W.C: Methuen.
- Gómez, A. L. (1985), "Lógica y criterios de verdad en Kant", *Ideas y Valores*, 34(66-67), pp. 65-85.
- Hanna, R. (2000), "Kant, Truth and Human Nature", *British Journal for the History of Philosophy*, 8, pp. 225-250.
- Hiltscher, R. (1988), *Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Höffe, O. (2010), *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*. Dordrecht-London: Springer.
- Hofmeister, H. E. M. (1972), "The Problem of Truth in the «Critique of Pure Reason»", en L. W. Beck (Ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, pp. 316-321.
- Kant, I. (1900-), *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Kant, I. (2000), *Lógica. Un manual de Lecciones (Lógica Jäsche)* (M. J. Vázquez Lobeiras, Trad.). Madrid: Akal.
- Koriako, D. (2003), "Kants Theorie der Mathematik: Versuch einer Neubewertung", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 57(2), pp. 257-283.
- Mensch, J. (2004), "Kant on Truth", *Idealistic Studies*, 34(2), pp. 163-172.
- Mohanty, J. N. (1999), "Kant on «Truth»", en *Logic, Truth and the Modalities. From a Phenomenological Perspective*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 198-214.
- Neiman, S. (1994), *The Unity of Reason. Rereading Kant*. Oxford: Oxford University Press.

- Nenon, T. J. (1986). *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*. Freiburg: Alber.
- Nenon, T. J. (1981), “Konsensus und Objektivität. Hat Kant seine Position aus der Kritik der reinen Vernunft nachträglich revidiert?”, en G. Funke (Ed.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 1. Bonn: Bouvier Verlag, pp. 171-178.
- Palacios, J. M. (2013), *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad* (2a ed. revisada). Madrid: Avarigani Editores.
- Posy, C. J. (1984), “Transcendental Idealism and Causality: An Interpretation of Kant’s Argument in the Second Analogy”, en W. Harper & R. Meerbote (Eds.), *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 20-41.
- Prauss, G. (1969), “Zum Wahrheitsproblem bei Kant”, *Kant-Studien*, 60, pp. 166-182.
- Rescher, N. (1982), *The Coherence Theory of Truth*. Washington: University Press of America.
- Scheffer, T. (1993), *Kants Kriterium der Wahrheit. Anschauungsformen und Kategorien a priori in der «Kritik der reinen Vernunft»*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schulz, G. (1993), *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*. Leiden: E.J. Brill.
- Sraulino, S. (2019), “El papel de la noción de verdad en el planteamiento de la filosofía crítica de Kant”, *Tópicos*, 56, pp. 49-74.
- Sraulino, S. (2016), “La noción kantiana de verdad trascendental”, *Revista de Estudios Kantianos*, 1(2), pp. 126-145.
- Stuhlmann-Laeisz, R. (1976), *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlass*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Svendsen, L. Fr. H. (2001), “Kant’s Theory of Empirical Truth”, en V. Gerhardt, R.-P. Horstmann, & Schumacher (Eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 2, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 847-855.
- Tolley, C. (2006), “Kant on the Nature of Logical Laws”, *Philosophical Topics*, 34, pp. 371-411.
- Underwood, L. J. (2003), *Kant’s Correspondence Theory of Truth*. New York: Peter Lang Publishing Inc.

- Vanzo, A. (2010), “Kant on the Nominal Definition of Truth”, *Kant-Studien*, 101, pp. 147-166.
- Vázquez Lobeiras, M. J. (1998), *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Wagner, H. (1977), “Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal- und Transzendentallogik. Kritik der reinen Vernunft A 57-64/B 82-88”, *Kant-Studien*, 68, pp. 71-76.
- Walker, R. C. S. (1983), “Empirical Realism and Transcendental Anti-Realism II”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 57, pp. 155-177.



Lo discreto y lo continuo en las metafísicas de Suárez y Kant

The Discreet and the Continuous in the Metaphysics of Suárez and Kant

RAFAEL REYNA FORTES¹

Universidad de Málaga, España

Resumen

En este trabajo se pretenden mostrar algunas similitudes entre el planteamiento metafísico de Suárez y el desarrollado por Kant en sus lecciones de metafísica. En particular, se busca mostrar cómo ambos autores pensaron los conceptos de unidad discreta y continua. El objetivo de este trabajo es encontrar ciertos puntos de acuerdo en lo que concierne al tratamiento de la unidad en el pensamiento de ambos autores. Esos puntos serán, por un lado, la íntima conexión entre los conceptos de discreto y continuo, así como, por otro lado, la relevancia que tiene la acción del entendimiento en el establecimiento de dicha pareja de conceptos.

Palabras clave

Kant, Suárez, unidad, cantidad.

Abstract

¹ Colaborador del Grupo de Estudios de Idealismo Alemán de la Universidad de Málaga (HUM172) y del proyecto de investigación: “La deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas (Universidad Complutense de Madrid). E-mail de contacto: rafaelreynafortes@gmail.com.

In this paper I intend show certain similarities between Suárez's metaphysical thought and the one proposed by Kant on his metaphysic lectures. I would like to show here how both authors thought of the concept of discreet and continuous unity. The aim of this paper is to find certain points in common between both authors regarding the concept of unity. This point will be, on one hand, the connection between the concepts of the discreet and the continuous and, on the other hand, the importance of the action of understanding on the constitution of this said pair of concepts.

Keywords

Kant, Suárez, unity, quantity.

I. Introducción

Aunque es usual presentar a Kant como una especie de pensador anti-metafísico, en su pensamiento están, sin embargo, presentes trazos de una arraigada tradición metafísica. Ocurre, empero, que, como intentaré hacer ver, dicha tradición es pensada por el regiomontano desde lo que podríamos llamar una perspectiva trascendental, es decir, desde un punto de vista que toma como eje un tipo particular de conocimiento y que tematiza la metafísica como una ciencia no de los objetos, sino de aquello que ha de ser condición de posibilidad del conocimiento de los objetos. Esto, como digo, no implica una renuncia al pensamiento metafísico, sino que comporta, más bien, una nueva localización del mismo en la constelación de saberes que conforma la filosofía trascendental. En este sentido es en el que considero de interés poner de manifiesto algunas de las analogías que, a mi juicio, pueden encontrarse entre Suárez y Kant. En otras palabras, considero que, con independencia del conjunto de influencias que Kant pudo haber experimentado, perviven en su pensamiento elementos que, lejos de invitar a ver en el filósofo alemán un pensador que da la espalda a su tradición, sugieren, por el contrario, que Kant repensó y resituó las temáticas abiertas por el pensamiento metafísico posterior a él.

Así, la historia, de la mano de los trabajos de Sgarbi², nos muestra precisamente que Königsberg fue un lugar de especial relevancia en la Alemania de los siglos XVII y XVIII, puesto que allí se formó un caldo de cultivo en el que convergían distintas corrientes de pensamiento que encuentran un lugar dentro del pensamiento de Kant en mayor o menor medida. Así, por la influencia de Suárez, de Crusius y de toda la escuela aristotélica que germinó en Königsberg, parece ser posible encontrar ciertos lugares comunes dentro del corpus kantiano para las distintas tradiciones metafísicas que representan dichos autores.

Con este trabajo se pretende encontrar semejanzas entre las posturas de Suárez y Kant con el fin de mostrar que el pensamiento de este último no supone un abandono de la metafísica tradicional, sino una reformulación de la misma o, si se quiere, no una limitación de la metafísica, sino un nuevo modo de pensarla. Más aún, se podría quizás

² Cfr. SGARBI, M., 2010, pp. 25-42.

llegar a decir que Kant tomó aspectos de la metafísica tradicional y los intentó pensar trascendentalmente, es decir, como si ellos fueran cristalizaciones de la acción del entendimiento.

En esta línea, Baumanns ha apuntado a una cierta influencia de Suárez en el planteamiento filosófico de Kant, aunque esta vez a través de Leibniz. En concreto, Baumanns afirma que unidad, verdad y bien son las determinaciones trascendentales o *passio entis* que cabe reducir³. El objetivo de este trabajo, tomando como marco esta serie de afirmaciones, es el de dar alguna precisión acerca de los conceptos de unidad que barajan tanto Kant como Suárez. Como se verá más adelante, Kant desarrolla una doctrina de los trascendentales en la segunda edición de la *KrV* muy similar a la de Suárez, de modo que cabría pensar que entre las propuestas filosóficas de sendos autores pueda haber similitudes de cierta relevancia.

Para ser más exactos, intentaré tratar de modo sucinto el tratamiento de esta noción llevado a cabo por Suárez en la Sección III de la Cuarta Disputación metafísica y el desarrollo kantiano que tiene lugar en el § 12 de la *KrV* y las lecciones de Metafísica.

II. Unidad *per se* y concepto de ente en Suárez

El estudio de esta cuestión acerca de la diferencia entre el concepto de ente y la unidad *per se* se lleva a cabo en un marco más amplio: uno en el que se trata de depurar el significado de la unidad trascendental. El comienzo de la investigación sobre esta diferencia se desarrolla a través de la identificación del ente *per se* y la esencia:

el concepto de ente *per se* consiste en tener precisamente lo que esencial e intrínsecamente se requiere para la esencia, integridad o complemento de dicho ente en su género.⁴

Siguiendo, como el propio Suárez señala, a Aristóteles⁵ en esta equiparación, el filósofo español deriva la consecuencia de que *una* será propiamente aquella esencia que tenga en su género lo que es preciso para su intrínseca razón, es decir, aquello que hace en cada caso a cada cosa ser tal cosa. Según lo dicho, la unidad que el ente constituye, de algún modo, se convierte con su esencia⁶. En otras palabras, la esencia de un ente configura

³ Cfr. BAUMANN, P., 1997, p. 328.

⁴ *DM*, 4, 3, 517.

⁵ Para una exposición del pensamiento del Estagirita sobre el concepto de unidad y su relación con la esencia, véanse los siguientes lugares del siguiente trabajo MARTÍ SÁNCHEZ, M., 2020, p. 79 y p. 282.

⁶ El tratamiento suareciano de la unidad o es, ciertamente, rico en matices. Sin embargo, cabe afirmar que el concepto de unidad trascendental, para Suárez, comprende las otras razones de unidad. Véase para esto mismo, PONCELA, A., 2010, pp. 247-249. Para los intereses de este trabajo, cabe señalar que para Suárez unidad individual y numérica, aunque designan algo distinto, tienen un mismo asiento en la realidad, a saber: el del ente individual. Dicho de otro modo, los elementos que pueden ser tomados como casos de entidad numérica o, dicho más vulgarmente, aquellos individuos que pueden ser contados son, sola y exclusivamente,

también su unidad de tal modo que, si se removiera alguno de los elementos que conforman la esencia del ente en cuestión, no cabría seguir hablando de la unidad de dicho ente.

Sin embargo, de lo dicho no se infiere que esencia y unidad sean sin más nociones equivalentes⁷. Podría decirse que la unidad de un ente se funda en la unidad de la esencia de dicho ente de modo que, si se dice que un ente es uno es porque posee la esencia por la que se identifica dicho ente. La relación, pues, de unidad y esencia se resuelve en que la unidad fundamenta la identidad. En efecto, el conjunto de las notas que componen a un ente define al ente, pero la unidad de cada una de las notas no es algo que se le añade o que constituya parte de la identidad del mismo ente, pues de ser así, habría de añadirle al ente la unidad para poder definirlo, incurriendo así en un proceso al infinito. Así, si para que un ente fuese idéntico consigo mismo le hiciese falta la unidad, tendría que ser la identidad, de alguna manera, la suma de todas las notas *más* la unidad. Este “más”, al mismo tiempo, habría de ser uno con el conjunto de notas de las que el ente se compone y así sucesivamente.

¿Qué añade, pues, la unidad al ente? La razón de indivisión. Así, derivando a partir de esta afirmación, señala Suárez que:

la unidad dice algo más que ente; ahora bien: no dice algo totalmente elaborado por la razón, como consta evidentemente por sí mismo, puesto que el ser uno conviene verdaderamente a las cosas mismas, ni dice tampoco una relación de razón, como ya se mostró; por consiguiente, no queda otra cosa que pueda añadirle más que una negación o privación⁸.

En otras palabras, la unidad debe, de algún modo, estar fundada en la esencia del ente y, por tanto, no puede ser algo que añade la razón. Sin embargo, ocurre que la unidad no es una nota más de la esencia, sino que con ella se designa, valga la redundancia, la unidad del conjunto de notas que conforma la esencia, que, como dije anteriormente, si se pensara como una nota que hubiera que añadir al conjunto de las notas, entonces, o no cabría entender el conjunto de notas precisamente como *un* conjunto o habría que pensar la unidad entre el concepto de unidad y todas las notas que conforman la esencia. Esto último, como señalé anteriormente, conduce a una regresión al infinito.

Pues bien, de lo anterior se desprende que unidad dice relación de indivisión y ésta puede ser de dos tipos: o en sí mismo o respecto de sí mismo. Llegado a este punto Suárez ofrece dos razones para afirmar que la primera es prioritaria y lo hace arguyendo, a su vez, otras dos razones, a saber: 1) que la segunda surge a partir de la primera por la reflexión de la razón y 2) “porque el no estar dividido respecto de sí mismo le conviene tanto al ente *per*

los individuos. Cabría decir, además, que tanto la unidad individual como la numérica corresponden ambas al ente real, pues la existencia de este último es singular.

⁷ “Efectivamente, consta que la unidad se distingue de algún modo del ente, no sólo porque sea una pasión suya, sino porque estos nombres no son sinónimos” *DM*, 4, 1, 495.

⁸ *DM*, 4, 1, 495

se como al ente *per accidens*”⁹. De este modo, el filósofo español concluye que “la negación de división en sí es la que constituye al ser y no la negación respecto de sí”¹⁰. En otras palabras, decir que un ente es uno es equivalente a decir que el ente es indiviso, puesto que, como se dijo anteriormente, si cupiera separar algunas de las notas que conforman la esencia, entonces, en dicho proceso se disolvería también la unidad del ente. Así, pues, la unidad del ente significa la indivisión del conjunto de notas que conforman la esencia de dicho ente.

Pues bien, ahora Suárez enfrenta la dificultad que presenta la definición del tipo de privación que añade la unidad al ente. Ésta debe ser un tipo de negación que le pertenezca al ente y, por tanto, que se incluya también en el concepto de unidad. Así, en lugar de ser la unidad una negación del no-ente, es ella, por el contrario, precisamente una afirmación suya, que dice de ella razón de indivisión. De aquí Suárez deduce dos consecuencias de las cuales es la primera la que interesa ahora para aproximarse al concepto de ente, a saber: “que los entes divididos entre sí están como completos en sí mismos”¹¹.

Se trata, pues, en efecto, de una negación que, de algún modo, afirma la unidad del ente precisamente como fundamento suyo. Y así, “la indivisión expresada por la unidad niega la división por razón de lo positivo que se halla en las cosas divididas, [...] y recíprocamente, la negación expresada por la división, no niega otra negación, sino la positiva unión e identidad de uno con otro”¹². Según lo dicho, lo que se afirma a través de la unidad es el fundamento de la identidad que cada ente guarda consigo mismo.

Esta unidad posee de suyo, además, una serie de atributos que le convienen a ella, pero no en razón de su entidad, sino por ser unidad en cuanto tal. Y es en este punto donde Suárez desarrolla brevemente las semejanzas y diferencias entre el número y la unidad. Esto le lleva a distinguir, por consiguiente, dos identidades: por un lado, una identidad numérica y otra específica. Ésta última se basa en la razón del ente, es decir, en las notas que lo hacen ser tal o cual ente. En cambio, aquella se constituye a partir de la medida. En palabras de Suárez:

la unidad se dice medida de la multitud, en parte por razón de lo positivo, y en parte por razón de la negación, pues la multitud tiene también un elemento positivo y otro negativo, como veremos después; porque la medida ha de tener dos propiedades, ser algo conocido y ser cierta: para que sea conocida es preciso que tenga entidad. Y para que sea cierta es menester que consista en algo indivisible, y con este fin usamos nosotros la unidad, en cuanto que algo indiviso, como principio cierto para medir la multitud¹³

⁹ *DM*, 4, 1, 496.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *DM*, 4, 1, 502

¹² *Ibidem*

¹³ *DM*, 4, 1, 505.

La razón de medida, por consiguiente, se añade a la unidad específica para constituir la unidad de numérica. En otras palabras, al contar lo contado es uno y lo es en dos sentidos: en uno de ellos porque se cuenta y, en el otro, lo es también por su conexión con la unidad trascendental, es decir, con independencia de que se cuente o no. Más aún, de este segundo sentido cabría decir que se puede decir que un ente es uno incluso ya antes de haber sido contado. En efecto, si yo empezara a contar una serie, cada elemento de la serie es uno en la medida en que lo cuento como uno de los elementos que conforman la serie. Sin embargo, la unidad específica de cada elemento es una con independencia de que yo emplee dicha unidad para contar. En otras palabras, la unidad específica no depende de la numérica, sino que, más bien, la numérica depende de dos cosas: por un lado, de la unidad específica de aquello que se cuenta y, por otro, de que se la tome como una medida.

La indivisibilidad del ente, o del conjunto de sus notas, no significa que éstas no puedan distinguirse o, en otros términos, que no puedan ser contadas separadamente. Más bien a lo que hace referencia es a que para contar no es posible dividir la unidad misma que en cada caso se está contando. En efecto, al contar se toma como medida una unidad específica. Por ejemplo, al contar cuantos libros tengo delante tomo la unidad específica del libro como razón de la acción misma de contar. En esta misma unidad (en la del libro), yo podría ahora contar cuantas páginas tiene el libro que estoy contando. Sin embargo, cuando cuento cuantos libros tengo delante a la unidad específica del libro se le añade la razón de medida. Esta razón, la de medida, depende, por ende, de que se emplee una unidad específica para contar.

Hay, pues, una constante en el contar que adquiere carácter cuantitativo cuando se empieza a contar y que, antes de hacerlo, ya configuraba lo uno¹⁴. Se trata, en efecto, de razones diferentes. La unidad específica denota una determinada esencia y la numérica es una razón que se añade a la unidad específica cuando ésta es tomada como patrón de medida al contar. Hay, por ende, una unidad previa al contar a la que se le añade la razón de medida una vez que se empieza a contar. Esa unidad es, de algún modo, también posibilitante de la acción misma de contar. Así, pues, la razón de medida se añade a la específica cuando se toma la segunda como patrón en la acción de contar.

Esa unidad que se da al contar es la que se considera cuando se le añade la cantidad. De este modo, afirma Suárez que

la cantidad misma puede considerarse ya en cuanto que es una en sí, ya en cuanto que por causa de ella se hace uno cuanto es afectado por ella. Supuesto lo cual hay que afirmar, en primer lugar, que en cuanto a esta parte la unidad trascendental no es una unidad

¹⁴ “Además, hay que decir que, en la cantidad misma, la unidad por la que ella es una, no es algo diferente de la unidad trascendental aplicada a tal ente, a saber, a la cantidad” *DM*, 4, 9, 555. O, dicho de otro modo: “la unidad cuantitativa o numérica, en cuanto conviene denominativamente a la sustancia, añade a la sustancia un elemento positivo bajo la negación, a saber, la misma cantidad con esa indivisión” *DM*, 4, 9, 556.

cuantitativa que conviene denominativa y accidentalmente a la sustancia material por medio de la cantidad¹⁵.

Se distingue, por tanto, dentro de la unidad a ella misma en cuanto vinculada a la cantidad y en cuanto que ella hace posible la cuantificación. En otras palabras, los modos de considerar las unidades le otorgan al concepto de unidad una diversidad de sentidos.

Pues bien, en el marco de esta discusión, Suárez afirma que la unidad de la cantidad continua, en la que se cuentan distintos entes, no es la suma del conjunto de dichos entes. Se trata, más bien, de la unidad del conjunto de dichos entes que forman la unidad trascendental del continuo. Es decir, la unidad del continuo es una respecto de sí, pero no respecto a los entes que en dicha continuidad pueden ser contados. Sin embargo, de no ser ella en sí misma una tampoco se podría contar en ella unidades como pertenecientes a la unidad que es el mismo continuo¹⁶.

Esto nos lleva ahora a otra disputación, a la *XL*, en la que Suárez distingue entre lo discreto y lo continuo. El estudio de estos conceptos, como se verá, nos permitirá, a su vez, dar el salto a Kant, pues el autor alemán los usa en sus lecciones de metafísica y, más en concreto, en referencia al tratamiento de las categorías de cantidad.

Así, comentando a Aristóteles, Suárez apunta a una dificultad concerniente a la definición de lo discreto y lo continuo. Y es que el Estagirita afirma que lo discreto es aquello que es potencialmente divisible en realidades no continuas. Esto induce a dar cierto espacio a una posible contradicción, puesto que, de algún modo, se admite la posibilidad de que algo sea divisible en potencia y, al mismo tiempo, dividido en acto. En efecto, si fuese divisible en potencia no podría estar ya dividido en acto, dado que lo divisible es precisamente lo que está unido en acto. Como solución de esta dificultad Suárez señala lo siguiente:

Y hay que decir que aquí, sobre todo, tiene oportunidad la respuesta aquella de la división por designación de la mente. Pues, como diré después, el número no tiene unidad propia si no es en orden a la mente y, por lo mismo, tampoco tiene divisibilidad si no es en orden a la mente, la cual puede separar una unidad de las otras y el número parcial del total. Por eso, la divisibilidad de la cantidad continua es de distinta clase que la de la cantidad discreta, y, por ello, no hay inconveniente en que el mismo número esté dividido actualmente con la división del continuo, y potencialmente con la división de la cantidad discreta¹⁷

Según parece sugerir este texto la denominación de una cantidad como discreta se lleva a cabo por la referencia a una medida que añade la mente. El número, como tal, tiene tanto su unidad como su divisibilidad por una designación de la mente. Es decir, el conjunto de todas las cosas que cuento obedece a dos variables, a saber: la determinación de aquello

¹⁵ *DM*, 4, 9, 554.

¹⁶ Cfr. *DM*, 4, 9, 556.

¹⁷ *DM*, 40, 1. 20.

que cuento y el número de veces que lo cuento. En efecto, la unidad del número remite a la unidad de la que la mente dispone y por medio de la cual algo se dice divisible. La unidad designada por la mente es una en acto y, al mismo tiempo, divisible cuando se la considera como un continuo que al mismo tiempo puede dividirse. En otras palabras, en la medida en que tomo una determinada cantidad como patrón o medida, ésta en cuanto tal, no es divisible, pero cuando se cuenta puede considerar este patrón, al mismo tiempo, como formando parte un continuo y, por tanto, como también potencialmente divisible.

En definitiva, la unidad de la medida responde a lo que se esté contando en cada caso y es indivisible como tal. Empero, lo que se toma como medida podrá ser tomado en otro momento como divisible, pero no en el mismo acto que lo tomó como medida. Hay, por consiguiente, una relación de gran importancia entre, por un lado, la unidad de la medida y la unidad por la que se define toda esencia. Este vínculo entre ambas nociones podría definirse diciendo que contamos todo aquello que cae bajo la razón de uno y precisamente en la medida en que cae bajo tal razón.

III. La unidad de lo discreto en las lecciones metafísicas de Kant

No son pocas ni poco importantes las alusiones a la unidad dentro del pensamiento de Kant. Sin embargo, para la cuestión que nos ocupa considero que la interpretación que brindan § 12 de la *Crítica de la Razón Pura* y las lecciones de metafísica (*Volckmann*, de los años 1784-5, y *Herder*, de los años 1762-4) ponen de relieve aspectos que, a su vez, permiten aproximar el pensamiento del alemán con el de Suárez.

Pues bien, dicho párrafo (integrado a la *KrV* en la segunda edición) ofrece de manera muy esquemática una alusión a un tema de índole primordialmente metafísica como lo es el de los trascendentales. Kemp Smith¹⁸, haciéndose eco de la relevancia de este problema, llegó a considerar que tan sólo fue un anexo que meramente pretendía captar la atención de quienes ostentaban la figura de autoridad por los tiempos en los que Kant redactaba su obra. Por el contrario, otros autores, como Vigo¹⁹, han afirmado la necesidad de una interpretación que otorgue valor sistemático a este texto. Dicha exégesis se funda en el papel que tiene la teoría de los trascendentales dentro del pensamiento más propiamente metafísico de Kant. Cabría distinguir, de acuerdo con esta interpretación, entre, por un lado, la doctrina metafísica que sostiene Kant y, por otro lado, las condiciones trascendentales que se encuentran a la base de los objetos que exhibe dicha doctrina metafísica. Así, cabe considerar, por un lado, los objetos metafísicos y, por otra, el asiento de tales objetos en los modos de pensar del sujeto que desarrolla una doctrina acerca de ellos. Podría incluso decirse que la contribución más propiamente kantiana no reside tanto

¹⁸ Cfr. KEMP SMITH, N., 2003, p. 200.

¹⁹ Cfr. VIGO, 2008.

en la doctrina metafísica como en la idea de que toda doctrina tal tiene su sede en último término en los modos en que el sujeto produce los objetos y no tanto en los objetos mismos. Pues bien, en este trabajo se tomará esta última línea de investigación ya que ofrece, a mi juicio, una perspectiva más amplia que brinda la posibilidad de ofrecer una conexión con el pensamiento de Suárez.

Supuesto lo dicho, la doctrina de los trascendentales propuesta por Kant en *KrV* consiste en entenderlos a estos como requisitos lógicos (*logische Erfordnisse*) que configuran el concepto por medio del cual es conocido un determinado objeto²⁰. Por así decir, cabría señalar que dichos requerimientos constituyen la posibilidad formal de un concepto. En efecto, todo concepto *qua talis* es *unum, verum et bonum*. El error de los filósofos anteriores a Kant que afirmaron esta doctrina²¹ fue, según el propio autor, el de haber confundido estos con notas de las cosas en sí mismas. Sin embargo, estos no pertenecen a ellas, sino que, según sospecha Kant, tienen su razón de ser en el funcionamiento del entendimiento. Más aún, el fundamento de tales criterios no es otro que el de las categorías de cantidad: unidad (*Einheit*), pluralidad (*Vielheit*) y totalidad (*Allheit*). Y es que como señala Kant:

en todo conocimiento de un objeto hay unidad del concepto, que se puede llamar unidad cualitativa (*qualitative Einheit*) [...] En segundo lugar, [hay] verdad (*Wahrheit*) con respecto a las consecuencias [...] pluralidad cualitativa (*qualitative Vielheit*) de las notas que pertenecen a un concepto como fundamento común [...] Finalmente, en tercer lugar hay perfección (*Vollkommenheit*) que consiste en que inversamente esa pluralidad conduce todo de nuevo a la unidad del concepto, y concuerda enteramente con éste, y con ningún otro, lo que se puede llamar integridad cualitativa (*qualitative Vollständigkeit*) (*KrV*, B 114.)

Según este texto, en un conocimiento de un objeto, que se da siempre en un juicio del tipo S es P, siempre, tanto del lado del sujeto como del predicado, existen una serie de notas que no forman parte del contenido material, sino que tan sólo describen la forma del concepto. Esta serie de notas, si se toman por notas de lo real y no de los propios conceptos, podrían predicarse de todo objeto cognoscible en general. En el cumplimiento de tales requisitos están, para Kant, implicadas las tres categorías de cantidad. Esto nos lleva a poder afirmar que antes de todo conocimiento de objetos hay una unidad lo diverso dado en la intuición que ha de ser previa al enlace categorial, pues, como se afirma en *KrV*: “las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia” (*KrV*, A 111). Es decir, si todo conocimiento de

²⁰ Recuérdese aquí que los objetos se conocen por medio de notas (*Merkmale*), que no son otra cosa que conceptos (*Begriffe*). La distinción entre ambas nociones es de gran interés para el estudio del pensamiento de Kant y podría resumirse del siguiente modo: los conceptos reúnen cabe sí notas y éstas, en cuanto conceptos, pueden estar, a su vez, compuestas también de otras notas. Así, un objeto es conocido por medio de una nota cuando por medio de un concepto se piensa una diversidad dada y se compara una nota de dicho concepto con el objeto pensado por medio de él. Para un desarrollo de la importancia de esta distinción: LA ROCCA, C., 2003, pp. 127-135.

²¹ El propio Suárez presenta esta tríada de trascendentales también.

experiencia es conocimiento de objetos y los trascendentales de los que aquí se está tratando constituyen requisitos para ese conocimiento, entonces, estos han de constituir un estadio previo al conocimiento que no es sino el ámbito de lo conceptual.

Ahora bien, la experiencia está compuesta tanto de la injerencia del entendimiento (*Verstand*) como de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y, por tanto, podría señalarse que este estadio consiste en unificar lo dado en ésta en una unidad que haga posible la acción propia de aquél, es decir, el juicio. En este momento, se emplea un concepto empírico para pensar lo dado en la intuición. De este modo, cuando lo que se presenta a la intuición es, por ejemplo, un perro, se usa el concepto empírico de correspondiente para ordenar la diversidad correspondiente a el perro dado en la intuición. Ahora bien, este momento, por así decir, de subsunción de lo dado bajo un concepto no es aún conocimiento. Para ello se requiere juzgar una nota del concepto por medio del cual pienso una diversidad dada.

En otras palabras, para poder realizar un juicio que pueda ser considerado objetivo es necesario pensar lo dado en la intuición por medio de un concepto. Esto lleva a distinguir dos momentos en la constitución del conocimiento: aquel en el que pienso una diversidad dada por medio de un concepto y aquel por medio del cual juzgo algo de esa unidad de lo diverso que pienso por medio de un concepto.

En el primer momento, no hay conocimiento objetivo, sino tan sólo un uso de un concepto para pensar una diversidad dada. En cambio, en el segundo momento, sí se produce conocimiento objetivo. En otras palabras, pensar una diversidad por medio de un concepto no es aún conocimiento objetivo. Para lograr tal cosa es necesario juzgar de eso que pienso por medio del concepto otro concepto. Si tomamos la estructura de un juicio del tipo S es P, el primero de los momentos corresponde a la función referencial-identificadora del concepto sujeto. Es decir, en el primero de los momentos se piensa una diversidad dada por medio de un concepto y, en el segundo, se juzga algo de esa diversidad que es pensada en virtud de un determinado concepto

Por consiguiente, creo que es de interés señalar en este punto es que todo conocimiento de objetos está mediado por conceptos, y ello debido a que la diversidad dada en una determinada intuición ha de ser pensada primeramente de acuerdo con un concepto determinado.

Precisamente por esto último cabría pensar que en todo objeto hay unidad, verdad y perfección, es decir, porque para pensar un objeto cualquiera requiero de un concepto, todo objeto habrá de poder ser pensado por medio de las notas en virtud de las cuales pienso un concepto cualquiera. Ahora bien, decir que por medio de dicha tríada de conceptos conozco un objeto es un error categorial, puesto que no son los objetos los que son unos, verdaderos y buenos, sino los conceptos que me permiten conocerlos. Esto significa, pues, que, atendiendo al caso de la unidad, uno es el concepto por medio del cual conozco un determinado objeto, pero no el objeto mismo.

De acuerdo con lo dicho, cabe señalar que cuando se dice que un objeto es uno, se están transfiriendo una nota que no es propiamente del objeto, sino del concepto por medio del cual pienso la diversidad sensible que le corresponde a dicho objeto. La predicación de la unidad no determina al objeto propiamente, designa, más bien, una propiedad del concepto en virtud del cual pienso una diversidad dada. Así, del mismo modo en que en Suárez la unidad no era una nota más de los objetos, sino que designaba la una propiedad de la esencia de un determinado ente, ahora la unidad no designa tampoco una propiedad de los objetos, sino, más bien, del concepto por medio del cual puedo juzgar algo acerca de ese mismo objeto. Esto permite formular la siguiente pregunta: ¿de qué modo puede ser lo dado reducido a la unidad que el entendimiento produce en el desarrollo de su propia acción y que llamamos concepto? Pues bien, en sus últimas consecuencias, esta pregunta entronca con la cuestión acerca de cómo surge por primera vez lo conceptual²². Sin embargo, lo que interesa destacar aquí es que la unidad producida al pensar lo dado, por un lado, obedece al concepto que se esté usando para pensarlo y, por otro lado, también a la unidad que produce dicha acción cuando se usa un determinado concepto con tal propósito.

Ahora bien, gracias el entendimiento, como se ha dicho, se piensa lo dado por medio de conceptos. Al pensar, por ejemplo, la diversidad dada de acuerdo con un concepto, entonces, cabe afirmar que la diversidad sensible es pensada como un caso del concepto en cuestión. De este modo, contar será, para Kant, comprobar cuantos casos de un concepto determinado hay en la diversidad sensible.

Pues bien, si ahora se concede, por un lado, que la aritmética es una ciencia acerca de los números y que estos, a su vez, no designan nada más que cuantas veces se cumple un concepto en una diversidad dada, entonces la aritmética habrá de ser concebida como una ciencia cuyo origen estará en una acción del entendimiento. En otras palabras, la acción de contar, por ejemplo, cuantos libros tengo delante no consiste en otra cosa que en determinar cuantas veces puedo pensar con ocasión de una determinada diversidad sensible un mismo concepto.

Dicha acción no será otra que el uso de un concepto como regla de intuiciones y, asimismo, la acción de contar no será otra que la de ejemplificar o la de darle a un determinado concepto un contenido empírico.

En efecto, la primera acción del entendimiento es la de unificar, es decir, formar un concepto (podría decirse, uno). Ahora bien, hay que distinguir aquí entre, por un lado, el concepto antes de ser usado para pensar lo dado y la unidad de conciencia que produce su uso sobre lo dado. En el primer caso, tenemos lo que usualmente se conoce como un concepto que, como tal, está compuesto por notas conceptuales (es decir, más conceptos). Por otro lado, cuando se sintetiza lo dado de acuerdo con la forma de dicho concepto, entonces la unidad producida no es propiamente el concepto sino lo que Kant llama en el

²² Para un brillante estudio de esa cuestión, cfr. VANZO, A., 2012.

esquematismo concepto sensible (*KrV*, A 140/B 180). Esta distinción es de gran relevancia, aunque no es tratada por Kant. Ello probablemente se deba a que se trate de un uso del término concepto que poco o nada tiene que ver con cómo se lo usa hoy en día. El término concepto (*Begriff*) está estrechamente conectado con el verbo agarrar o, si se quiere, asir (*greifen*). Usualmente, cuando se habla de conceptos se suele entender algo meramente formal. Sin embargo, cabría hacer la siguiente diferenciación aquí: cuando lo asido por medio de un concepto es un conjunto de notas conceptuales, entonces el uso que hacemos del concepto sí conecta con el uso más habitual. En cambio, cuando se emplea el concepto para pensar algo de índole sensible, la unidad producida por medio de dicha acción no es de carácter meramente conceptual, sino sensible. Se trata, pues, de un concepto sensible²³. El empleo que de un concepto se hace en la acción de contar corresponde a la producción de un concepto sensible, es decir, de una unidad de conciencia que recoge en sí lo dado en la percepción y lo hace de acuerdo con la regla que toma del concepto. Es por ello por lo que contar no es otra cosa que comprobar cuantos casos de un mismo concepto hay en una diversidad empírica determinada.

Según esto, entonces, lo diverso puro dado en la intuición unificado por la actividad del entendimiento debe prescribir un orden a todo cuanto en general puede ser objeto de experiencia. Pues, si para que haya objeto de una determinada experiencia deben, evidentemente, satisfacerse las condiciones de la experiencia, que, a su vez, no son otras que la presencia de entendimiento y sensibilidad, entonces, la exhibición de los distintos modos de unificación que el entendimiento permite sobre la sensibilidad pura constituye, al mismo tiempo, la descripción de todo cuanto en general puede ser objeto²⁴. En esta línea, y, como es obvio, apoyado en las prestaciones de la *Urteilkraft*, Kant emprende la labor de determinar los límites de lo empírico.

Kant lleva a cabo el antedicho propósito en la *KrV* y, en particular en el tratamiento de los Axiomas de la intuición, de las Anticipaciones de la percepción²⁵, de las Analogías de la experiencia y de los Postulados del pensar empírico en general. Evidentemente, por los límites que este trabajo debe tener no resulta factible desarrollar un examen de todos estos textos. Wieland, por ejemplo, hace hincapié especialmente en el segundo de ellos vinculándolo de modo magistral con las notas que permiten identificar al juicio estético, justificando así en el marco de un estudio de la prehistoria estética los modos en que la percepción se desarrolla²⁶. Aquí, más brevemente, se podrá ver ahora una conexión entre

²³ Esta distinción aparece en un autor posterior a Kant y seguidor suyo que escribió un diccionario de términos filosóficos: MELLIN, G. S. A., 1797, pp. 494-7. Mellin diferencia los conceptos sensibles puros y los empíricos. Éstos son, la unidad de conciencia en cuanto referida a lo dado en la intuición. Por otro lado, los conceptos sensibles puros o matemáticos son tanto aquellos que pueden ser definidos (como, por ejemplo, el de triángulo) como los que no admiten definición (izquierda y derecha, por ejemplo).

²⁴ Para un breve tratamiento acerca de la realidad objetiva y la objetividad de los juicios: cfr. PRIEN, B., 2006, pp. 14-23.

²⁵ Para un análisis del papel que juegan en la constitución de la unidad tanto los Axiomas de la intuición como las Anticipaciones de la percepción, cfr. JIMÉNEZ, A., 2013, pp. 1007-1018.

²⁶ Cfr. WIELAND, W., 2001, p. 367.

los Axiomas de la intuición y la presencia de unos principios análogos para la metafísica, propuesto en algunas de las lecciones de metafísica, como son los que determinan el *quantum* presente en toda percepción.

Kant comienza su exposición de los axiomas de la intuición señalando que

la conciencia de lo homogéneo múltiple en la intuición en general, en la medida en que mediante ella se hace, primeramente, posible la representación de un objeto, es el concepto de una cantidad. Por consiguiente [...] todos los fenómenos son cantidades, y cantidades extensivas, porque, como intuiciones en el espacio o en el tiempo, deben ser representados por medio de la misma síntesis por la cual son determinados el espacio y el tiempo en general (*KrV* A 162/B 203.)

Según lo dicho, la síntesis que elabora el entendimiento sobre lo homogéneo de la sensibilidad conforma una cantidad. Ésta, además, posee siempre una determinada cualidad, es decir, designa algo, aunque no determina qué es aquello que en cada caso debe designar. Esto último está en conexión con las categorías de cualidad y, por ende, también con las anticipaciones de la percepción. No obstante, ha de tenerse presente la mutua implicación de ambas dimensiones. En línea con esto también es de destacar que en *Prolegomena* la primera de las categorías de cantidad, a saber, la de unidad aparece relacionada con el concepto de medida (*Maß*) (*Prol.* 5: 303). Todo cuanto se aparece a la conciencia debe tener, por tanto, una cierta cantidad extensiva, o sea, debe ocupar un lugar en el espacio.

La determinación extensiva del *quantum* es realizada, pues, en virtud de la unidad. Es decir, todo aquello que se presenta a la experiencia de acuerdo con esta categoría es uno. Además, no sólo es uno, sino que además puede ser medida, es decir, se puede emplear para contar cuanto mide un determinado objeto. Para ello se procede a fijar un determinado *quantum* que permitirá, según el número de sus reiteraciones, dar con la medida de dicho objeto. En cualquier caso, la determinación de que lo que se cuenta ocurre por medio de la reiteración de la operación de pensar lo dado extensivamente de acuerdo con dicha unidad un número determinado de veces. Por decirlo de otra manera, decir que algo mide cuatro pies es lo mismo que decir que lo dado es pensado por medio de cuatro reiteraciones de la unidad en que consiste la medida del pie.

El *quantum* extensivo, pues, es algo determinado. En cambio, existe también un *quantum* indeterminado, como lo muestran las *Lecciones de lógica*, es decir, un *quantum* que, en la medida en que es indeterminado es, también, determinable²⁷. Así, como muestra la *Metaphysik Herder*:

Numeratum: addendo aliquoties unum uni, multitudinem qui distincte cognoscat

²⁷ Estos dos conceptos determinable y determinado se vinculan con las categorías de modalidad en la *Anfibología* (*KrV* A 266/B 322).

Numerus: distincta multitudinis cognitio

Quantum, in quo quoties positum sit unum, est in se indeterminatum est continuum. Linie, Raum

Quantum, in quo quoties positum sit unum, est in se determinatum est discretum. Meile (V-Met/Herder, 28: 21.)

En efecto, un cuanto que no es determinado es un continuo y, por su parte, aquél que sí es determinado es discreto. Éste puede ser considerado como algo y aquél simplemente como extenso, o aquello que puede ser determinado. El espacio como parece aquí sugerir Kant es un continuo y, por tanto, indeterminado. Es decir, toda determinación que en él se produzca de desarrolla a partir de una síntesis que opera el entendimiento. Asimismo, toda determinación de un *quantum discretum* se destaca sobre un *quantum continuum*²⁸. Uno y otro concepto se limitan entre sí, pues todo continuo puede ser determinado en partes y, al mismo tiempo, toda parte es parte de un continuo. En efecto, con palabras de Kant:

yo puedo considerar el minuto como un parte de la hora, sin embargo, también como conjunto mismo de las unidades, a saber, 60 segundos (V-Met/Volckmann, 28: 423)

En definitiva, el tiempo constituye un continuo en el que cabe distinguir una serie de partes. A su vez, esas partes pueden ser consideradas como continuos en los que la designación que opera la mente permite distinguir ahora otras partes más pequeñas. Así, la hora puede verse como el continuo sobre el cual se piensan sesenta veces un minuto o puede también ser pensada como una parte del tiempo en general. Así, los conceptos son denominados discretos o continuos en función de la consideración y del modo en el que se empleen. De este modo, la hora, cuando ella es pensada como una parte discreta del continuo que es el tiempo, es tomada como una unidad discreta que, en cambio, cuando en ella son pensados los distintos minutos, comparece como un continuo que es, a su vez, una parte del tiempo en general.

IV. Conclusión

De acuerdo con lo dicho, siempre se repite el mismo esquema en el que hay un *quantum discretum* que se destaca sobre un *continuum*. Así pues, del mismo modo que para Suárez la afirmación de lo discreto se realizaba por una designación de la mente, de esa misma manera, para Kant existe una determinación de lo diverso de la intuición y, por tanto, de todo objeto, que sigue a la formación de lo discreto. Además, como también parece darse en los dos autores, hay una oposición entre lo continuo y lo discreto que permite la identificación ambos como tales. Sin embargo, la similitud de mayor interés entre las doctrinas de ambos autores reside, a mi juicio, en el hecho de que ambos autores comparten un mismo modelo para explicar la acción de contar. En efecto, tanto en Kant

²⁸ Cfr. V-Met/Volckmann, 28: 423.

como en Suárez, contar no es más que enumerar cuantas veces se ejemplifica una determinada unidad conceptual con ocasión de una determinada diversidad empírica.

En este sentido, Kant no es un innovador con respecto a Suárez en el sentido de que no le dice nada nuevo, sino que sitúa su consideración de la unidad en sede trascendental, es decir, reconociéndola como siendo ella la cristalización de un acto del entendimiento.

Bibliografía

Baumans, P. (1997) *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der "Kritik der reinen Vernunft"*. Königshausen & Neumann, Würzburg.

Jiménez Rodríguez, A. (2013) El problema de la cantidad continua: Kant y Suárez, *Pensamiento*, vol. 69, no. 61, pp. 1001-1018.

Kemp Smith, N., (2003) *A comentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Palgrave Macmillan, New York.

La Rocca, C. (2003) *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Marsilio, Venezia.

Martí Sánchez, M. (2020) *El problema de la unidad en Aristóteles: una investigación sobre henología aristotélica*. EUNSA, Navarra.

Mellin, G. S. A., (1797) *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. Züllichau/Leipzig.

Poncela, A. (2010) *Francisco Suárez. Lector de Metafísica Γ y Δ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis ontoteológica a las Disputaciones Metafísicas*. Celarayn, León.

Prien, B. (2006) *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*. Walter de Gruyter, Berlin/Nueva York.

Sgarbi, M. (2010) *La Kritik der reinen Vernunft nell contesto della trattazione logica aristotélica*. Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich/New York.

Suárez, F., (1960) *Disputaciones Metafísicas*. Traducción y edición de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Gredos, Madrid.

Vanzo, A., (2012) *Kant e la formazione dei concetti*. Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 48.

Vigo, A. G., (2008) "Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el § 12 de la *Kritik der reinen Vernunft*", *Diánoia*, vol. LIII, 61, pp. 73-110.

Wieland, W. (2001) *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.



El desarrollo del genio artístico
The development of artistic genius

LUCIANA MARTÍNEZ.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina¹

Resumen

El objetivo general de este artículo es examinar la evolución de la doctrina del genio en los apuntes de clase durante la década silenciosa. En particular, se revisa la tesis según la cual en las lecciones de antropología *Menschenkunde*, que son los apuntes disponibles correspondientes al semestre de invierno de 1781-1782, Kant presenta por primera vez una concepción del genio que se limita al ámbito estético. Hasta entonces, el filósofo había admitido, de acuerdo con los documentos actualmente accesibles, un concepto de genio que también se extendía a otros ámbitos de la experiencia humana. En la Antropología *Menschenkunde* se desarrollan numerosos rasgos de la doctrina del genio que se encuentran vinculados con esa restricción y se examinan en este artículo.

Palabras clave

Kant, Genio, Arte, Antropología, *Menschenkunde*

Abstract

The overall objective of this article is to examine the evolution of the doctrine of genius in the lecture notes taken during Kant's silent decade of the 1770s. In particular, the following thesis will be examined: that in the notes on the *Menschenkunde* anthropology lectures, the notes available corresponding to the winter term of 1781-1782, Kant presents for the first time a conception of

• Luciana Martínez (CONICET, KANTINSA). Email: luciana.mtnz@gmail.com

¹ Escribí este artículo durante una estancia en Halle (2019) y una estancia en Catania (2020), realizadas en el marco del proyecto KANTINSA. (This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786). Quisiera agradecerle, por otra parte, al profesor Manuel Sánchez Rodríguez por facilitarme materiales, responder mis preguntas, discutir nuestras ideas y compartir conmigo sus conocimientos desde el comienzo de esta investigación. Asimismo, les agradezco a los dos evaluadores anónimos sus valiosas indicaciones para mejorar la calidad de este trabajo.

genius which is restricted to the aesthetic field. Until then, according to the documents which are currently available, he had admitted a concept of genius which also extended over other spheres of human experience. In the *Menschenkunde* anthropology lectures a number of aspects of the doctrine of genius corresponding to the above-mentioned restriction are developed; they are examined in this article.

Key Words

Kant- Genius- Art- *Menschenkunde* Anthropology

Introducción.

El estudioso de la filosofía de Immanuel Kant cuenta con una fuente principal para la comprensión de su noción de genio, que es la *Crítica de la facultad de juzgar*². En este texto, en efecto, el filósofo dedica algunos apartados a explicar las propiedades del genio. En pocas palabras, el genio se presenta allí como una disposición natural que da la regla del arte³. En este sentido, el concepto se encuentra restringido a un ámbito de nuestra experiencia, que es el ámbito de la producción artística⁴.

Sin embargo, si revisamos otras fuentes kantianas, en particular anotaciones marginales⁵ y apuntes de clase⁶, descubrimos que antes de publicar ese texto Kant había desarrollado una noción de genio más amplia, que también resultaba provechosa para pensar algunos aspectos del conocimiento. Las fuentes de comienzos de la década de 1770 registran una inquietud acerca de si era necesario genio para hacer matemática, o para el desarrollo de la filosofía. Estas cuestiones se encuentran vinculadas con otros temas que interesaban al joven filósofo, tales como la incidencia de la copia en los procesos de enseñanza y aprendizaje, y las disciplinas en las que la mera imitación resulta insuficiente.

A mediados de esa década Kant comenzó a incorporar nuevos elementos en su concepción del genio, tales como una fortalecida noción de espíritu y la de las ideas. Después de 1776 Kant habría accedido a la traducción del ensayo sobre el concepto de genio de Alexander Gerard⁷. Una reflexión de esa época da cuenta del impacto que tuvo la novedad en el

² Seguimos la traducción del profesor chileno Pablo Oyarzún.

³ Cf. KU §43.

⁴ Véase KU §49.

⁵ Cf. Tonelli (1966).

⁶ Cf. Giordanetti (1995), Martínez (2019).

⁷ En su libro sobre la evolución del problema estético en el pensamiento de Kant, Manuel Sánchez Rodríguez diferencia dos interpretaciones de las fuentes de Kant. Por un lado, Schlapp defiende la importancia del

pensamiento de Kant. Hay cierto consenso en la literatura sobre el tema respecto de la influencia que tuvo esta lectura.⁹ Se considera que a mediados de la década silenciosa la doctrina del genio comenzó a adquirir los rasgos principales que tendría en su estado más desarrollado, que es el que se presenta en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En este artículo intentamos examinar un momento de esa evolución.

La hipótesis que orienta esta investigación del desarrollo de la doctrina del genio en las anotaciones de clase¹⁰ es que sólo a inicios de la década de 1780 se registra en ellas la restricción de la doctrina del genio al ámbito del arte. En las anotaciones sobre antropología conocidas como *Menschenkunde*, en particular, sucede la omisión de la noción de genio para describir la específica naturaleza del filósofo.¹¹ En este sentido, pienso que este documento puede ser considerado como el primer testimonio de la restricción del concepto de genio al ámbito de las bellas artes, que habría tenido lugar durante la década crítica¹². Con el fin de mostrar la naturaleza de tal novedad, en primer lugar se describirá a continuación la doctrina del genio tal y como se desarrolla en los primeros años de la década silenciosa. Luego, se examinará la incidencia que tuvo la recepción de Gerard. Para ello, examinaremos una reflexión que Kant escribió acerca de este autor y las anotaciones de antropología que son contemporáneas a este acontecimiento. Por último, en la sección final de este artículo, se comentarán los elementos nuevos que pueden encontrarse en las anotaciones de antropología *Menschenkunde*.

concepto del genio como un concepto heredado de la tradición anglosajona. Por el otro lado, Baeumler pone el énfasis en la tradición alemana y desestima el carácter central de nuestro concepto. Sánchez Rodríguez propone una interpretación que reconoce tanto la incidencia de la ilustración alemana cuanto el rol del concepto de genio en la estética kantiana. El presente artículo, como se hará evidente, se inscribe en y es deudora de la propuesta historiográfica de Sánchez Rodríguez. (Sánchez Rodríguez, 2010: 164 ss.)

⁸ R. 949, fase φ, 1776-1778, en AA 15: 420s.

⁹ En su libro sobre genio, Bruno considera a Gerard como la principal influencia de Kant. Véase Bruno, 2010: 30ss.

¹⁰ Un estudio minucioso de las reflexiones, que fueron editadas con anterioridad, ha sido realizado por Giorgio Tonelli, en el artículo citado antes.

¹¹ Hemos consultado para este trabajo la edición anotada del texto a cargo de Manuel Sánchez Rodríguez.

¹² Giordanetti, 1995: 409.

1. Las consideraciones acerca del genio hasta la recepción de Gerard.

Antes de que Kant estuviera en contacto con la traducción al alemán del texto de Gerard, su doctrina del genio, de acuerdo con las fuentes disponibles, se restringía a unos pocos elementos. En primer lugar su desarrollo estaba vinculado casi exclusivamente a una clasificación de diferentes tipos de conocimiento. En efecto, si bien es cierto que en las lecciones de metafísica hay un testimonio del genio como una instancia de creación que no sigue instrucciones ni reglas¹³, en las otras fuentes se describe como el tipo de espíritu original que es necesario en filosofía.

En las lecciones de lógica, Kant distinguía los conocimientos que podemos adquirir por aprendizaje y el conocimiento que obtenemos por el mero sano entendimiento¹⁴. En este sentido, cabe diferenciar aquellos conocimientos que pueden ser enseñados y los que no¹⁵. Estos últimos pertenecen a la incumbencia del genio. El mismo tipo de consideraciones se encuentra en la base de la diferenciación entre la matemática y la filosofía. Los argumentos con los que Kant establecía el límite entre ambas ciencias son, en verdad, numerosos. Uno de ellos involucraba la doctrina del genio. En las lecciones de antropología de comienzos de la década silenciosa, la matemática se describe como un arte que puede enseñarse¹⁶. En ella hay reglas¹⁷ que guían los procedimientos y esas reglas pueden dictarse¹⁸. El caso de la filosofía es diferente. En ella no hay contenidos para enseñar. Para Kant, no se ha escrito todavía un compendio de la filosofía. Además, la filosofía debe desarrollar un método y no hay reglas para la elaboración del método¹⁹.

Durante los primeros años de la década, el genio se describía como un espíritu original, contrapuesto al espíritu de la imitación²⁰. El concepto de espíritu tenía una extensión

¹³ Met L1, PM 161.

¹⁴ V-Log/ Blom, AA 24:165.

¹⁵ V-Log/Phil, AA 24: 321s.

¹⁶ V-Ant/Col, AA 25:164; V-Ant/Par, AA 25: 364, V-Ant/Fried, AA 25: 556.

¹⁷ PhilEnz, AA 29:5.

¹⁸ En este sentido, en contra de los que sostiene C. Wenzel, es inusual (aunque no inexistente) la atribución de genio al desarrollo de la investigación matemática, incluso a comienzos de la década de 1770. El artículo de Wenzel, sin embargo constituye una explicación interesante de los motivos por los que para Kant no puede haber genio (ni gusto) en el ámbito de la matemática. Cf. Wenzel (2001).

¹⁹ V-Anth/Fried, AA 25: 556.

²⁰ V-Log/Phil, AA 24: 493; V-Log/ Blom, AA 24: 299. Es importante reparar en esta distinción temprana entre ciencias de genio y ciencias de la imitación y el aprendizaje. Para Giordanetti, esta distinción es una consecuencia de la recepción de Gerard. Cf. Giordanetti, 1991: 688 ss. Sin embargo, estas fuentes indican que Kant había desarrollado la diferenciación antes de tener acceso al texto de Gerard.

diferente, más amplia, de la del concepto de genio. Por una parte, también la imitación involucra espíritu. Por otro lado, el espíritu se presenta como un principio vital, como algo que vivifica aquello en lo que se encuentra.²¹ El genio, por su parte, es innato, raro e inusual.²² Es un espíritu original, que crea y lo hace sin instrucciones ni reglas.²³

Como se tornará evidente a continuación, estos rasgos del genio se mantendrán durante toda la década. El genio se describirá siempre como un rasgo raro, contrapuesto a la enseñanza y la imitación y estrechamente vinculado con el espíritu autónomo. La única característica de esta doctrina temprana que caerá en desuso a principios de la década siguiente es la asociación del genio con la producción del método y el conocimiento filosófico.²⁴

2. La recepción crítica de Gerard en la segunda mitad de la década silenciosa.

El texto *Essay on Genius* de Alexander Gerard se publicó, en inglés, en 1774. Dos años después, en 1776, se publicó su traducción al alemán, a cargo de Christian Garve.²⁵ En este texto, Gerard presenta una doctrina del genio como *inventor*. La creación involucra todas las facultades del hombre. La principal de ellas es, sin embargo, la imaginación. Gerard desarrolla una cuidadosa argumentación para justificar la tesis según la cual esta facultad es la más importante para la producción genial.

Un elemento de esa argumentación consiste en la diferenciación entre la invención y el aprendizaje. Para Gerard, la capacidad de aprender, a diferencia de la capacidad de inventar, es común a todos los hombres. Alguien que no tenga esa capacidad será un monstruo. Por otro lado, el aprendizaje puede ser explicado a partir de las otras facultades del hombre, sin tomar en consideración la imaginación, que es propia del genio. Por otra parte, Gerard considera que la actividad genial se expresa tanto en la ciencia como en el arte. En la ciencia, se necesita genio para crear conocimiento verdadero. En el arte, se

²¹ V-Ant/ Par, AA 25: 437; V-Ant/Col, AA 25: 167; V-Ant/Fried, AA 25: 557.

²² V-Ant/ Fried, AA 25: 556s.

²³ Met L1, PM 164.

²⁴ En otro sitio hemos mostrado que esta asociación de la doctrina del genio con el tratamiento de las diferencias entre la filosofía y la matemática puede encontrarse ya en uno de los libros de texto que Kant utilizaba en sus cursos. Se trata del libro de Feder empleado en los cursos sobre Enciclopedia filosófica. Cf. Feder, *Grundriß*, §4. Sobre este tema cf. Martínez (2019).

²⁵ Puede encontrarse un comentario sobre la publicación y la recepción de este texto de Gerard en Klukoff (1967).

necesita genio para crear belleza. En ambos casos, la facultad rectora en la invención es la imaginación.²⁶

Entre 1776 y 1778, Kant habría escrito una anotación acerca del texto de Gerard²⁷. Esta anotación es el comentario más detallado de Kant sobre este texto.²⁸ En ella, el filósofo de Königsberg critica la concepción del genio como facultad, que atribuye a Gerard. Como hemos indicado antes, Gerard no identifica al genio con una capacidad, sino que sostiene que el genio tiene todas las facultades. Sin embargo, la facultad característica del genio es, para él, la imaginación. Para Kant, según la fuente mencionada, el genio no se identifica con una facultad, sino con la vivificación de nuestras facultades por medio de una idea. El concepto de la vivificación y la noción de una idea no son nuevos en las fuentes kantianas, pero sí lo es esta manera de caracterizar al genio. Por otro lado, en la reflexión el filósofo concede la consideración del genio como necesario para inventar.

Contamos con anotaciones de clase correspondientes a esta época. Se trata de las lecciones de antropología Pillau, del semestre de invierno de 1777-1778. En ellas se desarrolla una doctrina del genio que mantiene algunos elementos de las lecciones previas, pero también incorpora algunas novedades. Como en los cursos anteriores, en Pillau se caracteriza al genio como libre de reglas y se lo define como espíritu original²⁹. Además el genio constituye, todavía, uno de los elementos que permiten diferenciar el ejercicio de la matemática y el de la filosofía. Esta última, en efecto, se sigue caracterizando como ciencia de genio.³⁰

Por otro lado, las lecciones de 1777-1778 contienen algunas novedades. En primer lugar, al igual que en la reflexión 949 comentada antes, Kant señala la diferencia entre descubrir e inventar. El descubrimiento se refiere a una cosa que ya existía. El ejemplo elegido por Kant es el descubrimiento de América. El objeto ya existente pero desconocido se trae a la luz con el descubrimiento, que no produce nada nuevo. Inventar, en cambio, involucra crear algo que antes no estaba. El ejemplo kantiano es el teorema de Pitágoras.³¹

²⁶ Este párrafo es un resumen de Gerard 1966, parte 1, secciones 1 y 2.

²⁷ R949, AA 15: 420s.

²⁸ Joãozinho Beckenkamp (2015, 2016) sostiene que las críticas de Kant no se basan en el texto de Gerard, sino en un comentario de este texto, escrito por Johann N. Tetens.

²⁹ V-Ant/Pil, AA 25: 783.

³⁰ V-Ant/Pil, AA 25: 784.

³¹ V-Ant/Pil, AA 25: 758.

Otra novedad que también está vinculada con el debate con Gerard es la indagación acerca del principio de la originalidad del genio. Para Kant, el carácter original, que no imita ni sigue reglas, sigue siendo el rasgo distintivo del genio. Pero para él ese principio no es la facultad de la imaginación, ya que los productos de esta facultad son, por sí mismos, caóticos. Lo que caracteriza al genio no es la imaginación, sino el espíritu. El espíritu, sin embargo, no es una facultad. Antes bien, es un principio que proporciona unidad y armonía a las facultades.³² En el concepto de espíritu así definido y en la consideración de los productos de la imaginación como no ordenados se cifra una visión crítica del planteo de Gerard.

En relación con este punto, por último, encontramos un comentario novedoso en las lecciones, que, empero, no parece vinculado con la crítica de Gerard. En Pillau, Kant señala que no es conveniente utilizar el término francés, *esprit*, para referirse al genio. Ese término resulta ambiguo y puede traducirse al alemán tanto como *genio*, cuanto como *ingenio*³³. El primero se vincula con la creación. El ingenio, en cambio, se relaciona con la capacidad de comparar representaciones.³⁴ El espíritu, por su parte, es un adjetivo que se emplea para describir diversos tipos de cosas. En relación con nuestras facultades, el espíritu refiere una armonía, un juego de ellas.³⁵

3. La doctrina del genio en los primeros años de la década crítica.

Se suele considerar en la literatura sobre este tema que hubo un gran cambio en la doctrina kantiana del genio después de 1776. En particular, se considera que la recepción de Gerard tuvo una influencia significativa en ese cambio.³⁶ Luego de la traducción del texto de Gerard, en la época correspondiente al presunto cambio hubo dos lecciones de antropología de las cuales tenemos testimonios actualmente. Se trata de las llamadas

³² V-Ant/Pil, AA 25: 782.

³³ V-Anth/Pill, AA 25: 782. Tonelli examina esta indicación y señala que el espíritu es denominado *genio* por los franceses en virtud de que *esprit* significa 'ingenio'. Tonelli, 1966: 116. Un caso de este uso del término es Helvetius (1758). Sánchez Rodríguez, por su parte, asocia esta referencia al francés con el texto de Meier. Sánchez Rodríguez, 2010: 168.

³⁴ V-Ant/Pil, AA 25:753, 781.

³⁵ V-Ant/Pil, AA 25: 772.

³⁶ Cf. Tonelli 1966, Giordanetti 1991, Bruno 2010, Martínez 2018.

lecciones de antropología Pillau (1777-1778) y Menschenkunde (1781-1782)³⁷. Los ejes del cambio que tuvo lugar en estos años son dos. Por un lado, Kant puso el foco en la distinción entre descubrir e inventar. Por otro lado, desarrolló con mayor grado de detalle el concepto de espíritu.

Hay diferencias notables, sin embargo, entre el contenido de las anotaciones Pillau y el de las anotaciones Menschenkunde acerca de la doctrina del genio. La principal de ellas se refiere al alcance de esa doctrina. En Pillau, Kant todavía sostiene la clasificación entre las ciencias que pueden aprenderse, como la matemática, y las ciencias de genio, como la filosofía. En este sentido, la filosofía tiene un origen común con el del arte. En Menschenkunde, este rasgo de la filosofía se cancela. El genio se presenta en estas anotaciones asociado a la creación poética y caracterizado por la imaginación creativa.³⁸ Así, positivamente la doctrina del genio se restringe, de manera explícita, al ámbito de la producción de arte.

La contracara de esto es que en el tratamiento de la diferencia entre la filosofía y la matemática se omite la noción de genio. Kant menciona diferentes tipos de “cabeza” (*Kopf*)³⁹ y señala que la filosofía requiere ingenio.⁴⁰ Ser un genio⁴¹, en cambio, significa tener una mente original. El genio requiere un talento que no puede sustituirse por el esfuerzo⁴². Los productos de la imaginación parecen ser un resultado de este tipo de talento. Por esta razón, no se encuentra genio en la ciencia, sino sólo en la poesía. Genios son los poetas y los artistas, no los científicos y filósofos.⁴³

La objeción a la posición de Gerard es, una vez más, explícita. La imaginación es necesaria para el genio, pero no lo define. Y no hay genio en filosofía y en ciencia. Sin embargo,

³⁷ En este caso, hemos revisado tanto la traducción al español de Manuel Sánchez Rodríguez, como la traducción al portugués realizada por Fernando Silva.

³⁸ V-Ant/Mensch, AA 25: 991.

³⁹ Esta noción aparece en las lecciones previas y se encuentra ya en la versión alemana de la *Metafísica* de Baumgarten. El término, en este texto de Baumgarten, hace referencia a una peculiar disposición de nuestras facultades, que nos torna más apto en uno u otro ámbito del saber (matemático, histórico, filosófico, poético, mecánico). Cf. Baum, Met. §476. En la traducción de Meier, Baumgarten, 2004: 148.

⁴⁰ V-Ant/Mensch, AA 25: 1054.

⁴¹ Es importante señalar que en estas anotaciones se distingue entre “ser genio” y “tener genio”. Cf. V-Anth/Mensch, AA 25: 1061. Algunos autores, como Bruno, consideran que esta distinción aparece y se torna significativa después de Kant. Ortland muestra que ya había sido desarrollada en el siglo XVII. Véase Ortland, 2001: 675.

⁴² Esta representación del genio y su relación con el empeño ya había sido discutida en la literatura inglesa, desde que E. Young afirmó que el genio es un don y que no requiere ningún esfuerzo. Véase Young, 1918: 6.

⁴³ Debemos mencionar en este punto que en estos mismos años Kant utiliza la noción de genio para hacer referencia a los grandes griegos que originaron la lógica (V-Met/Volck, 28: 368), así como a los requisitos necesarios para desarrollar una filosofía buena y comprensible (V-Log/Wien, AA 24:796).

Kant no deja de elogiarlo en este curso. En estas lecciones se evidencia un desarrollo más extenso y detallado de la cuestión del genio. En medio de la exposición, de acuerdo con el testimonio que tenemos, Kant advierte que el tema ha sido tratado por numerosos investigadores, pero el mejor de ellos ha sido Gerard.⁴⁴

El concepto de genio se define en estas clases como un “talento original” y no como un talento prominente o más desarrollado.⁴⁵ El término proviene del latín *genius*⁴⁶ y significa un espíritu peculiar que acompaña a las personas desde su nacimiento⁴⁷. Este espíritu no es un fantasma. Para Kant, la palabra “espíritu” es conflictiva. En francés, se utiliza el concepto latino y no el término “spirit” por las razones que ya hemos encontrado explicadas en Pillau. *Genius* proviene de *gignere*⁴⁸ y permite resaltar el carácter original. La originalidad del genio se opone al espíritu de imitación, a todo aquello que puede enseñarse y a la producción que sigue reglas y modelos⁴⁹. El genio se presenta como un maestro, y no como un esclavo de las reglas.⁵⁰

Un elemento novedoso de la presentación en *Menschenkunde* que se vincula con este rasgo de la genialidad es la mención de Shakespeare. El autor inglés era un tema de discusión en la estética de la época en virtud de su deliberada infracción de las leyes del teatro clásico. En particular, Kant lo mencionaba por la omisión de la regla de la unidad del espacio en su obra. Kant, al igual que Gerard, presentaba a Shakespeare como a un genio⁵¹. Su imaginación no podía estar restringida por reglas. Shakespeare se presenta como un maestro de las reglas y no como el esclavo de ellas. Él no se encuentra compelido a subsumir su obra a reglas arbitrarias. Ahora bien, esta peculiar relación del artista con las reglas no es universalizable, no vale para todos ni para todos los ámbitos de la vida de esos

⁴⁴ V-Ant/Mensch, AA 25: 1055.

⁴⁵ V-Ant/Mensch, AA 25: 1056.

⁴⁶ Fricke encuentra una diferencia entre el significado del término alemán (*Genie*) y el del término latino (*genius*) para Kant. Cf. Fricke, 2015: 758.

⁴⁷ Este comentario de Kant se identifica con las definiciones clásicas del término latino. Cf. Valpy 1828, 174.

⁴⁸ En de Vaan, el verbo “gigno, -ere” se define como ‘crear, engendrar’ (2008: 260). En Ernout et Meillet se presenta un significado derivado nominal que involucra “una divinidad generatriz que preside el nacimiento de cada uno” (2001: 270 s.)

⁴⁹ V-Anth/ Mensch, AA 25: 1056.

⁵⁰ V-Anth/ Mensch, AA 25: 1057.

⁵¹ La figura de Shakespeare y su ruptura con las reglas del teatro clásico eran objeto de gran discusión, como hemos señalado. En Alemania, muy cercano a Kant, Herder había desarrollado una frenética defensa del autor británico. Cf. Herder 1773.

hombres singulares.⁵² En cambio, esa ruptura con la regla se presenta como una licencia. Fuera del ámbito de ella, infringir las reglas es un error. La genialidad compensa este error, pero el gesto no debe ser reproducido⁵³.

4. Las facultades que constituyen el genio.

Entre las novedades que contiene el apunte de antropología *Menschenkunde* se cuenta un detallado tratamiento de las facultades que constituyen el genio. En este respecto, el vínculo con el texto de Gerard, tanto por su proximidad cuanto por la crítica, es máximo. Como Gerard, Kant considera que el genio involucra todas las facultades del hombre y también afirma que requiere una imaginación bien dotada. Sin embargo, para Kant no es éste el rasgo crucial del genio.

Las facultades que permiten comprender la naturaleza del genio son, según Kant, cuatro. En primer lugar se encuentra la sensación (*Empfindung*). Bajo este concepto incluye los productos de la sensibilidad y la imaginación. La sensación se encuentra especialmente desarrollada en los productos de Milton y Shakespeare. El segundo requisito del genio es la facultad de juzgar. En estos apuntes, esta facultad se define como un enlace entre el producto, es decir el objeto creado, la obra, y la verdad. Sin embargo, tiene también una función negativa, ya que constituye la censura del genio y establece los límites de la imaginación. El tercer elemento del genio es el espíritu. Kant señala en este punto que en la lengua alemana la palabra “espíritu” (*Geist*) tiene el mismo significado que “genio”. El espíritu involucra la idea que está en el suelo de la obra. Por último, el genio necesita gusto⁵⁴. En estas lecciones, el gusto se presenta como el aspecto social de la producción

⁵² Quizás en relación con este punto sea conveniente pensar la noción del “terror del genio” de Desmond (2013). Este autor hace referencia al hecho de que el genio no encaja en la descripción de las facultades regulares y las formas de creación estándar. Por esta razón, para el autor Kant se inscribe, en su doctrina del genio, entre la ilustración y el romanticismo.

⁵³ V-Anth/ Mensch, AA 25: 1057.

⁵⁴ La relación entre gusto y genio ha sido un tema de debate. Alexander Pope presentaba el genio como una dimensión irreductible respecto del gusto y el aprendizaje (1711: 48 s.). En el texto *ensayo sobre el gusto*, traducido al alemán en 1766, Alexander Gerard escribió un capítulo entero acerca de la relación entre el genio y el gusto. Para él, ambos surgen de la imaginación pero no tienen una relación estable y regular (Gerard, 1759: 177). Posteriormente, Herder estableció una prioridad del gusto. Éste es considerado por Herder un prerrequisito del genio. De hecho, describe al gusto como un conjunto de facultades, en tanto que el genio constituye un peculiar ordenamiento de ellas. (Herder, 1964: 158).

artística, ya que reúne la sensación y el significado social de la obra. De estas facultades, las más importantes para el genio son la facultad de juzgar y el espíritu.⁵⁵

Para ilustrar la contribución de cada elemento para la producción genial, además, Kant utilizaba una imagen. Se trata, en particular, de la imagen de un árbol.⁵⁶ En esta imagen, la facultad de juzgar representa las raíces del árbol, que para Kant se encuentran mejor desarrolladas en Alemania. La imaginación, mejor desarrollada en Italia, es como la copa del árbol. Las flores del árbol expresan el gusto del genio. Las flores no son cruciales, pero hacen que la figura sea más bonita y refinada. El gusto no es esencial para el genio y se encuentra presente especialmente entre los franceses. Pero no se espera del producto de genio que sea refinado. Un claro ejemplo de ello es Shakespeare. El genio no es un árbol que produce flores. Su fin son los frutos, que en la imagen kantiana se encuentran asociados al espíritu. Los productos de genio tienen espíritu. Ésta es la esencia del genio y se encuentra muy bien desarrollada en Inglaterra. Para Kant es imposible explicar detalladamente la naturaleza del espíritu. Sin embargo, indica que su producción está dirigida por una idea. Ella representa el fin al que se dirige la producción y le proporciona vitalidad a ésta.⁵⁷

Consideraciones finales

En este artículo nos hemos propuesto examinar la naturaleza de las novedades presentes en las lecciones de antropología *Menschenkunde*, a la luz de los desarrollos de la doctrina del genio en las lecciones anteriores. Con ese fin, hemos examinado dos momentos previos. En primer término, estudiamos los principales rasgos de la doctrina del genio exhibida en diferentes cursos antes de la publicación del ensayo de Gerard. Luego, hemos tomado en consideración el impacto inmediato que tuvo la lectura de este ensayo, a partir del análisis de la reflexión 949 y de las lecciones de antropología Pillau, que son contemporáneas o inmediatamente posteriores a la lectura de Gerard. Por último recorrimos las novedades de los apuntes *Menschenkunde*.

⁵⁵ V-Anth/ Mensch, AA 25: 1060.

⁵⁶ Este elemento no tiene antecedentes en las otras fuentes y se encuentra también en las conjeturas de Young, quien describía la originalidad, opuesta a la imitación, como una suerte de naturaleza vegetal, con raíces y frutos, que crecía. Young, 1918: 6. Mencionado en Ritter, 1971: 283.

⁵⁷ V-Anth/ Mensch, AA 25: 1064.

Este estudio hace evidente que, en relación con el problema que inquietaba a Giordanetti, a saber el problema del momento en el que Kant restringe la doctrina del genio al ámbito de la producción artística, la respuesta se encuentra en *Menschenkunde*. La incidencia que tuvo la recepción de Gerard en el proceso que llevó a Kant a efectuar esa restricción es clara. Ciertamente, a partir de 1776 el interés de Kant se centra en la noción de espíritu, que es la noción con la que objeta las tesis que atribuye a Gerard. Además, el concepto de invención comienza a tener una función central.

Las novedades que encontramos en *Menschenkunde*, sin embargo, no se limitan a esto. Otros dos temas que también se presentan en el texto de Gerard ocupan al profesor en esas clases de antropología. Por un lado, la figura de Shakespeare, que constituía en sí misma un tema central de debate en esa época y que desde luego está mencionada por Gerard, le permite a Kant renovar una cuestión que le interesaba desde sus primeros cursos. Se trata, a saber, de la cuestión de la compleja relación del genio con las reglas.

Por otra parte, en los apuntes *Menschenkunde* Kant coloca en el centro de la doctrina del genio un tema que antes sólo había desarrollado en el marco de otras explicaciones⁵⁸ y que se mantendrá como eje hasta la publicación de la *Crítica de la facultad de juzgar*. El problema de las facultades involucradas en el genio, que también es un aspecto central de la interpretación del texto de Gerard, se elabora en el curso de 1781-1782 de una manera que es al mismo tiempo precaria y compleja. El tratamiento es precario porque la distinción y la selección de las facultades no es suficientemente clara y la lista de ellas no es la definitiva. Pero es asimismo complejo, en virtud de que involucra una rica variedad de elementos, tales como la imagen del árbol y las consideraciones acerca de la naturaleza de los hombres de diferentes nacionalidades.

La evolución de la doctrina del genio a lo largo de la década silenciosa exhibe algunos rasgos interesantes de esta parte de la historia del pensamiento de Kant. En primer término, las variaciones, las añadiduras y las nuevas explicaciones exhiben un trabajo constante del filósofo sobre los materiales y una búsqueda auténtica por el conocimiento. La selección de los subtemas y las múltiples posibles referencias que podemos adivinar en cada línea

⁵⁸ Antes, el análisis de las facultades en términos bastante semejantes a los que en *Menschenkunde* recibe la doctrina del genio se inscribe en la explicación del ingenio (*Witz*) y sus diferencias con la facultad de juzgar. Cf V-Ant/Col, AA 25: 135, 153. También se presenta en el contexto de la explicación de elementos relativos al gusto (V-Ant/Par, AA 25:356) y a la perfección estética, cuando por lo demás Kant también menciona a Shakespeare y a los ingleses en general como aquellos que se guían por el espíritu. V-Ant/Col, AA 25:175.

sugieren, asimismo, un acceso considerable de Kant a los materiales de la época y un interés no despreciable por el tema.

Referencias

- Baumgarten, A. G. (2004), *Metaphysik. Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier*. Jena: Dietrich Scheglmann Reprints.
- Beckenkamp, J. (2015) “Kant und Gerard über Einbildungskraft”. En: Dörflinger, B.; Rocca, C.; Louden, R.; de Azevedo Marques, U. R., *Kant’s Lectures / Kants Vorlesungen*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Beckenkamp, J. (2016) “Kant e Gerard sobre imaginação”. *Studia Kantiana*, 20, 117-127.
- Bruno, P. (2010). *Kant’s Concept of Genius*. London, New York: Continuum.
- Desmond, W. (2013). “Kant and the Terror of Genius: Between Enlightenment and Romanticism”. En: *Kants Ästhetik · Kant’s Aesthetics · L’esthétique de Kant*. Berlin, Boston: De Gruyter, 594–614.
- Feder, J. G.. (1769) *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte*. Coburg : Findeisen, 1769.
- Fricke, C. (2015) “Genius”. En: Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G., Bacin, S., *Kant-Lexikon*. Berlin, Boston: De Gruyter, 756-758.
- Gerard, A. (1759) *An Essay on Taste with three dissertations on the same subject by Voltaire, D’Alembert, Montesquieu*. London: Millar, Kincaid, and Bell.
- Gerard, A. (1966) *An Essay on Genius*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Giordanetti, P. (1991). “Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del ‘genio’”. *Rivista Di Storia Della Filosofia*, 46 (4), 661–699.
- Giordanetti, P. (1995). “Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie”. *Kant-Studien*, 86(4), 406–430.
- Helvétius (1758) *De l’esprit*. Paris: Durand.
- Herder, J. G. (1773) “Shakespeare”. En *Von Deutscher Art und Kunst*. Hamburg, 73-118.
- Herder, J. G. (1964) “Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschidnen Völkern, da er geblühet”. In: *Herders Werke in fünf Bänden*, drittes Band. Berlin und Weimar: Aufbau Verlag.
- Kant, Immanuel (1900 ss) *Gesammelte Schriften* Preussische Akademie der

Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.

Kant, I. (1991) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y notas de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila.

Kant, I. (2015) *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Introducción, edición, traducción y notas de Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares.

Kant, I. (2015) “Do génio”. Introducción, traducción y notas de Fernando M. F. Silva. En: *Estudos Kantianos*, 3(2), 211–232.

Klukoff, P. J. (1967) “Alexander Gerard. An Essay on Genius (1774), edited by Bernhard Fabian (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste, vol. III). München. Wilhelm Fink Verlag. 1966. vii + 459 pp. DM.52”. En *Studies in Scottish Literature*, 5 (3), 201–202.

Martínez, L. (2018) “La doctrina del genio en las lecciones de antropología de la década silenciosa”. En Leyva, G., Peláez, A., Stepanenko, P., *Los rostros de la razón*. Barcelona: Anthropos, 232-246.

Martínez, L. (2019). “Die Lehre vom Genie in Kants Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie”. En: Waibel, V., Ruffing, M. and Wagner, D, *Natur und Freiheit*, 901–908.

Ortland, E. (2001) “Genius”. In: Barck, K. et al, *Ästhetische Grundbegriffe*, Band 2. Stuttgart, Weimar: Metzler Verlag.

Pope, A. (1711) *An Essay on Criticism*. London.

Ritter, J. (1971) “Genie”. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, v. 3, 279-309.

Sánchez Rodríguez, M. (2010). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant Estudio histórico sobre el problema estético*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.

Tonelli, G. (1966). “Kant’s Early Theory of Genius (1770-1779): Part I”. *Journal of the History of Philosophy*, 2.

Tonelli, G. (1966). “Kant’s Early Theory of Genius (1770-1779): Part II”. *Journal of the History of Philosophy*, 4(3), 209–224.

Wenzel, C. H. (2001). “Beauty, Genius, and Mathematics: Why Did Kant Change His Mind?” *History of Philosophy Quarterly*, 18(4), 415–432.

Young, E. (1918) *Conjectures on Original Composition*. Manchester: The University Press, London, New York, etc.: Longmans, Green & Co.



El conflicto con la Facultad de Filosofía y la reforma del modo de gobernar. Crítica y política en *Der Streit der Fakultäten*¹

The Conflict with the Faculty of Philosophy and the Reform of the Form of Government. Critique and Politics in Der Streit der Fakultäten

JESÚS GONZÁLEZ FISAC*

Universidad de Cádiz, España

Resumen

En la «Introducción» de *El conflicto de las facultades*, Kant expone el modo en que tiene que organizarse la Universidad con vistas a satisfacer el legítimo interés del Estado, que no es otro que el de “gobernar”. En cierta manera, podría considerarse que, en éste y otros textos, Kant ensaya la respuesta a la pregunta, nunca formulada explícitamente en ninguno, ‘¿qué significa “gobernar”?’ La respuesta va a estar en la crítica de la erudición, un conocimiento a medio camino entre el saber y la virtud.

Palabras clave

Conflicto legítimo, conflicto ilegítimo, antinomia saber-poder, erudición, universidad.

Abstract

¹ Este artículo procede de una investigación resultante del proyecto *Naturaleza humana y comunidad (IV): El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI*, con financiación del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, Subprograma Estatal de Generación del Conocimiento, Proyectos I+D Excelencia (FFI2017-83155-P). Agradezco a los evaluadores de *Con-textos Kantianos* sus comentarios y sugerencias, que me han permitido revisar y mejorar el texto y su argumentación.

* Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz (España). Email de contacto: jesus.gonzales@uca.es.

In the «Introduction» of *The conflict of the faculties*, Kant exposes the way in which the University has to be organized in order to satisfy the legitimate interest of the State, which is none other than that of “governing”. In a way, it could be considered that, in this and other texts, Kant rehearses the answer to the question, never explicitly formulated in any, 'what does "govern" mean? The answer will be in the critique of scholarship, a knowledge halfway between knowledge and virtue.

Keywords

Legal conflict, illegal conflict, knowledge-power antinomy, scholarship, university

1. Introducción

En *SF*,² Kant plantea una oposición entre la verdad y el poder. En sus trabajos sobre *SF*, Derrida³ marca esta oposición como una “distinción absoluta” o como “antinomía” (Derrida 1990a, p. 415, 428, 430). Derrida recuerda que, en la “división” del texto que precede al primer conflicto, Kant expone con claridad que la cuestión de la verdad, pero también el tratamiento de la verdad, la disciplina y la facultad que se ocupará de ella, deben ser “independientes de las órdenes del gobierno” (*SF*, AA 07: 19). Pero esto no significa que el gobierno renuncie al saber. Tampoco que la filosofía rehuya el encuentro con el poder. En realidad, el logro de Kant en *SF* es haber encontrado una salida al *impasse* (se trata de un nudo o dificultad, no de una antinomia) en el que se encuentra la filosofía respecto al poder. La filosofía guarda un vínculo con el poder que es tan inalienable como insoportable. La censura que sufrió Kant es buena prueba de ello. Sin embargo, Kant descubre, a su manera (no es el primero ni el único), que el poder está en las vísceras del saber y dará con una manera de salir de este nudo.

El texto que abre *SF* (vamos a tomar la *Einleitung* como un texto con entidad propia, en cierto modo desligado de las tres partes que le siguen)⁴ ha venido a considerarse como un plan entre otros para reorganizar la universidad. Como Kant apunta desde el comienzo casi obscenamente, la universidad sirve con sus facultades superiores al interés

² Se cita conforme a la edición de la Academia. La primera Crítica se cita conforme a la paginación de las ediciones A y B. Las abreviaturas de las obras siguen la *Siglenverzeichnis* de la Academia.

³ Derrida es uno de los autores que ha dedicado más trabajos a este texto de Kant (todos ellos se encuentran en *Du Droit à la Philosophie*). Aunque no podemos dedicarnos a las peculiaridades de su potente lectura de *SF*, nos referiremos a ella, igual que a la de Foucault, ocasionalmente.

⁴ Las dificultades de los editores a la hora de situar estos textos son bien conocidas. Brandt sugiere situar estos los epígrafes (desde ahora nos referiremos a esta parte como “Introducción” o *Einleitung*) como una parte separada del texto del primer conflicto, que comenzaría con el “Anhang” (AA 07: 36 ss.). Sobre esta decisión de edición cfr. J. Gómez Caffarena 1999, p. XXXI-XXXII.

el gobierno. Por su parte, la facultad de filosofía, que como se sabe no es una de las facultades superiores, queda fuera de este juego. En realidad, la propuesta de desvincular la facultad de filosofía del mandato del gobierno que encontramos en *SF* constituye el segundo ensayo de Kant sobre la relación entre el saber y el poder, que prosigue de alguna manera el trabajo de *WiA*.⁵ Los dos textos comparten la retórica de la advertencia. En los dos se avisa que sólo mediante una reforma del gobierno, allí gracias al uso público de razón, aquí gracias al conflicto legítimo entre las facultades superiores y la facultad de filosofía (que es como entra en el juego del gobierno), el gobierno puede asegurar eso que tanto le interesa, que es la “tranquilidad pública” (*WiA*, AA 08: 41).

El enfoque con el que Kant introduce el problema de las facultades constituye una estrategia con la que busca que el gobierno no se enroque ante la reforma. Kant señala reiteradamente que el interés del gobierno es lograr un influjo sobre el pueblo (AA 07: 19, 21, 27, 29). Esto no está nunca en discusión ni puede merecer la desaprobación del gobierno. Ahora bien, Kant distingue claramente entre dos modos de ejercerse el gobierno. Por una parte, está la acción de gobernar, el gobierno entendido como una acción que obra efectos, una acción física, tal y como sugiere el uso reiterado del término *Einfluss* (en otro momento se refiere a “actuar efectivamente”, *wirken* [AA 07: 21], sobre el pueblo). Esta acción obedece, por el lado de las causas, a una suerte de resorte visceral, que Kant llama en algún momento “pasión por dominar”, *Begierde zu herrschen* (AA 07: 33). Por el lado de los efectos, tiene su contraparte en los “fines naturales” (AA 07: 30), que participan de la economía de las “costumbres, sentimientos e inclinaciones” (AA 07: 22, 34, nota). Este modo de entender el gobierno no es, ciertamente, el que Kant propone todo el tiempo al gobernante. El propósito de la *Einleitung* es mostrar cómo poner orden en el modo de gobernar. Porque sólo un gobierno gobernado logra un “influjo conforme a ley”,

⁵ La producción del texto de *SF*, los avatares de su composición, son bien conocidos. Por una parte, Kant ya tiene en 1794 un texto con este título (cfr. la carta de Kant a C.F. Stäudlin, del 4 de diciembre de 1794; AA 11: 533), conocido como “*Ur-Streit*”. Por su parte, el texto publicado en 1798 contiene materiales producidos después. Ciertamente, los conflictos con la facultad de derecho y con la de medicina no están en el “*Ur-Streit*”. La inclusión de estos trabajos fue decidida a comienzos de 1798, a lo que habría que sumar algunos de los materiales del primer conflicto, que también son tardíos (sobre los avatares de la edición de *SF* cfr. Gómez Caffarena 1999 y Rodríguez Aramayo 2003). Todo esto hace plausible la idea de que el texto final adolece de cierta incoherencia. A ello también puede añadirse el hecho de que la motivación del escrito de Kant nace de sus problemas con la censura en 1792 y 1793, al menos hasta cierto punto (este es el *leit motiv* de una de las lecturas de Derrida —cfr. Derrida 1990b—, aunque parece que Kant no pensó en principio publicar el *Ur-Streit* como réplica —cfr. Gómez Caffarena 1999, p. XXV). Sin embargo, también puede leerse, y ello de modo bastante plausible, el *SF* como un desarrollo, todo lo deslavazado e incidental que se quiera, de la reflexión sobre la reforma del gobierno que Kant avanza en el opúsculo de 1784.

gesetzlichen (AA 07: 18) (lo que le convierte en un “gobierno legítimo”, *gesetzmässigen* [AA 07: 34, nota]), que es el único “influjo fuerte y duradero” en el que reside su verdadero interés. Las doctrinas de las facultades superiores son la garantía para el gobierno, porque sólo un determinado modo de gobernar asegura el gobierno, sin más. Por eso, cuando se dice que el gobierno encuentra en sí una “necesidad sentida de obrar efectos” en el pueblo, esto sólo se hará, prosigue Kant, “por medio de doctrinas” (AA 07: 21). Comparando de nuevo *WiA* y esta introducción a *SF*, Kant parece dar un paso atrás, al menos en la retórica de los fines, avisando de que el cambio en el modo de gobernar asegura el propósito mismo del gobierno, que no debe temer nada. Mientras que en *WiA* Kant anuncia claramente que la ilustración traerá consigo un cambio en la *forma imperii*, al que alude como un cambio en la “*Gesetzgebung*” o *forma regiminis* del estado (AA 08: 41), en *SF* Kant insiste en una reforma en la institución del saber, la universidad, que será la que obre el cambio en el modo mismo de gobernar del estado que, al quedar al margen del conflicto (cuando es legítimo, claro), no parece comprometido.⁶

En esta distinción no expresa entre dos modos de gobernar resuena la distinción entre “utilidad”, que corresponde al régimen el uso efectivo, el régimen de la producción de efectos, y “verdad”, que correspondería al régimen de la razón, en el que se aúnan la ley y el conocimiento (Kant no renuncia al poder de la razón y al emplear la expresión “*Regiment der Vernunft*” [AA 07: 30] sugiere que la razón también constituye una facultad o un poder que impera de cierta manera). Este binomio no constituye en realidad una antinomia. Se trata de lograr que la efectividad esté asegurada del mejor modo posible, como verdadero modo de ser del estado, como ese modo “fuerte y duradero”, para lo cual hace falta un régimen de la verdad que sólo la razón y las doctrinas de las facultades superiores gobernadas por ella pueden aportar. Si la utilidad del conocimiento es capturada por el gobierno para gobernar, la verdad del conocimiento es capturada por la razón, pero para asegurar justamente el gobierno. Por eso Kant termina la *Einleitung* con el aviso de la anarquía, tanto en relación al conocimiento (AA 07: 34-5) como en relación al gobierno de

⁶ La distinción entre *forma regiminis* y *forma imperii* está en *ZeF* (AA 08: 353). Cuando Kant apunta en *WiA* que el uso público también podrá incidir en la “legislación” misma del estado y no sólo en el modo de gobernarse las instituciones, está avisando de un cambio en el modo de gobernar que deberá transitar hacia una república. Como es sabido, Kant entiende que este modo de gobernar se compadece con una *forma imperii* monárquica. En cualquier caso, aunque insiste en ambos textos precisamente en la reforma del modo de gobernar, en *WiA* es más directo que en *SF*, donde traslada la cuestión a la universidad, que está en los márgenes del poder del estado al que, no obstante, asegura todo el tiempo servir.

los hombres (AA 07: 34-5, nota), resultados ambos indeseables para cualquier gobierno.

Por eso no se puede considerar la *Einleitung* de *SF* sólo como un texto sobre la universidad o sobre la reforma de la universidad, aunque es todo ello. Como Derrida ha apuntado muy perspicazmente, en realidad se trata del problema de cómo en el conocimiento, concretamente en la figura de la investigación (no vislumbrada ciertamente por Kant), se decide el destino mismo del poder y del Estado (Derrida 1990a, p. 413). Además, *SF* postula una idea del gobierno que deberá entenderse ambiguamente, no sólo como el gobierno del estado sino también como el gobierno de uno mismo (las indicaciones en la *Einleitung* que apuntan a esta dimensión subjetiva son claras, aunque en este trabajo no podremos entrar en esto).

En cualquier caso, en este conflicto se dirige una causa política. Como Kant indica en el “Resultado”, el conflicto no concierne sólo al saber, o no tiene lugar separadamente al saber, pues se trata de un conflicto entre “partidos” (AA 07: 35). Como veremos, esto sitúa a *SF* en la estela de la crítica, que también problematiza su tarea en términos de conflicto político (recuérdense los prólogos de la primera *Crítica*, A IX ss. y B XXXI ss., las Antinomias, así como, en la “Disciplina de la razón pura en punto a su uso polémico”, el texto de B 779-780 ss., que resuena en el final de la Introducción de *SF*, en AA 07: 33). Desde el momento en que Kant se propone cambiar el modo en que el saber y el gobierno están vinculados, estamos ante un texto rigurosamente político. Donde este cambio –esto es lo que queremos mostrar en este trabajo– no es sólo una reforma, todo lo subversiva que se quiera, de la universidad (Kant no se aparta de las tendencias reformistas de su época). En realidad, es una propuesta de reforma del gobierno desde la reforma del modo de gobernar.

2. Concepto y división de la sociedad del saber.

Comencemos con la estructura del texto. En el comienzo reverbera la forma académica de toda introducción, que consiste primero en la exposición de la “idea” (Kant habla aquí de “concepto”), seguida de la “división”. La idea que ha de presentarse es la idea de “conflicto” y, por tanto, la idea de la relación entre las facultades y entre las facultades y el gobierno. La división tendrá como saldo la distinción entre “conflicto legítimo” y “conflicto ilegítimo”. Sin embargo, hay dos “ideas” y dos “divisiones”. La

primera tiene que ver con la estructura y composición de la erudición (AA 07: 17-8). La erudición es el marco en el que sitúan universidad y estado. El conjunto de la erudición se divide entre quienes se ocupan del saber y están en la universidad y quienes son instrumentos del gobierno y ocupan los puestos o cargos civiles. Luego de esta parte, Kant procede a dilucidar la relación entre los saberes de las facultades y el gobierno (que ocupa al resto de la Introducción de AA 07: 18 en adelante). La propia división contiene el germen del conflicto, que es el concepto que ocupa a la segunda parte de la Introducción y que rinde la división, esta vez entre conflicto legítimo, que es el que tiene lugar ordenadamente en la universidad (y en el que se disputa el modo de gobernar), y conflicto ilegítimo, que es el que sobreviene marrulleramente entre el gobernante (y sus mediadores) y los gobernados (en el conflicto ilegítimo se decide quién gobierna sobre quién).

La primera división se hace sobre la *Gelehrsamkeit*, “erudición”, que en principio se limita a los saberes de la universidad, pero que también reverbera en otros conocimientos de los que igualmente se servirá el estado.⁷ En lo que sigue nos ocuparemos con detalle de esta forma de saber y su particular división. Por ahora abundemos tan sólo en que la erudición es un conocimiento socialmente implantado. Esto significa, primero, que se considera no tanto el conocimiento propiamente dicho como “las cabezas dedicadas al mismo” (AA 07: 17). Por lo mismo, la erudición ha de buscarse, además de en las cabezas, en los “libros” (VASF, AA 23: 429), en los que, inopinadamente, habrá que buscar también las ciencias racionales puras. Porque mientras que en la segunda *Crítica* Kant define la *Gelehrsamkeit* “propiamente” como el “conjunto de las ciencias históricas” (KpV, AA 05: 137, nota), condición ésta que alcanza por igual a la clase de conocimiento y al modo de su transmisión, aquí en *SF* debe tomarse el significado de erudición “de un modo ampliamente general” (VASF, AA 23: 429) para poder incluir a las ciencias racionales (que, de suyo, son productos que emanan de las mismas facultades del ánimo). La razón que Kant aduce para poder incluir las ciencias racionales en la erudición es que sólo históricamente se podrá lograr un sistema. Las ciencias racionales no necesitan de los escritos, pero sí los conocimientos históricos, como la geografía, o los conocimientos de las facultades superiores, pero también los necesita la crítica, que es el terreno, si se quiere

⁷ El concepto que hay que dividir debe ser, en términos lógicos, es concepto más general y por eso Kant contempla el “entero, *ganze*, campo de la erudición” (AA 07: 21). Pero también el concepto que debe dividirse debe ser, en términos críticos, el más radical y, así, en la erudición encontramos un modo de imbricación de saber y poder.

el género, al que pertenece *SF*. De otro modo no se entendería esta especie de “nota”. Se trata de una observación arquitectónica en sentido propio, que intenta situar los saberes, no en abstracto, sino en relación a los fines mundanos que deben perseguir. Vale la pena insistir en que la posición que define el campo temático de la entera Introducción (de todo *SF* en realidad) no es el conocimiento propiamente dicho, sino quienes se ocupan del mismo y las instituciones en que se organizan. El conocimiento es considerado en atención a su producción social, tal y como sugiera la inesperada metáfora con que Kant abre el texto comparando la erudición y sus cabezas con el rendimiento de una fábrica (AA 07: 17).

Kant reconoce dos extremos en la presencia social de los saberes. El extremo de la universidad, por una parte, y el extremo de los legos, por otra. Entre ambos se sitúan diversas instituciones, que generan estamentos también diversos en un orden que bien podría considerarse como una jerarquía social del saber. En lo más alto está la universidad, que produce (literalmente, “crea”) dos clases de estamentos (Kant habla de “gremios”) distintos. El de los “doctos, *Lehrer*, públicos”, que son los “profesores” que continúan dentro de la universidad como miembros de las facultades y que se dedican a la enseñanza; y el de los “doctos libres”, llamados “doctores”, *Doctoren*, que están fuera (este título se refiere, antes que a su ocupación, al rango que tienen por haber pasado por la universidad).⁸ Fuera de la universidad, sin contar con el reconocimiento formal de haber sido instruidos en ella, están quienes cultivan alguna parte del conjunto del saber y que se encuentran como “en estado de naturaleza”, que Kant llama “aficionados”. Pero esta división responde en realidad a un rango en el saber que también es, y esta es la clave, un rango en el orden del poder. ¿Cómo? Para empezar, Kant vincula el grado de conocimiento formal alcanzado con la clase de estamento. Los doctos conforman un “gremio” mientras que los aficionados sólo forman “corporaciones”. Pero lo importante es otra cosa. Kant estipula que *la universidad debe tener autonomía*. Esta posición se escancia a un lado y otro del eje saber-poder. Por una parte, mienta el vínculo de los doctos, no sólo con doctrinas, sino con *Grundlehren*. Esto, como veremos, los conecta con la razón y sus fines esenciales, o si se quiere, con la libertad. Esta autonomía decide también la potestad exclusiva de los doctos para juzgar el saber de sus miembros. De acuerdo con estas dos capacidades (que Kant equipará al final de este texto a los poderes judicial y legislativo)

⁸ Kant emplea el término *Gelehrte*, “eruditos”, para referirse indistintamente a ambas clases.

la comunidad académica es no sólo una organización administrativa. También es una institución libre, que no obedece sino al saber que ella misma produce. La descripción de la universidad como una “comunidad de instruidos”, acaso también una república (*gemeinen Wesen* también se puede traducir por “república”) no es sólo una figura afortunada. También es una demanda, un postulado político.

En el desglose que Kant hace del prontuario de esta sociedad del conocimiento, la tercera clase es la de quienes han pasado por la universidad, pero no se dedican ni a la enseñanza ni al cultivo de los saberes que han ganado. El encaje social de estas personas no es ni el gremio universitario ni las sociedades científicas sino el funcionariado. Como dice Kant, están “revestidos de un cargo o función” público (AA 07: 18), que les concede el gobierno. Kant les da varios nombres. Para empezar, los que significan el estadio de su formación. Los “letrados”, *Litterate*, o “personas con estudios”, *Studierte*, han pasado por la universidad. Desde el punto de vista de su actividad, ni enseñan ni cultivan el saber. Tan sólo recuerdan lo imprescindible para el “ejercicio”, *Führung*, de su cargo. Kant califica obscenamente a los letrados como “instrumentos del gobierno” (AA 07: 18), lo que les deja un papel absolutamente vicario, tanto en relación al saber (con el que les vincula una memoria frágil), como también en relación a su actividad (son casi el negativo de la universidad y sus doctos). Esta es una concesión, parte también de la estrategia retórica a que nos referimos al comienzo de avisar sin amenazar, que hace al estado. En realidad, el prontuario que hace Kant en el comienzo de *SF* no es ni de los estamentos del saber, ni de los modos en que quienes forman tales estamentos se vinculan con el saber. Es un prontuario de los *usos del conocimiento*. Pensemos que los otros nombres que Kant da a los letrados mientan precisamente este aspecto, la relación que guardan los que detentan estos conocimientos con la “praxis”. Los letrados son “peritos”, *Werkkundige*, o “negociantes”, *Geschasfleute*. Como indica la parte de sus nombres que significa la actividad que llevan a cabo, en ambos casos se trata de una actividad que, aunque implica siempre un conocimiento, está vinculada a un logro de resultados. Concretamente, al logro del resultado de la acción gobernar, que no es otra cosa que una praxis que se ejerce sobre el pueblo.

Los usos del conocimiento revelan así un tercer aspecto (que se añade al vínculo social y al vínculo con el saber), que es el de la finalidad del conocimiento. Entra entonces en juego la cuestión del gobierno y de la relación del saber y de quienes detentan el saber

con el gobierno. Este tercer aspecto, aunque el último en plantearse, funciona como el verdadero criterio de división. La finalidad de sus saberes permite distinguir los estamentos libres de aquellos que no lo son. La idea de que los funcionarios son instrumentos del gobierno denota no sólo el carácter práctico de su saber sino la condición ciega (mecánica) de su obediencia, que les priva de toda dignidad (recuérdese el final de *WiA* [AA 08: 42]). Pero también, y esta es la clave, delata algo de la naturaleza del mandatario y de su forma de gobernar, que es su despotismo.⁹ Por su parte, la universidad se convierte en una institución cuya autonomía significa no sólo la suficiencia de la comunidad académica, sea para juzgarse a sí misma sea para rendir sus propios principios (o para crecer).¹⁰ También constituye un modelo de gobierno en el que, como decimos, la figura de una “república de instruidos” es algo más que una metáfora.

El colofón de la exposición del “concepto” deja preparada la “división” subsiguiente. Kant recapitula comparando la división de la producción social del saber, sus estamentos y funciones, y la división de poderes que, como se sabe, es el fundamento de la forma de gobierno republicana (el texto de *ZeF* [AA 08: 352] donde se refiere este extremo es anterior a *SF*). Porque es la forma de gobernar, la forma de gobernarse los hombres unos a otros a través del conocimiento, lo que está en juego. El tercer criterio estipula que tiene que haber estamentos libres y estamentos obedientes, libres los que producen y gestionan el conocimiento (pero también quienes lo detentan), que harían las veces del poder legislativo y judicial, y obedientes los que gestionan el poder, que harían las veces del poder ejecutivo. Pero también está en juego, y esto pertenece todavía al “concepto” de una sociedad de erudición, que quienes se dirigen “directamente” al pueblo no pueden hacerlo al margen de los otros dos poderes. Esto es así porque se trata no sólo de exponer una distribución de los conocimientos y usos del conocimiento. También se trata de evitar que se altere el modo en que se ordenan los conocimientos, modo que es también, como queda claramente expresado cuando hablamos de poderes, una “separación”. Por eso, aunque Kant reconozca que el punto de partida de la división es el “campo actual y presente,

⁹ En *Päd* Kant afirma que los príncipes consideran a sus “súbditos sólo como instrumentos para sus propósitos” (AA 09: 448). Como veremos, esta prelación de los medios sobre los fines tiene que ver tanto con la sola condición del gobernante (Kant se refiere aquí a la educación del “príncipe”, *Fürst*), sino más bien con el modo de gobernar despótico. En el caso del gobierno de una sociedad, también los súbditos, como sucede en la democracia, se pueden convertir todos ellos en déspotas que utilizan a otros para lograr sus deseos.

¹⁰ La idea de “crear” eruditos, doctos o doctores, tiene varias lecturas. Derrida (1990a, p. 399) habla de una “ficción del origen”. La universidad crea como si se tratara de un principio sin causa, porque es un principio de legitimidad.

gegenwärtige, de la erudición” (AA 07: 21) –esto vale tanto para la división de la universidad en facultades, para la que Kant reconoce un “uso establecido” [AA 07: 18], como para la organización del estado en ministerios y oficinas públicas–, en realidad se está formulando un, llamémoslo así, *postulado* de “orden”, *Ordnung*, el postulado de la división de poderes (AA 07: 18). Este postulado se hace necesario porque esa división está en peligro (Kant enfatiza el hecho de que el gobierno tiene que “mantener el orden”). La división de poderes es, junto con el orden de las cabezas e instituciones, el otro hecho que ultima el horizonte de *SF* y en el que Kant abundará justo al final de la Introducción.

Leídos de esta forma el concepto y la división de la primera parte de la *Einleitung*, se ve a las claras el carácter genuinamente político, o crítico-político, de *SF*.

3. La sanción y el cruce de saber-poder. Del uso público de la razón al uso público de la erudición. Interés científico y usos de la erudición.

Como acabamos de ver, la economía de la primera parte consiste en el cotejo entre la organización de facto de la erudición, con sus instituciones y encargados diversos, y la organización deseable, o mejorable, de la misma. El comentario de Kant que da comienzo al segundo ataque de la Introducción, el que va a dilucidar la noción de conflicto, sitúa el propósito hermenéutico de estas referencias a los hechos (a la existencia de la erudición y de las instituciones e individuos en los que se escancia) como un propósito crítico. Ciertamente, es un hecho que “alguien tuvo la ocurrencia”, como comienza *SF*, de dividir la erudición fabrilmente según las clases de rendimientos (AA 07: 17), como es también un hecho la propia universidad, que Kant considera que no es sólo un “objeto de experiencia” sino una “institución no natural”, que está conformada (i.e., dividida y articulada) por un “principio” racional (AA 07: 21).¹¹ Por eso esta división, que admite un régimen que no sea meramente empírico o natural, no está exenta de errores y puede mejorarse. Más aún, la división trae consigo una relación problemática entre las facultades, de carácter

¹¹ La universidad sería una suerte de hecho impuro de razón. A estos hechos habría que sumar “la necesidad sentida de obrar efectos sobre el pueblo por medio de doctrinas” a la que nos referimos arriba. Esta necesidad es la disposición subjetiva que orienta (recuérdese lo que dice Kant en *WDO* sobre la “*Bedürfniss*”) a los hombres en la conformación de algo así como un estado. Es decir, el hombre no sería sin más un salvaje. Tiene en sí mismo la disposición a la racionalidad que, en un modo ciertamente tosco, también tiene presencia en el modo de gobernarse. Esta disposición aparece aquí como la necesidad (o como el sentimiento de la necesidad) de gobernarse por medio de leyes (esto es lo que significarían aquí las “doctrinas”, *Lehren*) y no simplemente por medio de la fuerza.

conflictivo, que admite recorridos y resoluciones diversas.

La “división” se introduce de modo polémico. La coda de la sección anterior reconoce sobre todo la dificultad de mantener separadas las instituciones universitarias, ocupadas de la legislación y la justicia, y las instituciones del gobierno del estado, que detentan el poder ejecutivo en su ejercicio directo sobre el pueblo. Decimos que reconoce más la dificultad que el peligro, sobre el que irá avisando conforme avance la Introducción, y que terminará con el vaticinio del filósofo de un estado de desgobierno, a menos que se haga la reforma que él mismo propone.¹² La entrada de la segunda sección toma como campo de análisis justamente el campo del gobierno. Es entonces cuando se hace pertinente reconocer que hay *una* división entre tres facultades, que se aviene a un “uso” o “costumbre”, *Brauch*, previo. Este uso ha tenido en cuenta el interés del gobierno. Como apuntamos al comienzo, Kant desvela que el fin del gobierno es lograr un influjo sobre el pueblo. Este interés no es sólo algo del concepto mismo de gobierno o de estado. También es un hecho al que obedece esta división, a la manera de un uso producido y asentado en el tiempo.

La división de las facultades no se hace atendiendo a la división de poderes (Kant comienza haciéndose cargo de lo que hay, no de lo que debe haber), pero logra que reverbere en la división de la universidad. ¿Cómo? Kant va a hacer la división sirviéndose de un concepto que no ha aparecido hasta ese momento, que es el concepto de “interés”. El interés del gobierno es gobernar. Pero gobernar, que es lograr un influjo sobre el pueblo, no puede hacerse sin el concurso de las facultades. El prontuario de la sección anterior ha mostrado que el extremo del gobierno y de sus funcionarios no debe perder el vínculo con el extremo de las facultades en las que estudiaron y que todavía ejercen una “censura” sobre ellos (AA 07: 18). Estas facultades, por su proximidad al gobierno, que es el mandatario y que por tanto está arriba, son llamadas superiores (en lo que sigue veremos que hay otro criterio para que merezcan este título y que se formula desde el punto de vista del gobernado). Piénsese que el paso desde la división de los funcionarios y los encargados del saber y del gobierno a la división de la universidad sólo tiene sentido si el gobierno está concernido por el saber. Porque gobernar no tiene lugar sólo por medio de “órdenes”.

¹² En realidad, Kant ya conoce el peligro de un gobierno no reformado, que es el gobierno despótico que ha vivido bajo el mandato de Wöllner. Lo que hace, en este y en otros trabajos (pero sobre todo en *TP* y en la segunda parte de *SF*), es vaticinar el derrumbe de los gobiernos despóticos y de los mandatarios absolutos como un acontecimiento inevitable de la historia.

Como dijimos al comienzo, el gobierno se ejerce “por medio de ciertas doctrinas” (AA 07: 21).

Pero las doctrinas no son el objeto de gobierno. Kant expone la diferencia entre poder y saber por las acciones concretas que rinden sus ejercicios. El gobierno se ejerce ejecutivamente, en sentido literal, ordenando o dando órdenes, *befehlen*, mientras que el saber se ejerce escolarmente, enseñando, *lehren*. Es cierto que hay una antinomia entre ordenar-enseñar, que es donde ha incidido Derrida. Pero hay que tener en cuenta que Kant sólo se refiere a las órdenes o mandatos del gobierno cuando busca un lugar para la facultad de filosofía. En ese caso la filosofía, como en general el saber, no puede obedecer orden alguna. Es perentorio afirmar la independencia, no sólo de la filosofía sino de la verdad y el saber, respecto a cualquier mandato ciego. Otra cosa es si el gobierno puede tener lugar al margen del conocimiento, que es una pregunta a las que Kant responde negativamente. Si se contemplara el problema de *SF* como el de la oposición absoluta, la antinomia, entre el gobierno y sus mandatos y la filosofía y su libertad, se simplificaría el horizonte de esta obra. *SF* no es la declaración de independencia de la filosofía o de la universidad de cualesquiera mandatos, como si la pregunta que incoara este escrito fuera, dicho con Foucault, “¿cómo no ser gobernado?” (Foucault 1990, p. 37-38). *SF* es, más bien, la dilucidación de una tarea positiva (que, a decir verdad, también sugirió el francés), que responde a la pregunta ‘¿qué significa gobernar?’

Decimos esto porque aquí Kant pone en claro que gobernar no es simplemente mandar. De la misma manera que saber no se reduce a enseñar. Por eso el interés del estado en el negocio que se trae con las facultades no es sólo ser obedecido. *El interés del estado por gobernar se traduce en un mandato específico, el de la sanción*, que tiene también su obediencia específica. Para empezar, la obediencia de un “contrato”, que deben cumplir los que enseñan en las facultades (en AA 07: 19 Kant dice expresamente que el gobierno “ordena ... por medio de un contrato”, *Vertrag*). Sancionar no deja de ser ordenar, pero el mandato de la sanción se dirige a una acción de las facultades en cuanto tales, esto es, en tanto que instituciones que enseñan doctrinas. Es un mandato específico de la erudición, que no es sólo un saber sobre el gobierno, sino también un saber transmisible y acumulable cuyo valor se cifra en la enseñanza. La sanción, ciertamente, no es un mandato desinteresado, pues, como es claro desde el comienzo, las doctrinas que deben ser enseñadas son aquellas que favorecen el gobierno. Pero la sanción se dirige a la enseñanza

de las doctrinas y no compromete al saber propiamente dicho ni a sus principios. El saber es completamente ajeno a la orden y a su coacción toda vez que supone alguna forma de aquiescencia o tener por verdadero que implica al entendimiento y no sólo a la voluntad (para esto cfr. KrV, B 848). De ahí la presencia del contrato. En cualquier caso, el mandato del gobierno se dirige a algo que sí es una acción. El mandato se dirige a la “exposición pública” de las doctrinas en las facultades.

La única acción plausible del gobierno sobre el saber es la que determina qué deba ser expuesto públicamente y qué no. Esta acción interesa por el resultado favorable para el objetivo o móvil del gobierno, que es lograr un influjo sobre el pueblo. Porque, en efecto, de la misma manera que gobernar no es sólo mandar, el interés del gobierno no se limita a la obediencia sin más (o si se limita a ella, es cuando sea un gobierno despótico, que manda por mandar), sino al logro de una determinada conducta y un determinado orden (gobernar es siempre gobernar de este o de aquel modo). Por eso decimos que en realidad está en juego un *uso*, lo que Kant llama “uso, *Gebrauch*, público de la erudición” (SF, AA 07: 18). Es una acción que tiene tanto un propósito como una manera de lograrlo. Para empezar, es un uso público, porque tiene lugar públicamente (las instrucciones están publicadas en forma de “códigos”) y porque incide en la conducta de los gobernados (se trata de una acción transitiva, lo mismo que la orden). Por último, hablamos de un uso, porque la erudición es un medio o una herramienta para gobernar.

Este panorama parece alejarse de la idea de autonomía con que Kant ha investido a la universidad. En realidad, la autonomía recae en la facultad de filosofía. La facultad de filosofía es independiente de los mandatos del gobierno, lo que aquí quiere decir, de la sanción del gobierno. El gobierno no puede autorizar o rechazar la exposición pública de ninguna de sus doctrinas. En este texto Kant no está pensando, sin embargo, en las disciplinas racionales o históricas de la facultad de filosofía. La enseñanza de la geografía o de la metafísica no están comprometidas por la sanción. Las doctrinas que se imparten en la facultad de filosofía no tienen que ver con el interés de gobernar. Por lo mismo, tampoco las críticas, al menos las dos primeras. La facultad de filosofía asume como uno de sus contenidos la crítica de la erudición. No es, decimos, la crítica de las metafísicas, que es la que Kant desarrolla en la década de los 80, sino la crítica de las doctrinas y de las facultades superiores de las que se sirve el gobierno.

En este punto debe tenerse en cuenta la distinción entre lo que Kant llama

“contenido de verdad”, *Wahrheitsgehalt*, de las doctrinas (SF, AA 07: 34), la verdad formal, y la utilidad de tales doctrinas, vinculada a su exposición pública (que aquí se opone al contenido, que Kant llama “interno”). La facultad de filosofía se interesa por lo primero, el gobierno por lo segundo. Porque una cosa es que el gobierno no participe en la enseñanza de las doctrinas de las facultades superiores, ni en su producción. Otra es que no tenga interés en esas doctrinas, pues de ellas depende la eficacia de su acción de gobernar.

La facultad de filosofía es la facultad que se interesa por la verdad. Kant llama a este interés, “científico”, *wissenschaftliche* (SF, AA 07: 20). Esto significa que la verdad se decide en la forma misma de la doctrina, esto es, en la forma ciencia. Como es sabido, la condición de “ciencia” va de consuno con la de “sistema”, que está vinculada con el orden por fines. El orden del sistema no es el que organiza los conceptos de acuerdo con fines “externos y arbitrarios” (KrV, B 861). Esto sólo produciría una unidad técnica, sobrevenida por la experiencia, sea la experiencia del sujeto, sea la de su voluntad. En cambio, el orden del sistema supone la unidad de una idea cuyos fines son esenciales a la razón. Por eso esta unidad es “arquitectónica”, ya que atiende a los principios. El contenido de la verdad al que no debe atender el gobierno no es otro que la verdad de cualquier contenido, la verdad formal como la hemos llamado, que es la finalidad de los conocimientos en tanto que radicada en la propia razón.

Esto se confirma en el hecho de que, como señala Kant, la división de la universidad se basa en una “idea” (AA 07: 21). Esta idea, esto es importante, también alcanza a la institución del gobierno (el gobierno es una “idea racional”, un producto de nuestra disposición a la racionalidad). Por eso la facultad de filosofía puede esperar, atendiendo a la verdad de las doctrinas, dar cumplida cuenta de su interés científico, o si se quiere de su interés arquitectónico (Kant se refiere en *KrV*, B 503, a un “interés arquitectónico”), logrando los fines del gobierno en tanto que contenidos en esa idea. De acuerdo con esto, habría que distinguir (y esto es algo en lo no que suelen reparar los comentaristas de este texto, aunque Kant tampoco lo dice), entre el *uso técnico* que el gobierno hace de la erudición, marcado por la praxis y por el logro de cierto efecto, y el *uso científico o arquitectónico*, que es el que se sirve de la razón para gobernar y atiende a sus fines esenciales.¹³

¹³ La diferencia entre dos usos, el “uso técnico” de razón y el “uso arquitectónico”, está sugerida en algunas lecciones de *Anth.* En las de Collins, por ejemplo, Kant distingue entre las “cabezas técnicas”, que revelan su

La distinción entre uso o finalidad técnica y uso o finalidad arquitectónica, que contiene reticentemente el texto de *SF*, no supone, sin embargo, una oposición, menos aún una antinomia. Kant propone todo el tiempo que la facultad de filosofía actúe precisamente dando un orden arquitectónico al uso de la erudición. El gobierno no sabe nada del uso de la erudición. Tan sólo sabe de los resultados. Éste es el verdadero papel de la facultad de filosofía como facultad crítica, servir a la consecución de los fines esenciales de la razón, o lo que es igual, evaluar las doctrinas del gobierno para que sus resultados, ese influjo sobre el pueblo, se compadezca con los fines de la razón. Porque, tal y como se sugiere al final de la “idea” de la primera parte, a menos que se ponga orden en la legislación, sólo cabe esperar el desgobierno. Esta es la razón y sentido de la facultad de filosofía, servir a las facultades superiores y a su mandato, que no sino ayudar al estado a gobernar al pueblo, haciendo que se avenga el uso técnico al uso arquitectónico.¹⁴

4. La libertad de la filosofía y la ficción regulativa del mandato gubernamental. Unos apuntes.

La libertad de la facultad de filosofía contrasta con la dependencia de las facultades superiores. Como ha insistido Derrida, es la libertad de la crítica, lo que quiere decir al

capacidad en asuntos particulares, y “cabezas arquitectónicas”, que son capaces de una mirada de conjunto (V-Anth/Collins, AA 25: 150). En las lecciones de Friedländer, se explica el “uso técnico” de la razón como el que consiste en la ejecución, pero no en el diseño, de un plan. El primero es el “artífice de la razón” o *Vernunftkünstler*, y el segundo es llamado “perito en la ley”, *Gesetzkundigen* (V-Anth/Fried, AA 25: 551). Esta diferencia todavía no es la diferencia a que nos referimos aquí, que tiene que ver con las distintas capacidades para contemplar sólo fines exteriores a la razón, o simplemente arbitrarios, que se lograrán satisfactoria y eficazmente, y la capacidad de considerar y dar cumplimiento a los fines esenciales de la razón. Es la distinción que encontramos en la Arquitectónica cuando Kant separa los “artífices de la razón”, *Vernunftkünstler*, que son los que se trabajan dentro de un concepto escolar de sistema, limitándose a lograr la perfección lógica de sus respectivos conocimientos, y el que llama “maestro” o “docto”, *Lehrer*, también el “legislador”, *Gesetzgeber*, de la razón humana, el filósofo ideal, que trabaja en pos de los “fines esenciales de la razón humana”, poniendo al servicio de estos los conocimientos de los artífices de la razón (cfr. KrV, B 867-8). Esto prefigura lo que aquí encontramos como “uso de la erudición”. Apuntemos, por último, que en *L'Université sans condition* Derrida distingue entre el producto como “efecto”, *Wirkung*, que es el resultado de “actuar”, *handeln*, o “efectuar”, *wirken*, y el producto como “obra”, *Werk*, resultado de un “hacer”, *tun* (KU, AA 05: 303). La universidad será entonces el producto de un hacer libre, de una cierta forma de técnica, tal y como Kant sugiere en la Introducción.

¹⁴ Derrida distingue, recordando el texto de la Arquitectónica de la primera *Crítica*, entre la universidad entendida como “sistema técnico”, obra de un “*Vernunftkünstler*”, que es cuando la universidad pone el conocimiento al servicio de la economía, y la universidad entendida como un “sistema arquitectónico”, diseñada por la cabeza de un “*Gesetzgeber der Vernunft*”, que es cuando funciona como una organización reflexiva y crítica. Para esto cfr. Derrida 1990b: 362 ss. Derrida, sin embargo, no se refiere al interés “científico” del que Kant habla en *SF*.

mismo tiempo, la exención de todo uso técnico, lo que está en juego en la incondicionalidad de la facultad de la filosofía (Derrida 2001: 65). La crítica puede “enjuiciar” las doctrinas de las demás facultades (lo que incluye también la legislación misma del estado. – cfr. *WiA*, AA 08: 41). Pero su libertad consiste en una libertad para la razón y sus fines. Por eso la facultad de filosofía repele cualquier “*crede*” (SF, AA 07: 20). Piénsese que esto mismo, la posibilidad de ordenar el “*credo*”, es un oxímoron. Cuando en *WiA* Kant señala que, entre los mandatos que podrían permitirse al gobierno siempre que diera libertad para el uso público de razón, está el mandado de “no razones, ¡ten fe!” (*WiA*, AA 08: 37), está poniendo en cuestión estos mandatos y, con ellos, la condición misma del gobierno como gobernante cabal. No se puede ordenar la fe, que sería la más destructiva de las censuras, la “coacción de conciencia”, que es como la llama Kant en *WDO* (cfr. AA 08: 144). Que el gobierno asuma como prerrogativa de mandatario situarse por encima de la disciplina militar de los soldados y oficiales, o de la disciplina tributaria de los consejeros fiscales y de los contribuyentes, demuestra que el gobierno no sabe gobernar. La conclusión de *WiA* es que ni se puede obedecer por obedecer (el uso privado sólo tiene sentido si se arbitra un uso cabal de la razón en cada institución) ni se puede mandar por mandar.

Evitar que el gobierno extienda su mandato sobre la verdad es lo que encontramos en su facultad de sancionar. Una facultad que, en cierto modo, es una forma de impoder, si se nos permite decirlo de esta manera. Los que se encarguen de las doctrinas están ligados contractualmente con el estado para enseñar las doctrinas que sean las más ventajosas para el gobierno. Ahora bien, los miembros de las facultades superiores no adquieren sólo el compromiso de enseñar las doctrinas. También deciden cuáles van a ser sancionadas por el estado (AA 07: 19, nota), lo que implica que las han evaluado racionalmente o que han sido objeto de su crítica. Las facultades superiores y sus miembros tienen que cumplir la “tarea”, presentada en el modo de un “encargo”, de velar por la verdad de la erudición. Por su parte, la “voluntad” del estado, la voluntad del “señor”, *Herr*, sobre los eruditos no es una voluntad inmediatamente coactiva y mandataria, sino una voluntad que delega en sus funcionarios. La sanción es un poder que mantiene al estado lejos de la verdad. Un poder la protege a la verdad tanto como limita al estado.

Otra figura con la que Kant logra esta salvaguarda de la verdad y del saber la encontramos en el uso de la ficción regulativa del “como si”. Los funcionarios, los

“*Staatsbeamten*” como los llama aquí Kant, están sometidos a las órdenes del gobierno y deben cumplir con el mandato del gobierno: son “*befehligten*”. Ahora bien, al igual que sucede en el parlamento británico, donde el discurso del rey es considerado como obra de su ministro, aquí se impone una ficción similar, una suerte de “como si”, en la que los funcionarios hacen las veces del mandatario sancionando las doctrinas. Importa que no sea directamente la voluntad del monarca la que se ponga en juego, es decir, importa que el mandatario no de órdenes, aunque sus deseos persistan como fines (si se quiere, la ficción distancia al mandatario de sus propios deseos, al tiempo que tiene una eficacia retórica innegable, pues al presentar la situación como ficción facilita que el monarca acepte este *status quo*). Es conveniente que haya una distancia entre el gobernante y las doctrinas, porque esta distancia salvaguarda la interpretación de las mismas y con ella la posibilidad misma de fallo, pero también de mejora. Al fin y al cabo, se trata, no de una obediencia ciega, sino de una obediencia que busca una finalidad libre, esto es, una acción que siempre será mejorable. Por eso es importante la figura del vínculo contractual, un vínculo acordado entre voluntades, ya que no se trata simplemente de obedecer. Sea como fuere, la intervención de la facultad de filosofía como supervisora no hace otra cosa que recordar que el contrato no es sólo con la eficacia del gobierno. Es un contrato, precisamente porque éste es el fin buscado, con la verdad. El contrato de los eruditos con el estado está a expensas del contrato de todos ellos, eruditos y mandatarios, con la razón y con la verdad.

Digamos al menos dos cosas sobre este régimen del “como si”. El mandatario, el príncipe no parece ser quien gobierna. Quien toma las decisiones y aglutina el saber hace “como si” gobernara, en un juego de apariencias en el que el príncipe queda en segundo lugar. Pues bien, lo que sucede con la representatividad, tal y como Kant la expone en *ZeF*, es algo parecido. La propuesta de reforma en el modo de gobernar consiste en que el príncipe obedezca al saber, dándole como salida digna el “como si” de la representatividad. Paralelamente, no puede haber una forma de gobierno que no sea representativa (cuando no hay representatividad, como en la democracia, estamos ante una no-forma de gobierno (*ZeF*, AA 08: 352). La voluntad general tiene que encontrarse “representada” en el poder ejecutivo, precisamente para no identificarse con él. Esto es lo que sucede en el caso de la democracia, cuando son las voluntades de todos y cada uno las que se ponen en juego porque no hay representación, diluyéndose la diferencia entre poder ejecutivo y legislativo. Cuando esto sucede desaparece el gobierno propiamente dicho, el poder ejecutivo, que se

dispersa en todos y cada uno de los gobernantes (o si se quiere, cuando no se puede distinguir el gobernante del gobernado).¹⁵ Lo segundo que queremos decir es que en esto también habría que considerar lo que Kant llama “deberes imperfectos” en *MS* (cfr. AA 06: 390 ss.). Pues bien podría suceder que Kant, en trabajos como *SF*, estuviera elaborando algo así como una ‘crítica de la virtud política’ a la que pertenecerían los deberes del gobierno de mejorar el bienestar de los gobernados, que en el fondo serían deberes imperfectos. No obstante, aquí no podemos detenernos en ninguna de estas cuestiones.

5. La universidad de la época de Kant y la propuesta inédita de una crítica de la erudición.

Pero volvamos a la cuestión de la crítica de la erudición. Hemos visto que la crítica sirve al postulado del orden que oculta una reforma del gobierno. Esta reforma tendrá lugar a través de la universidad y sus saberes, pero culminará en un cambio en el modo de gobernar. Concretamente, tendrá lugar al someterse la erudición de las facultades superiores a la razón y a la capacidad crítica de la facultad de filosofía. Como hemos apuntado, la pregunta ‘¿qué significa gobernar?’ alienta *SF*. Pero esta pregunta va de consuno y no puede separarse de la pregunta por los saberes del gobierno, que es donde hay que situar, al menos para empezar, a las facultades superiores y sus doctrinas. Pues bien, en esta sección vamos a dilucidar el sentido de la crítica atendiendo a la clase de conocimientos que están en juego en las facultades superiores.

Las humanidades han quedado fijadas académicamente en el corpus docente de la facultad de la filosofía al que Kant se refiere episódicamente en la Introducción (AA 07: 28). En la facultad de filosofía se imparte historia, geografía, filología, las ciencias que pertenecen a la parte empírica de la ciencia natural (la física se enseña en la facultad de filosofía), así como filosofía pura, matemática pura y metafísica de la naturaleza y de la moral (Pozzo, Oberhausen 2002: 355; Mittelstrass 2005: 51-2). También se enseña economía y estética (Pozzo, 2000: 106). En el programa de las lecciones del semestre de

¹⁵ Aunque podría aducirse que Kant hace residir en el pueblo la “soberanía” (*MS*, AA 06: 341), en la medida en que el pueblo tiene el “poder supremo”, ello no obsta para que la república siempre necesite de un sistema de representación por medio de delegados, es decir, cierta distancia entre el poder legislativo y el poder ejecutivo, también cuando se trate del poder, *Gewalt*, del pueblo. La ausencia de esta distancia es lo que convierte la democracia en una suerte de oxímoron político.

invierno de 1765-6, Kant asume docencia de metafísica, lógica, ética y geografía física. A partir del curso 1772-3 Kant imparte también lecciones de antropología (V-Anth/Collins y V-Anth/Parrow). Repárese en que la facultad de filosofía tiene una gran importancia en el currículo de las otras facultades (los alumnos que estudian en las facultades de medicina, derecho y teología tienen que cursar algunos semestres en la facultad de filosofía), pero no al contrario.

El corpus de la facultad de filosofía que Kant presenta en *SF* corresponde, como él mismo indica, a la organización docente de la Universidad de Königsberg en ese momento. Como hemos visto más arriba, este reconocimiento no es sólo una constatación o un refrendo empírico-administrativo de la propuesta de Kant. Pertenece en realidad a una estrategia de la razón crítica que descubre en ese orden una huella regulativa de la razón humana que podrá utilizarse a favor de una reforma en el modo de gobernar. En ese momento la facultad tenía dos departamentos, que agrupaban respectivamente las ciencias históricas y las ciencias racionales puras.

La división de las materias de la facultad de filosofía se ha hecho conforme a un “principio” (AA 07: 21). La geografía o la filología son disciplinas que conocen la tierra o una lengua como objetos de experiencia y pertenecen a las ciencias históricas. También las humanidades pertenecen a esta parte, ya que no son otra cosa que los conocimientos adquiridos y acumulados en la experiencia de cualquiera de las bellas artes (Kant los llama “*Vorkenntnisse*” en la definición de “*humaniora*” de la *KU* [AA 05: 35], conocimientos que preceden a cualquier orden racional pero que, en cualquier caso, no son prejuicios). Las disciplinas que quedan de parte del otro departamento son las ciencias racionales puras que, conforme al modo de proceder (aquí sí es pertinente la distinción metódica que demanda la propia naturaleza del objeto), se dividen en disciplinas por construcción de conceptos, la matemática pura, o por conceptos, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres, que pertenecen a la filosofía pura.

Pero Kant propone introducir también en el programa de la facultad de filosofía las doctrinas de las facultades superiores. Esto supone, en primer lugar, una alteración de la ordenación académica de su época. Como acabamos de ver, la filosofía está en el currículo de otras facultades. La novedad es que las materias de otras facultades también tienen que formar parte de su currículo, y que lo tienen que hacer no doctrinalmente, sino críticamente. Pensemos que la crítica *sensu stricto* se limita a las ciencias racionales puras.

La audacia de Kant consiste en proyectar la crítica sobre las doctrinas de otras facultades. Esto supone alterar el currículo, así como la estructura efectiva de la universidad. Pero, sobre todo, supone llevar la facultad de filosofía, y con ella la crítica, a un terreno que no es racional-puro.

De la crítica ya se sabe que es una “ciencia particular” que, tanto en su encaje en el sistema como también por lo que hace a su pertinencia, es inédita. En la *Einleitung* de la *KrV*, la labor crítica se presenta en este texto primero como lo que no es: la crítica no es una crítica de libros y de sistemas (*KrV*, B 27), que es su sentido habitual. La crítica tiene un significado inédito, porque recae sobre la “misma facultad” (de la razón, que es lo mismo que decir, sobre la misma facultad de la crítica). Pero, ¿y qué sucede con la crítica de las facultades superiores de la universidad?, ¿no se trata de revisar sus doctrinas, que están precisamente en libros y manuales diversos con los que se lleva a cabo su enseñanza universitaria? O, dicho de otra manera, ¿qué es una crítica de la erudición que merezca todavía el nombre de crítica?

6. Crítica y censura. La diferencia entre sujeto político y sujeto de conocimiento y el peligro de separarlos.

Debemos considerar que los contenidos de las facultades superiores son inopinados desde el punto de vista de la división del sistema. Por de pronto, no son disciplinas meramente teóricas. Están al servicio del interés del gobierno y, de una forma u otra, tienen que contribuir a lograr un influjo del gobierno sobre el pueblo. Es claro que Kant incluye entre los conocimientos de la erudición no sólo las doctrinas sino también toda una serie de escritos de carácter práctico o prescriptivo, que llama “normas de conducta”, *Verhaltensregeln* (AA 07: 26). En cualquier caso, se trata de escritos, pues sólo los escritos proporcionan “una norma permanente y accesible” (AA 07: 22).

Los doctores y eruditos conocen las doctrinas, y lo hacen en sus principios. Esto los sitúa en el rango de la teoría (AA 07: 34). Por su parte, los letrados gobiernan por medio de prescripciones, que no pertenecen a la *Gelehrsamkeit* propiamente dicha. Los letrados, aunque hayan conocido en algún momento las doctrinas y sus principios, no tienen que manejarlas cuando se dirigen “inmediatamente” al pueblo (AA 07: 18). Kant distingue entre dos clases de prescripciones (en un sentido muy general). Las que emanan de “las

órdenes de un superior” o “de una voluntad ajena”, como los “estatutos” o “códigos” (AA 07: 18, 22-3, 36), también las “leyes”, que son las que manejan los letrados de las facultades de teología y derecho. Y las que emanan de la propia naturaleza del hombre, que son las “disposiciones” y los “edictos” (AA 07: 26-7; cfr. también VASF, AA 23: 428), que manejan los funcionarios de la policía médica.

El problema es que la crítica se limita a las doctrinas. Kant hace una cesura que alcanza a casi todo. Para empezar, hace una cesura entre las facultades, con sus doctores y eruditos, y las oficinas públicas, con sus letrados. Esta cesura se compadece con el grado de conocimiento de los principios de las respectivas disciplinas. No se trata sólo de la utilidad de unos y otros textos, como acabamos de ver. El conocimiento de las doctrinas que tienen los miembros de la universidad alcanza la inteligencia de los principios, es un conocimiento racional. Este conocimiento es la erudición propiamente dicha. Por eso dice Kant que la erudición constituye “un conjunto sistemático de doctrinas” (AA 07: 27), porque demanda principios. La erudición es el conocimiento de las “doctrinas fundamentales” (AA 07: 18), que Kant equipara con la “sabiduría”, *Weisheit* (AA 07: 21). Por la otra parte, los letrados sólo tienen un “conocimiento empírico de los estatutos de su oficina” (AA 07: 18). Como hemos visto más arriba, los letrados “pueden haber olvidado mucho” de los principios de las doctrinas estudiaron en las facultades superiores.

Los letrados, que han pasado por la universidad, podrían aunar las dos clases de conocimiento. Sin embargo, Kant entiende que esto sería contraproducente. No se trata tanto de una debilidad de la memoria, sino de la falta de uso de otra facultad, la facultad de los principios, que ha quedado apartada por un ejercicio mecánico. La erudición conserva el prurito sistemático y busca el orden arquitectónico de las doctrinas de las facultades, que están al servicio de la verdad y de los fines de la razón. El conocimiento de los letrados está en cambio al servicio del gobierno y de su influjo. Esto nos lleva a la tercera cesura, que quizás sea la oposición más clara. Kant señala expresamente que las doctrinas y los principios pertenecen a la “teoría”, mientras que el conocimiento de los letrados está orientado a las “praxis” (esta oposición aparece justo al comienzo, en la primera “división” [AA 07: 18]). Esto justificaría su diagnóstico de *SF* como una obra en la que Kant quiere trazas “la línea de demarcación” entre “dos lenguajes, el de la verdad y el de la acción, el de los enunciados teóricos y el de los performativos (sobre todo de las órdenes)” (Derrida 1990a: 418).

La limitación de la crítica al trabajo de los eruditos en las facultades se compadece, por último, con una particular forma de cesura, una cesura que no simplemente separa, sino que limita y restringe activamente. Esta separación o corte es la censura. El problema de si la crítica debe llegar también a las oficinas públicas se encuentra vinculado con el problema de si los textos y el trabajo crítico mismo pueden llegar a los gobernados. Las diversas distinciones entre depositarios de saberes, pero también entre los saberes mismos, tanto en punto a su contenido (que distingue a unas facultades de otras) como en punto a su forma (que distingue sus doctrinas de las normas de la conducta de los gobernados), parecen responder más bien negativamente a esta pregunta. Kant dice que la discusión entre la facultad de filosofía y las demás facultades debe tener lugar al margen del pueblo, que no debe tener “noticia” alguna ni de la discusión ni de los textos mismos de las doctrinas. En el prólogo de *SF*, Kant no duda en calificar *Rel* como “un libro incomprensible, cerrado, *verschlossenes*, para el público” (AA 07: 8). El trabajo del filósofo no podrá ser, por tanto, el de un “maestro del pueblo” o *Volkslehrer* (AA 07: 7-8). Ahora bien, habría que separar dos clases de sincretismo. Por una parte, el pueblo no puede entender nada de los principios. Simplemente porque no ha pasado por las facultades ni ha tenido ‘noticia’ alguna de la erudición que se imparte en ellas. En este caso estaríamos ante un sincretismo inevitable, el sincretismo del que Kant se hace cargo cuando propone una ilustración “desde arriba” en la segunda parte de *SF*. Sin embargo, Kant también dice que es bueno que el pueblo no tenga noticia del conflicto entre las facultades. De acuerdo con esto, el sincretismo sería, además, deseable. La censura impide que el pueblo intervenga, evitando un previsible resultado nefasto. Por eso Kant insiste en que el conflicto sólo es viable cuando tiene lugar entre los eruditos de las facultades de la universidad. Porque sólo entonces podrá intervenir la crítica, que será la que imponga reglas al conflicto, habilitando así una posible resolución del mismo y con ello el fin de la contienda (esto vale tanto para la guerra que se libra en la metafísica, con que Kant abre elocuentemente la introducción de la primera crítica, como para el conflicto que tiene lugar en el estado prusiano entre el gobierno y los saberes de la universidad y sus funcionarios y gobernados). Es la necesidad de la crítica lo que hace que la censura sea tan inevitable como deseable.

Pensemos que cuando la filosofía se las ha con los contenidos de las facultades superiores va más allá tanto de los contenidos históricos como de los contenidos racionales puros. En realidad, se trata de un terreno mixto e impuro, que es el terreno de la política. El

terreno de un juego entre la razón como facultad de los fines esenciales de la humanidad (fines que culminan en el fin final o fin último, que es la moralidad) y las inclinaciones como fuerzas de la naturaleza y la experiencia que conducen a los seres humanos hacia la felicidad (Kant se refiere a la felicidad en la vida futura en AA 07: 22, como consumación del logro de los otros dos fines en la vida terrena). En *SF*, Kant mapea esta doblez en la distinción entre “fines naturales” (AA 07: 30) y fines de la razón, que rinden prescripciones tomadas de la inclinación y prescripciones tomadas de la razón (AA 07: 29-30). Este juego, que es el juego que tiene que conducirse en la educación, pero también la política, asume la figura de “uso” en *WiA* (el uso público y el uso privado de razón), mientras que en *SF* toma el relevo la figura de “conflicto” (conflicto legítimo y conflicto ilegítimo, en los que se trasluce la verdad o la utilidad de los usos de los conocimientos de las facultades y del estado). Los trabajos de Kant sobre la ilustración y sobre la política (que abarcarían a *SF*, su ensayo previo, *WiA*, así como buena parte de los trabajos de la década de los 90, como *ZeF*, *TP*, y la propia *Anth*) serían desarrollos o ensayos en una tarea, también en un modo de trabajo y en un talento, de la razón como facultad de los fines, que es una tarea tan genuinamente antropológica como política, pues se trata de hacer que los fines esenciales de la razón se avengan a las prácticas del gobierno de los hombres.¹⁶

7. Conclusión. La distinción entre conflicto legítimo y conflicto ilegítimo y la necesidad de una reforma del gobierno. Modo de pensar y modo de sentir en *SF*.

Hasta ahora no hemos abordado la cuestión del conflicto y de sus variantes, que son la “división” que más interesa. Si *SF* da un paso más en la necesidad de la ilustración y en el diagnóstico de una época, que no sería sólo una época necesitada de una reforma del gobierno, sino también y sobre todo (aquí estaría el desplazamiento entre *WiA* y *SF*) de una reforma del saber del gobierno, en la figura del conflicto se decide la verdad y/o la utilidad de los usos de la erudición.

El conflicto ilegítimo es el que tiene que ver con la pugna por el poder. Lo ilegítimo

¹⁶ Esta idea la hemos expuesto y desarrollado con cierto detalle en relación al opúsculo de *WiA* en otro trabajo. Para el vínculo entre antropología y política cfr. González Fisac 2016. Asimismo, de la importancia de la noción de “uso” como clave de bóveda del trabajo de las facultades, pero también de la tarea crítica, nos hemos ocupado en un trabajo sobre el análisis que hace Foucault de esa noción al hilo de su estudio sobre la *Anth* de Kant. Cfr. González Fisac 2017.

o “*gesetzwidrig*” mienta el hecho de que el conflicto que no puede ser resuelto por medio de una sentencia. Cuando en el conflicto una parte (o ambas) no se sirve de principios, cuando no se admite una legislación para dirimirlo, el conflicto es ilegítimo. Un conflicto es ilegítimo cuando no se aducen “razones, *Gründe*, objetivas” sino “motivos, *Bewegursachen*, subjetivos” (AA 07: 29). O, dicho en grueso, un conflicto es ilegítimo cuando consiste en un ejercicio no racional sino retórico, en el que se utiliza el engaño o debilidad del ánimo, cuando no la fuerza (AA 07: 29) para resolverlo. Pero ésta es sólo su condición formal. Porque lo ilegítimo también tiene una condición material. Para que el conflicto sea legítimo tiene que darse una discusión pública en la que se sostengan dos posiciones contrarias. Esta condición es material porque supone la publicidad, que haya siempre una “manifestación, *Vortrag*, pública” de lo que sostienen ambas partes, o si se quiere, que haya dos partes. Un conflicto es ilegítimo cuando no se da un verdadero encuentro.

Respecto a lo primero, se trata de lograr una reforma en el modo de pensar que termine repercutiendo en el modo de sentir. Esta reforma va de la mano de la reforma del modo de gobernar del estado, que es también, siempre y al mismo tiempo, una reforma en el modo de sentir. La clave está en el vínculo que Kant establece entre el modo de pensar por principios y el modo más deseable de ser gobernado. Podría parecer que Kant simplemente ordena en el nivel de los principios lo que luego deberá cumplirse, o aplicarse, en el nivel de las conductas. Pero no es así. Lo que busca Kant (como ya sugería el opúsculo de la ilustración) es un cambio en la enseñanza de los conocimientos que competen al estado, que al fin y al cabo son los conocimientos del gobierno de los hombres, con vistas a cambiar el gobierno mismo porque, y esta es la tesis de fondo, una reforma en la *forma regiminis* terminará revirtiendo en la *forma imperii*. Así, la propuesta de Kant es que los estatutos y las disposiciones que gobiernen al pueblo tienen que ser de carácter práctico-moral. Los “fines naturales” no deben imponer los medios, igualmente naturales, que la política tiene a bien incorporar. En *ZeF*, Kant da una definición demoledora de la política que viene muy a propósito de lo que decimos aquí. La política es “el arte de utilizar, *benutzen*, ese mecanismo [el mecanismo natural] para el gobierno, *Regierung*, de los hombres” (*ZeF*, AA 08: 372). La propuesta de Kant de que los estatutos y disposiciones que gobiernan al pueblo se atengan a los principios, que están bajo el “mando”, *Regiment*, de la razón (SF AA 07: 30), intenta impedir que se pongan en marcha

estos medios, que es a lo que apunta la ilegitimidad formal del conflicto (aunque no sólo apunta a eso). Únicamente hay que “dar entrada a estos deseos [los fines naturales que obran como motivos subjetivos] a través de prescripciones” (AA 07: 30).

El modo de pensar tiene que ver tanto con los mecanismos lógicos como con el carácter. El régimen de las inclinaciones es un régimen de lo particular. La inclinación sólo da fuerza a un “propósito privado”, *Privatabsicht* (AA 07: 32). Esto, en términos racionales y de gobierno, es contradictorio. Porque un propósito privado no puede aspirar a convertirse en ley. Las inclinaciones no pueden ser principio de una legislación y si el gobierno amparara algo así estaría en verdad sancionando “la carencia de ley” o *Gesetzlosigkeit* (AA 07: 32). Por lo que hace al carácter, el pueblo no sólo busca satisfacer los fines que la naturaleza le marca como “bienestar”, que son la salud, la propiedad y la salvación. También tiene una debilidad constitutiva, la “pereza” de *WiA*, aquí la carencia de disposición al “esfuerzo propio”, *Selbstbemühung* (AA 07: 30), que le lleva a buscar tutores que hagan todo por él. Por eso el pueblo tiende a exagerar el poder de quienes le aseguran el logro de sus fines, tomándolos, en lo que sería una combinación del prejuicio de la superstición con el prejuicio del respeto, por auténticos taumaturgos (AA 07: 30-1). Ciertamente este carácter tiene una contraparte en el lado de los gobernantes. Porque siempre hay tutores que, como dice Kant en *WiA*, “cargan sobre sí con la mayor bondad” la tarea de gobernar (AA 08: 35). Kant llama a los letrados “negociantes”, toda vez que están interesados en el pecunio, que es un modo de presentarse uno de los fines naturales. No se trata tanto de que no busquen el bienestar, en el que Kant cifra el propósito de todo gobierno (en los *Vorarbeiten* [VASF, 23: 428] se dice que las facultades superiores tienen “por objeto a un público en punto a su bienestar”). Se trata más bien de que lo hagan buscando nada más que su propio interés, que convierte a su pericia en un “arte mercenario”, *Lohnkunst* (VASF AA 23: 428). A esto se suma que acepten, también de buen grado, la “idea exagerada” que de ellos hace el pueblo, y la utilicen para engañarle.

Repárese en que en un conflicto ilegítimo interviene la subjetividad adocenada de ambas partes, la de los gobernados tanto como la de los gobernantes. Kant entiende que sólo puede haber un conflicto ilegítimo si las partes se sirven de la amenaza o del engaño, que constituyen los resortes para gobernar a menores de edad (la amenaza se aprovecha de la cobardía y el engaño de la pereza). En realidad, la retórica que trasluce esta doble posibilidad es la de la adulación. Porque todos quieren ser embaucados, o al menos están

dispuestos a parecerlo, siempre que consigan embaucar al otro. El pueblo está interesado en lograr lo que se propone, aunque tenga que obedecer, siempre que sea sin esfuerzo. Por eso está dispuesto a cumplir los deberes que se le impongan mientras se compadezcan con sus inclinaciones. P. ej. cuando alguien logra lavar sus pecados limitándose a observar ciertas formalidades (AA 07: 31) no hace nada más. El sujeto no piensa lo que ha hecho y se limita a repetir lo que no entiende. El sujeto no es consciente de las leyes y principios morales, ya que esto supondría también ser consciente de su libertad, o lo que es igual, supondría esforzarse en el cumplimiento de tales principios yendo contra la costumbre. Lo mismo sucede de parte de los tutores embaucadores que, para lograr lo que quieren, se someten a los deseos del pueblo (Kant incluye en este lado del circuito al gobierno mismo o al estado, que también puede modificar con este fin “una teoría” que no se compadezca con la verdad). El esfuerzo es también menor, porque al adaptarse a lo que les demanda el pueblo (Kant dice que el gobierno “es inducido”, *verleitet*) no encuentran ninguna oposición. Todo esto termina en el desgobierno, pues cuando el pueblo ve que no logra lo que quiere, no tarda mucho en desobedecer al tutor, demandándole nuevas recetas. Por su parte, el tutor, que ve que su engaño no persiste, tendrá que buscar constantemente nuevas argucias.

Esta debilidad de ambos se despliega en el circuito de la adulación, que no sólo socava el carácter y la conducta por principios (o, mejor dicho, se nutre de su debilidad), sino que también trastoca los mecanismos lógicos. Por parte del pueblo, éste está siempre dispuesto a aceptar fórmulas, también prejuicios, con tal de no tener que pensar por sí mismo. No importa que las soluciones que le propongan sean *ad hoc* (necesariamente tienen que serlo), ni que puedan cambiar en cualquier momento. De hecho, esto es lo que sucede, ya que el fracaso de las mismas demanda la continua introducción de novedades. Ahora bien, Kant distingue entre las modificaciones que pueden introducir las facultades en las disposiciones del gobierno, en cuyo caso debería hablarse de “innovadores”, *Neuerer* (AA 07: 35), de aquellas otras que surgen directamente de las demandas del pueblo, que son las atendidas por los “neólogos” (AA 07: 34, nota). Por eso, a falta de todo atisbo de racionalidad, ni en la conducta ni en la regla, lo único que cabe esperar es el desgobierno.

El conflicto legítimo intenta evitar todo esto. Téngase en cuenta que también aquí, cuando se trata de llevar adelante una solución racional (con una sentencia definitiva en

lugar de con una componenda transitoria, etc.), no puede evitarse el conflicto. Es preciso que haya un “Streit”, un encuentro entre dos contendientes, un encuentro real en el campo de la erudición, que es un campo institucional y social, y, por eso mismo, público, pues de otro modo no tendría lugar tampoco ninguna resolución. La facultad de filosofía tiene que estar siempre presente en la sanción de la enseñanza de las doctrinas para evitar que la verdad deje paso a la utilidad. Ante todo, no debe dejarse que sea el pueblo el que decida, no debe permitirse que tenga “noticia” de nada de esto, pues ello supondría simplemente eliminar el conflicto. ¿Por qué? La condición material del conflicto legítimo es que toda tesis, *Satz*, tenga su contraparte o *Gegensatz*, Cuando se produce el tráfago de opiniones y de demandas entre el pueblo y sus tutores no puede decirse que haya ningún conflicto en sentido propio, ya que la adulación aleja el mando de la razón, impidiendo una auténtica crítica, que es el único contrincante que habilita una verdadera tesis contraria, aquí un fundamento racional frente a una motivación subjetiva. Pero, además, hay que dar una presencia institucional a la crítica, que es la razón por la que tiene que sostenerse cierta estructura académica en la universidad, que es el espacio público en el que sólo puede tener lugar el conflicto legítimo, ahora en tanto que alejado del pueblo. Porque la censura es necesaria, según dijimos, pero no sólo para preservar la crítica sino también para conservar la misma institución. De otro modo, como Kant señala con amargura, si las facultades superiores se dejaran guiar, si ellas también fueran conducidas insidiosamente contra las leyes y los principios, terminarían queriendo acabar con el conflicto por el camino más rápido, que es aniquilando a la facultad de filosofía (AA 07: 32). Porque es el pueblo el que las lleva al desprecio de la filosofía, a la que ningunean tachándola de charlatana (dice que “parlotea”, *schwatzet*), jactándose además de su ignorancia a la hora de hacer sus demandas. La exhortación del pueblo a la filosofía para que se acomode a sus exigencias es la figura invertida de la que dirige el filósofo a los hombres en *WiA*. La censura funciona, así, como un contra-juego del uso público de razón, un juego en el que se trata de proteger la crítica, manteniéndola a salvo en el espacio académico, pero sin eludir su carácter público y la necesidad de hacerse por medio de escritos.

Naturalmente, para asegurarse esto, Kant tiene que prevenir al príncipe del peligro de que los tutores y los menores de edad, los negociantes y el pueblo, entren en ese juego de la adulación, en que él mismo podría verse también arrastrado. Si todo se abandonara al pueblo, porque los funcionarios se compadecieran tanto con los fines como con los medios

naturales, sólo podría llegar el desgobierno. Entra en juego entonces una noción devaluada de pueblo como un conjunto desestructurado en el que cada uno busca por su cuenta el logro de sus fines. En la *Anth* Kant habla de “turba” para referirse a esta condición anárquica del pueblo, cuando los individuos no actúan conforme a la ley (cfr. *Anth*, AA 07: 311), sino que, como decimos, pretenden que la ley se acomode a su propósito particular. Como es claro, esta búsqueda del fin privado sólo puede hacerse sometiendo la voluntad de los demás a la de uno mismo. La dialéctica política del gobierno del pueblo por el pueblo, si se nos permite decirlo así, va de la mano de ese “afán de dominar” que Kant atribuye tanto a las facultades superiores (a las que alcanza, comenzando por los negociantes, en una cadena de transmisión), como a quienes tratan con el pueblo. En realidad, este afán es una pasión que Kant reconoce en la misma naturaleza humana (cfr. *IaG*, AA 08: 21), pero que sólo puede conducir a la expulsión del estado del gobierno del pueblo, privándole de su influjo. Esto puede suceder por dos lados, bien porque el afán de imperar se apodere de las facultades superiores (la referencia a este “*Begierde zu herrschen*” alude a éstas), que se convertirían en el trasunto de los ministerios, bien porque alcance a los tribunos del pueblo, que empezarían a actuar por cuenta propia (AA 07: 34, nota), como reyezuelos.

Terminamos recordando que aquí se está decidiendo una reforma del modo de gobernar. Por tanto, que el afán de dominar que arruina el conflicto legítimo y promueve el ilegítimo, tiene un claro calado político. Concretamente, está a la base de la imposibilidad *de principio* de la democracia. La democracia no permite aglutinar las voluntades de todos en una voluntad general, a falta la representatividad. La idea de una voluntad general es, por principio, contradictoria con la multiplicidad de los mandatarios, que es lo que postula un gobierno democrático (cfr. *ZeF*, AA 08: 352). Por lo mismo, inevitablemente, el modo en que el pueblo y los negociantes se manejan unos a otros, no puede considerarse una “forma de gobierno” y es en realidad una forma de no-gobierno o “anarquía” (AA 07: 34, nota).

Bibliografía

Derrida, J. (1990a), “Mochlos ou le conflict des facultés”, en J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée: Paris, pp. 397-439.

Derrida, J. (1990b), “Chaire vacante: censure, maîtrise, magistralité”, en J. Derrida, *Du*

droit à la philosophie, pp. 343-370.

Derrida, J. (2001), *L'Université sans condition*, Galilée: Paris.

Foucault, M. (1990), "Qu'est-ce que la critique?", en: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84^e Année, N° 2, Avril-Juin 1990, p. 35-63.

Giordanetti, P. (2005), "Einleitung", en: I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, herausgegeben von H. D. Brandt, P. Giordanetti, Hamburg: Felix Meiner, 2005, p. VII-XLV.

Gómez Caffarena, J. (1999), "Estudio preliminar. Filosofía y Teología en la Filosofía de la Religión de Kant", en I. Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid: Trotta, 1999, pp. IX-XLIX.

González Fisac, J. (2016), "La minoría de edad como despotismo de las facultades", *Ideas y valores*, Vol. 65, N° 162, p. 189-212.

González Fisac, J. (2017), "La libertad pragmática en *Metaphysik der Sitten*", *Con-textos Kantianos*, N° 5, p. 116-137.

Kant, I. (1900 ss.), *Kants gesammelte Schriften* [Ak.]. Hrsg. Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter.

Kant, I. (2003), *El conflicto de las Facultades*, ed. y trad. de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza.

Mittelstrass, Jürgen (2005), "Der Streit der Fakultäten und die Philosophie", en Volker Gehrhard (hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, p. 39-60.

Pozzo, R. (2000), "Kant's *Streit der Fakultäten* and Conditions in Königsberg", in: *History of Universities* 16, p. 96-128.

Pozzo, R., Oberhausen, M. (2002), "The place of Science in Kant's University", in: *History of Science*, XL, p. 353-368.

Rodríguez Aramayo, R. (2003), "La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario", en: I. Kant, *El conflicto de las Facultades*, Madrid: Alianza, 2003, p. 7-34.

Villacañas, J. L. (1995), “Del público a la masa: la experiencia kantiana de la ilustración”, en Roberto R. Aramayo, J. Muguerza, A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona: Paidós, pp. 187-213.

Villacañas, J. L. (2013), *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid: Verbum.



**¿Precio o dignidad?
A propósito del valor de *caminar* junto a otros¹**

***Price or dignity?
The Value of Walking Alongside Others***

FERNANDO LONGÁS URANGA *

Universidad de Valladolid, España

Resumen

A partir de las nuevas condiciones que la revolución copernicana del conocimiento le impone a la posible validez objetiva de ciertos conceptos que no dicen relación con la experiencia, el autor de este artículo se aboca al esfuerzo de mostrar el significado del concepto de dignidad en el contexto moderno del discurso sobre los derechos humanos. El punto de apoyo original de la reflexión que aquí se lleva a cabo lo constituye la conocida distinción kantiana entre dignidad y precio. Desde allí se desarrolla una argumentación que gira en torno al concepto de vida como aquello que ocurre *entre* los hombres, al ejercicio propiamente racional de justificar y a la idea de comunidad como la única capaz de asumir y contener la pluralidad de los seres humanos.

Palabras clave

dignidad, vida, justificación, comunidad

Abstract

Based on the new conditions that the Copernican revolution of knowledge imposes on the possible objective validity of certain concepts which bear no relation with experience, the author of this article strives to demonstrate the meaning of the notion of dignity in the modern context of the discourse on human rights. The original grounding for the reflection undertaken herein is based on

*PhD. Universidad de Valladolid, España. Mail: longas@fyl.uva.es

¹ El presente artículo tiene como base tres lecciones que fueron impartidas en el seminario de Doctorado del Prof. José Jara en el marco del Convenio de Desempeño Humanidades, Artes y Ciencias Sociales por el que su autor realizó una estancia como docente e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, Chile.

the well-known Kantian distinction between dignity and price. This provides the basis for the argument which revolves around the concept of life as something which occurs *between* men, around the rational exercise of justification and the idea of community as the only one which is able to embrace and contain the plurality of human beings.

Key words

dignity, life, justification, community

I

En pleno vuelo de las ideas que animaron la Ilustración, en una carta dirigida a Federico-Guillermo, príncipe heredero de Prusia, Voltaire, con su inconfundible ironía, le confiesa: “*la duda no es un estado demasiado agradable, pero la certeza es un estado ridículo*”. Difícil encontrar otra expresión literaria que muestre con tanta claridad en qué lugar del alma reposa la actitud escéptica. Si se lee detenidamente aquel acierto expresivo (¡cuántos no nos dejó la pluma de Voltaire!) y participamos de la sonrisa que acompaña a su escucha, observaremos que el escepticismo no consiste en una disposición teórica surgida como fruto de largos razonamientos que han desembocado en la conciencia de los límites de nuestro conocimiento, ni se deriva, mucho menos, de una demostración realizada bajo la frialdad de una estricta lógica. Se trata más bien de una actitud práctica, de una suerte de humor que se apodera de aquel que, desde un *pathos* de distancia frente a sí mismo, observa sus acciones como la de un actor no comprometido con su personaje. ¿Por qué? quizás, sencillamente, porque ese compromiso le resulta ridículo. En sentido estricto, ante el escéptico no hay argumentos que se le puedan oponer porque aquel lugar de su alma en el que ha anidado dicha actitud no se sustenta en argumentos, sólo obedece a un profundo estado de ánimo que se llena de sentido en un hechizo producido por su propia figura vital ante el espejo; allí, en el reflejo de su imagen, la certeza no es posible.

Por aciertos como estos Voltaire bien se merece el título de inventor del intelectual moderno, como señala con ingenio Fernando Savater pues, del espíritu de la crítica de su siglo supo cosechar su aspecto más demoledor e irreverente, fruto que, esparcido por su ácida prosa, terminó por transformar el papel del filósofo de sabio académico en sarcástico observador (Savater, 1994, 9 - 10). Desde su nacimiento este nuevo intelectual, si bien no agota todas las figuras que la filosofía ha producido desde entonces, sí puebla en abundancia los siglos venideros y se ha reproducido con entusiasmo en diversos períodos,

en ocasiones con tristes y hasta vergonzosas consecuencias en relación con el desenlace de ciertos acontecimientos. Su forma más influyente posiblemente sea la del “escéptico convencido”, aunque para algunos esta expresión pueda sonar a un oxímoron de difícil comprensión. Un escéptico, se dirá, es precisamente aquel que no está convencido. Sin embargo, ésta es sólo una verdad a medias. El escéptico no está convencido de ciertas cosas, es cierto, pero en ocasiones hace bandera de su no convencimiento porque está demasiado convencido de otras. Al usar esta expresión en este contexto nuestra intención es poner de relieve un tipo de pensamiento que suele autocomplacerse en la miseria de los significados de algunas palabras y, convencido, quizás demasiado, que se camina más seguro cuando se toma distancia de aquellas palabras, se refugia en el pretendido realismo de las nociones que poseen un directo significado empírico. Ese tipo de pensamiento, como veremos, es sin duda un mal compañero para el viaje que ahora deseamos emprender tras la comprensión de la palabra “dignidad”.

Las palabras son para los seres capaces de pensar como el aire para todos los seres capaces de vivir; son, por decirlo así, su medio ideal, la tierra más fértil, la más apropiada morada en la que pueden desplegar esa capacidad, la de pensar y la de vivir. Pero no se trata sólo de que las palabras sean la superficie más fértil para el despliegue del pensamiento; nuestra analogía nos permite ver además que, como es el aire de indispensable para la vida, también las palabras son absolutamente necesarias para la existencia del pensamiento. Para decirlo sin rodeos, la sequía de palabras es el prelude inequívoco de la aridez de pensamiento. Es cierto también que las palabras en su exceso, en su uso instrumental o, sencillamente, presas de un mal hablar, bien pueden nublar el pensamiento, embaucarlo y conducirlo en pos de propósitos que, una vez recuperada cierta perspectiva, podríamos calificar paradójicamente de poco pensados o irracionales. Sin embargo, si bien el mar de las palabras guarda estos peligros, aprender a navegar en él, echarse en sus aguas y arriesgarse a que los vientos de sus significados y, en ocasiones, equívocos sentidos, arrastren las velas de nuestras representaciones, es y ha sido condición indispensable para representarnos como miembros de una misma especie, una especie capaz de razonar y hacer de este mundo un lugar en el que podamos reconocernos en torno a un posible -aunque nunca seguro- sentido.

Si consideramos pertinente esta breve reflexión es porque ahora deseamos abocarnos a examinar una de las palabras más grandes y, a la vez, más delicadas y frágiles que conforman aquel mar al que recién nos referíamos. “Dignidad” es una palabra que si bien suele comenzar a acompañarnos tardíamente en nuestra vida, habitualmente sólo cuando nos hacemos adultos, es a la vez una palabra a la que en muy pocas ocasiones podemos echar mano a sabiendas en verdad de lo que decimos con ella. Tan pronto puede llenar de un sentido fuerte a nuestras acciones como convertirse en blanco preferido de las mejores expresiones del escéptico convencido al que recién aludíamos. En ocasiones acude a nuestros labios como reflejo de un sentimiento de respeto hacia alguien cuyo arrojo o valentía moral nos ha conmovido mientras que, en otras circunstancias, su aparición obedece sólo a una profunda emoción de desencanto y vacío, como si con ella quisiéramos mencionar un imposible, algo vedado para miembros de una especie tan miserable como la nuestra.

Sin embargo, allí está la palabra dignidad, acompañando las primeras líneas de las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano y ansiosa por llenar de significado los primeros artículos de casi todas las constituciones políticas de los estados modernos de derecho². Es verdad que su aparición antecede con mucho la fecha de estas declaraciones y textos constitucionales, y su presencia en el mar de las palabras en el que intentamos navegar podemos encontrarla sin dificultad en las filosofías morales clásicas, como el estoicismo, y en los motivos fundamentales de las religiones judía y cristiana³. Todo ello nos enseña que estamos ante una de aquellas palabras que, además de su grandeza emotiva y de significado, posee una larga historia cuyo repaso nos debería conducir a buscar sus raíces en lugares ya muy distantes de los que hoy habitamos.

² La Constitución Alemana de 1949, por ejemplo, propone la dignidad como fundamento “intangible” de todo poder público en su primer artículo: “1. La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público. 2. El pueblo alemán, por ello, reconoce los derechos humanos inviolables e inalienables como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo”. Por su parte la Constitución Española señala en su artículo 10.1: “La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social.” De igual modo encontramos una apelación a la dignidad en la Carta de ONU, en el preámbulo de los dos Pactos que desarrollan la DUDH, y, en general, en las tres cuartas partes de las constituciones actuales del mundo.

³ Hay autores que han mostrado en nuestros días las diferencias entre el concepto de dignidad del mundo clásico y aquel con el que nos encontramos en la modernidad. Se sostiene que si bien en el cristianismo antiguo y en la filosofía estoica podemos encontrar la idea de la dignidad vinculada al principio de igual respeto entre todos los hombres, eso no lleva necesariamente a ligarla con la idea de los derechos humanos. (Menke y Pollmann, 2010, 168 y ss.)

Puesto que la presencia del concepto de dignidad en estas páginas obedece a la intención de reflexionar sobre su posible presencia significativa en el momento de una modernidad que emerge como expresión del “final de la tradición” (Arendt, 2008), y se aventura en la niebla del individualismo autoafirmativo y de la soberanía de los deseos, nos abocamos a la revisión de este concepto en el contexto de la aparición de un lenguaje sobre los Derechos Humanos y su incidencia en la posible comprensión de su fundamento. En otras palabras, las siguientes líneas se sitúan en la reformulación que sufrió el concepto tradicional de dignidad en el pensamiento moderno y del que bebieron las teorías morales y jurídicas de los siglos XVII y XVIII.⁴

II

La precisión recién realizada nos permite situarnos, y casi de un modo obligado, en lo que bien podemos denominar el ocaso de la metafísica, efecto de la crisis del conocimiento con que se inauguran los tiempos modernos y que transformó de un modo radical la concepción acerca de la validez del uso teórico de la razón. Si otrora la confianza en el saber humano se extendía sin límites sobre lo real develando sus causas esenciales y disolviendo todo misterio, las nuevas ciencias que vieron la luz hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII, se articularon sobre la conciencia de los límites de la validez objetiva de las representaciones, y sobre la imposibilidad de que la verdad se extienda más allá de las fronteras de la experiencia. Así, todo ese vasto territorio que escapa a nuestras percepciones sensibles, es decir, todo lo que denominamos metafísica, entró en un largo y nostálgico atardecer en el que finalmente quedó condenada a ser sólo pensamiento, nunca conocimiento. Es en ese momento en el que grandes huestes de palabras que constituyen aquel mar en el que habitan nuestras representaciones del mundo, vieron mermada su fuerza significativa y comenzaron a perder sus facultades para colmar nuestra siempre insaciable disposición natural en pos de la total comprensión de la realidad que, como sentenció sabiamente Kant, es algo más que un mero deseo de saber⁵. Condenadas a ser

⁴ Así también lo destaca A. Wellmer al afirmar que corresponde a la Modernidad ilustrada “el descubrimiento de que las normas de la vida recta, supuestamente consagradas para siempre y “fundadas” en el orden natural de las cosas, en la providencia divina o en la autoridad tradicional, no tenían en realidad otro asidero posible que la voluntad de los hombres.” (Wellmer, 1994, 35)

⁵ Al intentar exponer en qué funda la esperanza que él mantiene en que su Crítica nos entregará un objeto de conversación nuevo y lleno de promesas para la filosofía, ante tantos que se lamentan del camino de espinas

símbolo, no de cosas en cuanto no remiten a objetos de experiencia, palabras como libertad, respeto, humanidad, derecho y muchas más, se vieron impelidas desde entonces a buscar su validez objetiva en usos diferentes de la razón, no siempre exitosos, y a perseguir sus posibles significados en su referencia quizás a otras representaciones, abriendo el terreno de lo que algunos han reconocido como el inicio de la “hermenéutica moderna”.⁶ La palabra que aquí nos ocupa no escapa a este difícil destino.

No siendo la dignidad un concepto con un denotado reconocible en el campo de la experiencia, ella, al igual que muchas palabras compañeras en la intención de significar valores relativos a la vida y a las acciones humanas, perdieron su lugar en el territorio de la teoría y el conocimiento. La moralidad quedó así desprovista de una base epistemológica que ligara la orientación de la acción humana con la certeza, el predicado de bueno con el de verdadero, en una expresión, el bien con la lógica de la verdad. Si la teoría no puede, sin perderse en ilusiones, traspasar los límites de la experiencia posible para la razón humana, no hay teoría que pueda fundar la validez objetiva de aquellos conceptos que, como el de dignidad, nos hablan de un mundo que se extiende más allá de los terrenos de la experiencia.

Ilustrativo resulta a este respecto recordar el pensamiento de algunos destacados filósofos del XVII como Hobbes o Descartes, considerados por tantos estudiosos como fundadores de la modernidad. El primero no dudó, desde un pretendido realismo que nos

por el que nos ha conducido, Kant señala que su esperanza se basa en “*la ley irresistible de la necesidad*”, para agregar a continuación: “Es de esperar tan poco que el espíritu humano renuncie completamente, de una vez, a las investigaciones metafísicas, como que, para no respirar un aire impuro, lleguemos a interrumpir completamente la respiración. Existirá siempre en el mundo, y, lo que es más, en todo hombre, especialmente en los hombres reflexivos, una metafísica, la cual, a falta de un patrón público, la cortará cada cual a su modo. Ahora bien, lo que hasta aquí se ha llamado metafísica, no puede satisfacer a inteligencia alguna investigadora; pero es también imposible renunciar completamente a ella; así, pues, finalmente, se debe buscar una crítica de la razón pura misma, o se la debe investigar y examinar en general, si es que existe, porque, en otro caso, no hay medio alguno de satisfacer esta apremiante necesidad que es, aún, algo más que un mero deseo de saber.” (Kant, AA IV: 367). Nos hemos permitido reproducir la cita completa por la importancia que tiene para la reflexión que aquí desarrollamos; volveremos sobre este tema más adelante.

⁶ Desde Nietzsche, primero, y Heidegger más tarde, podemos hablar con propiedad de la aparición de un nuevo significado de los símbolos. Pensadores como Ricoeur, Gadamer o Arendt nos han enseñado las bases de una hermenéutica moderna, pero sin duda ha sido Foucault quien mejor ha expuesto esta transformación: “Yo me pregunto si no se podría decir que Freud, Nietzsche y Marx, al envolvernos en una tarea de interpretación que se refleja siempre sobre sí misma, no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos desde donde nos son reenviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día. En todo caso, y es a este propósito que querría hacer algunas sugerencias, me parece que Freud, Nietzsche y Marx, no han multiplicado, en manera alguna, los signos en el mundo occidental. No han dado un sentido nuevo a las cosas que no tenían sentido. Ellos han cambiado, en realidad, la naturaleza del signo y modificado la manera como el signo en general podía ser interpretado.” (Foucault, 2011, 142).

acompaña hasta hoy, en sentenciar que, sin la existencia de un poder común que coaccione a todos por igual, resulta inútil hablar de justicia e injusticia, de bueno o de malo; toda referencia posible a un orden valórico de las acciones humanas depende de la creación de una estructura de poder tan suficientemente fuerte que atemorice y someta a todos los hombres a fin de obligarles a abandonar su peligrosa libertad (Hobbes, 1991, 127 y ss.). Descartes, por su parte, convencido de que mientras no pudiera demostrarse por razón natural la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, es decir, sin una clara teoría sobre el verdadero poder que infunde temor a los hombres, no podría inculcárseles moral alguna, siendo algo incuestionable que, en esta vida, el vicio produce más beneficios que la virtud. Por ello, quizás, nos dejó además en las páginas de su Discurso del Método, no exento de su habitual y sutil ironía, la propuesta de una “moral provisional” para ser usada mientras no consiguiéramos construir una nueva casa teórica verdadera, una vez que la antigua había sido derruida justamente por la acción de la duda (Descartes, 1995, 122 y Descartes, 2007, 97).

Sin embargo, no obstante lo expuesto, no se puede negar que actualmente la palabra dignidad habita entre nosotros como un valor fundamental de extendida aceptación en el orden jurídico y político. Se habla de un reconocimiento de la dignidad inherente a cada ser humano que nos hace titulares de derechos fundamentales en tanto constituimos lo que llamamos humanidad. Aparentemente, tal como coinciden en destacar algunos estudios actuales sobre los Derechos Humanos, la experiencia de los actos de barbarie a la que nos condujo la segunda guerra mundial, la conciencia del holocausto y el exterminio indiscriminado de seres humanos en manos de los que aparentemente eran otros seres humanos, han impulsado una reconsideración de la idea de dignidad humana como un valor necesario para hacer frente a los totalitarismo.⁷ Sobre esa idea de dignidad se ha iniciado una lenta tarea dirigida a la instauración de un régimen de derechos humanos universales. Así es como nos encontramos en las primeras líneas introductorias de la

⁷ Habermas parece recalar en esta misma observación al afirmar que “[...] resulta interesante el hecho de que el concepto filosófico de la dignidad humana, que ya aparece en la Antigüedad y adquiere su forma actual en Kant, solo desde el final de la segunda guerra Mundial haya encontrado acceso a los textos de derecho internacional y a las constituciones nacionales creadas a partir de esa fecha. ¿Es el contexto del Holocausto cuando por primera vez queda la idea de los *derechos humanos* moralmente cargada -y posiblemente sobrecargada- con el concepto de *dignidad humana*? [...] desde el principio ha existido, si bien en un primer momento de forma implícita, una estrecha relación conceptual entre ambas nociones. Los derechos humanos han surgido siempre de la resistencia a la arbitrariedad, a la opresión, a la humillación.” (Habermas, 2010, 107 – 108)

Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 con la necesidad del “reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”, y ya en su primer artículo se dice: “Todo los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Pero resulta obvio que las solas declaraciones no construyen la realidad, que su *performatividad*, e incluso su inscripción en una estructura jurídica, aunque instala un campo de referencia, en ningún caso es suficiente como elemento educativo de la conducta y están lejos de aportarnos un sentido unitario en la comprensión del concepto de dignidad humana.

Quizás es por ello que algunos, acusando la carencia de un fundamento teórico racional de estos conceptos, han optado por buscar un consenso práctico en torno a ellos basándose en los efectos emocionales que nos generan las situaciones reales de crueldad, vía por la que se busca una mejor comprensión del concepto. Se sostiene que, desde esta perspectiva, resulta, por ejemplo, más fácil percibir lo que viola la dignidad humana y lo que, por tanto, deshumaniza al hombre, que entender el contenido de su verdadero significado. En una línea cercana a la recién descrita están quienes sostienen que es imposible una verdadera comprensión de la dignidad sin una concepción espiritual del hombre, una concepción que, sin duda, se encuentra necesariamente ligada a una interpretación religiosa en la que esta vía, ensayada en el contexto de la modernidad antes aludido, encuentra a la vez su virtud y su fracaso. (Andorno, 1998) Ambos caminos contrastan, inevitablemente, con la creciente ausencia de justificación racional del concepto lo que incide negativamente, mal que nos pese, en nuestra capacidad de pensar y de representar.

En una corriente de pensamiento que hunde sus raíces en la ilustración y en la filosofía crítica, nosotros sostenemos, en primer lugar, que no es posible la comprensión de concepto alguno sin la presencia de un pensamiento que, sin pretender demostrar, sí ambicione *mostrar*, desde la coherencia razonable, el sentido que poseen ciertas palabras en relación con la vida que podemos realizar. En segundo lugar, bajo lo que exponemos a continuación yace la convicción de que la única posibilidad de que un pensamiento alcance un valor objetivo es cuando se constituye en la estructura de la acción, es decir, cuando pensamiento y acción se entrelazan a tal punto que se hacen indiscernibles en el fluir de la vida. Por último, es preciso destacar que la vida a la que nos referimos en las dos

condiciones anteriores, no es la que encarna cada individuo particular, unívocamente considerado; desde la perspectiva individual la vida sólo puede significar una organización biológica, una estructura causal acotada en los límites de la experiencia. En la reflexión que aquí ensayamos sobre el concepto de dignidad, vida es aquello que acontece entre los hombres, que sólo podemos reconocer en la relación que se da entre los seres humanos, en aquello que surge como un tejido en cuanto cada individuo es capaz de acción. Al actuar hacemos siempre una experiencia del otro, no solo de su presencia como cuerpo sino, más que nada, de su capacidad, igual que la mía, de actuar y pensar. En este sentido nos atrevemos a afirmar que vivir es siempre, y de un modo radical, convivir.⁸

La ligazón entre pensamiento y sentido, la identidad entre pensar y actuar y la consideración de la vida como aquello que ocurre sólo en la relación entre los seres humanos⁹, son las tres condiciones sobre las que, en lo que sigue, intentaremos mostrar el posible significado de la palabra dignidad, y cómo ella alcanza su sentido pleno cuando se erige como disyunción frente a la actualmente imperante noción de precio que, como ya subrayó Marx, se manifiesta, en las sociedades en que domina el modo de producción capitalista, como único valor. A las tres condiciones mencionadas se suma lo ya referido respecto a la reinterpretación que sufre el concepto de dignidad a partir del pensamiento moral y jurídico de la modernidad dentro de lo que hemos denominado el ocaso de la metafísica.

Qué duda cabe que en este contexto es a Immanuel Kant a quien le debemos una de las deliberaciones más profundas y honestas que haya podido legarnos la filosofía moderna acerca del concepto que aquí nos ocupa. En una reflexión cuya actualidad resulta indiscutible, Kant, al aventurarse en la exposición del segundo enunciado del imperativo categórico, contrapone la idea de precio a la de dignidad haciendo hincapié en que en la vida de los seres racionales (que él piensa como un posible “reino de los fines”¹⁰) todo lo

⁸ Seguimos aquí en parte la reflexión desarrollada por Hannah Arendt en torno al concepto de acción y su concepción de la “vida activa”: “El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino qua hombres”. (Arendt, 1999, 244)

⁹ Particularmente significativo resulta en relación con lo aquí señalado el modo cómo los romanos solían referirse al hecho de “vivir” y “estar entre hombres” (*inter homines esse*), y al hecho de “morir” o “cesar de estar entre hombres” (*inter homines esse desinere*) como sinónimos. (Referencia tomada de Arendt, 1999, 40)

¹⁰ De especial importancia para nuestra reflexión es la concepción kantiana de un “reino de los fines” entendido por él como el enlace ordenado de seres racionales diferentes bajo leyes comunes. Por la

que admite un precio, admite que pueda ser sustituido por otra cosa equivalente, en cambio, lo que tiene dignidad no puede bajo ninguna condición ser sustituido por nada¹¹. La pregunta, entonces, se hace inevitable: ¿qué es lo que tiene dignidad? Más aún, ¿hay algo en la vida de los seres racionales que tenga dignidad? Para el pensador de Königsberg la respuesta estaba clara. El hombre puede pensarse, y de hecho lo hace, como fin en sí mismo y, en cuanto tal, existe no meramente como medio; al pensarse como un fin en sí mismo reconoce que la única condición que le da validez a ese pensamiento es la moralidad, es decir, el considerarse capaz de actuar por deber, y, en ese único sentido, ser un miembro legislador en el reino de los fines. Por ello concluye: “Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad” (Kant, AA IV: 435).

Conviene subrayar en este momento que al ocuparnos del posible significado de la palabra “dignidad”, nuestra cercanía con Kant obedece a la convicción de que su originalidad descansa en el modo cómo su pensamiento se aparta de una visión iusnaturalista. Su reflexión sobre la dignidad no se basa en una idea metafísica de la naturaleza humana, sino en el valor que le asigna a la *praxis* y a los principios que de ella emanan, principios que dicen relación con la mutua consideración y relación exigibles entre sujetos racionales. Es este aspecto fundamentalmente moral el que domina nuestro interés en las ideas que aquí ensayamos, aunque no desconocemos la relación que él ha tenido, y tiene, con el debate sobre sus posibles consecuencias en el ámbito del pensamiento jurídico.

relevancia de esta idea para nuestra reflexión reproducimos el texto de Kant: “El concepto de todo ser racional, que tiene que considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto a él anejo muy fructífero, a saber, al de un reino de los fines. Por reino entiendo **el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes**. [...] Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo. De este modo, surge un enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, **un reino, el cual, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines** (desde luego, sólo un ideal)” (Kant, AA IV: 433). (El destacado es nuestro)

¹¹ “En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como equivalente; en cambio, lo que se haya por encima de todo precio, y por tanto no admite nada como equivalente, tiene una dignidad. Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un precio de mercado, [...] pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, dignidad.” (Kant, AA IV: 434 - 435).

De esta forma hemos desembarcado en el corazón de nuestra reflexión sobre la dignidad, pero lo hemos hecho sin permitir aún que la dignidad se sumerja en un pensamiento que ha de conquistar su sentido razonable precisamente en el mar de las palabras, proceder indispensable para que acontezca el propio pensar y, además, la primera de las tres condiciones que nos hemos puesto como base de nuestra reflexión. No obstante, lo dicho nos pone en sintonía con lo que consideramos un buen punto de partida para abordar lo que aquí nos ocupa, el de la relación entre medios y fines, nudo fundamental de toda reflexión moral.

III

Si nos fuera posible conocer, mediante el uso teórico de nuestra razón, un fin capaz de satisfacer nuestra sed de verdad y de comprensión o, en palabras de Kant, si fuéramos capaces de responder a aquellas cuestiones que acosan a la razón por su propia naturaleza, motivo por el que tampoco podemos rechazarlas, el problema de la libertad y, por ende, el de la moralidad, se traduciría en un desafío pragmático. Es decir, conocido el fin, la felicidad, fin que se impondría como verdad, nuestro problema se reduciría a buscar los medios a través de los cuales dirigirnos hacia él. Habiendo alcanzado claridad sobre el objetivo que todos queremos, todos deseáramos del mismo modo los medios para alcanzarlo. Sin embargo, como efecto de la crisis del conocimiento y de la imposibilidad de representarnos con validez universal un fin semejante, (lo que es la felicidad para algunos no coincide necesariamente con lo que es la felicidad para todos¹²) nuestra vida se ve abocada más bien a desafíos técnicos o de habilidad, esto es, a deliberaciones problemáticas respecto a fines posibles. En este tipo de conductas, tan enormemente extendidas en nuestros días en que asistimos a la multiplicación de afanes particulares en una creciente competencia, se abandona la deliberación sobre si el objetivo es racional y

¹² Muchas son las referencias que hace Kant a la imposibilidad de que una representación de la felicidad como objeto determinante de la voluntad pueda ser fundamento de la universalidad que reclama la moralidad. Aquí una de esas referencias que, por su claridad, consideramos de gran provecho para nuestra reflexión: “[...] determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble, y por tanto, en lo que respecta a la misma, no es posible un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinita.” (Kant, AA IV: 418 – 419).

bueno para juzgar sólo la eficacia de los medios en relación al fin que se persigue. Crece, así, por doquier, la medición de los instrumentos, de la productividad y de la eficiencia, medidas relativas a la siempre discutible moralidad de los objetivos. Podemos considerar un buen propósito vivir muchos años, tener una buena salud o hacerse con una pequeña fortuna que nos de seguridad para nosotros y nuestros herederos, por citar algunos fines plausibles, y nuestra vida consistirá en buscar los mejores medios para conseguir aquello que nos hemos propuesto. Siendo este proceder más o menos reconocible como legítimo por algunos de nuestros pares, nunca podrá escapar a la lógica del precio, esto es, a la lógica de aquello que necesariamente tendremos que ponernos como algo equivalente en el costo del objetivo que ambicionamos. Todas las obligaciones que nos imponemos en esta dinámica de medios y fines son de la misma índole, esto es, pertenecen al principio del amor a sí mismo y, en cuanto tal, tienen un precio, siempre se podrá poner otra cosa como equivalente, pero nunca tendrán dignidad.

He aquí lo que cabe pensar. ¿Qué es lo que la palabra “dignidad” nos permite comprender de la vida que hacemos los seres humanos en conjunto? ¿Qué es aquello que conseguimos ver de nuestra vida al detenernos en la dignidad, y qué nos mueve a pensarnos y a actuar como si no tuviéramos sólo un precio? Porque sobre lo que no cabe duda, y resulta fácil encontrar testimonio de ello en nuestra más inmediata experiencia, es que tenemos un precio, que nuestras acciones están bajo la consideración de algo que podemos poner como equivalente. En el mundo del mercado, de la industria y de lo que hoy llamamos, latamente, el mundo del trabajo, existimos como recursos, como medios, y nuestras acciones poseen, dependiendo, entre otros múltiples y menos visibles factores, de su productividad, eficacia, experticia y, además, de los vaivenes a los que está expuesto el valor de cambio de toda mercancía, un precio respecto del cual algo se puede poner como equivalente. Para decirlo con más precisión, no cabe duda que nuestra vida *tiene* un precio y que de ese precio depende en gran medida el lugar que ocupamos en la trama de la sociedad, siempre jerarquizada, siempre sumida en la inequidad.

El propio Kant, al referirse al papel que juegan como móvil de las acciones humanas las naturales inclinaciones de los hombres y las necesidades fundadas en ellas, no desconoce en absoluto esta dimensión de la condición humana. Los objetos de nuestras inclinaciones y necesidades tienen un valor condicionado del que no podemos

desprendernos en absoluto mientras seamos lo que somos, seres finitos situados en el mundo de la experiencia. Dicha condición nos obliga a reconocer que los hombres nos necesitamos unos a otros y que, en tal sentido, en nuestras acciones, usamos a los demás como medios, en muchas ocasiones los otros se convierten en objeto de nuestras inclinaciones más diversas y, en la vida que tejemos en común, quizás las más de las veces los propios intereses y la persecución de la propia felicidad gobiernan las decisiones que conforman nuestras relaciones. ¿Dónde, entonces, apoyar la esperanza de que el hombre, no obstante su condición, posea también dignidad?

Pensaba Pascal hacia mediados del s. XVII que el hombre no es más que una frágil caña, poco más que una voluta de aire o una gota de agua le basta al poderoso Universo para acabar con su vida, pero es una caña que piensa, y eso lo hace más noble que todo lo que lo mata, pues él sabe que muere¹³. En un curso de ideas que se nos antoja familiar a estos pensamientos de Pascal, en sus *“Prolegómenos a toda metafísica futura”*, Kant sostiene que es tan inesperado que la razón humana renuncie a sus indagaciones metafísicas, como que interrumpamos la respiración porque el aire se ha vuelto impuro. Allí, en lo que él denomina “investigaciones metafísicas”, se enraíza esa capacidad de pensar del hombre, de interrogar al mundo y a sí mismo desde la experiencia y más allá de ella. Si bien es cierto que a partir de la disolución de las antiguas certezas en manos de la crítica este interrogar se aventura, desde entonces, en un aire lleno de nieblas, no por ello el hombre puede dejar de pensar. Es más, desde aquel momento el pensar se hace urgencia de vida, se convierte en un imperativo y ya no podemos renunciar a él; como si de un destino *sisifiano* se tratara, obligados moralmente a cargar con el peso de las preguntas que acompañan al hombre sin abandonar jamás este empeño siempre inacabado, tenemos que hacernos cargo de ellas en aquel mar de las palabras al que ya nos hemos referido. En un eco de aquella conciencia que nace con la modernidad, pero más cercanamente a nosotros, oímos a Enrico Castelli sentenciar que de la metafísica no nos libraremos jamás, entre otras razones, porque no podemos librarnos de la conciencia de la muerte (Castelli, 1966, 44).

¹³ El conocido texto de Blaise Pascal se encuentra en un libro póstumo publicado en 1670 que bajo el título de “Pensamientos”, aparentemente sencillo pero que a la postre diría mucho de lo que por aquel entonces comenzaba a convertirse ya en una nueva conciencia de lo que somos, reunía una serie de fragmentos que su autor organizaba con el propósito de escribir, contra los impíos, escépticos e indiferentes, una apología del cristianismo. (Pascal, 1984, fragmento 347).

Si nos detenemos en estos pensamientos, es porque ellos ilustran lo que, en medio de un caudal de comprensible escepticismo, constituye la semilla, la única quizás, en la que podemos depositar nuestras esperanzas en que los seres humanos somos algo más que un mero hecho, más que otra casualidad en la multiplicidad infinita de sucesos sin mayor significado que constituye el Universo. Esa semilla, que al abrigo de muchos cuidados puede germinar, (lo que sin duda ha ocurrido en ciertos momentos de nuestra historia) no es otra que la razón que, mediante su interrogar, pensar y cubrirlo todo de palabras ansiosas de sentido, genera aquel hiato entre la vida humana y cualquier otro hecho, incluso cualquier otra forma de vida. No se trata de una separación que imponga jerarquías, (incluso hay quienes han visto en esta conciencia una suerte de caída, de pérdida de nuestra supuesta virginal naturaleza) sino de una apertura hacia una posible comunión con el Universo, hacia un posible sentido de la totalidad de nuestras acciones en el tiempo, en definitiva, hacia la posibilidad de que nuestro mañana sea mejor que nuestro presente.

Que la vida, esa que se teje entre los seres humanos, no se agote en los límites de las experiencias pasadas sino que se abra, bajo una conciencia de la historia, hacia la posibilidad de superar todo límite, es el primer elemento de comprensión de la dignidad humana¹⁴. No afirmamos con ello que la vida humana sea independiente de la animalidad, independiente de su condición fenoménica siempre atada a la fuerza determinante de la causalidad, pero sí sostenemos que aquella facultad, la razón y su capacidad de convertir en palabras todo el Universo, facultad por la cual el hombre no es una cosa entre las cosas de la naturaleza, constituye la posibilidad de transformar permanentemente su relación con el mundo y entre los propios hombres, y es aquello lo que hace que la vida humana no sea únicamente un producto de la causalidad fenoménica, un hecho animal más. Es la actividad

¹⁴ Muchos son los pasajes en la obra de Kant en los que se refiere a esta relación entre la facultad de pensar y la posibilidad de que con ella podamos vencer los límites de la experiencia. He aquí uno de ellos particularmente claro en su expresión: “Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes. [...] Aunque esto no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *maximun* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada.” (Kant, AA III: 247 – 248, B373-374).

de la razón, su uso práctico como diría Kant, lo que nos permite una primera representación de la dignidad humana.

Sin embargo, es imperioso que nos adentremos un poco más en estas aguas si lo que buscamos es una comprensión más completa de esta palabra de tan estrecho vínculo con los Derechos Humanos. Bajo el influjo de la filosofía moral de Kant, hemos situado la dignidad en contraposición con la idea de precio y en tensión con las naturales inclinaciones y necesidades humanas. Pero ¿qué contiene esta facultad de pensar que, aunque incapaz de entregarnos certezas allí donde más las necesitamos, nos empuja de un modo irresistible a aventurarnos en el frágil navío de palabras que sólo nos remiten a otras ideas (a otros símbolos)?¹⁵. Lo que contiene esta facultad de pensar es una capacidad que, como aquella que nos permite habitar en las palabras, es también exclusiva del ser humano; nos referimos a la capacidad de actuar. La acción es precisamente lo que sucede entre los hombres y se hace realidad sólo en esta relación. Allí donde alguien observa, interpreta y valora lo que otro hace desde una intención, un querer o un pensar, allí, en ese cruce de pensamiento y acción, es donde acontece la vida.

IV

Nos encontramos ahora con la segunda condición bajo la que nos propusimos reflexionar sobre el significado de la palabra dignidad. En verdad existe, y así nos lo enseña la propia experiencia, un uso práctico de la razón, y de éste da cuenta, no el mero efecto de una acción, sino la indagación, inevitable entre los seres humanos, por los motivos a los que ha respondido dicha acción. Lo gravitante en esa indagación es que, a diferencia de lo que ocurre cuando la razón se pregunta por las causas de un fenómeno natural y lo que se busca es una explicación, en este caso lo que se persigue es algo más que una explicación, más que una respuesta al *por qué* se ha actuado de tal forma. La

¹⁵ Señala Kant respecto a este rasgo de la razón: “El hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en tanto que es afectado por objetos: la razón. Ésta, como autoactividad pura, se alza incluso por encima del entendimiento en que, aunque éste es también autoactividad y no contiene, como el sentido, meras representaciones que solo surgen cuando se está afectado por cosas [...] En cambio, la razón exhibe, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura que por ella va mucho más allá de todo lo que la sensibilidad puede darle, y muestra su más noble quehacer al distinguir el uno del otro, el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento, y al señalar así sus barreras al entendimiento mismo”. (Kant, AA IV: 452).

indagación por los motivos de una acción apremia también por una justificación. Justificar es siempre dar razón. En el caso de la acción se busca una razón que haga comprensible lo acontecido, esto es, que ligue, en un solo movimiento de la voluntad, entender y aceptar.

Prácticamente todas nuestras diferencias, desavenencias y conflictos en nuestra vida tienen su origen en esta dimensión simbólica de las acciones. Sucede que en muchas ocasiones lo que allí leemos, interpretamos y valoramos nos lleva a no aceptar lo que uno mismo u otros han hecho, y no lo aceptamos, no porque lo realizado no tenga una explicación, sino porque, precisamente, no consideramos que esa explicación esté justificada. Esta aparentemente simple dimensión de las acciones humanas nos enseña al menos dos cosas: primero, lo ya referido acerca de la existencia de un uso práctico de la razón, pues no solo nos movemos por el mundo, como se mueven las hojas secas arrastradas por el viento, sino que siempre actuamos ante un mundo, y también ante nosotros mismos, siempre somos objeto de juicio; segundo, que la indagación por los motivos de la acción parece reclamar de esta última algo más que la presencia de una mera inclinación o necesidad. Quien expone los motivos de su acción, expone también el momento de su decisión. Si digo: “he actuado sin pensar”, “no me di cuenta lo que ocurriría”, “sólo pensé en mí”, “hice lo que me dio en ganas hacer”, u otras expresiones semejantes que denoten el proceder de una voluntad que no atiende a la racionalidad, en ese mismo momento abandono mi intento de justificación, disuelvo toda oportunidad de ganar el respeto de quienes me escuchan y no tengo otra posibilidad que, o bien invocar clemencia o bien infundir temor. La primera constituye una de las pocas acciones capaces de restañar las heridas que nos producen los errores humanos y volver a unir los fragmentos rotos de la vida en un relato con sentido, estamos ante el misterio del perdón; la segunda constituye uno de los elementos más dramáticos que conforman la vida social y política moderna desde que, parafraseando a Locke, ya no podemos apelar al cielo para solucionar nuestras diferencias.

Lo aquí referido sobre el uso práctico de la razón que se hace manifiesto en este vínculo indisoluble entre pensamiento y acción nos acerca, de un modo más decisivo, a la comprensión del concepto de dignidad. La acción, y los motivos a los que se ve necesariamente unida, nos permiten reconocer, junto a las condiciones externas que mueven nuestra voluntad, el protagonismo que la razón asume en la determinación de la

acción. Este es el centro de la preocupación de Kant cuando señala la necesidad de distinguir entre *resortes* y *motivos* de la acción. Mientras los primeros dicen relación con las inclinaciones y necesidades humanas y operan sobre la conducta a manera de mecanismos subjetivos necesarios, los motivos nos ponen ante la espontaneidad de un sujeto racional que es capaz de pensarse como origen de su acción. Sin embargo, lo más relevante de esta distinción, y es sobre lo que ahora debemos reflexionar, no es sólo la constatación de los diferentes influjos que recibimos al momento de actuar, lo que sin duda nos obliga a encarnar una compleja antropología, sino el hecho de que la participación de la razón en la determinación de la acción se encuentra ligada, de modo esencial, a una pretensión de validez universal. Dar razones de tus actos, exponer los motivos por los que hemos actuado de tal o cual forma, implica expresar esa pretensión de validez universal, implica asumir un discurso que quiebra el propio interés y se sitúa en la perspectiva de un *nosotros*. Exponer motivos racionales de nuestras acciones implica exponer motivos que anhelan valer para todo ser racional¹⁶. De no ser así, de no ambicionar nuestras palabras dicha validez, sólo estaríamos hablando, nuevamente, de los resortes de nuestras acciones, es decir, estaríamos únicamente pretendiendo explicar, pero no exponiendo una justificación.

Así, a la capacidad de pensar y a la capacidad de actuar por motivos, en nuestro camino hacia la comprensión del concepto de dignidad se suma ahora esta pretensión de validez universal. Con ella, como navegantes deseosos de llegar a puerto luego de una larga travesía, nosotros atisbamos por primera vez la costa a la que debemos dirigirnos, la de los Derechos Humanos. ¿Por qué es posible pensar en la construcción de un mundo en el que, gradualmente, vaya creciendo un reino de derechos válidos para todo ser humano y confiar en que esta pretensión tiene un fundamento? En una fórmula aún algo apretada podemos decir que es posible porque los seres humanos estamos dotados de una facultad que nos empuja a pensar y actuar bajo motivos que expresamos racionalmente, es decir,

¹⁶ Así se expresa Kant en relación con esta idea tan importante de su filosofía moral: “La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales. Ahora bien, lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es el fin, y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales. Lo que en cambio contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin se llama medio. El fundamento subjetivo del deseo es el **resorte**, el fundamento objetivo del querer es el **motivo**, y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en resortes, y fines objetivos, **que dependen de motivos que valen para todo ser racional**” (Kant, AA IV: 427). (El destacado es nuestro)

bajo una pretensión de validez universal. En otras palabras, una búsqueda de reconocimiento y de respeto de derechos válidos para todos los seres humanos, con independencia de cualquiera situación o condición empírica, circunstancial o social, encuentra su apoyo en la comprensión de la dignidad humana¹⁷.

Pero no debemos precipitarnos. Es preciso, ahora que nos acercamos al desenlace de esta reflexión, avanzar aún con más lentitud. Sería un error grave para la comprensión de la dignidad que identificáramos esta pretensión de validez universal inscrita en el uso práctico de la razón con la verdad. Qué duda cabe que éste ha sido uno de los males de los tiempos modernos, a saber, confundir la necesidad de pensar desde una perspectiva moral con la ambición por establecer verdades. En no pocas y trágicas ocasiones estas últimas han sido usadas como banderas de una moral ideal, totalizadora, sin adversario posible y, desde allí, se ha pretendido ordenar y regular la vida. En la persecución del ideal el hombre ha caído no pocas veces en el hechizo de lo absoluto y, entonces, en un paradójal destino: ha creado mundos en los que ha terminado por extraviar, por medio de crueles acciones, el origen mismo de su búsqueda, la dignidad. Del desenlace trágico de estas extremas aventuras ha bebido en no pocas ocasiones el intelectual moderno, el escéptico convencido, aquel observador sarcástico que, desde ese *pathos* de distancia ha preferido su duda incómoda a una ridícula certeza. Con el ánimo de orientarnos en la niebla que acrecienta dicha actitud de pensamiento, avanzamos hacia el desenlace de esta reflexión.

¹⁷ En la misma línea de nuestra reflexión, parece situarse Habermas cuando afirma que “el cambio de las circunstancias históricas sólo ha tematizado y ha hecho traer a la conciencia algo que desde sus inicios estaba implícitamente inscrito en los derechos humanos, es decir la sustancia normativa de la igual dignidad humana de cada uno, que los derechos humanos expresan en cierto modo.” Más adelante el mismo autor se aventura en la proyección que estas ideas propiamente morales pueden tener y, de hecho han tenido, en el campo del pensamiento jurídico, camino en el que las ideas sobre las que aquí hemos decidido profundizar no lo siguen pero que, sin duda compartimos: “[...] la dignidad humana configura, por así decirlo, el portal a través del cual el contenido universal igualitario de la moral se importa al derecho. [...] La idea de la dignidad humana es la bisagra conceptual que ensambla la moral del respeto igualitario a cada sujeto con el derecho positivo y la producción jurídica democrática, de tal manera que de su interacción en circunstancias históricas favorables pudo resultar un orden político basado en los derechos fundamentales.” (Habermas, 2010, 109 – 111)

V

Que el posible significado de la palabra “dignidad” nazca de una tensión entre ese impulso que busca atraparnos como autosatisfacción, conservación y deseo, y la aspiración a ser sujetos racionales, esto es, a representar, con nuestros pensamientos y acciones, a la humanidad que habita en cada uno de nosotros, nos enseña que ella no nos convierte en jueces absolutos o en maestros de la historia universal, mucho menos en dioses; lejos de la dignidad se encuentra la sabiduría suprema y la jerarquía total. La dignidad nos pone exactamente en ese lugar precario, que Kant delicadamente describía como el propio del pensamiento, que sin estar sostenido por nada desde el cielo ni tampoco apoyado en nada sobre la tierra, ha de mantenerse firme en sus anhelos¹⁸.

Ese es precisamente el sentido que siguen en Kant las tres formulaciones a través de las que nos muestra lo que pensamos cuando actuamos por deber, nos referimos a las tres formulaciones del imperativo categórico. La primera nos pone frente a un pensamiento que denota la manifestación de un irrefrenable anhelo de nuestra razón: la aspiración a que el curso de acción que he escogido (mi máxima), pueda ser un principio que valga para todo ser racional (principio de legislación universal). No se trata de que mi máxima se convierta de hecho en ley, sino de que, al pensar en lo que debemos hacer, pensamos nuestra acción desde esa pretensión de validez universal. En el mismo instante en que exponemos nuestros motivos para actuar de esa forma, reconocemos, como condición de nuestra exposición, la misma pretensión en quien nos escucha como sujeto racional. Este reconocimiento es el puente hacia la segunda formulación del imperativo categórico y, de paso, la constatación de que el carácter formal o meramente procedimental que Kant le ha dado al deber, y sobre lo que tanto se ha escrito, no está exento de un contenido¹⁹. En otros términos, podemos decir que el formalismo de la ética de Kant, lejos de ser una deficiencia de la misma, constituye la única manera en que se hace compatible la tendencia de validez

¹⁸ El delicado pasaje al que nos referimos es el siguiente: “Ahora bien, aquí vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe qué naturaleza tutora [...]” (Kant, AA IV: 425).

¹⁹ Coincidimos en este punto con la excelente lectura de este aspecto del pensamiento de Kant que realiza E. Serrano Gómez en su ensayo “La insociable sociabilidad”. Allí señala que el formalismo kantiano tiene la finalidad de determinar las condiciones normativas que permiten la coexistencia de los sujetos racionales en una sociedad plural. (Serrano, 2004, 241 y ss.)

universal, propia del uso práctico de la razón, con el hecho de la pluralidad humana²⁰. Y eso queda claro en las otras dos formas bajo las que Kant nos muestra lo que pensamos cuando actuamos movidos por el deber. Al señalar que debemos obrar de un modo en que consideremos la *humanidad*, que nos representamos tanto en nosotros como en cualquier otro ser racional, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio, Kant expone la única condición fundamental bajo la que nuestro discurso acerca de nuestros motivos racionales puede tener un sentido, a saber, representarnos al otro en su *humanidad* como un ser capaz, igual que nosotros, de pensar y compartir dichos motivos. ¿Qué otra cosa puede significar *humanidad* en este texto que no sea el reconocimiento de la misma capacidad de pensar y actuar en todos los seres dotados de razón? Cuando no hacemos esto, cuando renunciando al uso práctico de la razón declaramos que nuestros móviles de acción son el mero deseo, la desnuda inclinación, la plebeya naturaleza que nos gobierna o, simplemente, una desenmascarada voluntad de poder, en ese instante renunciamos a nuestra condición racional al tiempo que disolvemos todo contenido de la palabra dignidad.²¹

Señalar que al actuar debemos pensarnos cada uno y a todos los demás como fines en sí mismos, significa que no existe una autoridad externa a la que debamos someternos, y que, por ende, cada uno de nosotros debe tomar en sus manos el papel de ser legislador.

²⁰ Tomamos el concepto de pluralidad de la filosofía de la acción de Hannah Arendt, aspecto en el que coincidimos plenamente con la interpretación que ella hace del pensamiento de Kant: “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían ni el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.” (Arendt, 1999, p. 243).

²¹ Coincidimos en este punto con la perspectiva que nos aporta Kolakowski cuando, refiriéndose a Kant, afirma que: “[...] la humanidad no es un objeto nacido o dado por naturaleza, y ser humano no es un concepto zoológico, sino moral. [...] En suma, aún si la idea de la dignidad humana, que confiere la misma igualdad a todo ser humano, es más antigua que Kant, y de hecho de origen bíblico, debemos a Kant no solo el intento de establecer con independencia de la religión revelada, sino también la clara distinción de esta idea de cualquier cosa que pueda ser descubierta en la investigación antropológica, histórica y psicológica. Gracias a él sabemos que, ni nuestra interpretación de la historia o la etnología, ni nuestro conocimiento de la fisiología nos permitirán reconocer la validez de esta idea, y que no reconocer esto es muy peligroso. Si uno pretende derivar los derechos humanos del material histórico o antropológico, el resultado serán siempre los derechos exclusivos de algunos grupos, razas, clases o naciones, que se autorizan a sí mismas a subordinar, rechazar o esclavizar a otras. La humanidad es un concepto moral.” (Kolakowski, 1990, 45 – 54) (La traducción es nuestra). También Pogge parece recalcar en una lectura del carácter *humano* de los derechos que reposa en una concepción moral sin necesitar para nada de un apoyo metafísico o metaético: “El adjetivo “humano” -a diferencia de “natural”- no hace pensar en un estatus ontológico independiente del (re)conocimiento de las decisiones y de los empeños humanos. Tampoco descarta el estatus. Antes bien, evita estas cuestiones metafísicas y metaéticas, ya que no permite deducir nada acerca de ellas.” (Pogge, 2005, 80)

Ahora bien, el hombre sólo puede legislar sobre aquello que está a su alcance, sobre aquello que efectivamente, en el plano de la experiencia, puede hacer o dejar de hacer²². Por ello, asumir la exigencia de pensar nuestras máximas bajo la forma de una legislación universal significa que el deber del hombre es, de un modo primordial, actuar libremente, esto es, bajo el principio de la autonomía. Este es, como sabemos, el núcleo de la teoría moral de Kant, ser capaces de no ser únicamente objeto de las inclinaciones y necesidades (heteronomía), para constituirnos, de un modo gradual, esto es histórico, en sujetos autónomos, sujetos capaces de darnos nuestra propia ley. Como vemos, desde esta perspectiva, el sujeto moral no es una sustancia, ni la moralidad constituye tampoco un atributo natural; se trata sólo de una posible cualidad que los seres humanos pueden conquistar mediante sus acciones en una vida realizada en común con otros, en una vida en comunidad. Kant expresa esta idea con gran convicción:

“La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad [...] Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema.” (Kant, AA V: 33)

Estamos ahora en condiciones, al desembocar en la tercera formulación del imperativo categórico, de comprender lo que constituye el corazón de la dignidad humana. Si ser un sujeto moral implica, primero, pensarse como origen de las acciones que lleva a

²² En un texto de 1793, Kant, ya en una edad madura, enfrenta sin temores aquellas críticas que, en un tono pretendidamente realista, cuyo acorde nos llega lamentablemente hasta nuestros días, acusa al pensamiento de construir, para usar un tópico, castillos en el aire. Bajo el singular título “*En torno al tópico: “tal vez sea correcto en teoría pero no sirve para la práctica”*”, el pensador de Königsberg se enfrenta a Garve, Hobbes y Mendelssohn con el fin de mostrarles lo que él considera que es la eficacia teórica y práctica del pensamiento. A propósito del tema que nos ocupa, en el prólogo a dicho opúsculo que reúne tres breves ensayos, Kant afirma: “Sólo en una teoría fundada sobre el concepto del deber se desvanece enteramente el recelo causado por la vacía idealidad de ese concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénselo como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación). Y en el presente tratado sólo nos ocuparemos de esta clase de teoría, porque a propósito de ella, y para escándalo de la filosofía, se pretexto con no poca frecuencia que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo sin duda, con tono altivo y desdeñoso, lleno de arrogancia, reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría, con ojos de topo apegados a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo.” (Kant, AA VIII: 276 - 277).

cabo, segundo, aceptar que ese pensamiento adquiere valor objetivo toda vez que soy capaz de exponer los motivos (con pretensión de validez universal) que me han conducido a tomar ese curso de acciones y, tercero, que al realizar ese esfuerzo de justificación racional no puedo sino considerarme a mí mismo y a los demás como fines en sí mismo, entonces podríamos decir que cada ser racional está invitado (en cuanto es una posibilidad) e impelido, (en cuanto se trata de un deber) a pensarse como miembro de una comunidad de seres racionales, esto es lo que Kant denomina un “reino de los fines”. En él cada sujeto se considerará como legislador al representarse la posibilidad de la validez universal de su máxima, pero, al mismo tiempo, en la medida que dicha validez depende del reconocimiento de la misma por parte de seres igualmente legisladores, no podrá sino considerarse también como siervo en ese reino de los fines. Lo anterior no es sino el reconocimiento moral de que toda comunidad, todo reino de los fines, es un ideal, un porvenir hacia el que dirigimos el sentido (histórico) de nuestra acciones, un mundo siempre en construcción, labor que sólo se hace posible desde el reconocimiento recíproco de nuestra autonomía.

En otras palabras, la edificación de lo que Kant llama un reino de los fines, esto es, de “*un enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes*”, algo que esta reflexión que aquí ofrecemos pretende haber ayudado al menos a concebir su posibilidad, sólo es realizable desde un ideal de comunidad que comprenda el hecho de la pluralidad de los hombres. Ahora bien, como hemos visto, tan alta pretensión no es una quimera. La participación que posee el ser racional en la construcción de una legislación universal en cuanto, al hacerlo, no obedece sino a las leyes que él mismo se da, aunque en nada minimiza la dificultad y la aventura que posee tal construcción, disuelve, sin embargo, su aspecto quimérico pues tras él está la dignidad, el único valor que produce en nosotros ese quebranto de *mi amor propio*, eso que Kant bien describió como un auténtico sentimiento de respeto.²³

²³ Kant cierra así su argumentación: “Y ¿qué es lo que autoriza a la actitud moralmente buena o a la virtud a tener tan altas pretensiones? Nada menos que la participación que proporciona al ser racional en la legislación universal, y de este modo le hace apto para ser miembro de un posible reino de los fines [...] Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener precisamente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra respeto proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella. La autonomía es, así pues, el

Quizás éste sea un lento caminar, lentitud que sin duda desentona con la vertiginosa velocidad en la que nos tiene atrapado nuestro tiempo, y el apremio por adquirir un precio que nos permita subsistir como mercancía en la dura competencia en que nos sumerge el individualismo autoafirmativo. Pero si la premura no es nuestro anhelo fundamental, y nos preocupa aún el reconocimiento de nuestra dignidad como valor compartido en la pluralidad de seres pensantes a la que necesariamente pertenecemos, mejor sería revisar profundamente nuestro individualismo actual y *caminar* junto a otros para así poder llegar más lejos. Como reza aquel sabio proverbio africano: “*Si queréis ir rápidos id solos, si queréis llegar lejos id junto a otros*”.

Bibliografía

- Andorno, R. (1998), *Bioética y dignidad de la persona*, Técnos, Madrid.
- Arendt, H. (2008), *La promesa de lo político*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, H. (1999), *La condición Humana*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- Castelli, E. (1966), *Existencialisme Théologique*, Hermann, Paris.
- Descartes, R. (1995), *Meditaciones Metafísicas*, Alfaguara, Madrid.
- Descartes, R. (2007), *Discurso del Método*, Maxtor, México.
- Foucault, M. (2011), *Nietzsche, Freud, Marx*, Espíritu Libertario, Bogotá.
- Habermas, J. (2010), “La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. N° 44.
- Hobbes, T. (1991), *Del ciudadano y Leviatán*, Técnos, Madrid.
- Kant, I. (1968), *Kants Werke; Kants Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA), Berlin.
- Kant, I. (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Ariel, Barcelona.
- Kant, I. (1998), *Crítica de la razón práctica*, Traducción de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Ediciones Sígueme, Salamanca.

fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.” (Kant, AA IV: 435 – 436).

- Kant, I. (1986), *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.
- Kant, I. (1986), *En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”*, en *Teoría y Práctica*, Traducción de Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1968), *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Traducción de Julián Besteiro, Aguilar, Buenos Aires.
- Kant, I. (1994), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- Kolakowski, L. (1990), *Modernity and Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Menke, Ch. y Pollmann, A. (2010), *Filosofía de los Derechos Humanos*, Herder, Barcelona.
- Pascal, B. (1984), *Pensamientos*, Orbis, Barcelona.
- Pogge, Th. (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona.
- Serrano, E. (2004), *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona.
- Voltaire. (1995), *Sarcasmos y agudezas*, Ed. de Fernando Savater, Edhasa, Barcelona.
- Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 11, Junio 2020, pp. 245-249
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.3865083

Kant in Finland

MILLA VAHA, HEMMO LAIHO AND MARKUS NIKKARLA*

The University of the South Pacific, Fiji Islands

University of Turku, Finland

Abstract

In the editorial note, we shortly outline the reception of Kant's philosophy in Finland and how Kant's philosophy became an academic topic from the late 18th century onwards. We also provide some details about the translations of Kant's works into Finnish. Finally, we introduce the contributions to the special section on Kantian studies in Finland.

Keywords

Kant, Kantianism, Finland

Abstrakti

Toimittajien saatteessamme kuvailemme lyhyesti Kantin filosofian saamaa vastaanottoa Suomessa ja miten Kantin filosofiasta tuli akateemisen kiinnostuksen kohde 1700-luvun lopulta alkaen. Lisäksi kerromme Kantin teosten käännöksistä suomen kielelle. Lopuksi esittelemme tämän päivän suomalaiselle Kant-tutkimukselle osoitetun erikoisosion sisältämät tutkimusartikkelit.

Asiasanat

Kant, kantilaisuus, Suomi

* Milla Vaha, School of Government, Development and International Affairs, The University of the South Pacific, e-mail: milla.vaha@usp.ac.fj; Hemmo Laiho, Turku Institute for Advanced Studies/Department of Philosophy, University of Turku, e-mail: heanla@utu.fi; Markus Nikkarla, Department of Philosophy, University of Turku, e-mail: mamikka@utu.fi

In a letter to a friend in 1795 Henrik Gabriel Porthan, a Finnish Enlightenment thinker who became a conspicuous critic of Kant's work in both his lectures and dissertations, wrote the following regarding the German philosopher's work:

Its mysterious language and own terminology, which can be understood only by the adepts, has excluded me from it; I am already too old to waste my time for it, and so I believe that I can get along with my old philosophy [...] I really am afraid that whole this seething enthusiasm for Kantianism will suffer the same fate as Cartesianism and Wolffianism before it, namely that when it has made a noise for a while, it will calm down and be put aside. (Quoted in Oittinen 2012)

While Kantianism was not well perceived by all (Klinge et al. 1987, 724), his philosophical ideas, especially those related to morality and religion, soon found firm support in Northern Europe, including Finland – which at the time was the eastern part of Sweden.

The first “Finnish pro-Kantian dissertation” (Oittinen 2012), *De principio ultimo officiorum hominis*, was published by Frans Michael Franzén in 1798. Other early writings on Kant's philosophy include Anders Johan Lagus's *Immanuelis Kant de tempore doctrina* (1804) and Fredrik Bergbom's *Dissertatio metaphysica Kantianorum de re in se (Ding an sich) doctrinam breviter examinans* (1811). These academic works were publicly examined in the Royal Academy of Turku, the sole university in Finland until the early 20th century, when Finland gained its independence (after being a part of the Russian Empire from 1809 to 1917).

While Turku (Åbo in Swedish, Aboa in Latin) – which Kant mentions in his 1756 article on the Great Lisbon earthquake to indicate how far away from Lisbon the tremors were felt (AA 1:436) – might be considered remote in the days of the horse and carriage, its Academy, founded in 1640, was a well-established university at the turn of the 19th century. New intellectual ideas like the philosophical movements of Cartesianism, Leibniz-Wolffianism and Kantianism came quickly to the region, perhaps most often through Uppsala University in Sweden. Moreover, Turku is not far geographically from Königsberg; the Baltic Sea connecting many of the northern European universities from early on.

Today, despite Porthan's prognostication, Kant's legacy holds firm in philosophical education and research in Finland's many modern universities. Since Franzén's thesis, the pile of Finnish PhD and Master's theses on Kantian philosophy has indeed grown high. Several Finnish philosophers have been inspired by Kant's work, among them influential figures like Georg Henrik von Wright and Jaakko Hintikka. More recently, the University of Turku has been particularly active in Kantian studies, largely thanks to Olli Koistinen who also supervised the first ever translation of the *Critique of Pure Reason* into Finnish.

It is telling, we think, that the complex language of Kant has been translated into the complex language of Finnish, the most recent comprehensive contributions being the Finnish language editions of all the three *Critiques*. The *Critique of Pure Reason*, translated by Markus Nikkarla, one of the contributors to this issue, and Kreetta Ranki, was published in 2013, followed by the *Critique of Practical Reason* in 2016 (also translated by Nikkarla), and in 2018 the *Critique of Judgement*, translated by Risto Pitkänen. Of these, only the second *Critique* had been available in Finnish before; the first translation, by Jalmari Salomaa, a seminal figure in early Finnish Kant scholarship, came out in 1931 together with the first Finnish translation of *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. The first of Kant's books to appear in Finnish was, however, *Perpetual Peace*, in which Kant mentions Finns as a group of people with their distinguished language living in the northernmost part of Europe (AA 8:364). The Finnish translation of *Perpetual Peace* was published in 1922.

When we first began to put this special selection together, we wanted to highlight the variety of contemporary Finnish – and more broadly Nordic – Kant scholarship. The purpose was not to exercise any form of nationalism, which would have jarred with Kant's cosmopolitan vision, but to offer Finnish scholars a space to illustrate the richness of Kantian scholarship in the 21st century. *Con-textos Kantianos* therefore provides an excellent platform for such an academic exercise: a truly international and, importantly, open access, refereed journal. The papers submitted to this special section demonstrate that Kantian philosophy – from politics to ethics and metaphysics – continues to be an active subject of research among Finnish scholars.

In recent years, Kant's conception of space has been, and continues to be, an area of special interest among scholars in Turku. Markus Nikkarla touches this issue in his article, which focuses on Kant's conception of the extralogical grounds of existence in the *New Elucidation*. Nikkarla examines the articulation, in this early text, that God contains the grounds both of the existence of things and their interaction and change, arguing that Kant's conception of these ideas implies the view, which he later explicitly held, that existence is not a predicate of things.

Kant's account of perception has always been the subject of active interest and even more so in the recent years. In his article Hemmo Laiho proposes that, according to Kant's phenomenologically plausible view, the cognitive functions of sense perception are twofold: on the one hand, that of singling out things; on the other, gaining perceptual information about the configuration of their features. Laiho examines the distinction between the two functions in relation to Kant's notions of 'manifold' and 'synthesis' in order to explicate the theoretical role of perceptually locatable particular things (or distinguishables, as Laiho calls them) in Kant's philosophical system.

Pärtyyli Rinne explores the role of love in global politics and reflects on Kant's work through John Rawls' and Martha Nussbaum's discussion of moral psychology. Rinne argues that Kant's understanding of love as a duty toward everyone helps us to investigate and articulate non-communitarian and non-nationalist feelings of love and empathy towards The Other. Kant's practical and universal ethics provide background theory that is useful in utilizing moral psychology for the analysis of global politics. Rinne acknowledges the limitations of Kant's ethics, but also demonstrates the possibility of culturally sensitive, universally sharable attitudes of love.

Sami Pihlström continues the exploration of the human condition by offering a comparison of Kant with the American pragmatist William James (1842–1910). Pihlström argues that James was much more of a Kantian than he was willing to admit. Pihlström points out, more specifically, that both Kant and James can be seen as sharing a pessimistic conception of humanity, which in turn is perfectly compatible with meliorism (i.e. the idea that progress towards the better is possible). Pihlström evidences this through an exploration of the two critical philosophers' views of religion.

In his contribution to this issue, Lauri Kallio examines Arvi(d) Grotenfelt's (1863–1941) reaction to Heinrich Rickert's (1863–1936) views on history as science, historical knowledge and historical values. Kallio argues that in many respects Grotenfelt was cautiously critical of Rickert, one of the leading neo-Kantians of the time, and that some of his own views are more akin to those of Wilhelm Dilthey (1833–1911). Grotenfelt, a Helsinki-based professor of philosophy who was heavily influenced by Kant's ethics, was a pioneering figure in the philosophy of history in Finland.

References

- Bergbom, F. (1811), *Dissertatio metaphysica Kantianorum de re in se (Ding an sich) doctrinam breviter examinans*, available online at <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fv-01469>
- Franzén, F. M. (1798), *De principio ultimo officiorum hominis*, available online at <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fv-11845>
- Klinge et al. (1987), *Helsingin yliopisto 1640–1990. Ensimmäinen osa. Kuninkaallinen Turun akatemia 1640–1808*, Helsinki: Otava.
- Lagus, A. J. (1804), *Immanuëlis Kant de tempore doctrina, breviter dilucidata*, available online at <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fd2014-00005602>
- Oittinen, V. (2012), "Philosophy in Finland 1200-1850", in I. Pitkäranta (ed.), *Ajatuksen kulku, suomalaiset filosofit maailmalla – maailman filosofit Suomessa*, available online at <https://filosofia.fi/talennearkisto/tekstit/6300>



Grounds of Existence in Kant's *New Elucidation*

MARKUS NIKKARLA*

University of Turku, Finland

Abstract

Kant wrote in the *Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* (1763), that existence is not a predicate of things. In this paper I argue that his thinking is based on the same view already in the *New Elucidation*, written in 1755. In this early text, Kant carefully distinguishes the grounds of existence from grounds of knowledge and argues that contingent existence always has an antecedently determining ground. I examine how Kant thinks that God contains the extralogical grounds that are required for things not only to exist but also to undergo change and interact with other things. I also consider briefly how the *New Elucidation* could help us to understand Kant's mature view on the grounds of existence.

Keywords

Crusius, Existence, Leibniz, Principle of Contradiction, Principle of Sufficient Reason, Time and Space, Wolff

Abstrakti

Kant kirjoitti vuonna 1763 ilmestyneessä kirjoituksessaan *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, että olemassaolo ei ole olioiden predikaatti. Väitän tässä artikkelissa, että hänen vuonna 1755 ilmestynyt kirjoituksensa *Nova dilucidatio* perustuu samalle ajatukselle. Kant erottaa huolellisesti tässä varhaisessa kirjoituksessa olemassaolon perusteet tiedon perusteista ja väittää, että kontingentilla olemassaololla on aina edeltävästi määräävä peruste.

* Dr. Markus Nikkarla, University of Turku. Email for contact: marnikka@utu.fi

Tarkastelen miten Kant ajatteli, että logiikan ulkopuoliset perusteet olioiden olemassaololle, niiden muutokselle ja keskinäiselle vuorovaikutukselle sisältyvät Jumalaan. Päätän artikkelin lyhyeen arvioon siitä, miten *Nova dilucidatio* voi auttaa ymmärtämään Kantin myöhempää käsitystä olemassaolon perusteista.

Asiasanat

Aika ja avaruus, Crusius, Leibniz, olemassaolo, riittävän perusteen periaate, ristiriidan laki, Wolff

Deep thinkers, such as Leibniz and Kant, go in their thinking behind the obvious. We can witness Kant's depth of thought already in his early work, *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio)*,¹ which Kant submitted as a dissertation for the *venia legendi* in 1755. The dissertation seemingly deals with logical or epistemological questions, but under the surface Kant is concerned with deep metaphysical questions. Kant starts his dissertation by examining the role of the principle of contradiction and the principle of sufficient reason as the first principles of all truths. The discussion of the role of these two principles derives from the philosophy of Leibniz. Leibniz thought that for every truth and for every fact, there is a sufficient reason why the truth or fact obtains. In the *Monadology*, Leibniz writes:

31. Our reasonings are based on *two great principles, that of contradiction*, in virtue of which we judge that which involves a contradiction to be false, and that which is opposed or contradictory to the false to be true.

32. And *that of sufficient reason*, by virtue of which we consider that we can find no true or existent fact, no true assertion, without there being a sufficient reason why it is thus and not otherwise, although most of the time these reasons cannot be known to us.²

Although both Leibniz and Kant present these principles as principles of truth, these thinkers see them as principles leading to metaphysical and ontological questions beyond the field of logic. It is not difficult to see how the principle of sufficient reason can lead us to metaphysical questions, for it touches the question about the possibility of freedom.

¹ Translations from Kant's pre-critical writings are taken from *Theoretical Philosophy 1755–70*, ed. and trans. David Walford (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), and translations from the *Critique of Pure Reason* are taken from *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. by Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). I use the following abbreviations: *New Elucidation* [NE], *The Only Possible Argument* [OPA], *The False Subtlety* [FS], *Critique of Pure Reason* [CPR].

² "The Principles of Philosophy, or, the Monadology" in Leibniz, 1989, p. 217.

Thus, one may argue that if there is a sufficient reason for every fact in the world, we are not free to choose how we act. That is indeed how the Pietists thought. They claimed that the philosophy of Leibniz and Wolff leads to a denial of both free action and responsibility for our actions. The leading opponent of the Leibnizian-Wolffian rationalism in Kant's time was Christian August Crusius, who argued that although there is a *sufficient* reason, or ground, for all of our actions, we still have the freedom to choose between different actions, because free action does not have a *determining* ground. In the *New Elucidation*, Kant takes part in the controversy between the Pietists and the Wolffians. To remove any ambiguity in what the principle states, Kant uses the formulation *principium rationis determinantis*.³

Kant's conception of the possibility of freedom in the *New Elucidation* has received some attention from scholars.⁴ I will not focus on this issue here. Instead, I want to draw attention to even deeper metaphysical questions that Kant thinks can be answered by going behind the first principles of logical truth. These questions concern grounds of existence. The view that existence is not a predicate of things played an important role in Kant's thought later in his career. I argue in this paper that it is an underlying assumption of the *New Elucidation* as well. In section I, I present Kant's views on the nature of the first principles of truth and his view on the role of the principle of contradiction. We see that his interest lies not only in logical truth but also, and more importantly, in the truth of possible things. In section II, I explain how Kant takes into account Crusius' criticism against Wolff's rationalism and defends the view that existence always has a determining ground. Kant carefully distinguishes the grounds of existence from grounds of knowledge and argues that contingent existence always has an antecedently determining ground. In section III, we see that based on the view that existence is not a predicate of things, Kant argues that the temporal and spatial determinations of things have an extralogical ground in God. I conclude by briefly discussing how the *New Elucidation* might help us to understand Kant's thinking in the first *Critique*.

³ In accordance with the translation by Walford and Meerbote, '*ratio*' is translated in this paper as 'ground', hence the principle is translated as the principle of determining ground.

⁴ See for example Byrd, 2008.

I

The first section of the *New Elucidation* is an examination of the principle of contradiction as a purported first principle of all truths. Kant denies that there is a *unique*, absolutely first principle governing all truths. This is, Kant argues, because truths fall into two subclasses, affirmative and negative, and since an absolutely first principle would itself have to be either an affirmative or a negative one, it could not be a first principle for both of these classes. Kant's argument runs as follows: We can derive truths from their principles either directly or indirectly. An affirmative proposition can be derived *directly* only from an affirmative proposition, so affirmative propositions cannot be derived from negative ones directly. An affirmative proposition can be derived *indirectly* from a negative proposition only by the mediating proposition "that is true the opposite of which is false". This proposition, however, is affirmative by nature and consequently cannot follow from a negative proposition. Hence, a negative proposition cannot be the first principle for affirmative truths. The same applies *mutatis mutandis* for the derivation of negative propositions from affirmative ones, so neither an affirmative nor a negative proposition can be the first principle of both affirmative and negative truths.⁵

Kant concludes that there must be two first principles – one for each class of truths:

There are two absolutely first principles of all truths. One of them is the principle of affirmative truths, namely the proposition: whatever is, is; the other is the principle of negative truths, namely the proposition: whatever is not, is not. These two principles taken together are commonly called the principle of identity.⁶

Kant argues that both the direct and the indirect method of demonstrating truths are based on this principle of identity. Kant notes that the direct method of deducing truths "arrives at the truth by appealing to the agreement of the concepts of the subject and the predicate".⁷ It must always have as its foundation the following rule, which I shall call (PI 1):

[W]henever a subject, whether it be viewed in itself or in a connection with other things, either posits those things which embrace the concept of the

⁵ NE, 1:388.

⁶ NE, 1:389.

⁷ NE, 1:389.

predicate, or excludes those things which are excluded by the concept of the predicate, it must be concluded that the predicate belongs to the subject.⁸

This principle is based on the conception that truth consists in notional identity. According to the Leibnizian conceptual containment theory of truth, a proposition is true if and only if the concept of the predicate of the proposition is contained in the concept of the subject of the proposition. A proposition's truth can thus be demonstrated through an analysis of the concept of the subject. In accordance with this, Kant gives another formulation of the principle of identity (PI 2):

Whenever an identity between the concepts of the subject and the predicate is discovered, the proposition is true.⁹

Kant thinks that (PI 1) and (PI 2) are both formulations of the principle of identity (whatever is, is, and whatever is not, is not) on which every direct deduction of a truth is based. How they relate to the direct method of demonstrating truths is, however, somewhat puzzling. Remember that the direct method of demonstrating truths should give us affirmative propositions from an affirmative principle and negative propositions from a negative principle. In Kant's time, the demonstration of truths was understood as syllogistic reasoning. The following passage from another pre-critical writing, *The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures*, which Kant wrote a few years later, should aid us in interpreting what Kant means:

[T]he first general rule of all affirmative syllogisms is this: A characteristic mark of a characteristic mark is a characteristic mark of the thing itself (*nota notae est etiam nota rei ipsius*). And the first general rule of all negative syllogisms is this: that which contradicts the characteristic mark of a thing, contradicts the thing itself (*repugnans notae repugnat rei ipsi*).¹⁰

The point Kant wants to make in the *False Subtlety* is that the first figure of the four syllogistic figures has as its rules the two rules mentioned above, and that all three other figures are derived from the first figure. The first rule has as its conclusion affirmative propositions, and the second rule negative propositions. These two rules would therefore seem to meet Kant's criteria for a rule behind the direct method of demonstrating truths. However, these rules do not say exactly what (PI 1) says. In the *False Subtlety* Kant is stating, first, that when a characteristic mark (a predicate) is a characteristic mark of

⁸ *NE*, 1:389.

⁹ *NE*, 1:389.

¹⁰ *FS*, 2:49.

something (a subject), then that mark is a mark of the thing itself, and it is to be affirmed of the subject. Second, when something (a predicate) contradicts a characteristic mark of a thing (a subject), then it is to be negated of the subject. Consider then what (PI 1) says. It says that whenever a subject posits those things which embrace (*involvunt*) the concept of the predicate, or when it excludes those things which are excluded by the concept of the predicate, then it must be concluded that the predicate belongs to the subject (*hoc illi competere statuendum est*). Here the conclusion is not that the predicate is to be affirmed or negated of the subject, but that the predicate belongs to the subject. How can negative propositions ever follow from this rule? It is hard to see how (PI 1) could serve as the ultimate rule behind the direct method of demonstrating truths.

The remarks Kant makes concerning the indirect method seem equally puzzling. Kant says that the indirect method is based on these two propositions:

(1) everything of which the opposite is false is true; that is to say: everything of which the opposite is negated must be asserted; (2) everything of which the opposite is true is false. From the first of these two propositions affirmative propositions follow, and from the second there follow negative propositions.¹¹

Kant says that these propositions reduce, respectively, to the propositions "whatever is, is" and "whatever is not, is not", i.e. to the principle of identity. But why does Kant say that affirmative propositions follow from (1) and negative propositions from (2)? It is, after all, the truth or falsity of a proposition with which the rules (1) and (2) are concerned. In the above quote, the latter formulation of proposition (1), "everything of which the opposite is negated must be asserted", clearly concerns the preservation of the truth of propositions. Thus, from the proposition "S is not not-P" we can infer indirectly the proposition "S is P"; and from the proposition "S is not-P" we can infer the proposition "S is not P". The former is an affirmative proposition, the latter a negative one. However, Kant's interest does not lie solely in the preservation of the truth of propositions, i.e., in logical inference. Instead of discussing the truth or falsity of a proposition, Kant is concerned with the truth or falsity of the subject containing a predicate.¹² His interest goes beyond logical truth to truth in possible or existing things.

This explains why Kant thinks that the principle of contradiction, which he views as the principle of the impossible, cannot be the supreme principle of truths. If Kant thinks about truth in terms of the possibility of things, as I think he does, a principle of the

¹¹ *NE*, 1:389.

¹² I will elaborate this further in the next section.

impossible cannot serve as the supreme principle of truth. Kant notes that the principle of contradiction, i.e. the proposition “it is impossible that the same thing should simultaneously be and not be”, is in itself insufficient for establishing a truth. Kant says that the transition from the impossibility of the opposite to the assertion of truth “can only be effected by means of the maxim: *Everything, of which the opposite is false, is true.*”¹³ As this maxim can be traced back to the principle of identity, the latter must be regarded as the more fundamental of the two principles.

We should note that at the level possibility, where Kant’s main interest lies, truth is not, according to Kant, propositional. At the end of the first section, Kant says that God has no need of reasoning. The same act of representing presents to God’s understanding what is in agreement and what is not. This comment reveals that we should distinguish the role that the principle of identity and the principle of contradiction have in logic from their metaphysical role. Consider that negative propositions assert either something that is impossible, or something that is not actual within the realm of possibility. Only the former case applies to God’s perspective, because from that perspective there are no negative propositions concerning possibility. We can see this when we consider that later in his career Kant held the view that existence is not a predicate of things. In the *Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* (1763), Kant says that when existence occurs as a predicate in common speech, it is a predicate only of the thought which one has of the thing.¹⁴ God’s thinking is, however, of a different kind than ours. Kant thinks that what exists and what does not exist contingently depends on God’s absolute positing, not just on the essences of things, and that within the realm of possibility, truth consists in agreement only. Consequently, the role that the two principles of truth have at the metaphysical level, is very different from their logical role. From God’s perspective, the principle of contradiction is the principle of impossibility, whereas the principle of identity is the principle of possibility. We should note that according to this view, God has no use for the two-fold principle of identity, which we use as a principle of logical truth in inferences, because God has no use for inferences.

Thus, what seems puzzling in Kant’s reasoning in the first section of the *New Elucidation*, becomes less puzzling when we see him as reaching for God’s perspective on

¹³ *NE*, 1:391.

¹⁴ *OPA*, 2:72.

truth. In the following two sections of the *New Elucidation*, Kant attempts to penetrate the realm of possibility behind the realm of logic by examining the principle of determining ground. By examining these sections, we find further confirmation for the interpretation that the view that existence is not a predicate of things grounds Kant's thinking already in the *New Elucidation*.

II

The discussion around sufficiency or determinacy of grounds had a twofold significance, as we can see from Christian August Crusius' philosophy. In his *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745), Crusius says that a ground (*Grund, principium* or *ratio*) taken in a broad sense is that which brings forward something else either fully or in part. A ground can ground either our knowledge in the understanding or it can ground something outside our thought. Accordingly, Crusius says that grounds fall into two categories: those that pertain to thought and those that pertain to things outside our thought. We should thus, according to Crusius, draw a distinction between grounds for knowledge (*Erkenntnisgrund, Idealgrund, principium cognoscendi*) and real grounds (*Realgrund, principium essendi vel fiendi*). The grounds for knowledge can be either *a priori* or *a posteriori*, real grounds either effective causes (*wirkende Ursache*) or existential grounds (*Existentialgrund, principium existentialiter determinans*). By existential grounds, Crusius means grounds that make something else possible or necessary through their mere existence according to the laws of truth. The ratios between the three sides of a triangle, for instance, are a ground for the angles of the triangle.¹⁵

Crusius' analysis of grounds is intended as a critique of Wolff's account. Wolff had defined the concept of ground as that through which it can be understood why something is.¹⁶ Crusius does not accept this definition, because it applies only to real grounds and *a priori* ideal grounds. Only real grounds and *a priori* ideal grounds provide answers to questions asking why something is. An *a posteriori* ideal ground, on the other hand, tells us why we must accept something as true, not why that something is. When we give an *a posteriori* ideal ground, Crusius notes, we merely establish the truth of something of which

¹⁵ Crusius, 1964, §§ 34-36.

¹⁶ Wolff, 2011, § 56.

we already have received a concept from some other source. Only an *a priori* ideal ground can give the understanding an idea of that to which it is a ground and thus provide an answer to a proper why question. Crusius points out that accepting Wolff's definition and holding that one should not accept anything as true without a sufficient ground would lead one to the unreasonable conclusion that certainty always requires an *a priori* ideal ground.¹⁷

We should view Kant's analysis of the concept of ground in the *New Elucidation* against this discussion. Kant opens the second section of the text with a definition of what it is to determine: "To determine is to posit a predicate while excluding its opposite."¹⁸ From this, Kant proceeds to the definition of the concept of ground.

That which determines a subject in respect of any of its predicates, is called the *ground*. *Grounds* may be differentiated into those which are antecedently determining and those which are consequentially determining. An *antecedently* determining ground is one, the concept of which precedes that which is determined. [...] A *consequentially* determining ground is one which would not be posited unless the concept which is determined by it had not already been posited from other source. You can also call the former the reason *why*, or the ground of being or becoming [*rationem cur s. essendi vel fiendi*], while the latter can be called the ground *that*, or the ground of knowing [*rationem quod s. cognoscendi*].¹⁹

In a footnote Kant adds to these a third kind of a ground:

It is legitimate to include in this the *identical* ground, where the concept of the subject determines the predicate by means of its own complete identity with the predicate. Take for example: a triangle has three sides. Here, the concept of that which is determined neither follows nor precedes the determining concept.²⁰

Although there is a close resemblance between how Crusius and Kant classify grounds, it is easy to see from the above quotes that these classifications do not coincide. First, Crusius takes the distinction between real and ideal to be the fundamental distinction between grounds. Kant, on the other hand, bases his classification on whether the ground determines antecedently, through identity, or consequentially. I shall shortly examine the ontological view behind this classification. Another important difference between Crusius and Kant is that Kant defines the concept of ground through the concept of determination. For Kant, a ground is that which determines, whereas Crusius thinks that a ground need not

¹⁷ Crusius, 1964, §§ 35, 38.

¹⁸ *NE*, 1:391.

¹⁹ *NE*, 1:391–392.

²⁰ *NE*, 1:392.

determine to be sufficient. According to Crusius, a free agent, whether it be God or a created rational soul, is a sufficient ground for its actions, even though in free action the effect does not have a determining ground.²¹ It is true, according to this view, that everything has a sufficient ground, but it is not true that everything necessarily has a determining ground. While respecting Crusius' distinction between sufficiency of a ground and determination, Kant sides with Wolff and Leibniz on the question of free action. Kant has a more ambitious aim than Crusius, who resorts to the distinction between sufficient grounds and determining grounds, for as we will see, Kant wants to show that the mere existence of a thing cannot ground changes in its states.

We should note, however, that although Crusius is clearly criticising Wolff, Leibniz may not be among his targets here, because also Leibniz seems to have drawn a distinction between sufficient grounds and determining grounds, although that distinction is lost in Wolff's system. In *Theodicy*, Leibniz says that the principle of determining ground

states that nothing ever comes to pass without there being a cause or at least a reason determining it, that is, something to give an *a priori* reason why it is existent rather than non-existent, and in this wise rather than in any other.²²

The fact that Leibniz discusses *a priori* reasons in the context of existence may be confusing. However, Robert Adams has noted that Leibniz uses 'a priori' in its old sense, which derives from Scholastic Aristotelianism. According to this use, proofs *a priori* prove truths from their causes.²³ A determining ground in the above quote is thus primarily an ontological ground. The fact that both Crusius and Kant were still using this old sense of 'a priori',²⁴ helps us to understand Kant's distinction between the antecedently and the consequentially determining grounds. To clarify the difference between these two, Kant gives the following example: The eclipses of the satellites of Jupiter are a consequentially determining ground for the knowledge that light is propagated at an assignable velocity. If Jupiter had no satellites, this would not change the way that light travels. Only the ground of becoming, which has to do with the laws of nature, has relevance with regard to the way light travels. The antecedently determining ground is the reason why light travels at an assignable velocity and the consequentially determining ground is a ground for our knowledge of this fact.

²¹ Crusius, 1964, § 83 (the section number occurs twice, the reference is to the first one).

²² Leibniz, 2007, p. 151.

²³ Adams, 1994, pp. 109-110.

²⁴ See Adams, 1994, p. 110, and Smit, 2009.

Kant's aim is to show that everything in the world, even free action, is determined. The ontological views he endorses in the *New Elucidation* derive from the Leibnizian-Wolffian philosophy. Wolff calls everything that is possible, i.e. everything that is not contradictory, a thing (*ein Ding, aliquid*).²⁵ Thinghood, according to this view, is thus not restricted to existence. What is not a thing, i.e., is not possible, Wolff calls "a nothing" (*Nichts, nihilum*). For every thing there is a corresponding notion, whereas "a nothing" is what corresponds to no notion.²⁶ The possibility of a thing is its individual essence, which is immutable and necessary and which springs from the understanding of God.²⁷ In full agreement with this, Kant writes in proposition VII:

Possibility is only definable in terms of there being a conflict between certain combined concepts; thus the concept of possibility is the product of a combination. But in every combination the things which are to be combined must be available for combination, and where nothing at all is given there is no room for either combination or, corresponding to it, for the concept of possibility. This being the case, it follows that nothing can be conceived as possible unless whatever is real in every possible concept exists and indeed exists absolutely necessarily. [...] Furthermore, it is necessary that this entire reality should be united together in a single being.²⁸

The claim Kant is making in this passage is that concepts must have something real in them, and that this reality exists necessarily and exists in a single being, God. This reality must be assumed, because possibility is non-repugnance of elements, and without there being anything given (*suppetant*) there is nothing available for combination (*collatio*). Concepts, therefore, are formed in the understanding of God by the non-repugnance of real elements. For every thing there is a corresponding concept, and the principle of contradiction serves as the only restriction for the infinity of concepts that spring from the understanding of God.

Given this requirement, it is understandable that Wolff had attempted to derive the principle of sufficient ground from the principle of contradiction. As we saw in section I, Kant denies that the principle of contradiction is the supreme principle of truths. It is an important difference between Kant and Wolff that Kant ties possibility more closely to necessary existence, whereas Wolff ties it to what is impossible. This point deserves some clarification. Kant's claim that whatever is real in every possible concept exists absolutely

²⁵ Wolff, 2016, § 16; Wolff, 2011, § 59.

²⁶ Wolff, 2011, §§ 57, 59.

²⁷ Wolff, 2016, §§ 33-42, 975.

²⁸ *NE* 1:395, I have substituted 'combination' for 'comparison' in the translation.

necessarily, should not be taken as a claim concerning logical truth of propositions. Thus, contrary to how John A. Reuscher thinks, it does not mean that if the realia of a predicate are related to the realia of a possible subject, there must be a corresponding relation in existence, or, that “when the subject notionally involves the predicate, it must also and antecedently involve that predicate existentially.”²⁹ Kant only claims that the real of concepts must exist in God. The existence of possible things, on the other hand, depends on the absolute positing of those things.

Another difference between Kant and Wolff is that the principle Kant is discussing concerns determination, not sufficiency. In proposition V he states: “Nothing is true without a determining ground.”³⁰ Kant deduces this principle from the definition of ground and from the principles of identity and contradiction.

Every true proposition indicates that the subject is determinate in respect of a predicate. That is to say, the predicate is posited to the exclusion of its opposite. Thus, in every true proposition it is necessary that the opposite of the predicate in question should be excluded. However, a predicate is excluded if it is incompatible with another concept which has already been posited, and it is excluded in virtue of the principle of contradiction. Therefore, no exclusion occurs if no concept is present which conflicts with the opposite which is to be excluded. Accordingly, there is something in every truth which determines the truth of the proposition by excluding the opposite predicate.³¹

Kant is here approaching the principle of determining ground from the standpoint of logical truth as a principle governing the truth of propositions. The collections or unities formed in the understanding of God are the essences of things, and truth springs from these essences. Truth being notional identity, there is something in every truth that excludes the opposite of the expressed predicate. This something is the repugnance of the real in the opposing concept of the predicate with the real in the essence of the subject.

In the scholium to proposition V Kant notes that although we are often satisfied with a consequentially determining ground, which suffices only when we are concerned with certainty, there is always also an antecedently determining ground. He says that it can be easily seen that

there is always an antecedently determining ground, or if you prefer, a genetic or at least an identical ground; for of course, a consequentially determining ground does not bring the truth into being; it only explains it.³²

²⁹ Reuscher, 1977, pp. 20-21.

³⁰ *NE*, 1:393.

³¹ *NE*, 1:393.

³² *NE*, 1:394.

Kant's demonstration of the principle of determining ground is thus supposed to show that every truth has an *antecedently* determining ground, from which the truth springs, or at least an identical ground. Kant emphasizes that in order to have knowledge of a true proposition, we do not have to have a grasp of an antecedently determining ground. Crusius had criticised Wolff for maintaining that certainty always requires an *a priori* ground, but Kant avoids this criticism by giving a new definition of the concept of ground and thereby making room for the consequentially determining grounds as a basis for knowledge.

However, Kant's primary interest does not lie in questions concerning knowledge or logical truth. His view that possibility requires something real as its ground tells us that the ontological aspect of the principle of determining ground is more fundamental than the logical aspect. The primacy of the ontological aspect is not surprising, given that the principle of sufficient ground takes a central place in Wolff's *Ontologia*. Leibniz, Wolff and Kant all think that this principle leads us to the causes of existence. In this they stand together against how Crusius thinks. As Gertrud Kahl-Furthmann notes, Crusius identifies real ground, or cause, with the principle of existence (*principium essendi vel fiendi*).³³ Crusius thinks that this principle is a *ratio*, whereas Wolff draws a distinction between *ratio* and *principium*. Cause, according to Wolff, is a principle *containing* the *ratio* of the existence of some other thing. It is thus not the *ratio* itself. Causes belong, according to Leibniz and Wolff, to the realm of being (*ens*). As Leibniz says, existence has a *ratio* in real being, which is its cause.³⁴ Kant agrees with this wholeheartedly. He says in proposition VI that the thing containing the ground for the existence of some other being is its cause.

This distinction between principle and ground has its roots in Scholastic thought, and it helps us to understand why Kant thinks that there is a connection between antecedently determining grounds for truth and antecedently determining grounds for contingent existence. In his *Ontologia*, Wolff alludes to Francisco Suárez's account of truth and draws a distinction between transcendental truth and logical truth. Transcendental or metaphysical truth is truth in things, not in propositions. Wolff thinks that the principle of contradiction and the principle of sufficient reason, or ground, serve together as the

³³ Kahl-Furthmann, 1976, p. 115.

³⁴ Leibniz, 1978, p. 289.

fountain of transcendental truth. The removal of transcendental truth in things, Wolff says, would cancel logical truth of propositions.³⁵ As we saw earlier, Kant thinks that there is one necessarily existing being: God. God is a being "in which existence is prior to, or, if you prefer, identical with possibility".³⁶ Kant clearly agrees with Wolff that the existence of God is a necessary requirement for transcendental or metaphysical truth in things.

God's existence is thus prior to or identical with the possibility both of itself and of all other things. Kant thinks that God exists without an antecedently determining ground, because the existence of a necessary being is identical with the possibility of itself. Kant argues that because the concept of cause is prior to the concept of the caused, nothing can have the ground of its existence in itself. If it did, it would be both earlier and later than itself.³⁷ From this Kant concludes that a necessarily existing thing does not have a ground at all.

If anything, therefore, is said to exist absolutely necessarily, that thing does not exist because of some ground; it exists because the opposite cannot be thought at all. This impossibility of the opposite is the ground of the knowledge of existence, but an antecedently determining ground is completely absent. *It exists*; and in respect of the thing in question, to have said and to have conceived this of it is sufficient.³⁸

The existence of all other things, however, always has an antecedently determining ground:

Nothing which exists contingently can be without a ground which determines its existence antecedently.³⁹

Only a necessarily existing thing, Kant argues, can exist without an antecedently determining ground, because without such a ground nothing determines the thing to exist, except the existence of the thing itself. From this it follows that the opposite of this existence is impossible, so the absence of an antecedently determining ground entails necessity of existence. Contingent existence, therefore, always requires an antecedently determining ground. Kant thinks that this reasoning suffices as a demonstration, but he also gives another demonstration, which nicely expresses his adherence to the Wolffian conception of metaphysics as a science of possible things. Kant says that

since in an thorough determination, the determination whether a being has begun to exist or not is also one question among all the others, it follows that a being will remain indeterminate and, indeed, incapable of being determined,

³⁵ Wolff, 2011, §§ 494–502.

³⁶ NE, 1:396.

³⁷ NE, 1:394.

³⁸ NE, 1:394.

³⁹ NE, 1:396.

until, in addition to that which belongs to its inner existence, concepts are deployed which are capable of being thought independently of its existence. *But that which determines the earlier non-existence of the existing being precedes the concept of existence.* It is, however, the same thing which determines that the existent being did not exist beforehand which also determined it to pass from non-existence to existence.⁴⁰

According to this demonstration, the grounds of being or becoming belong to the essences of things. However, as we will see shortly, essences only contain the grounds of the determination of possible things. The existence of a contingently existing thing, on the other hand, is determined by the *principle* containing the grounds of its determination. This principle is a necessary being and the cause of the existence of contingently existing things.

III

The principle of contradiction and the principle of determining ground have lead Kant, in the spirit of Leibniz and Wolff, from the realm of logic to questions concerning the ground of possibility and the ultimate cause of existence. Kant thinks that the principle of contradiction serves to limit the field of possibility, and that makes all truths analytic from the human perspective. God, however, does not need analysis, as Kant points out at the end of the first section of his dissertation. Kant in fact thinks that when we move to consider truth in things, we can see that it has a synthetic element, because the essences of things depend on the bringing together of the real of concepts in God's understanding. Although the young Kant does not yet consider the possibility of synthetic *a priori* judgments, he is deeply engaged in studying the possibility of existence. Kant thinks that this synthesis has a connection to time, for according to his formulation of the principle of contradiction, which governs the bringing together of the real of concepts, the principle has a temporal constraint. According to this formulation, the principle of contradiction is expressed in the proposition "it is impossible that the same thing should simultaneously be and not be."⁴¹ In the *Critique of Pure Reason* Kant rejects this Wolffian definition, because it "contains a

⁴⁰ *NE*, 1:397, my emphasis.

⁴¹ *NE*, 1:391.

synthesis that is incautiously and entirely unnecessarily mixed into it.”⁴² According to Kant's mature view, the possibility of existence in the field of experience depends on synthesis, which, in turn, depends on time as the form of inner sense. According to the view that Kant holds in the *New Elucidation*, by contrast, time belongs to the conditions of things in themselves, and as we can see from his formulation of the principle of contradiction, he thinks that time is an objective condition of contingent existence. However, the change in existing things, from which we get our concept of time, requires something more than the essences of individual things and their dependence on God's understanding. In the final section of the *New Elucidation* Kant presents two more principles of metaphysical cognition, which derive from the principle of determining ground. These principles are the principle of succession and the principle of co-existence. From these two principles we learn how Kant thinks that change is possible. The principle of succession is the proposition:

No change can happen to substances except in so far as they are connected with other substances; their reciprocal dependency on each other determines their reciprocal change of state.⁴³

As we can see from this passage, Kant does not accept Leibniz's theory of pre-established harmony. According to Leibniz, the appetite of the substance itself causes every change in the substance's state. Kant attacks this view by noting that a new determination requires a new ground. If a substance were to exist in isolation, a ground determining its state would exclude any other ground required for a new determination to follow. Hence, if the substance has no connection to other substances, no change can occur in its inner state.⁴⁴

This view is intriguing. A determining ground, Kant thinks, will have to be posited simultaneously with whatever is posited by that determining ground. Change, however, requires the passing of time, and since Kant thinks that time has its ground in God, also change ultimately depends on God. Kant says that

since change is the succession of determinations [...] and the being is thus determined to the opposite of a certain determination which belongs to it, it follows that the change cannot take place by means of those factors which are to be found within the substance.⁴⁵

⁴² CPR A 152/B 191.

⁴³ *NE*, 1:410.

⁴⁴ *NE*, 1:410.

⁴⁵ *NE*, 1:411.

At first sight, it may seem to follow that change is impossible altogether. If the ground of a determination is posited simultaneously with the determination, and if the succession of determinations requires a new ground, then change would seem to be impossible, because a previous ground would exclude a new one. However, Kant thinks that this conclusion does not follow, because a change in the connection between substances, which appears to us as motion, makes the change in the states of substances possible.⁴⁶ Although there is nothing in substances themselves, which can make them change their state, external motion can trigger a change by giving rise to a new determining ground within a substance. This ground will have to be included in the essence of the substance itself, but it cannot become actual without a connection to other substances.

Kant thus thinks that temporal succession of the states of contingent beings depends not only on the existence of God, as a necessary being, but also on the connection that these beings have to each other. In fact, Kant thinks that we can deduce from the principle of determining ground the principle of co-existence, which is the following proposition:

Finite substances do not, in virtue of their existence alone, stand in relationship with each other, nor are they linked together by any interaction at all, except in so far as the common principle of their existence, namely the divine understanding, maintains them in a state of harmony in their reciprocal relations.⁴⁷

As we have seen, Kant thinks that God contains the grounds of the existence of finite things as the principle of their existence. God is also the principle of change in existing things, although change is not determined through the essences of things. Individual essences only contain the grounds of the determinations pertaining to things but not the succession of these determinations. I contend that Kant's reasoning here is based on the view that existence is not a predicate of things. In *The Only Possible Argument* Kant says that the "concept of the subject only contains predicates of possibility."⁴⁸ We already saw that there is reason to think that this view grounds Kant's thinking already in the *New Elucidation*. If this is true and Kant thinks that existence is not included in the concept of a thing, it explains why he thinks that conceptual determining grounds cannot determine change in existing substances. Something else besides concepts, and indeed besides time, is required for change to occur, namely the ground of the order of *simultaneous* existence

⁴⁶ *NE*, 1:410.

⁴⁷ *NE*, 1:412–413.

⁴⁸ *OPA*, 2:73.

of substances, which appears to us as space. Kant thinks that the reciprocal changes of state in things is determined by their reciprocal dependency on each other. A change in the state of a thing thus depends on its reciprocal relations to other things. Kant thinks that the determining ground of a relation cannot be understood in terms of the existence of a substance, “when that existence is posited in itself.”⁴⁹ Consequently, change is possible only if God serves as the *common* principle of the existence of all co-existing things.

It is important to note that Kant is not, in the *New Elucidation*, endorsing a theory of physical influx, at least not in the sense Wolff understood the term,⁵⁰ because according to Kant, nothing is transferred from one substance to another when substances change their states. Kant is, rather, trying to find a third way between physical influx and pre-established harmony. In this I disagree with Eric Watkins, who has analysed the Wolffian background of Kant's conception of the grounds of change. Watkins rightly points out that Kant's arguments for the principle of succession derive from Wolff's conception of essential grounds. However, I think Watkins is wrong in claiming that Kant wants to reject “the idea that the ground of actuality or existence could lie within the substance whose states are to become actual.”⁵¹ As Watkins notes, Kant rejects the Wolffian view that force is the ground of change. Watkins does not, however, recognize the distinction, which, as we have seen, both Kant and Wolff acknowledge, between ground and that which contains the ground. Thus, he ignores the distinction between force as *containing* the ground of actuality, and the ground of the existence of a thing's states.⁵² This leads him to think, in my view incorrectly, that Kant's objection against Wolff “is not to grounds of changes per se but rather to the idea that active forces could be understood as grounds of changes.”⁵³ I think it is clear that Kant does reject Wolff's account of the grounds of change. He agrees with Wolff that essential grounds are immutable and that they ground only the possibility of the states of a substance. He can also grant that a force within the substance can contain the grounds of its actual states. However, Kant rejects the Wolffian view that grounds within a substance can ground changes, because he thinks that change requires co-existence of forces. At the same time, Kant rejects also Crusius' account of the grounds of change, for Crusius thought that in free action the activity of the force is not determined by

⁴⁹ *NE*, 1:413.

⁵⁰ See Wolff, 1994, § 558.

⁵¹ Watkins, 2003, p. 18.

⁵² See Watkins, 2003, p. 17.

⁵³ Watkins, 2003, p. 18.

anything outside itself.⁵⁴ Kant denies this. He insists that to produce an effect, a force has to be connected to other forces outside the substance that undergoes change. No change, Kant thinks, can be determined by existence alone.

IV

According to the interpretation I have given here of Kant's view concerning the grounds of existence in the *New Elucidation*, Kant thinks that the dynamical existence of things rests on grounds that are not included in the possibility of those things. He thinks that this dynamical existence depends on God as "the *universal* principle of beings."⁵⁵ Since a thing without change, a static or momentary thing, cannot really be a thing, Kant's view entails that the existence of individual substances rests just as much on God as the universal principle of beings as it does on essences. Thus, Kant thinks that God cannot create individual substances merely by actualizing essences. God creates first and foremost a world, not individual, co-existing substances.

This view is not as different from his critical view than it might at first sight appear. Consider first that, as we have seen, even the young Kant does not think that individual things (in themselves) can cause changes in other things. Another point I would like to draw attention to is that Kant draws a distinction between the order of simultaneous relations between things, and space as an appearance. According to the young Kant, our *representations* of both space and time depend on the existence of things, even though, as we have seen, he thinks that time itself originates in the being that contains the grounds of that existence and does not, therefore, depend on the existence of a world. One may ask, to what extent could the mature Kant accept this position? I think it is possible that Kant never completely abandoned the view that space and time have their ground in God, for in the *Critique* he thinks that time and space are forms of inner and outer sense. God may still be the principle containing the grounds of these forms, although our *representations* of time and space originate from the forms of inner and outer sense and not from God. Perhaps more importantly, the *New Elucidation* can cast light on how the mature Kant thinks about extralogical grounds of the existence of phenomena. For it is an enduring

⁵⁴ Crusius, 1964, § 83.

⁵⁵ *NE*, 1:413, my emphasis.

theme in Kant's thought that existence, be it of things in themselves or phenomena, requires that one thinker creates an order of co-existence, a world, without which the things could not persist and undergo change. In the case of phenomena this order is, according to the Transcendental Aesthetic, the original representation of space, which, Kant seems to think, depends on the activity of the cognizing entity as one thinker. A key difference between Kant's position in the *New Elucidation* and the *Critique* seems to be that Kant came to realize that a representation of space cannot be a representation of the order of co-existence of things in themselves. It can only be a representation of a form within us.

Although this point cannot be pursued here, doing so could help us to understanding how the mature Kant thinks about the supersensible grounds of the existence of phenomena, as well as how he thinks about the original representation of space. It is often the case that by concentrating on less information one can get a clearer view on the question at hand. Kant's conception of time and space evolved over the years separating the *New Elucidation* and the first *Critique*, and it is certainly useful to take into account the evolution of this conception. However, I think one may get an even clearer view of his position in the *Critique* by ignoring for a moment how his thinking evolved during those years and by concentrating on the information one can get by comparing just these two texts.⁵⁶

Bibliography

Adams, Robert Merrihew (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York: Oxford University Press.

Byrd, Jeremy (2008), "Kant's Compatibilism in the *New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*", *Kant-Studien* 99 (1), 68–79.

Crusius, Christian August (1964), *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, in *Die philosophischen Hauptwerke II*, herausgegeben von G. Tonelli, Hildesheim: Georg Olms Verlag.

⁵⁶ Alfred Kordelin Foundation has supported the writing of this paper. I have benefited from discussions on Kant's conception of space with Joseph Almog. I also want to thank Matti Saarni and an anonymous referee for their comments on earlier versions of this paper.

Kant, Immanuel (2003), *Theoretical Philosophy 1755–70*, ed. and trans. David Walford in collaboration with Ralf Meerbote, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1999), *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. Paul Guyer and Allen Wood, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press.

Kahl-Furthmann, Gertrud (1976), “Der Satz vom Grunde von Leibniz bis Kant”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 30.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2007), *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, ed. with an introduction by Austin Farrer, trans. Eveleen M. Huggard, Oxford: Biblio Bazaar.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989), *Philosophical Essays*, ed. and trans. Roger Ariew and Daniel Garber, Indianapolis: Hackett.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1978), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VII, herausgegeben von Claus I. Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Reuscher, John A. (1977), “A Clarification and Critique of Kant’s Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio”, *Kant-Studien* 68 (1), 18-32.

Smit, Houston (2009), “Kant on Apriority and the Spontaneity of Cognition”, in Samuel Newlands & Larry M. Jorgensen (eds.), *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, New York: Oxford University Press.

Watkins, Eric (2003), “Forces and causes in Kant’s early pre-Critical writings”, *Studies in History and Philosophy of Science* 34, 5-27.

Wolff, Christian (2016), *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in Christian Wolff, 1962–, I, 2.

Wolff, Christian (2011), *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, in Christian Wolff, 1962–, II, 3.

Wolff, Christian (1994), *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, in Christian Wolff, 1962–, II, 6.

Wolff, Christian (1962–), *Gesammelte Werke*, herausgegeben und bearbeitet von J. École, Hildesheim: Georg Olms Verlag.



Two Functions of Perception in Kant

HEMMO LAIHO*

University of Turku, Finland

Abstract

Kant uses terms translatable as ‘synthesis’ and ‘perception’ in different ways in different contexts, which suggests that there are different kinds of synthesis and perception. I propose that there are two main basic functions of perception according to Kant: that of singling out a thing and that of getting perceptually informed about the configuration of the thing’s perceptible features. I argue that the first function is not dependent on the kinds of syntheses Kant analyzes in the *Critique of Pure Reason* but grounds any such synthesis. I also argue that if singling out a thing is considered to involve synthesis, then the term ‘synthesis’ is identified with a unification of sensory information itself, which is not of much consequence for the transcendental philosopher. The paper also aims to clarify what ‘manifold’ consists in and what the starting point of the ‘synthesis in apprehension’ might be.

Keywords

Intuition, Perception, Synthesis

* Hemmo Laiho received his PhD in philosophy from the University of Turku, Finland, in November 2012, upon completion of his award-winning thesis *Perception in Kant’s Model of Experience*. Since then, he has held various research and teaching positions in the Department of Philosophy at the University of Turku. In 2016, Laiho was a Fulbright Scholar in the Department of Philosophy at the University of California, San Diego, USA. Currently Laiho holds a research position at the Turku Institute for Advanced Studies. His areas of specialization include history of philosophy, especially Kant, philosophy of mind and perception, and aesthetics. His recent articles include: “Kant on Representing Negative States of Affairs” (*Topoi*, 2016) and “Two Kinds of Distinctness, Two Systems of Representation”, in V. L. Waibel, M. Ruffing & D. Wagner (eds.), *Natur und Freiheit* (Berlin: deGruyter, 2018). Laiho is an editorial board member of the Amsterdam University Press series *Crossing Boundaries: Turku Medieval and Early Modern Studies* and a board member of the Philosophical Society of Finland. E-mail: heanla@utu.fi

Abstrakti

Kant käyttää ‘synteesiksi’ ja ‘havainnoksi’ käännettävissä olevia termejä eri tavoin eri konteksteissa, mikä viittaa erityyppisiin synteeseihin ja havaintoihin. Esitän, että Kantin mukaan havainnolla on kaksi perustavaa funktiota: olion yksilöinti ja olion havaittavien ominaisuuksien konfiguraatiosta perille pääseminen. Väitän, ettei ensin mainittu funktio riipu senkaltaisista synteeseistä, joita Kant analysoi *Puhtaan järjeen kritiikissä*, vaan perustaa tuollaisten synteeseiden mahdollisuuden. Lisäksi väitän, että jos olion yksilöinnin katsotaan edellyttävän synteesiä, synteeseillä tarkoitetaan tällöin aisti-informaation itsensä yhdistämistä, jonka tarkastelun voidaan katsoa olevan jokseenkin epäolennaista transsendentaalifilosofille. Artikkelissani pyrin myös selventämään, mistä ‘moneus’ koostuu ja mikä voisi olla ‘synteessin apprehensiossa’ lähtökohta.

Asiasanat

Havainto, Intuitio, Synteesi

1. Introduction

I take it that much of what Kant says about sense perception implies that outer perception has two basic cognitive functions according to Kant:

(PERCEPTION 1) To single out a thing, where the thing is understood as a “whole”, e.g. *that very thing over there*.

(PERCEPTION 2) To get perceptually informed about the configuration of the thing and its perceptible features or “parts”, e.g. *this rectangular-shaped heavy thing*.

In addition to capturing something deeply true about the phenomenology of perception, the distinction can help us understand Kant’s theory of cognition in many ways. In particular, the distinction can be used to clarify what ‘manifold’ might consist in and what the starting point of the ‘synthesis in apprehension’ in perception might be—a task Norman Kemp Smith deemed impossible (Kemp Smith 2003, p. 97). More generally, the distinction makes one wonder what exactly is the theoretical role of perceptually locatable and traceable particular things in Kant’s philosophical system and what after all does the supposedly necessary linkage between synthesis and perception mean.¹ To that end, this paper challenges the idea that all kinds of perception,

¹ In the *Critique of Pure Reason*, Kant at times seems to regard synthesis as absolutely necessary for perception (see esp. A120n). Recent interpretations heavily reliant on this idea include Ginsborg 2008; Gomes 2014; Land 2006. See also e.g. Griffith 2012; Grüne 2009. For contrast, see e.g. Allais 2009; Hanna 2005;

PERCEPTION 1 included, is dependent on the kinds of syntheses Kant analyzes in the *Critique of Pure Reason*. As I hope to be able to show, Kant the philosopher is not even supposed to explain the kind of unification of sensory information that might be required for PERCEPTION 1.² This is to say that while some such processes could just as well be called syntheses, and be of great importance in psychological explanations of perception, such processes are not Kant's real concern in his critical philosophy.

I begin, in Section 2, with preliminary remarks on perception and synthesis. In Section 3, I claim that synthesis, as used in the context of critical philosophy, refers to a cognitive function that stands on the capacity to perceptually single out particulars, not the other way around. The primacy of such an "intuitive" capacity over synthesis is further illuminated in Section 4 by showing that unlike synthesis, intuition does not proceed from "parts" to the "whole." Finally, in Section 5, I make a tentative proposal how all of this might relate to the Transcendental Analytic in general and to the transcendental deduction of the categories in particular.

2. Preliminary remarks on perception and synthesis

Kant's use of the term 'perception' (*Wahrnehmung*, also *perceptio* and *Perzeption*) is ambiguous. For instance, perception can indicate entertaining mere sensation (*Empfindung*, also *sensatio*) (e.g. A170/B212; see also Falkenstein 1995, p. 161) or even just an inner feeling (e.g. *KU*, 5:289; cf. Reid 1969, II.XVI). Such uses of the term differ greatly from the ordinary use—as in the perception of a house, for example. Moreover, in Kant's texts, we find several other terms that refer to the kind of phenomenon that can be regarded as perception or species of perceptual representation. An obvious example would be *observation* (*Beobachtung*). Though not as self-evident, *apprehension* (*Auffassung*, *Fassung*, also *Apprehension*) would be another. The more general term *cognition* (*Erkenntnis*, also *cognitio*) should be mentioned as well, and not solely because Kant sometimes calls cognitions perceptions, but because his use of this term is not exactly consistent either.³ Last

McLear 2015. 'A/B', followed by page numbers, refers to the two editions of *Critique of Pure Reason* (1781/1787; Kant 2000a). Otherwise, Kant's works are cited using the abbreviations and volume and page numbers of the Academy edition of Kant's works (Kant 1900-). The English translations are from *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Kant 1992-).

² Lucy Allais has recently argued along similar lines (albeit from different direction, so to speak) in her article "Synthesis and Binding" (Allais 2017). For earlier contributions that bring up the same idea, see e.g. Allais 2009; Laiho 2012, 135-6 and *passim*.

³ Compare, for instance, A320/B376-77 and *Log*, 9:33 with A106. The former texts imply that intuition can be cognition as well, whereas the latter text implies that cognition always requires a concept. In a similar

but not least, there is *empirical intuition* (*empirische Anschauung*), which Kant sometimes identifies with and sometimes separates from *Wahrnehmung* (see e.g. *Prol.*, 4:283, 300; *V-Met-L2*, 28:557; B162).

This brief terminological reminder already suggests that Kant does not have a single psychological process or phenomenon in mind when he speaks of perception, or what we might want to simply call perception. Thanks to the ambiguity we can also quite safely take some freedom in using the term ‘perception’ in the Kantian context to indicate a wider phenomenon than, say, what he might mean by *Anschauung* or *Wahrnehmung* in some specific context. (Even if at times these two terms seem to track the distinction between PERCEPTION 1 and PERCEPTION 2.) In any case, it is clear that Kant recognizes and distinguishes several kinds of perceptual representation according to different *cognitive functions* served by perception (broadly conceived). As already suggested and formulated in the Introduction, I take the main basic cognitive functions of perception to be that of singling out a thing (PERCEPTION 1) and that of getting perceptually informed about the configuration of the thing’s perceptible features (PERCEPTION 2).

To count as genuine perceptions, all kinds of perception require that the perceiver is affected, and the manner the perceiver is affected correlates both with more or less quantifiable features such as shapes and qualitative features such as colors in given empirical circumstances. To this extent, perceiving is beyond our control, as we cannot typically choose what to perceive or how a certain thing appears to us. In this sense, we are controlled by *sensibility* (*Sinnlichkeit*) i.e. the faculty responsible for the receptivity of sensory matter, sensations, intuitions and, indeed, for the fact that objects are *given* to us (e.g. A19/B33).

It should be equally clear that with the notion of synthesis Kant wants to emphasize that representing also requires conjoining, combining, placing or putting together separate elements that cannot do the job individually, and that the final cognitive product is a unification of those elements. An obvious example of such a connecting activity would be a thought according to the logical form S is P. For example, when we think of a bridge built of stones, or rather *that* the bridge is built of stones, we combine the representations of bridge and stone in a certain manner, thereby achieving a unified representation of a stone bridge. This is a result of an act of predication, and also a result of subsumption, as long as we at least implicitly represent the stone bridge as belonging to a wider class of objects. In such cases, we genuinely understand how things are, which requires more than just sense perception, namely the capacity of judgment. To put it

fashion, whereas B146 implies that cognition necessarily requires a sensible component, at A795-796/B823-24 and A817/B844 Kant refers to cognitions of pure reason, which suggests that not all cognition requires a link to sensibility after all. This trend is reinforced in Kant’s practical philosophy (see e.g. *GMS*, 4:408-9). For further clarification, see e.g. Watkins & Willaschek 2017, pp. 85-7.

differently, we then have *experience* (*Erfahrung*) in the full sense of the term, which is more than just perception, namely “perception that is understood.” (Kant 2005, p. 172; *HN*, 17:664) Here, I think, we are already cognitively beyond mere PERCEPTION 1 or PERCEPTION 2.⁴

The idea that perception itself involves synthesis is not so clear. To begin with, Kant distances perception (or at least some kinds of perception) from judgment, as he identifies thinking with judging (e.g. A69/B94) while at the same time clearly regarding intuition as a distinct kind of representation that can take place even prior to thinking (B67; B132; *HN*, 17:620). What is more, Kant links perceptual synthesis with the sensible faculty of imagination, not with the intellectual faculty of understanding (*Verstand*) (see e.g. A78/B103; A120; B151; *V-Lo/Wiener*, 24:701-2). Indeed, Kant thinks that imagination (*Einbildungskraft*, also *imaginatio*) is no less than necessary for perception. As he points out in a footnote in the so-called A-deduction:

No psychologist has yet thought that the imagination is a necessary ingredient of perception itself. This is so partly because this faculty has been limited to reproduction, and partly because it has been believed that the senses do not merely afford us impressions but also put them together, and produce images of objects, for which without doubt something more than the receptivity of impressions is required, namely a function of the synthesis of them. (A120n)

Here, Kant seems to imply that the role of imagination in perception is to produce images by placing impressions together. However, this is something he never really explains, which makes it difficult to say exactly what he means by this remark. Moreover, he refers to *psychologists*, and perhaps much of the rest of what he says in that context is not grounded in a psychological point of view, which is why I tend to think that the footnote is merely an off-topic parenthesis.

Be that as it may, the idea that perception itself involves synthesis can mean quite different things. For example, explaining perceptual synthesis in terms of representing concrete particular elements together (such as stones) to obtain a (more) unified view on things (such as bridges made of stones) differs drastically from explaining perceptual synthesis in terms of connecting—to put it

⁴ I cannot go into all the details here. Further questions include, for instance, what precisely is required for genuine recognition and object re-identification over time and how that might relate to the distinction between PERCEPTION 1 and PERCEPTION 2. It might also be stressed that the main issue in this paper is the theoretical status of perceptual particulars in Kant’s critical system, not the further issue whether and in what sense Kant should be regarded as non-conceptualist.

somewhat anachronistically—sense-data or bits of sensory information received by the senses to have them processed into representations of stones and bridges in the first place. More generally put, the latter type of explanation reflects the idea that “the three-dimensional visible world is something the mind *synthesizes from scratch*” (Waxman 2005, p. 162) whereas the former type of explanation does not start from scratch at all, but from particular things such as stones and bridges.

Interestingly, as we will see in the next section, both ideas can be found in the Kantian corpus. At the same time, we find a tension: Should we understand both PERCEPTION 1 and PERCEPTION 2 in the way that suggests a kind of thoroughgoing synthesis, it would mean that PERCEPTION 2 simply denotes a further synthesis, whereas the kind of explanation, which starts from particulars, not only clearly preserves a distinction between perceiving the bridge as such and perceiving it in some more detailed manner, but makes *something distinguishable* as the basic unit of perception.

The quoted passage from the A-deduction may seem to better support the idea that even PERCEPTION 1 only becomes possible via a synthetic operation that puts together sensory information itself. While some Kant commentators remain ambiguous on this, some commentators do think, more or less explicitly, that Kant’s views of synthesis are to be understood along such lines (e.g. Falkenstein 1995, p. 123; Strawson 1966, p. 32; Kitcher 2011, p. 107; Westphal 2004, p. 89). However, as already suggested, I do not think that this is Kant’s view. At least it is not Kant’s view in the context of transcendental philosophy, though something like it may be a plausible empirical psychological explanation of sense perception according to Kant as well. Instead, as far as Kant’s philosophical account of perception goes, synthesis builds upon the capacity to establish relation to individual empirical things, which is to say that perceptual synthesis starts from particular things or their individuable features antecedently given in intuition. In a word, synthesis stands on PERCEPTION 1. My take on the matter can be illustrated in a table form roughly as follows:

Psychology	Transcendental philosophy / Kant in <i>CPR</i>		
Unification of bits of sensory information → {O} 'Synthesis'	Singling out a thing ("that") {O} Intuition PERCEPTION 1	Representing perceptual elements together { a, b, c } = O Apprehensive synthesis PERCEPTION 2	Understanding an object of perception "O is P" Judgmental synthesis
'Perception' (broadly conceived)			

3. What is apprehension targeted at?

To make better sense of what we just suggested, let us ask: What exactly is synthesized in perception? What does ‘manifold’ stand for? As I see it, the best place to look for answers is Kant’s notion of apprehensive synthesis.⁵ As Kant describes this kind of synthesis in the second edition *Critique*,

by the synthesis of apprehension I understand the composition [*Zusammensetzung*] of the manifold in an empirical intuition, through which perception, i.e., empirical consciousness of it (as appearance), becomes possible. (B160)

The explication does not reveal what exactly Kant thinks is composed or put together in the synthesis of apprehension which he sometimes also seems to take as necessary for perception. It seems, however, that he must have in mind one of the two alternatives examined in the previous section. That is to say that either a totally unstructured sensory manifold is being apprehended, in which case the synthesis in question starts more or less from scratch, or that the manifold itself is prestructured in some fundamental sense, being more like a set of possibilities for further connecting activities rather than the ground zero of every possible perceptual representation.

The “scratch” reading builds on the idea that we synthetically build the visible world out of the motley material provided through affection. In that case, PERCEPTION 1 too must be regarded as constituted by simpler elements put synthetically together—not totally unlike a set of pixels that constitute a desktop icon on a computer screen. In this kind of model, the explanation of perception begins from the “putting-together” of the sensory stuff itself. Kant himself speaks of such an idea in his lectures:

With every manner in which we are affected there are two parts: matter, i.e., the impression of sensation, and form, i.e., [the] manner in which impressions are unified [*vereiniget*] in

⁵ Since apprehension is successive (A189/B234), the synthesis of apprehension is intimately linked to the synthesis of reproduction, and hence with time (see also A102). That said, restricting my analysis to the synthesis of apprehension should suffice for the purposes of this paper.

my mind. Otherwise I would have millions of impressions but no intuition of a whole object. (Kant 2001, p. 154; *V-Met/Mron*, 29:800)

Basically, Kant points out here how the input of impressions or sensations, or the sensory stuff itself, must be unified for PERCEPTION 1 to be possible.

Such a unification operation can well be dubbed synthesis.⁶ Then again, when we perceptually represent an object, we do not represent millions of impressions hanging together, but rather *this* or *that thing*. In Kant's terms, we have an "intuition of a whole object." This is also the level Kant typically speaks at: namely, at the level of conscious representation of objects. The kind of sensory unification processes implied by the quote, however, are clearly inaccessible to us. It can thus be questioned from the outset that such sensory-level "syntheses" would belong to Kant's transcendental philosophy, where he typically links synthesis with a set of *a priori* concepts, also known as the categories, and works under the presupposition that that which contributes to a priori cognition "cannot remain hidden from us" (A13/B26). This is not to deny unconscious representations from Kant's view of the human mind but to press the point that, for Kant, the philosophically relevant explanation of perception hardly consists in giving an account of subconscious information processing or the like. To put it differently, Kant was probably not very interested in how perception actually develops into the kind of phenomenon it is (cf. Hatfield 1990, p. 107).

There is a further reason to believe that the kind of "psychological" model that deals with the sensory information itself does not draw upon those explanatory resources Kant resorts to as a transcendental philosopher. To cite a passage from the *Transcendental Analytic*:

Things [Dinge] are simultaneous insofar as they exist at one and the same time. But how does one cognize that they exist at one and the same time? If the order in the synthesis of apprehension of this manifold is indifferent, i.e., if it can proceed from A through B, C, and D to E, but also conversely from E to A. For if they existed in time one after the other (in the order that begins with A and ends at E), then it would be impossible to begin the apprehension at the perception of [Wahrnehmung vor] E and proceed backwards to A,

⁶ As we see here, though, Kant himself does not necessarily use the exact same word. This happens elsewhere, too, sometimes overlooked by translators: see e.g. Kant 2009, p. 279, where 'synthesis' replaces 'Zusammensetzung' (*Anth*, 7:168).

since A would belong to past time, and thus can no longer be an object of apprehension.
(A211/B258; my emphasis)

Here, as Kant notes how apprehending can sometimes proceed in two different ways, he speaks not only of things—which suggests that these As and Es are individual objects of perception—but also of perceptions of As and Es, which suggests that in apprehending we go from one perception of a thing to another, not from one sensory input to another. Moreover, the quote indicates how the manifold appears as organized into things we can perceive and be aware of—what we dubbed *distinguishables* in the previous section. Just as importantly, the passage suggests that perceptual relation to things is not itself constituted by apprehension. Rather, apprehensive synthesis builds upon the capacity to single out things (PERCEPTION 1), which suggests more generally that the cognitive subject must have (at least some kind of) perceptual access to things prior to apprehensive synthesis. Further, the quoted passage indirectly evidences that if some special kind of “synthesis” does precondition PERCEPTION 1, it is not the kind of synthesis that would have a core significance in Kant’s critical philosophy, assuming apprehensive synthesis would be the sole candidate for such a thing.

4. On parts and wholes in intuitive representing

Why does Kant introduce the notion of intuition in the first place? Contrary to what commentators (e.g. Kemp Smith 2003; Smit 2000) have suggested, I would say that because Kant was driven by the idea that not all representing is tied to advancing from parts to the whole. In the *Critique*, Kant suggests this much as early as the Transcendental Aesthetic. As he explicates the notion of intuition, he attributes to concepts a cognitive limitation of having to proceed from partial representations, while an *entire* representation can be given in intuition (A32). What is more, in his lectures on logic, where he calls intuitions “thoroughly determinate cognitions” (Kant 2004, p. 597; *Log*, 9:99), Kant seems to repeat in different words what he has been trying to say all along: namely, that perceptual reference to an individual thing can be fixed (*bestimmt*) through, and only through, intuition.

Later in the *Critique*, Kant emphasizes that every intuition is an extensive magnitude. This emphasis might give a reason to think that intuitions cannot be immediate in the sense that they would not require synthesis from parts up. As Kemp Smith has put it, basing his reading on B202-

3, “extensive magnitude cannot be apprehended save through a ‘synthesis of the manifold,’ a ‘combination of the homogeneous’” (Kemp Smith 2003, p. 94). However, I find it more plausible that Kant should be read as holding that this is so only insofar as a certain kind of representation is concerned, namely, precisely the kind of representation by which the cognitive subject actually apprehends or represents the extensive magnitude of a thing to herself. And, as a matter of fact, in the *Critique*, Kant does remark in a footnote:

We can intuit an indeterminate quantum as a whole, if it is enclosed within boundaries, without needing to construct its totality through measurement, i.e., through the successive synthesis of its parts. (A426/B454n)⁷

Though seemingly marginal, this small quote from the First Antinomy is particularly revealing for our purposes. As the wider context implies, the real problems of the *Critique* concern synthesis in terms of measurement, understood as “repeated addition of units to each other” (A428/B456). This in turn suggests that it is this kind of operation that requires synthesis that proceeds from parts (plurality) to the whole (totality), not intuition as such. It is also worthwhile to note that such an activity belongs to thinking (A428/B456); and as just suggested, it is thinking, not intuiting, that is tied to the cognitive limitations of concept-use and thus necessitated to a progression from parts.

When applied to sense perception—which should be totally legitimate since perception shares the same a priori structure with every humanly possible sensible representation—the primacy of intuition over synthesis suggests that we can perceptually single out a thing without having to successively go through its composition. It also seems then that the ultimate reason for Kant’s introduction of the notion of sensible intuition is to underscore the human capacity to represent things instantaneously, albeit merely sensibly since we are not capable of intellectual intuition (B308). Consequently, it is plausible to take intuition as such as something that is *not* constituted by the kind of connecting activity Kant analyses in certain parts of the *Critique*. Rather, intuition or PERCEPTION 1, and with it the possibility of being presented with particular things, understood as “wholes”, grounds the possibility of further “synthesizing” activities, such as PERCEPTION 2.

⁷ The ‘aesthetic basic measure’ used in “the estimation of the magnitude of objects” (Kant 2000b, p. 135; *KU*, 5:251) can also be regarded as such a whole. On this, see esp. Golob 2014.

This reading is also strongly supported by the way Kant understands sensible or aesthetic clarity and distinctness in intuition. The basic idea goes roughly as follows.⁸ We represent clearly when we are able to distinguish objects from each other (*Anth*, 7:137-38). A clear representing remains indistinct until we become conscious of the manifold, which can be understood in terms of becoming aware of object's composition (*Log*, 9:34; *Anth*, 7:138). In both cases, the kind of awareness involved can also be merely intuitive or aesthetic (*Anth*, 7:135; *EEKU*, 20:227*; *ÜE*, 8:217*). I take this to mean that we can perceive an individual thing in a detailed manner without a conceptual or “logico-predicative” understanding of what the thing is or how its parts are related to the whole. For example, if you do not recognize the thing before you as a house, even if you can perfectly distinguish it from the garden, you do not recognize the function of the rectangular-shaped reflective surfaces either. Yet, you have an aesthetically or intuitively distinct representation of the house.

The following quote from the *Jäsche Logik* is quite illuminating in this regard:

We glimpse a country house in a distance. If we are conscious that the intuited object is a house, then we must necessarily have a representation of the various parts of this house, the windows, doors, etc. For if we did not see the parts, we would not see the house itself either. But we are not conscious of this representation of the manifold of its parts, and our representation of the object indicated is thus itself an indistinct representation. (*Log*, 9:34)

As I read it, the quote suggests that to be conscious of the house *as* a house, or “*that* the intuited object is a house”, we must be aware of its parts *as* parts of the house. This is because houses do have doors and windows, and to be aware that the thing is a house is to understand at least that much of such things, whereas if we just saw a big rectangular block in the distance, we could not be said to be consciously representing a *house*. In this sense, the representation of the house becomes both aesthetically and logically (conceptually) clear and distinct only if we understand how the kinds of parts or features we have distinguished contribute to house-representations in general. More importantly for our purposes, however, the quote suggests a perceptual situation in which “we are not conscious of this representation of the manifold of its parts”. Yet we are looking at that rectangular block in the distance. In other words, though we do not go through the combined features that make a house, and thus are perhaps unable to see that it is indeed a house we are

⁸ For a more detailed version, see Laiho 2018.

looking at, we nevertheless single out that very thing in the distance. In all, this suggests that the manifoldness as such (in the sense which would indicate an awareness of the object's composition) does not need to be represented in order to perceive something in the first place. On the contrary, an aesthetically indistinct representation of a thing seems to suffice for PERCEPTION 1.

Thus, on my reading, composing a manifold equals finding out and being aware of a structure of distinguishable parts in some plurality. This involves PERCEPTION 2. However, that does not mean that the object in question, understood merely as *this thing here* or *that very thing over there*, is not perceived if no representation of its composition takes place. On the contrary, supposing we have a sufficiently clear aesthetic representation of the thing, we succeed in singling it out. In a word, we succeed in perceiving it in the sense of PERCEPTION 1, which is at the same time necessary for PERCEPTION 2, but not the other way around.

5. What about the transcendental deduction?

To reiterate, perception has two fundamental cognitive functions according to Kant. The first—PERCEPTION 1—is to establish relation to individual empirical things also dubbed above as *distinguishables*. The second function—PERCEPTION 2—is to achieve a distinct view on the object perceived. Accordingly, it is one thing to explicate perception in terms of establishing a relation to an object, and quite another to explicate perception in terms of figuring out how the object is composed. Kant himself explicitly refers to this distinction in the transcendental deduction of the categories, as he differentiates between intuiting a house and *making* the intuition of the house into a perception of the house (B162).

In above, we also made the further claim that PERCEPTION 1 does not depend on synthesis, at least not in the sense Kant analyzes this capacity as a transcendental philosopher. Granted, this claim is problematic in light of Kant's transcendental deduction of the categories. To my mind, that is mostly so because the success of the deduction seems to depend on the idea that "synthesis, through which even perception itself becomes possible, stands under the categories" (B162), which in turn can be taken to imply that all kinds of perception depends on categorial synthesis (see also e.g. Allison 2004; Gomes 2014, pp. 14-15).

It goes without question that the text suggests a deep interconnection of perception and synthesis. Yet the possibility that Kant's argument is only meant to hold for perception in a very specific sense of the term cannot be ruled out (see also Tolley 2013, p. 124). As we have seen, there is textual basis for taking apprehensive synthesis or PERCEPTION 2 as drawing on the

capacity to single out things, and thus as dependent on PERCEPTION 1 and the possibility of being confronted with particulars, not the other way around. If this is so, then we are in the position to claim that whatever Kant has in mind with the link between synthesis and perception, there are reasons to believe that he is not trying to explain what can be taken as the most basic cognitive task of sense perception: namely, perception in the sense of PERCEPTION 1. We have also already refuted the possibility that the kind of sensory unification processes alluded to above could be a function of the categories.

Read against this, it appears quite plausible that the deduction deals with a kind of perception, or a certain function of perceptual representation, not with perception *tout court*. Accordingly, the claim that all kinds of perception must be subject to categorial synthesis appears to be too broad to give a sufficiently clear view of Kant's intentions besides the obvious, namely that there must be some kind of affinity between perceptions, syntheses and categories for us to be able to think and judge about sensible objects. In all, given the context-sensitivity of the terms 'perception' and 'synthesis', which can be used to refer to various kinds of cognitive functions or capacities, it should not come as a surprise that some of them were not Kant's concern in the deduction.⁹

What is more, when one reads the B-version of the deduction carefully, one discovers that the very idea that perception must be subject to the categories comes with a qualification:

Now since all possible perception depends on the synthesis of apprehension, but the latter itself, this empirical synthesis, depends on the transcendental one, thus on the categories, all possible perceptions, hence everything that can ever reach empirical consciousness, i.e., all appearances of nature, as far as *their combination* is concerned, stand under the categories [...]. (B164-65; my emphases)

To begin with, and most importantly for our purposes, the emphasis on the synthesis of apprehension leaves PERCEPTION 1 out of the picture. One should also take special note of Kant's reference to appearances, that is, to undetermined objects of empirical intuition (A20/B34),

⁹ As I see it, Kant's real concern in the transcendental deduction is experience proper, which is something that requires the capacity of judgment, and thus differs drastically from perception as such. See e.g. *HN*, 16:494-95 (R 2743); *HN*, 17:664 (R 4679); *HN*, 18:320 (R 5661); *V-Lo/Blomberg*, 24:236; *V-Met/Mron*, 29:798-99. See also Burge 2009, pp. 295-6; Carl 1998, pp. 206-07; Tolley 2013, p. 125.

as opposed to, say, “data of sense themselves unconnected and separate” (Strawson 1966, p. 32). Accordingly, whatever combination exactly means in this context, it is something that happens in relation to (conceptually undetermined) objects, not in relation to the possibility of the objects (or appearances) as such. Moreover, since Kant now uses the German word *Verbindung*, which connotes intellectual synthesis (*Verstandesverbindung*) rather than any of the sensible ones (see B151), he might actually have a very specific kind of synthesis in mind in the quoted passage: namely, presumably, the kind of judgmental synthesis we referred to in Section 2. In addition, the dependence relation in question, or the exact meaning of the verb ‘to stand under’, remains unclear. It could simply mean, for instance, that everything that is given to us must fall under the scope of the categories. Besides, one should not ignore the larger context of the passage, which is not sense perception as such, but the far more abstract issue of how the categories are supposed to “prescribe laws [...] to the nature as the sum total of all appearances” (B163).¹⁰

The overall goal of the Transcendental Analytic is equally revealing in this respect. As Kant explicitly puts it, he aims to analyze thinking and understanding in its pure use (A64-65/B89-90). This can be read as indicating that he has already analyzed intuiting and sensibility in the Transcendental Aesthetic (see also A62/B87). Above all, one should not forget Kant’s stark intuiting-thinking distinction at this point. In fact, important as it is, Kant reminds the reader of this distinction in the introductions to both the Transcendental Logic and the Analytic (A64/B89). In the former, before embarking on his analysis of pure understanding, Kant even emphasizes that the entire analysis will depend on the condition “that objects are given to us in intuition” (A62/B87). He also says that he will scrutinize “merely the part of our *thought* that has its origin *solely* in the understanding” (A62/B87; my emphases). Accordingly, assuming that Kant stays true to his goals, he is not going to present new conditions on sensible representation at this point.¹¹

In other words, as we enter the Analytic, it is quite likely that Kant is building on the premise that empirically given particular things are present to the cognitive subject. That this is the starting point from which Kant’s account of thinking and understanding carries on is also suggested in the third *Critique*, where Kant explicitly says that the role of sense perception is to *offer* (*darbieten*) particulars to the understanding (*KU*, 5:186). Such a starting point is very different from the one in which the mind receives a stream of sensory information from which it shapes

¹⁰ Phrases like this leave open the further possibility that not even PERCEPTION 2, when minimally construed as merely sensible non-conceptual synthesis, is Kant’s target in the deduction. This has been at least indirectly suggested by e.g. Hanna 2008; Rohs 2001; Waxman 1991; see also Laiho 2019, pp. 40-2. However, this issue is beyond the scope of the current paper.

¹¹ The emphasis on purity also prompts the question how much room can there be within an analysis of the pure use of the understanding for an explication of necessarily empirical representation? On top of all this, see A89/B121-22, which suggests that the Transcendental Aesthetic already includes a transcendental deduction of space and time, securing their objective validity with respect to objects given in intuition.

actual representations. This is not to say that Kant thought that such a picture would be blatantly wrong. Rather, the point is that, as a transcendental philosopher, he is not supposed to provide such explanations.¹² In particular, we should keep in mind that transcendental philosophy is about a priori cognition, the possibility of which does not rely on outer affection. By contrast, the investigation of actual perceptual processes would require empirical study of the mind and/or bodily functions. Such studies would also include explanations involving sensory systems that operate both independently of and beyond the reach of our will and consciousness, and thus beyond the scope of a priori cognition as well.

Put differently, Kant's account of thinking seems to assume that quite much is provided to the mind independently of understanding. Tellingly, at one point in the first edition *Critique* Kant goes so far as to claim that not only motion, extension, and impenetrability, but also *composition* (*Zusammenhang*) can be provided to us through outer sense (A358). A circle closes. If Kant thinks that composition (presumably in some specific sense of the term) can be given sensibly, then it might just as well be that he did not intend to mean that the perception of ordinary objects, such as colorful billiard balls with numbers on them, is dependent on combination as he used the term in the *Analytic*. It might also be that Kant really means the *representation* of combination in the *Analytic* (see B130). In that case, the deduction would be more about the conditions of some such higher-order representation rather than combination or synthesis as such (see also Allais 2017). However that may be, the *Analytic* appears to stand "methodologically" on PERCEPTION 1 in any case.

Even in that case, one tricky problem remains. How can one secure the compatibility between perceptions and the categories, given that we must also be able to think about what is sensibly present to us, if the deduction does not really deal with perception in the primitive sense elaborated above? A detailed answer being beyond the scope of this paper, here is a short answer. The key Kantian idea is that since every humanly possible sensible representation rests on the a priori intuitions of space and time, everything that takes something spatiotemporal as its object necessarily has an element to it that is cognizable a priori. As most clearly evidenced by geometrical construction, the understanding is able to use the otherwise blind imagination for a

¹² In the above quoted passage (A211/B258), where As and Es refer to particulars, and which served as central textual evidence earlier in this paper, perhaps one could insist that the way Kant uses apprehension should be read against the context of the *Analytic of Principles*, whereas the deduction has only the sensory input itself to lean on. If this were the case, apprehensive synthesis as some kind of "impression glue" would also be Kant's topic in the *Critique*. However, if I am right about Kant's methodological standpoint in the *Transcendental Logic*, including all of the *Analytic*, the goals of which do not point to this direction at all, then this kind of counterargument is not very strong. Still, it should be granted that some things Kant says in the deduction are difficult, or perhaps impossible, to reconcile.

priori purposes. Imagination in turn is constrained by the same a priori intuitions of space and time. Consequently, understanding has access not only to imagination, but, via imagination, to a priori sensibility as a whole. Now, if the understanding can access the a priori ground of sensible representation in pure a priori representation, then the understanding must surely be able to think of a thing that accords with that same ground, that is, shares the structural features with a priori sensible representation, even if the understanding had nothing to do with the genesis of the perceptual representation of the thing. This, I think, is how understanding ultimately relates to sense perception according to Kant, which explanation, moreover, is separable from any such explanation that deals with the unification of sensory information itself.¹³

References

Allais, L. (2009), "Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space", *Journal of the History of Philosophy*, 47, pp. 383-413.

Allais, L. (2017), "Synthesis and Binding" in A. Gomes & A. Stephenson (eds.), *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, Oxford: Oxford University Press, DOI:10.1093/oso/9780198724957.003.0002

Allison, H. E. (2004), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven: Yale University Press.

Burge, T. (2009), "Perceptual Objectivity", *The Philosophical Review*, 118, pp. 285-324.

Carl, W. (1998), "Die B-Deduktion" in G. Mohr & M. Willaschek (eds.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie-Verlag, pp. 189-216.

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

Ginsborg, H. (2008), "Was Kant a Nonconceptualist?", *Philosophical Studies*, 137, pp. 65-77.

¹³ I would like to thank everyone at *Finno-Hungarian Seminar in Early Modern Philosophy* at the Central European University in Budapest, *Perception, Judgment, and Logic* workshop at the University of Luxembourg, and *German Philosophy Reading Group* at the University of California San Diego, for their helpful comments and suggestions on the earlier versions of this paper. In addition to thanking these audiences, I would like to thank the reviewers, with special thanks to the referee who provided extensive comments on the penultimate version.

Golob, S. (2014), “Kant on Intentionality, Magnitude, and the Unity of Perception”, *European Journal of Philosophy*, 22, pp. 505-528.

Gomes, A. (2014), “Kant on Perception: Naïve Realism, Non-Conceptualism, and the B-Deduction”, *The Philosophical Quarterly*, 64, pp. 1-19.

Griffith, A. (2012), “Perception and the Categories: A Conceptualist Reading of Kant’s *Critique of Pure Reason*”, *European Journal of Philosophy*, 20, pp. 193-222.

Grüne, S. (2009), *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Frankfurt am Mein: Klostermann.

Hanna, R. (2005), “Kant and Nonconceptual Content”, *European Journal of Philosophy*, 13, pp. 247-290.

Hanna, R. (2008), “Kantian Non-conceptualism”, *Philosophical Studies*, 137, pp. 41-64.

Hatfield, G. (1990), *The Natural and the Normative. Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge: The MIT Press.

Kant, I. (1992-), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, edited by P. Guyer and A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2000a), *Critique of Pure Reason*, edited and translated by P. Guyer & A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press. (A/B)

Kant, I. (2000b), *Critique of the Power of Judgment*, edited by P. Guyer, translated by P. Guyer & E. Matthews, New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2001), *Lectures on Metaphysics*, edited and translated by K. Ameriks & S. Naragon, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2004), *Lectures on Logic*, edited and translated by J. M. Young, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2005), *Notes and Fragments*, edited by P. Guyer, translated by C. Bowman, P. Guyer & F. Rauscher, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2009), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, translated by R. B. Louden, in *Anthropology, History, and Education*, edited by G. Zöllner & R. B. Louden, Cambridge: Cambridge University Press.

Kemp Smith, N. (2003), *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New York: Palgrave Macmillan.

Kitcher, P. (2011), *Kant's Thinker*, Oxford: Oxford University Press.

Laiho, H. (2012), *Perception in Kant's Model of Experience*, Turku: University of Turku.

Laiho, H. (2018), "Two Kinds of Distinctness, Two Systems of Representation", in V. L. Waibel, M. Ruffing & D. Wagner (eds.), *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: de Gruyter, pp. 2683-2690.

Laiho, H. (2019), "Types of Representational Content in Kant", *Kantian Journal*, 38, pp. 31-54.

Land, T. (2006), "Kant's Spontaneity Thesis", *Philosophical Topics*, 34, pp. 189-220.

McLear, C. (2015), "Two Kinds of Unity in the Critique of Pure Reason", *Journal of the History of Philosophy*, 53, pp. 79-110.

Reid, T. (1969), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge: The M.I.T. Press.

Rohs, P. (2001), "Bezieht sich nach Kant die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände?" in V. Gerhardt & al. (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin: De Gruyter, pp. 213-228.

Rosenberg, J. F. (2005), *Accessing Kant. A Relaxed Introduction to the Critique of Pure Reason*, Oxford: Oxford University Press.

Smit, H. (2000), "Kant on Marks and Intuition", *The Philosophical Review*, 109, pp. 235-266.

Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen.

Tolley, C. (2013), "The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions: A New Approach", *Kantian Review*, 18, pp. 107-136.

Watkins, E. & Willaschek, M. (2017), "Kant's Account of Cognition", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 55, pp. 83-112.

Waxman, W. (1991), *Kant's Model of the Mind. A New Interpretation of Transcendental Idealism*, Oxford: Oxford University Press.

Waxman, W. (2005), *Kant and the Empiricists: Understanding Understanding*, Oxford: Oxford University Press.

Westphal, K. (2004), *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.



Love and Moral Psychology in Global Politics: A Kantian Reworking of Rawls and Nussbaum¹

PÄRTTYLI RINNE.

Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Russian
Federation / Aalto University, Finland

Abstract

For both John Rawls and Martha Nussbaum, the concept of love plays a significant role in moral psychology. Rawls views the sense of justice as grounded in parental love, and continuous with love of mankind. Nussbaum's recent defence of patriotism revives the emotion of love as essential for political contexts. I argue that love ought to play a substantial part in the shaping of global politics, and that a moral psychology of love based merely on a combination of Rawls's and Nussbaum's accounts fails to produce an adequate ground for conceptualizing moral motivation with respect to addressing transnational concerns of justice. I contend that by critically synthesizing Rawls's and Nussbaum's conceptions of love and moral psychology with resources from Kant's ethics, it is possible to develop a more attractive, and potentially politically effective, conception of love of human beings in the framework of political liberalism.

Keywords

love, moral psychology, Rawls, Nussbaum, Kant, political liberalism

¹ This research was supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

• Pärttyli Rinne (PhD, University of St Andrews) is a visiting researcher at Aalto University, Department of Neuroscience and Biomedical Engineering, Brain and Mind Laboratory. Rinne specializes in Kant's philosophy and philosophy of love. He is the author of the monograph *Kant on Love* (De Gruyter 2018) and has published several articles on Kant's philosophy and philosophy of love more broadly. Besides collaborating with cognitive neuroscientists on a project "Somatic and Neural Correlates of Love", Rinne is currently co-editing a collection of essays *Kant on Sex, Love, and Friendship*. Rinne is also a novelist and an award-winning scriptwriter. Email: parttyli.rinne@aalto.fi

Abstrakti

Rakkauden käsitteellä on tärkeä rooli John Rawlsin ja Martha Nussbaumin moraalipsykologioissa. Rawlsin mukaan oikeudentunto perustuu vanhempainrakkauteen ja on samalla jatkumolla ihmiskuntaan kohdistuvan rakkauden kanssa. Nussbaumin hiljattainen patriotismin puolustus elvyttää rakkauden tunteen olennaisena poliittisille viitekehyksille. Argumentoin, että rakkauden pitäisi näytellä merkittävää osaa maailmanpolitiikan hahmottumisessa, ja että rakkauden moraalipsykologia, joka perustuu yksinomaan Rawlsin ja Nussbaumin käsitysten yhdistelmään, epäonnistuu tuottamaan tarkoituksenmukaisen perustan moraalisen motivaation käsitteellistämiseksi suhteessa ylikansallisiin oikeudenmukaisuuteen liittyviin huoliin. Väitän, että syntetisoimalla kriittisesti Rawlsin ja Nussbaumin käsityksiä rakkaudesta ja moraalipsykologiasta Kantin etiikan resurssien kanssa, on mahdollista kehittää viehättävämpi, ja kenties poliittisesti tehokas käsitys ihmisrakkaudesta poliittisen liberalismiin puitteissa.

Asiasanat

rakkaus, moraalipsykologia, Rawls, Nussbaum, Kant, poliittinen liberalismi

1. Introduction

I argue that love ought to play a substantial role in the shaping of global politics, and that by critically synthesizing certain moral psychological notions from Rawls, Nussbaum, and Kant, it is possible to conceptualize a moral psychology for a politically effective love in a global context.² The resolution of contemporary global problems, such as climate change and rising income inequality especially in developed countries, requires not only multi-national, institutional co-operation, and individual understanding and acknowledgment of responsibility for the direct and indirect consequences of one's actions, but also (or so I argue) *love of human beings*, understood as an attitude related to a duty of benevolence, which attitude involves respectful attachment to other human beings, and active, rational concern for their central capabilities.

For both John Rawls and Martha Nussbaum, the concept of love plays a significant role in moral psychology. Rawls views the sense of justice as grounded in parental love, and continuous with the love of mankind. Nevertheless, Rawls holds that an inclusive love of

² My usage of the term 'moral psychology' will be roughly Rawlsian throughout this article. That is, by 'moral psychology' I do not refer to a descriptive or explanatory study of morality within psychology understood as an empirical science. Rather, by 'moral psychology' I mean a quasi-normative philosophical discourse, which formulates basic principles for conceiving the psychologies of such persons who effectively care about justice. The basic question of moral psychology is: under which kind of psychological conditions could society, or the global order, be stable and just? In this way, Rawlsian moral psychology can be seen as a bridge between 'ideal' and 'non-ideal' theory: it strives to express idealized and simplified conceptions of persons, the elements of which conceptions can serve as regulative guidelines for real persons (who are at least minimally interested in justice). In the concluding section of the article, however, I point to the need of connecting Rawlsian moral psychology with a scientifically informed understanding of real human moral motivation.

mankind is ‘supererogatory’ or ‘saintly’, and hence cannot be demanded of individuals let alone of institutions (Rawls 1971, p. 191f.; pp. 476-479). Nussbaum’s recent defence of patriotism revives the emotion of love as essential for political contexts. For Nussbaum, love is the emotion which denotes intense attachments to other persons, institutions, and ideals. According to her, love is a basic requirement for being effectively motivated to strive for justice. In her plea for a more humane and just society, Nussbaum calls for ‘love of one’s country’ to overcome narrow self-interest. (Nussbaum 2013, pp. 14-17)

While freedom and justice form the core value basis for public institutions in the liberal framework, it appears that love may be indispensable for enabling the adequate functionality of these institutions. Following the work of Rawls and Nussbaum, this paper defends the view that there is an interplay between the policies of public institutions and the emotional dispositions of citizens in a given political context, and that relatively intense emotional attachments to concrete or ideal objects facilitate action with respect to those objects. In other words, human emotions participate in the shaping of politics, and we take better care of what we love.

If we think of certain problems within our current era of escalating globalisation, however, things like the tax-evading schemes of multinational corporations, say with respect to resource trading in African countries, or the hundreds of thousands of people killed in the Syrian Civil War (of whom at least 100000 have been civilians), or the refugees from the same war drowning in the Mediterranean, the victims of international crime industries like human trafficking, or the potentially hundreds of millions of climate refugees/climate immigrants we are anticipating because of unmitigated global warming - all kinds of existing or emerging capability deprivations or violations of basic human rights - my question is: is ‘love of one’s country’ really the best moral psychological way to deal with these kinds of issues? If love is required for there to be sufficient motivation for agents to act out of concern for others, as Nussbaum holds, then would it not be better to conceptualize love in more global terms? This might be the case especially if we want a moral psychology that is efficacious in tackling global problems, the solution of which does not necessarily serve the short term (economic and political) interests of our own country. Rawls thinks that the sense of justice is generally a sufficient source of motivation, whereas Nussbaum argues that if moral and political edification focuses on using nationalistic representations to promote altruistic and inclusive sentiments within a nation, this edification will eventually (or even ‘naturally’) lead to effective concern for the entitlements of citizens of other nations as well.

In this paper, I argue that a moral psychology of love based merely on a combination of Rawls’s and Nussbaum’s conceptions of moral psychology and love, fails to produce an adequate ground for conceptualizing moral motivation with respect to global or transnational concerns of justice. I contend that to effectively confront the most pressing global problems of our time, what humanity needs politically is a more direct rational and emotional engagement with representations of the planet Earth and of our species as a

whole in terms of love. I argue further that there are resources in Kant's ethics and moral psychology for conceptualizing this kind of love of human beings in an ethico-political context. In particular, I aim to show that Kant's notions of 'universal love of human beings' [*allgemeine Menschenliebe*] and 'friend of human beings' [*Freund der Menschen*], which are founded on the concept of rationally commanded benevolence towards others, are fruitful in this respect.³ I propose that by utilising these notions, it is possible to conceptualize politically relevant motivation with a global scope, such that the conceptualisation of the motivation in question avoids relying on the category of the 'supererogatory', is more universalistic in scope than the politics of love proposed by Nussbaum, and can be emotionally appealing despite building on a Kantian thought of 'duty'.

The article is divided into two main parts. In the first part I explicate more precisely how Rawls and Nussbaum hold the views that I ascribe to them above, and in the second part I articulate what I call a 'Kantian reworking' of Rawls's and Nussbaum's conceptions of love. The upshot is a revised, ethico-political Kantian concept of 'love of human beings'.

Three caveats are in order. First, the main question of the article is: What kind of moral psychology, from the perspective of political liberalism, would be effective in addressing contemporary global problems understood in terms of various capability deprivations? Within this article, my aim is not to give any detailed qualification of these problems themselves, nor do I discuss, or attempt to qualify, the specific empirical mechanisms or required actions through which these problems could be solved.

Second, I derive certain notions of love from Rawls and Nussbaum, which reveals my underlying commitment to the doctrine of political liberalism and the capability approach as Nussbaum has developed it. Even though I criticize some of these notions of love in order to arrive at a moral psychological concept of love of human beings, I do not challenge the basic frameworks, nor do I consider alternative frameworks, where it would be possible to conceptualize, maybe in a significantly different way, the kind of love that could be effective in a moral psychology framed in part to answer the question of how to care about solving transnational problems.

Third, the way I use the term 'Kantian' within the context of this article is rather thin: it merely means an approach which uses certain propositional or argumentative structures drawn from Kant's philosophy - in this case from his ethics. Since my focus is the moral psychology of citizens within political liberalism, I am not discussing Kant's own political philosophy or Rawls's earlier 'Kantian constructivism', nor do I mean to imply further Kantian commitments beyond what I articulate.

³ Translations of Kant's texts in this article are from the standard *Cambridge Edition*, and citations follow the *Akademieausgabe*.

2. Rawls and Nussbaum on Love and Justice

Taken together, we can summarize Rawls's and Nussbaum's moral psychologies of love through the following five propositions:

1. Love grounds moral psychology (Rawls, Nussbaum).
2. The emotion of love is necessary for one to effectively care (such that the care guides one's actions) about justice (Nussbaum).
3. Love of humankind is as such null or at best supererogatory (Rawls).
4. Love of humankind cannot provide strong (or politically relevant) motivation (Nussbaum).
5. Love of one's country is the proper moral psychological way to approach global concern (Nussbaum).

In the first section I explicate these propositions by looking first at Rawls's understanding of love, and then Nussbaum's.

2.1 Rawls

In chapter VIII of *A Theory of Justice*, Rawls presents a moral psychological account of how an individual's sense of justice will develop in a well-ordered society, where institutions are reasonably just.⁴ According to Rawls, the key moral psychological component for the stability of a reasonably just political society is the sense of justice, which is ultimately grounded on parental love.⁵ In terms of developmental moral psychology, Rawls sketches a three-stage account of an individual's moral development (and of her sense of justice in particular), such that the sequence proceeds according to the stages Rawls calls 'the morality of authority', 'the morality of association', and 'the morality of principles'.

In general, Rawls holds that 'love clearly has among its main elements the desire to advance the other person's good as this person's rational self-love would require' (Rawls 1971, p. 190). In the first stage, which according to Rawls takes place mainly within the

⁴ Even though in *Political Liberalism* Rawls brackets the moral metaphysics of *Theory* in favor of a 'political' conception of justice, in the second 'Introduction' to *Political Liberalism* he explicitly holds on to the moral psychology presented in *Theory* (Rawls 1996, p. lx; see also Voice 2015, p. 468). This implies that Rawls intends his basic moral psychological principles to be applicable to all citizens within a well-ordered society, irrespective of their reasonable comprehensive doctrine.

⁵ In *Theory*, Rawls further assumes that the human sense of justice is a species-level evolutionary adaptation, such that the biological notion of 'reciprocal altruism' is the 'biological analogue of the cooperative virtues of fairness and good faith' (Rawls 1971, p. 503n.27).

family⁶, the parents love the child, and the child learns to reciprocate, not through a plainly rational process, but initially through instincts and desires: ‘given that family institutions are just, and that the parents love the child and manifestly express their love by caring for his good, then the child, recognizing their evident love of him, comes to love them.’ (Rawls 1971, p. 490) The second stage, ‘the morality of association’, develops as the child becomes older and enters society, and sees that others are doing their share in participating in various co-operative endeavours outside the family. After the early attachments of love, participation in a just social arrangement creates civic fellow feeling: ‘[the] person develops ties of friendly feeling and trust toward others in the association as they with evident intention comply with their duties and obligations, and live up to the ideals of their station.’ (Rawls 1971, p. 490) In the last stage, moral desires, or the desire to be fair and to act justly, become motivated by a person’s attachment to principles and institutions of justice themselves:

[O]nce the attitudes of love and trust, and of friendly feeling and mutual confidence, have been generated in accordance with the two preceding psychological laws, then the recognition that we and those for whom we care are the beneficiaries of an established and enduring just institution tends to engender in us the corresponding sense of justice. (Rawls 1971, pp. 473-474)

Clearly, thus, in Rawls’s moral psychology the sense of justice is grounded on parental love, and developed through the agent’s gradually evolving recognition of social reciprocity mechanisms, such that the scope of the agent’s care and concern gradually expands from loving family relations to social associations generally, reaching finally a sense of justice motivated by the agent’s rational-affective attachment to the principles of justice. From the perspective of love there is, still, however, a fourth ‘step’ in Rawls’s moral psychology, where love is directed to a ‘plurality of persons’ with a ‘greater intensity and pervasiveness’ than would be required by the sense of justice (Rawls 1971, pp. 191-192). This is ‘love of mankind’, and according to Rawls ‘the sense of justice is continuous with the love of mankind.’ (Rawls 1971, p. 476) What separates the two is that love of mankind advances the common good in a way that ‘is supererogatory, going beyond the moral requirements and not invoking the exemptions which the principles of natural duty and obligation allow.’ (Rawls 1971, p. 476) Rawls states that the morality of love of mankind is ‘not one for ordinary persons, and its peculiar virtues are those of benevolence, a heightened sensitivity to the feelings and wants of others, and a proper

⁶ For feminist criticisms problematizing Rawls’s assumption that the family is just in a well-ordered society, see e.g. (Hearn 1983; Okin 1989; see also Kittay 1999). In ‘The Idea of Public Reason Revisited’ Rawls concedes to the feminist criticisms (Rawls 1999, pp. 156-164). For problems with Rawls’s revised account of the family, see (Nussbaum 2002b, pp. 503-507). Even though questions concerning the relationships between the family, love, and justice with respect to sex and gender differences are obviously relevant for any political conception of love, a discussion of these questions falls outside the aims and scope of the present paper.

humility and unconcern with self.’ (Rawls 1971, pp. 478-479)⁷ As Rawls obviously holds that love of mankind is ‘continuous’ with the sense of justice, and that therefore love of mankind assumes the principles of justice (Rawls 1971, p. 191), love of mankind, too, is from a moral psychological perspective grounded in parental love. Unlike justice, however, love of mankind is not morally demanded of individuals, and is thus contingent on individual psychological features.⁸

To understand how exactly Rawls thinks that love of mankind is supererogatory, it is necessary to contrast love of mankind with the kind of beneficence that Rawls thinks is *not* supererogatory, i.e. the natural duty of ‘mutual aid’. This moral duty, which according to Rawls would be chosen in the original position, is the duty to assist those who are in need or under difficult circumstances. Rawls justifies this principle mainly on the basis that it creates trust and confidence in the good intentions of others, and that a society where no one cared to help others ‘would express an indifference if not disdain for human beings that would make a sense of our own worth impossible.’ (Rawls 1971, p. 339) The limits of the duty of aid express more precisely Rawls’s notion of the supererogatory nature of love of mankind: ‘For while we have a natural duty to bring about a great good, say, if we can do so relatively easily, we are released from this duty when the cost to ourselves is considerable.’ (Rawls 1971, p. 117; see also p. 438) In the case of protecting someone from ‘great harm or injury’ the requisite act is a natural duty ‘provided that the sacrifice and hazards to the agent are not very great.’ (Rawls 1971, pp. 438-439) In the Rawlsian picture, love of mankind thus denotes those moral psychological features of individuals that make them act on the duty of aid even in the case where acting on the duty cannot be done ‘relatively easily’ or when acting on the duty involves ‘considerable cost’ to oneself or (in the case of saving someone from great harm or injury) ‘very great sacrifice and hazards’. If helping others cannot be done relatively easily, without considerable cost to oneself, or without very great sacrifice and hazard (in the case of saving someone from great harm), according to Rawls there is in such cases no binding duty to help others.⁹

⁷ Besides ‘love of mankind’, according to Rawls another aspect of supererogation is ‘self-command’, which notion he derives from Adam Smith (Rawls 1971, p. 479). Rawls acknowledges his conception of supererogation to be indebted to Urmson (1958).

⁸ Cf. Reidy (2015), who apparently ascribes to Rawls the view that love of humankind emerges in all agents who develop a sense of justice according to the three-stage process of moral development. According to Reidy, honouring moral principles is in part an ‘expression of this general love of humankind’ (Reidy 2015, p. 525). Reidy’s reading omits the fact that Rawls holds that love of mankind is ‘not for ordinary persons’, and repeatedly emphasizes that it is supererogatory. For another unproblematic account of Rawls’s ‘love of mankind’, similar to that of Reidy’s, see Nussbaum (2002b, p. 497).

⁹ In Rawls’s framework, the international correlate for the duty of aid is the ‘duty of assistance’, which is the duty of well-ordered peoples to assist ‘burdened societies’, which, because of unfavourable circumstances, have not been able to develop a liberal or decent political culture (Rawls 1999). This duty may involve financial assistance from wealthier, well-ordered societies to the burdened society to the extent, that the burdened society is able to establish basically just political institutions. However, unlike in the domestic case, Rawls is not very concerned about wealth differences between nations, and he seems to hold that a better way (than distributing wealth) to influence a burdened political culture may at least in some cases be giving advice with the intention of helping the burdened society to establish a liberal or decent political culture. Rawls’s ‘duty of assistance’ does not include international distributive justice in the sense of following the difference principle on an international level without a cutoff point (see Rawls 1999, pp. 105-120), and he

Even though I find Rawls's discussion appealing, I take issue with his moral psychological account of love of mankind. Before explicating my criticism, however, I wish to broaden our image of the moral psychology of love in post-Rawlsian liberal theory with the views provided by Martha Nussbaum.

2.2 Nussbaum

Whereas Rawls's account of love belongs to a somewhat idealized model depicting how an individual's sense of justice would develop in a just (or 'well-ordered') society, Nussbaum emphasizes, that her normative account of love is addressed specifically to 'real, imperfect societies that aspire to justice.' (Nussbaum 2013a, p. 15) Drawing from, and expanding on Rawls, Nussbaum holds that 'all of the core emotions that sustain a decent society have their roots in, or are forms of, love' (Nussbaum 2013a, p. 15). According to Nussbaum's basic definition, love means 'intense attachments to things outside the control of our will' (Nussbaum 2013a, p.15). More than Rawls, she emphasizes the motivational aspect of love in effecting the demands of justice. To do the work of justice, love has to be relatively 'intense': 'the principle-dependent emotions envisaged by Rawls, if not complemented and infused by love of this sort, will lie too near the surface of the mind to do the job he has in mind' (Nussbaum 2013a, p. 15). What is clearly similar in Rawls's and Nussbaum's conceptions of love is that they both associate love with a concern for others. Nussbaum further maintains, just like Rawls, that prosocial '[p]ublic emotions are a source of stability for good political principles, and of motivation to make them effective.' (Nussbaum 2013a, p. 134) There is an interplay between political principles, institutions, and the emotions of individuals. Tax and welfare policies, for instance, embody the emotion of sympathy, but in a way that is more stable than individual sympathy. Nussbaum writes: 'When laws and institutions already embody the insights of good emotions, they facilitate the experience of those same emotions.' (Nussbaum 2013a, p. 135)

Whereas for Rawls love is always 'personal love' in the sense that love is directed to persons (be it one's nearest and dearest or an undefined plurality of persons, as in the case in 'love of mankind'), for Nussbaum the objects of love can be 'things'¹⁰ more generally, including especially a general representation of the basic co-operative scheme of one's society, i.e. the idea of one's 'nation' or one's 'country'. Indeed, in Nussbaum's recent discussion concerning the relationship between love, politics, and justice, the most important notion becomes unabashedly something Nussbaum calls 'love of one's country' or 'critical patriotism'. On the other hand, in contrast to Rawls, there is hardly any notion (supererogatory or not) of universal love of humankind to be detected in Nussbaum's book

does not specifically address issues of moral psychology or motivation concerning international or transnational cases.

¹⁰ Note, however, that insofar as one's 'self' is within the 'control of one's will', Nussbaum's definition of love as 'intense attachments to things outside the control of our will' will exclude self-love from the conceptual framework of love. I do not take it, however, that Nussbaum's notion of 'things' in her definition would imply a (Kantian) distinction of 'things' and 'persons', rather, I take it that by 'thing' she merely means 'anything'.

Political Emotions: Why Love Matters for Justice.¹¹ This is not to say that Nussbaum would reject global concern, but it does show the scope of her conception of love as a moral psychological, motivationally relevant notion.

Nussbaum's patriotic position is subtle, and obviously meant to accommodate both local and global concern. In 2011, she emphatically holds on to a relatively strong notion of a shared, global responsibility: 'I argue that the whole world is under a collective obligation to secure the capabilities to all world citizens, even if there is no worldwide political organization.' (Nussbaum 2011a, p. 167) According to Nussbaum, the duties corresponding to the entitlements of world citizens are to be fulfilled in the first instance by their own nations, and secondly by richer nations, multinational corporations, international agencies, non-governmental organisations, and also by individuals (see Nussbaum 2011a, p. 93, p. 116, p. 167). Clearly, responding to the demands related to the entitlements of world citizens is a complex, collaborative endeavour involving many kinds of agents, and requiring various kinds of interaction and co-operation of different agents on national and international levels.

On the basis of *Political Emotions* it seems that the main reason for Nussbaum's apparent dismissal of global forms of love is that she thinks that such forms of love are unrealistic. Drawing in part from 19th century nationalists like Giuseppe Mazzini, Nussbaum argues that 'a decent public culture cannot survive and flourish without' the cultivation of 'love of country' (Nussbaum 2013a, p. 21). Because of *de facto* egoism and local loyalties in current societies, 'unmediated cosmopolitan sympathy' is too distant as a goal (Nussbaum 2013a, p. 56). According to Nussbaum the nation is required as a 'fulcrum for leveraging global concern' (Nussbaum 2013a, p. 17). In thinking of what kind of representations can be effective for inducing concern for others, Nussbaum asserts that only nationalistic representations can have motivational power: '[A]ny successful construction of political emotion must draw on the materials of the history and geography of the nation in question.' (Nussbaum 2013a, p. 14) According to Nussbaum representations that appeal to global sentiments cannot motivate sufficiently: 'It makes no sense to suppose that strong motivation can be generated by art, music, and rhetoric that are a common coin of all nations, a sort of Esperanto of the heart.' (Nussbaum 2013a, p. 14) Nussbaum's contention is that nationalistic love which promotes inclusion and dignity within a particular nation, will eventually lead to these ideas prevailing within international relationships. Her examples of how this can happen come especially from Lincoln's and M.L. King's speeches, which appeal to national sentiments and ideals within the nation, but end on more global notes. In *Political Emotions*, Nussbaum's only statement with respect to a love that goes beyond the borders of one's nation relates to King's 'I have a dream' speech,

¹¹ In some of her earlier texts Nussbaum seemed to advocate a more cosmopolitan 'love of humanity' (see Nussbaum 1997; 2002a, p. 15; see also Nussbaum 2004, p. 18). In 2008, however, she reports that her 'ideas [concerning cosmopolitanism] have changed' (Nussbaum 2008, p. 79; see also 2011a, p. 92; 2011b; 2013b, pp. 473-474), leading her to a rejection of (Stoic) cosmopolitanism. Here, I focus on her most recent patriotic view, expressed in *Political Emotions*. For discussion concerning the changes in Nussbaum's position, see Papastephanou (2013).

where according to Nussbaum ‘critical patriotism melds naturally into a striving for global justice and an inclusive human love.’ (Nussbaum 2013a, p. 239) The implication of all this seems to be that Nussbaum thinks that without a strong and explicitly stated patriotism, which appeals to the history of a nation, any notion of meaningful or motivationally adequate global love is hopeless.

I believe these considerations show that Rawls and Nussbaum do indeed hold the positions concerning love and moral psychology which I ascribed to them in the beginning of this section. Accepting propositions 1 and 2, I will now move on to criticize propositions 3-5. Through my argument, I will offer a Kantian reworking of the moral psychological framework of love expressed by the propositions.

3. A Kantian Reworking of Rawls’s and Nussbaum’s Notions of Love of Humankind

My argument will proceed in three steps. In the first step I argue that if Nussbaum is correct, and an attitude of love is indeed required in order for one to effectively care for justice (proposition 2), then conceiving love of humankind as supererogatory in the way Rawls does (proposition 3), creates significant problems for inducing moral motivation in transnational cases. In the second step I propose an alternative conceptualisation of love of humankind as an attitude related to a Kantian duty of benevolence (and beneficence). This attitude combines rational and affective elements within the context of a liberal ethico-political moral psychology (I call this alternative notion ‘love of human beings’). In the third step I criticize, in the light of recent empirical research, Nussbaum’s ideas according to which love of humankind cannot provide politically relevant motivation (proposition 4) and love of one’s country is the proper (and only feasible) moral psychological way to approach global concern (proposition 5). Overall, my argument will provide a reworking of Rawls’s and Nussbaum’s positions with respect to the moral psychological notion of love in a political context. I am not out to simplistically reject Nussbaum’s notion of ‘patriotic love’, but rather to supplement it with a new conceptual scheme for ‘love of human beings’.

3.1 The Problem of Supererogatory Love of Humankind

From the perspective of Nussbaum’s criticism and elaboration on Rawls’s moral psychology, there are two main problems with the way Rawls conceives of love of mankind as supererogatory, both of which problems have to do with the question of moral motivation. First, remember that Rawls holds that love of mankind is directed to a plurality of persons or the common good, and that as a moral disposition, love of mankind is ‘not for ordinary persons’ (Rawls 1971, p. 479). In Rawls’s well-ordered society, the sense of justice is a sufficient moral motive, and Rawls does not specifically address the question of motivation concerning real, imperfect societies, or his international duty of aid. Nussbaum holds that the sense of justice is not a sufficient motive in real societies, and she argues that

the sense of justice has to be infused with a more affective disposition of love in order to bring about (stable) justice (see Nussbaum 2013a, p. 15). If Nussbaum is correct here (as I think she is), then the first problem with Rawls's conception of love of mankind is simply this: if love is required for effective moral motivation in real societies, and love of mankind is not for ordinary persons, then there is no feasible concept of love in Rawls's framework, such that could support moral motivation in cases where justice requires international or transnational concern. Nussbaum thinks that *nationalistic love* is fit for this job, and I take issue with her arguments in the last section. The second problem with Rawls's conception of love of mankind as supererogatory concerns the subjective dimension of how agents *interpret* what their duty is. Remember Rawls's criteria for supererogatory beneficence: a beneficent action is supererogatory (and thus expressive of Rawlsian love of mankind) if in a case where it would otherwise be a duty to help others, the requisite action cannot be undertaken 'relatively easily', without a 'considerable cost to oneself', or in the case of saving others from 'great harm or injury' without 'very great sacrifice and hazard' to oneself. As Rawls, when it comes to duty, associates the notion of love (which, following Nussbaum's argumentation, is the core motivational concept) with supererogation, in cases where it is unclear whether or not some action will be conceived as a duty, agents will lack motivation to perform the action in question. Consider Nussbaum's demand that richer nations should give 2% of their GDP to poorer nations as part of the duty to secure capabilities to all world citizens (Nussbaum 2011a, p. 167). Now assume that the policy-makers of richer countries have a Rawlsian moral psychology. Persons who accept the Rawlsian international duty of assistance (see my fn. 9) and whose moral psychological framework includes the Rawlsian criteria of supererogation, and who therefore *do not* consider themselves duty bound in terms of 'love of humankind' (as love of humankind is not for ordinary persons), will be prone to make the interpretation that giving 2% of their nation's GDP will be a 'considerable cost'. Further, to make feasible a scheme where 2% of the nation's GDP is internationally redistributed might well include raising the *de facto* overall taxes of the richest fraction of individuals within the nation (or raising taxes internationally through the co-operation of nations). As according to Rawls the difference principle does not as such apply to the international case, the richest fraction will presumably consider any internationally motivated raise in their taxes a 'considerable cost'¹², and their objections will mean that the task for policymakers to implement the raise in taxes may not be 'relatively easy'.¹³ Of course, in the clearest cases of emergency, say a humanitarian catastrophe, Rawls's duty of assistance/aid will prescribe effective actions of beneficence. But in international cases where the bounds of duty are not so clear (as with the case of how to secure capabilities to all world citizens), Rawlsian moral psychology leaves too much space for supererogation, and lacks motivational efficacy. Especially as according to Rawls the difference principle is not applicable to the international case, the

¹² For the miser, every penny is 'worth consideration'.

¹³ Note again that I assume, as I have assumed throughout this article following both Rawls and Nussbaum, that there is an intricate interplay between institutional policies and the moral psychologies of individuals who participate in the decision-making processes concerning these institutional policies.

Rawlsian sense of justice (with its accompanying duties of ‘mutual aid’ and ‘assistance’) is too far removed from non-ideal theory concerning the entitlements of world citizens, unless backed up by a more robust moral psychological notion of an attitude of inclusive love. As it is plausible to assume that most of humanity (including policymakers and other people in positions of *de facto* international power) belongs to the set of ‘ordinary persons’, what would be required of any politically feasible notion of ‘love of humankind’ is that the notion could in principle be adopted by ‘ordinary persons’. In order to avoid the basic problem of supererogation, the notion should involve or be related to a duty, and for reasons of stability, it should be connected to fundamental capability entitlements of world citizens (or a set of human rights or basic goods defined in some other way). This kind of concept of ‘love of human beings’ will be sketched out on a Kantian basis in the next section.

3.2 Love as a Duty

I propose to conceive of love of human beings as an attitude related to a duty of benevolence (and beneficence), which attitude incorporates affective concern for others and leads to beneficence corresponding with the capability entitlements of world citizens. I must emphasize at the outset, that when proposing love of human beings as an attitude related to a duty, I am not implying the comprehensive doctrine of cosmopolitanism that Nussbaum rejects, nor am I saying anything (at this point) about the priority rankings between the duty of love of human beings and other, more particularistic duties. For the sake of argument, let us assume Nussbaum’s notion that world citizens’ rights claims related to capability entitlements are grounded in ‘bare human birth and minimal agency’ (Nussbaum 2011a, p. 63) or the citizens’ ‘humanity’,¹⁴ and that the governments of richer nations have a duty to assist poorer nations, if the poorer nations, by themselves, cannot secure the capabilities to their citizens (Nussbaum 2011a, pp. 169-170). What I am after here is a notion of love of human beings, which can be incorporated into the capabilities approach, and which can provide much needed motivational support for the cases where duty has to be understood in international terms. I will articulate this notion of love of human beings using certain conceptual elements and inference structures drawn from Kant’s moral philosophy, and like I have already emphasized, my procedure does not imply further commitments to Kant’s moral metaphysics. As will be made clear below, my notion will in fact be somewhat different from Kant’s.

In *The Metaphysics of Morals* Kant argues that there are two ends that are also duties: one’s own perfection and the happiness of others.¹⁵ The first prescribes the cultivation of one’s natural faculties and one’s moral will, and the second prescribes active rational

¹⁴ A notion closely connected to ‘humanity’ is that of ‘dignity’ – an intrinsic worth without a price. Whereas for Kant the necessary condition of dignity appears to be rationality (see e.g. AA 4: 434), for Nussbaum human dignity is a special case of animal dignity (see e.g. Nussbaum 2006, p. 70).

¹⁵ For Kant’s justification of the concept of an end that is also a duty, see *The Metaphysics of Morals* (AA 6: 385).

benevolence towards others. Kant calls the duty to promote the happiness of others the ‘duty of love to other human beings’ (AA 6: 448). It can ‘also be expressed as the duty to make others’ ends my own’ (AA 6: 450). Making others’ ends one’s own should be interpreted such that one strives to help and to *facilitate* the others’ pursuit of *their ends*, as *their* rational self-love would require (given that their ends are not immoral). The inferences with which Kant justifies the existence of the duty of love to others are notably simple in their structure, and in my view, deserve to be highlighted in contemporary discussion concerning the role of love in conceptualizing moral motivation. First, there is an inference to justify, in terms of duty, a global attitude of benevolence, which Kant also calls ‘universal love of human beings’ [*allgemeine Menschenliebe*]: ‘I want everyone else to be benevolent toward me [...]; hence I ought also to be benevolent toward everyone else.’ (AA 6: 451) According to Kant, our maxim of self-love, i.e. the notion that we want to be happy or want things to go well for ourselves, is plausible only on the condition that the maxim qualifies as a universal law, which in this case means that the maxim must be conditioned such that it takes into account the happiness of everyone (i.e. the happiness of oneself and of others). Should one try to universalise the rejection of benevolence for others, one would also be denied the benevolence one wants from others, which would introduce a contradiction in willing into the maxim of self-love (see AA 5: 34). At bottom, Kant’s basic inference regarding the duty of benevolence seems to be a variation of the Golden Rule, and the inference relies on idealized reciprocity conditions that could in principle appeal to any reasonable person who accepts the Rawlsian sense of justice, or any variation of the Golden Rule, irrespective of whether or not they subscribe to the moral metaphysics underlying Kant’s categorical imperative. For Kant, this inference – ‘I want everyone else to be benevolent toward me, therefore I ought to be benevolent toward everyone else’ - yields a thin notion of love of human beings, which benevolent love according to Kant is ‘the greatest in its *extent*, but the smallest in its *degree*’ (AA 6: 451). At the outset of this broadest case of love for all human beings one’s interest in the well-being of others is minimal, and it borders on indifference: ‘the interest I take is as slight as an interest can be.’ (AA 6: 451) In the next step of Kant’s conception of the duty of love, however, the duty becomes somewhat more demanding. Kant introduces a distinction between ‘benevolence’ and ‘beneficence’, such that ‘[b]enevolence is satisfaction in the happiness (well-being) of others; but beneficence is the maxim of making others’ happiness one’s end’ (AA 6: 452). The inference with which Kant justifies the notion of beneficence as a duty is similar to the inference justifying the universal duty of benevolence: ‘To be beneficent, that is, to promote according to one’s means the happiness of others in need, without hoping for something in return, is everyone’s duty. For everyone who finds himself in need wishes to be helped by others.’ (AA 6: 453) According to Kant, beneficence toward those in need is therefore a universal duty of human beings. In sum, Kant’s notion of a duty of love, which he essentially identifies as ‘practical love’, signifies *active, rational benevolence towards others, which leads to beneficence to others in need.*

I think these citations bring out the basic benefits that Kant's conception of the duty of practical love has over Rawls's notion of love of mankind. Whereas Rawls's love of mankind is 'not for ordinary persons', Kant's love of human beings is at bottom a duty of everyone toward everyone, and as *practical love*, it is a duty to help others in need (and to cultivate¹⁶ a benevolent disposition). Further, as a moral psychological attitude related to the duty of benevolence (and beneficence), Kantian love of human beings cannot be equated with Rawls's duty of mutual aid.¹⁷ Since a Kantian conceptualisation of the duty to help others yields a conception of the duty (and the related attitude) in terms of love, the Kantian conceptualisation is much more promising for a philosophical framework which thinks of moral motivation and the striving for justice in terms of love, than a notion according to which global love or love of mankind is 'not for ordinary persons'.¹⁸ Note also that the Kantian inference structures that I have quoted above make no claim that the duty of love would be somehow more fundamental than some other duties (for instance the duty to respect the freedom of others, or duties to God in a religious comprehensive doctrine). I argue merely that by using the Kantian inference structures, it is possible to conceptualize the existence of such a thing as the duty of love and the moral psychological attitude of love of human beings related to the duty.

I should make three further, interrelated remarks. First, it is not at all clear from the above quotations from Kant, how to perform the duty of love to others in cases where resources are limited and it is not possible to be beneficent to everyone in need. How much is one to do, and how to deal with cases where the duty of love imposes conflicting demands on the agent? Since what is primarily prescribed in the duty of love are the maxims of

¹⁶ See e.g. Fahmy (2010).

¹⁷ Note that Rawls's discussions of his duty of mutual aid make explicit reference to the passages from Kant that I have cited above (see Rawls 1971, p. 338; 1996, pp. 104-105). In the context of the present article, the main differences between Rawls's duty of mutual aid and Kant's duty of love are, that Rawls's duty of mutual aid is not a duty of love, and he reserves the notion of love of mankind exclusively to cases of supererogation, whereas for Kant the duty is consistently conceptualized in terms of love, and there is no notion of supererogation visible in Kant's framework. My moral psychological notion of love of human beings as an attitude related to the duty of benevolence and involving *affective* concern for others makes it clear that this notion *cannot be identified with Rawls's duty of mutual aid*, as no affective concern for others beyond one's sense of justice is necessarily inherent in Rawls's duty of mutual aid. Rawls certainly does not argue that universal love of human beings would be required for an adequate global application of the duty of mutual aid (this kind of thought is beyond or contradicts with his framework).

¹⁸ Note that Kant's own overall doctrine of moral motivation is highly complex, if not somewhat ambiguous. The grounding moral philosophical works from his mature period, *The Groundwork for the Metaphysics of Morals* (1785), and the *Critique of Practical Reason* (1788) clearly hold that respect for the moral law is the proper, and sufficient incentive for moral action. The later *Metaphysics of Morals* (1797), however, adds to the motivational framework certain natural, sensory-aesthetic, yet moral 'predispositions', which belong necessarily to the constitution of the human being, and which are subjectively necessary for the human being to be bound by duty. One of these 'aesthetic predispositions' is 'love of human beings' conceived in terms of a subjectively fundamental sensation (see AA 6: 399-402). Further, the mature Kant appears to hold that various positive emotions, such as feelings of love and sympathy, can facilitate moral action in cases where the scope of the duty in question is wide and imperfect, or in other words, in cases where it is not clear *how much we should be doing*, for instance to promote the happiness of others. In 'The End of All Things' (1794) Kant asserts that without love our moral actions will be scanty, and we will tend to evade what duty commands: '[L]ove [...] is an indispensable complement to the imperfection of human nature' (AA 8: 338).

benevolence toward everyone and beneficence toward those in need, the duty as such leaves the specific means and measures of fulfilling the duty undetermined. The agent is left with latitude concerning how the maxims are to be specified. The duty of love of human beings prescribes a minimum amount of attachment or affectionate love toward all human beings (taking a minimum of delight in their well-being)¹⁹, and a sufficiently effective measure to help those in need. The duty of love is not, however, an impartialist duty in the sense that the agent who harbours love of humankind would have to denounce all particularistic loyalties, or that there could not be any affectionate privileging when it comes to the fulfillment of the duty to help others. The latitude should not be interpreted as a permission to relinquish the globality of the maxims; love of human beings being a ‘wide duty’ merely allows one to limit the global maxims with a certain amount of more local affectionate concerns. In Kant’s own words: ‘[A] wide duty is not to be taken as permission to make exceptions to the maxim of actions but only as permission to limit one maxim of duty by another (e.g. love of one’s neighbor in general by love of one’s parents)’. (AA 6: 390)²⁰ In this way, the Kantian duty of love of human beings does not invoke supererogation, and it clearly cannot be thought in terms of a strong, impartialist cosmopolitanism, where a required loyalty to ‘all humanity’ would always trump other duties, and which cosmopolitanism would leave no room for local allegiances. Therefore, the Kantian duty of love cannot be identified with the kind of cosmopolitanism which Nussbaum (e.g. 2008) rejects.

Second, Kant himself thinks of the duty of love as an ‘imperfect duty’ or a ‘duty of virtue’. Besides leaving latitude as to how the maxims related to the duty are to be specified and what actions taken, Kant’s concept of a ‘duty of virtue’ involves the notion that there is, strictly speaking, no right on the part of the other, to which the duty would correspond: ‘Fulfillment of them [imperfect duties, duties of virtue] is *merit* [...] = +a; but failure to fulfill them is not in itself *culpability* [...] = -a, but rather mere *deficiency in moral worth* = 0’. (AA 6: 390) In other words, while the duty of love imposes demands on the agent, most importantly the demand to set for oneself the end of the happiness of others, in Kant’s own conception of the duty there is no corresponding entitlement on the part of the recipient, and fulfilling the duty places the recipient in a state of *moral debt*. According to Kant, the cultivation of virtue means, that in her disposition or frame of mind, the agent brings the wide duties closer to strict duties of right. This means that even though for Kant, the recipient of beneficence is not entitled to the help as a matter of right, the agent cultivates virtue by representing the situation to herself in such a way that there is a right claim (or something like a right claim) involved (see AA 6: 390; 6: 453; cf. 27: 416).

¹⁹ Note again that this kind of delight in the well-being of others is not essential for Rawls’s duty of mutual aid.

²⁰ Kant’s usage of the term ‘love of one’s neighbour’ shows his affiliation, or at least engagement with the Christian religion. From a political perspective, it might be better to replace the phrase ‘love of one’s neighbour’ in the above quotation with ‘love of other human beings’. My own aim is certainly not to claim that Christianity would be in any way a privileged religion when it comes to formulating ethico-political maxims of love. It is also not my aim here to discuss the complicated relationships between particular religions and political love.

This is not the way I conceive of the duty of love in the context of this article. Following Nussbaum in the way she conceptualizes global entitlements, I propose the duty of love to be understood as corresponding to the entitlements of world citizens. A basic problem in the global, or international case is that there is an asymmetry between the capabilities conceived as global rights (or human rights), and the fact that there is no single political organisation or legal apparatus that could enforce these rights. I therefore contend that the duty of love binds all minimally competent agents, who are able to comprehend the basic content of the duty: to harbour at least minimal benevolence for all, and to help those in need (i.e. at least those who lack central capabilities). From this perspective, the duty of love can be understood as a moral psychological vehicle, which may (through its prescribed attitude of love of human beings) induce motivation for responding effectively to capability entitlements, also in cases where it is not simple to identify a particular agent who obviously has the duty that corresponds with the entitlement in question.

Thirdly, what I do accept from Kant, is the normative notion of moral (psychological) progress. The duty of love should be understood as closely connected to the notion of being a ‘friend of human beings’ [*Freund der Menschen*]. A friend of human beings is first of all ‘one who takes an affective interest in the well-being of all human beings (rejoices with them) and will never disturb it without heartfelt regret.’ (AA 6: 472; see also 27: 430) This interest amounts to adopting the duty of benevolence, but Kant adds the further condition that in its proper meaning, being a friend of human beings includes ‘thought and consideration for the *equality* among them, and hence the idea that in putting others under obligation by his beneficence he is himself under obligation’ (AA 6: 473).²¹ In the Vigilantius lecture notes on ethics (from 1794), Kant warns, in a tone reminiscent of Nussbaum’s critical discussion of cosmopolitanism (see e.g. Nussbaum 2008), about the risks involved in being a friend of human beings. Obviously, sectarian loyalties are prone to cause one to close one’s heart toward outsiders, and to detach oneself from an allegiance to the generality of humankind. But, according to Kant, ‘the friend to all humanity, on the other hand, seems equally open to censure, since he cannot fail to dissipate his inclination through its excessive generality, and quite loses any adherence to individual persons, so that only love of country seems to figure as the end in view, though there is no denying that the great value of human love rests in the general love of humanity as such.’ (AA 27: 673) I take it that this kind of position could be compatible with Nussbaum’s view. As the unpublished Vigilantius lecture notes predate *The Metaphysics of Morals* (1797), however, we must take it that Kant’s considered official position clearly affirms the global notion of a ‘friend of human beings’, but as the lecture notes testify, Kant does not reject patriotism as such. In harmony with Kant and Nussbaum, a rejection of patriotism is not my aim

²¹ Kant connects the notion of being a friend of human beings to his ideal of the universal ethical community, which he understands as essentially involving a gradual reworking of the Christian religion (see AA 6: 473; cf. 6: 97-102; 6: 124-132). As already noted (see fn. 20), I do not support Kant’s privileging of the Christian religion when thinking about the question of a global ethical community, nor do I endorse his (traditional) masculinist vocabulary which identifies ‘friends of human beings’ as ‘brothers’ (AA 6: 473).

either. The notion of being a friend of human beings adds to the duty of love (and the attitude of love of human beings) the requirement to acknowledge and respect the fundamental equality of human beings. What I have done with respect to Rawls's and Nussbaum's conceptions of love, is that I have formulated an arguably better developed moral psychological notion of love of human beings (using resources from Kant), according to which *love of human beings is a rational-affective attitude of concern for other human beings, as related to a duty of love which corresponds to capability entitlements of world citizens (without succumbing to strong impartialist cosmopolitanism).*

3.3 The Question of Motivation

In the last section I argue that the kind of love of human beings sketched out above is a better basis for conceptualizing transnational moral motivation than the patriotic love favored by Nussbaum. If love is required for adequate motivation to care about justice, then for solving problems which require concern beyond one's own nation, it would be better to have a concept of love, which reaches beyond one's own nation. Now remember Nussbaum's positions according to which love of humankind cannot provide strong (or politically relevant) motivation, and that love of one's country is the proper moral psychological way to approach global concern.

Even if one accepts my basic conceptual reworking of Rawls's and Nussbaum's conceptions of love of humankind, there is still, however, the question of whether the thin framework of the duty of love of human beings can have motivational power. How could weak universal love be intensified to effectively respond to global problems or to meet global capability demands? The question of motivation is not merely conceptual, and goes beyond the Rawlsian notion of moral psychology. What I wish to point out in this final section is that Nussbaum's dismissal of motivationally adequate global love in favor of patriotic love is in fact a problematic stipulation related to her patriotic position. As empirical plausibility is essential for Nussbaum's *philosophical* position and argument on the moral psychology of patriotic love, I am warranted in holding that the philosophical discussion concerning real moral motivation related to the conceptual devices of moral psychology should be informed by empirical science. There is some scientific evidence that active global concern can be motivated by non-nationalistic representations (Faulkner 2017a; see also Bruneau et al. 2015; Cameron 2017), and some evidence that increased in-group empathy actually predicts reduced altruism and increased hostility towards out-groups (Bruneau et al. 2017).

Nussbaum is correct that there is no global culture which could be appealed to when creating, for instance, art, music and rhetoric to induce political emotions. She is also correct that in the contemporary world, to work effectively, mechanisms of global justice require people to be at least somewhat attached to institutional frameworks within their own nations. It does not follow from these considerations, however, that there could be no

motivationally effective representational vehicles of global concern, that do not primarily appeal to patriotic feelings.

In what is one of the very few empirical studies on this topic, Nicholas Faulkner showed that if American participants who read an article about a child-labourer in an Ethiopian sweat-shop, were also asked to imagine how the child feels and how his life must be like, they were significantly more willing to do voluntary work for an organisation that aims to end child-labour, than participants who were not asked to take the child's perspective (Faulkner 2017a).²² The study indicates that empathy can operate irrespective of nationalism or patriotic love, and that information on global injustice, coupled with empathy, can induce transnational moral motivation. It is thus possible to conceive of representational mechanisms that do not make reference to patriotic love or the history of one's own country but nevertheless have a motivationally positive effect. True, these kinds of emotions can be fleeting, but I see no principled obstacle why they could not be stabilized with education and sustained representational strategies that emphasize justice and a minimum of love towards all human beings.

To give another kind of example, we also know from the case of space travel, that when astronauts see the planet Earth from space, they experience great awe, a dissolution of national boundaries and a strong, particularistic sense of care for the whole planet. They see the pale-blue Earth alone in the vast darkness, with a paper-thin atmosphere protecting it, and they feel that the planet and the life that it contains are fragile and need active care and support. Some report being filled with compassion and love for all humanity. (Yaden et al. 2016, p. 3) When the astronauts return to Earth, they may become environmentalists or peace activists. The psychologists call this experience 'the overview effect' (see White 1987;²³ see also e.g. Yaden et al. 2016). The overview effect clearly shows that it is possible to be strongly motivated by non-nationalistic representations - and one does not have to go all the way to space to get a sense of the overview effect. One may arrive at an emotionally aware understanding of the motivational power of the overview effect by merely representing it in speech based on the reports of others, and by one's own sense of what the planet Earth looks like from outer space. I see no reason why these kinds of representations could not be used as vehicles for supporting and strengthening motivation in a philosophical and educational discourse on global, political love, for instance together with factual information on global injustices and emotive narratives of individuals affected

²² Another study by Faulkner (2017b) indicates that the assumptions related to so called 'thick cosmopolitanism' may be incorrect. 'Thick cosmopolitanism' holds speculatively that 'causal responsibility' for harm provides a 'thicker connection' to humanity or global out-groups than 'empathy' (Dobson 2006, p. 172), and the central motivational strategy of 'thick cosmopolitanism' for inducing global concern has been to appeal to richer nations' citizens' responsibility and guilt (see Dobson 2006; cf. Lenard 2010). Faulkner's study suggests that while the feeling of guilt for causing harm can be motivationally effective, in the global case the feelings of guilt also induce 'dehumanization' of the outgroup, which can indirectly nullify the motivational effect of guilt (Faulkner 2017b; see also Cameron 2017).

²³ For a criticism of White's overall teleological view of humanity, which criticism also problematizes the status of the overview effect as merely 'natural', see Bimm (2014).

by injustice or the lack of central capabilities. In the sphere of rhetoric and art, someone who is not motivated by the nationalistic speeches of Lincoln, which Nussbaum favours, might well find inspiration in, say, John Lennon's non-nationalistic vision, which by means of popular music calls us to 'imagine all the people sharing all the world', thus expressing an ideal of inclusive love without patriotism. For both the conceptual reasons discussed previously, and the kinds of empirical reasons mentioned above, it appears reasonable to think that the patriotic love endorsed by Nussbaum is by no means a necessary foundation for active global concern.

Further, there is recent scientific evidence according to which increased in-group empathy predicts reduced altruism and increased hostility towards outgroups (Bruneau et al. 2017). In a series of three experiments, U.S. citizens regarding Arabs, Hungarians regarding refugees, and Greeks regarding Germans, Bruneau et al. showed that more nationalistic (or 'parochial') empathy²⁴ corresponds with reduced out-group helping behaviour, increased support for anti-immigrant and anti-refugee policies, and endorsement of passive harm for out-groups. Increased out-group empathy has the opposite effect. Even if inconclusive, these results strongly suggest that in order to promote out-group helping behaviour and reduce the gap between in-group and out-group empathy, it would be better not to increase love of one's country or even overall empathy, but rather to focus on increasing out-group empathy and social identification with out-groups. Nussbaum's assumption according to which 'critical patriotism melds naturally into a striving for global justice and an inclusive human love' (Nussbaum 2013a, p. 239) appears problematic in the light of empirical research. More research is still needed to form a scientific picture of how transnational moral motivation works from an empirical moral psychological perspective.

Even though we are naturally more prone to in-group than out-group empathy (Cikara et al. 2014; see Cameron 2017), based on what we currently know about human psychology, it makes sense to try out motivational strategies that do not rely on nationalistic sentiments. As Nussbaum has argued so well, stories, music, theatre, and other kinds of emotional messaging are required to create communal political love (Nussbaum 2013a; see also Cameron 2017). Unlike Nussbaum claims, however, this love does not necessarily have to be nationalistic. Narratives that highlight the personalities, hopes, thoughts, and dreams of individual out-group members can be particularly effective in mitigating parochial empathy (Bruneau et al. 2015) and increasing out-group empathy (Faulkner 2017a). An improved understanding of empirical empathy mechanisms will certainly be beneficial for the moral psychology of love of human beings. If we think from the perspective of transnational concern, even though emotional messaging will vary according to culture or audience, it is plausible to assume that non-nationalistic messages of political love can be created, and that these messages can provide support for an attitude of love of human beings as related to a duty of love, which demands that one ought to strive to secure the

²⁴ In the study, 'empathy' was operationalized as congruent affection: feeling good when something good happens to another member of a group, and feeling bad when something bad happens to them (Bruneau et al. 2017, p. 941fn.1).

central capabilities for all world citizens. The aim of this paper has been merely to conceptualise such an attitude of love of human beings using Kantian resources in the moral psychological framework of political liberalism (as exemplified by Rawls and Nussbaum).

Literature

Bimm, Jordan (2014), 'Rethinking the overview effect'. *Quest: The History of Spaceflight Quarterly*, 21 (1), 39-47.

Bruneau, Emile G., Cikara, Mina, Saxe, Rebecca (2015), 'Minding the gap: Narrative descriptions about mental states attenuate parochial empathy'. *PLoS ONE*, 10(10): e0140838. doi:10.1371/journal.pone.0140838

Bruneau, Emile G., Cikara, Mina, Saxe, Rebecca (2017), 'Parochial empathy predicts reduced altruism and the endorsement of passive harm'. *Social Psychological and Personality Science*, 8 (8), 934-942.

Cameron, John D. (2017), 'Communicating cosmopolitanism and motivating global citizenship'. *Political Studies*, 66 (3), 718-734.

Cikara, Mina, Bruneau, Emile G., Van Bavel, J.J., Saxe, Rebecca (2014), 'Their pain gives us pleasure: How intergroup dynamics shape empathic failures and counter-empathic responses'. *Journal of Experimental Social Psychology*, 55, 110-125.

Dobson, Andrew (2006), 'Thick cosmopolitanism'. *Political Studies*, 54, 165-184.

Fahmy, Melissa (2010), 'Kantian practical love'. *Pacific Philosophical Quarterly*, 91, 313-331.

Faulkner, Nicholas (2017a), "'Put yourself in their shoes": Testing empathy's ability to motivate cosmopolitan behavior'. *Political Psychology*, 20 (20), 1-12.

Faulkner, Nicholas (2017b), 'Motivating cosmopolitan helping: Thick cosmopolitanism, responsibility for harm, and collective guilt'. *International Political Science Review*, 38 (3), 316-331.

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.

Kearns, Deborah (1983), 'A theory of justice – and love; Rawls on the family'. *Politics*, 18 (2), 36-42.

Kittay, Eva F. (1999), *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York & London: Routledge.

Lenard, Patti T. (2010), 'Motivating cosmopolitanism? A skeptical view'. *Journal of Moral Philosophy*, 7, 346–371.

Nussbaum, Martha C. (1997), 'Kant and stoic cosmopolitanism'. *The Journal of Political Philosophy* 5 (1), 1-25.

Nussbaum, Martha C. (2002a), *For Love of Country?*. Ed. Joshua Cohen. Boston: Beacon Press.

Nussbaum, Martha C. (2002b), 'Rawls and feminism'. In Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 488-520.

Nussbaum, Martha C. (2004), 'Beyond the social contract: Capabilities and global justice'. *Oxford Development Studies*, 32 (1), 3-18.

Nussbaum, Martha C. (2006), 'Poverty and human functioning: Capabilities as fundamental entitlements', in David B. Grusky and Ravi Kanbur (eds), *Poverty and Inequality* (Stanford: Stanford University Press), pp. 47-75.

Nussbaum, Martha C. (2008), 'Toward a globally sensitive patriotism'. *Daedalus*, 137 (3), 78-93.

Nussbaum, Martha C. (2011a), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. (2011b), 'The capabilities approach and ethical cosmopolitanism: The challenge of political liberalism'. In Maria Rovisco and Magdalena Nowicka (eds), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* (Ashgate: e-book), pp. 403-410.

Nussbaum, Martha C. (2013a), *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. (2013b), 'Climate change: Why theories of justice matter'. *Chicago Journal of International Law*, 13 (2), 469-488.

Okin, Susan M. (1989), *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.

Papastephanou, Marianna (2013), 'Cosmopolitanism discarded: Martha Nussbaum's patriotic education and the inward–outward distinction'. *Ethics and Education*, 8 (2), 166-178.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Rawls, John (1996), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John (1999), *The Law of Peoples with the 'Idea of Public Reason Revisited'*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Reidy, David A. (2015), 'Moral psychology'. In Jon Mandle and David A. Reidy (eds), *The Cambridge Rawls Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 520-527.

Urmson, James O. (1958), 'Saints and heroes'. In A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press), pp. 198-216.

Voice, Paul (2015), 'Love'. In Jon Mandle and David A. Reidy (eds), *The Cambridge Rawls Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 468-470.

White, Frank (1987), *The Overview Effect. Space Exploration and Human Evolution*. Reston: American Institute for Aeronautics and Astronautics Inc.

Yaden, David B., Iwry, Jonathan, Slack, Kelley J., Eichstaedt, Johannes C., Zhao, Yukun, Vaillant, George E., Newberg, Andrew B. (2016), 'The Overview Effect: Awe and Self-Transcendent Experience in Space Flight'. *Psychology of Consciousness*, 3 (1), 1-11.



Kantian Transcendental Pessimism and Jamesian Empirical Meliorism

SAMI PIHLSTRÖM.

University of Helsinki, Finland

Abstract

Kant's philosophy was an important background for the pragmatist tradition, even though some of the major classical pragmatists, especially William James, were unwilling to acknowledge their debt to Kant. This essay considers the relation between Kant and James from the perspective of their conceptions of the human condition. In particular, I examine their shared pessimism, employing Vanden Auweele's (2019) recent analysis of Kant's pessimism and arguing that this is required by James's meliorism (which is put forward as a middle-ground option between optimism and pessimism). A comparative inquiry into Kant's and James's views on the relation between ethics and religion is provided against this background of their shared philosophical anthropology.

Keywords

James, Kant, meliorism, pessimism, religion

Abstrakti

Kantin filosofia toimi tärkeänä vaikuttimena pragmatistiselle traditiolle, vaikka moni klassinen pragmatisti, William James erityisesti, ei ollut halukas tunnustamaan velkaansa Kantille. Artikkelissa tarkastellaan Kantin ja Jamesin ajattelun välistä suhdetta heidän ihmisyyttä koskevien

• Sami Pihlström is (since 2014) Professor of Philosophy of Religion at the University of Helsinki, Finland. He is currently also the President of the Philosophical Society of Finland, as well as the Chair of the Research Council for Culture and Society at the Academy of Finland. He was previously (2009-2015) the Director of the Helsinki Collegium for Advanced Studies. He has since the 1990s published widely on pragmatism, realism, ethics, metaphysics, and philosophy of religion. His recent books include *Death and Finitude: Toward a Pragmatic Transcendental Anthropology of Human Limits and Mortality* (Lexington, 2016), *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties* (with Sari Kivistö, Palgrave Macmillan, 2016), and *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy: On Viewing the World by Acknowledging the Other* (Helsinki University Press, 2020). E-mail: sami.pihlstrom@helsinki.fi.

käsitystensä kautta. Tarkastelen erityisesti heidän pessimismiään soveltamalla Vanden Auweleen (2019) tuoretta analyysiä Kantin pessimismistä, jota pidän välttämättömänä Jamesin meliorismille (jonka esitän optimismin ja pessimismin välimuotona). Vertailen tätä taustaa vasten Kantin ja Jamesin näkemyksiä etiikan ja uskonnon välisestä suhteesta.

Asiasanat

James, Kant, meliorismi, pessimismi, uskonto

Introduction: transcendental pragmatism

This paper examines the controversial relation between Immanuel Kant and William James, one of the founders of American pragmatism. While James famously, or notoriously, claimed philosophy to have progressed not “*through*” but “*round*” Kant from British empiricism to “the point where now we stand” (that is, presumably, his own pragmatism), respecting the “English spirit” as intellectually, practically, and morally “*saner*”, “*souder*”, and “*truer*” than Kant’s (James 1978 [1898], pp. 138-139), a number of scholars have compellingly shown how profoundly Kantian many of James’s own ideas were – and how deeply Kantian the pragmatism he co-established thus more generally is.¹ The details concerning the complex relationship between Kant and James remain controversial for interpreters of both philosophers and for historians of pragmatism, but at an abstract meta-level it is relatively easy to identify important analogies between the two thinkers, despite James’s (at times arguably somewhat exaggerated) hostility toward Kantian apriorism and the heavy “German” style of philosophizing generally, which he seems to have considered a clear manifestation of a kind of “intellectualism” foreign to practical human life and its real concerns.

Let me, in an introductory fashion, indicate some of Kant’s and James’s most significant points of agreement. First, in theoretical philosophy, especially epistemology and metaphysics, James shares what we may call Kant’s *constructivism*, at least in spirit if not in every detail of letter: the empirical world experienceable and knowable by human beings does not come to us as “ready-made” or “given”, equipped with “its own” pre-categorized metaphysical structure, but is shaped by our cognitive capacities – not, to be

¹ See, e.g., Bird 1986; Carlson 1997; Pihlström 2003, 2008, 2009, 2010, 2013, 2020; as well as several contributions to Skowronski and Pihlström 2019.

sure, by a fixed and unchanging set of twelve categories of the understanding (according to James) but by our on-going and constantly critically revised *practices* of inquiry. That is, we cannot (and should not imagine that we can) know “things as they are in themselves” (*Dinge an sich selbst*) but only things that have to a considerable degree been structured by us, albeit obviously not created by us *ex nihilo*.² Some of the best Jamesian pronouncements of this general (quasi-Kantian) constructivism are Lectures II and VII of his *Pragmatism* (James 1975 [1907]), dealing with the pragmatic method and the metaphysical dependence of “things” on our purposes and interests, respectively.³

Secondly, in practical philosophy (ethics) and the philosophy of religion, James, while of course firmly rejecting Kantian strict rationalist deontology in favor of a more experimental, non-apriorist, and non-foundationalist ethical approach,⁴ can be interpreted as having come up with a way of postulating God’s reality (and possibly human immortality) in a way strikingly resembling Kant’s (1783 [1788]) famous “postulates of practical reason”. There is no way we could metaphysically or theoretically speaking *know* anything about God (or any other transcendent metaphysical and theological matters, including things in themselves), but our ethical orientation to life may nevertheless necessitate a theistic postulation, because otherwise we could not be coherently committed to what the moral law requires us to commit ourselves to, i.e., the highest good (*summum bonum*), the eventual harmony of moral virtue and happiness. For Kant as much as James, it may therefore be *ethically necessary* to have faith in Gods⁵ – though it must also be kept in mind that James’s God is a finite God, not the single over-arching absolute divinity of traditional theism.

² Regarding the denial of any human construction of the world *ex nihilo*, it is clear that both Kant and James are in some basic pre-philosophical sense realists: both maintain that there is something out there that we did not make up. It is better to speak about our “structuring” reality into a human shape than about our “constructing” reality, as the latter phrase has too radically constructivist connotations.

³ Elsewhere, I have tried to interpret these key formulations of pragmatism and/or pragmatic constructivism as attempts to argue that our metaphysical “structuring” of the world is always also ethical, i.e., that there is no way in which ethical considerations could be eliminated from our metaphysical theorizing. See, e.g., Pihlström 2009, 2013.

⁴ For James’s single most important essay on ethics, see “The Moral Philosopher and the Moral Life” (1891) in James 1979 [1897]; Marchetti (2015) provides one of the most insightful readings of this Jamesian text.

⁵ It seems to me that James would have no difficulty in agreeing with the Kantian idea that “practical necessity can bequeath necessary, practical reality” to concepts that remain problematic from the point of view of theoretical reason, such as “the practical reality of autonomy” as well as the existence of God and the immortality of the soul (Vanden Auweele 2019, pp. 54-55). See, e.g., James 1985 [1902], Lecture III. This issue concerning our commitment to the practical reality of the object of religious faith will also be relevant to the considerations of the final substantial section of this essay.

In terms of Kant's three famous questions – “What can I know?”, “What ought I to do?”, “What am I entitled to hope?”, presented toward the end of the first *Critique* (Kant 1990 [1781/1787], A805/B833; see also, e.g., James 1977 [1911], chapter 2) – James is therefore a semi-Kantian thinker at least with respect to knowledge (we can only know a world that is to a great extent a result of our own structuring activity, albeit a more pluralistic and malleable one than Kant had maintained) and hope (we can legitimately hope that there is God, or that there are at least some kind of superhuman forces concerned with the “salvation” of the world, and that we might have an immortal life, though again there is much more plurality in the ways in which these beliefs are construed from the Jamesian pragmatic point of view in comparison to Kant's). Moreover, even though the ethical question concerning what we ought to do is the one where the two philosophers are perhaps most obviously divided, the meta-level idea that religion and theology should be based on ethics rather than vice versa is something they deeply share. There is a sense in which ethics, for both Kant and James, comes first and orients our entire philosophical investigation, no matter what we are inquiring in philosophically, and therefore their profound agreement in ethics cannot be located in the *content* of ethical theory.⁶ In particular, metaphysics (including the metaphysics of theism, or religious metaphysics generally) must be grounded in ethics, rather than the other way round (cf. Pihlström 2009, 2013).⁷

Furthermore, James's ethics, despite his tendency (as a pragmatist) to assume some form of consequentialism according to which the outcome of our actions is what ethically matters, is “Kantian” in the sense that we must be fundamentally committed to taking seriously other individuals' perspectives, against a “certain kind of blindness” to the inner worth of others and a deafness to the “cries of the wounded” that we constantly hear

⁶ Of course, in a sense James rejects the very idea of ethical theory (cf. again Marchetti 2015); this is a clear difference between the two philosophers, as Kant formulated one of the most important theories in the history of ethics.

⁷ It is notoriously difficult to determine what exactly Kant means by “metaphysics” and in what sense, if any, he is (still) committed to a metaphysical project in the critical philosophy. For an excellent discussion, see Koistinen 2012.

around us.⁸ In fact, I will in the following suggest that this yields a key *metaethical*⁹ similarity between Kant and James.

It may be proposed that whereas Kant's philosophy is generally known as *transcendental idealism*, James's version of pragmatism – despite his rejection of Kant's a priori transcendental method and some of the scornful remarks he makes about the use of the transcendentalist vocabulary – can be labeled *transcendental pragmatism* (see Pihlström 2003, 2009). This is above all because human practices, driven by our natural needs, interests, and purposes, provide a quasi-transcendental framework within which knowledge as well as moral deliberation are so much as possible. James as much as Kant is investigating the *necessary conditions for the possibility of things we take for granted*; he just (unlike Kant) locates such conditions in our constantly changing, historically transforming, and always reinterpretable human practices rather than any permanent ahistorical structures of our cognitive capacity. Another reason why this practice-oriented view is not very far from Kant's general position is that according to Kant practical reason is ultimately “prior to” theoretical philosophy: even in its theoretical use, human reason is guided by the practical (moral) interest. James could not agree more profoundly about this idea.

In the present essay, I will argue for James's fundamental Kantianism by moving around these more familiar comparative discussions, however. It seems to me that several earlier contributions to the interpretation of Kant and James (among them possibly some of my own works) have already taken some steps toward demonstrating how deeply Kantian James's pragmatic constructivism and his ethically grounded conception of religion are, insofar as a pluralistic “softening” of the original Kantian transcendental framework is regarded as a serious option (which, clearly, many Kantians would not do). I will, instead, move right through the theme that in my view unites Kant and James at the most fundamental level – that is, *philosophical anthropology*.¹⁰ After all, Kant maintained

⁸ These phrases come from “On a Certain Blindness in Human Beings” (in James 1983 [1899]) and “The Moral Philosopher and the Moral Life” (1891, in James 1979 [1897]), respectively.

⁹ By using this word I am not indicating that either Kant or James would have made a clear distinction between metaethics and (normative) ethics as contemporary ethical theorists tend to do. Rather, a kind of meta-level reflection on what ethics is – what constitutes a genuinely moral point of view – runs through these philosophers' ethical writings; moreover, an ethical reflection seems to be constantly present through their *entire* writing.

¹⁰ Cf. also my explorations of pragmatic yet transcendental philosophical anthropology in Pihlström 2016.

that his three questions can be summarized as the single question, “What is man?”, and it is precisely this question that James, as a kind of “transcendental humanist”, is also trying to answer (cf. also Carlson 1997). I will suggest that these two philosophers’ many similarities are basically a corollary of their shared conception of humanity, which can, perhaps contrary to some expectations, be regarded as *pessimistic* in an important sense.¹¹ After having devoted the bulk of this paper for a comparison of Kant’s and James’s (ethical and religious) pessimisms and meliorisms, I will add some final remarks on their shared commitment to *critical philosophy*.

Jamesian meliorism

Our reception of both Kant and James has, I believe, suffered from overly optimistic readings that may make them seem less sophisticated thinkers than they really were. Kant is often portrayed as a rationalist Enlightenment optimist who despite his faith in reason brings God back into his transcendental system through a backdoor, while James may be seen as a “positive thinker” inspiring (famously) not only the philosophy of life employed at Alcoholics Anonymous but positivity- and happiness-focused self-help more generally, including the theology of wealth and flourishing.¹² This is in my view seriously wrong and needs correction.

I have tried to argue on earlier occasions that James’s pragmatic method should actually be characterized as a “negative” method in the sense that it primarily focuses on the potential ethically problematic effects of our concepts and conceptions that are to be pragmatically examined (see Pihlström 2013, 2014, 2020). I now wish to draw attention to some new scholarly work on Kant emphasizing *his* negative and pessimistic conception of the human being. For my comparison of James and Kant, I will particularly use Dennis Vanden Auweele’s very interesting book, *Pessimism in Kant’s Ethics and Rational Religion* (2019), because his interpretation is unique in its emphasis on Kant’s

¹¹ I have previously (Pihlström 2008) suggested that for James “empirical meliorism” is based on “transcendental pessimism”, but at that stage I did not realize how crucial a certain kind of pessimism is for Kant himself.

¹² Note, by the way, that the analogy to recovery from alcoholism is not irrelevant even in relation to Kant, who compares our tendency to be tied up with evil to alcoholism; see Kant 1983 [1793/1794], 6:28n; cf. Vanden Auweele 2019, p. 21. Regarding James’s influence on positive thinking with a conservative Christian twist, Norman Vincent Peale’s inspiration by James has sometimes been mentioned (I am grateful to Ken Stickers for this information).

pessimism.¹³ Not only Kant's conception of the limits of human reason (on the side of theoretical philosophy) but also, and more importantly, his rejection of theodicies and his account of radical evil (on the practical philosophy side) are key elements of what may be regarded as his pessimism – a humanistic version of pessimism that deserves to be taken seriously also in a Jamesian pragmatist context.

This is a form of pessimism that need not, however, destroy our ability to be good – either epistemically or ethically. Rather, it is a way of taking seriously our true human predicament in its epistemic, ethical, and existential fragility. I believe this is something that unites Kant and James at a fundamental level, and therefore Kantian pessimism needs attention in this context.

Pessimism here needs to be understood as a *transcendental* ground for the very possibility of our being and doing good – of our striving for a better world, again both epistemically and ethically – to the extent that we can claim a kind of transcendental pessimism and empirical meliorism to be firmly integrated in James (cf., e.g., Pihlström 2008). Kant's pessimistic account of the human being arguably plays a crucial role in any pragmatist development of transcendental philosophy. At a meta-level, this interplay of pessimism and meliorism should make us rethink the philosophical anthropology at the background of both Kantian critical philosophy and Jamesian pragmatism. We must, Kant and James seem to agree, start from a reflexively *critical* analysis of our human situation, seeking to understand our finite and fragile condition as sharply and honestly as possible; only against that background of criticism can we pragmatically try to construct a better human world (epistemically and ethically).

For Kant, such a critical analysis shows that we are unable to know anything about things as they are in themselves (including theological issues such as the existence of God and human immortality) and that we are not by our nature good but desperately need the moral law set by our autonomous reason in its practical use.¹⁴ For James, an analogous

¹³ I find Vanden Auweele's reading to be fundamentally in agreement with my own earlier work on Kantian "antitheodicy" (Kivistö and Pihlström 2016), though the actual theodicy discussion remains relatively brief in his book.

¹⁴ An intriguing question (raised by one of the anonymous referees of this paper) is whether we should, according to Kant, nevertheless be able to know something about *ourselves* as "things in themselves" if we are able to know that we are not "by our nature" good, for instance (or, analogously, that our cognitive apparatus needs to use the categories). Whether the very idea of Kantian critical self-reflection of human

critical analysis starts from the impossibility of theodicies that would allegedly render suffering justified and from the framing of the very pragmatic method by the problem of evil, the recognition that there are real losses and real sorrows in human life, no matter how positively meaningful and flourishing our life could at best be (cf. Kivistö and Pihlström 2016, chapter 5). Just as Kant's *Religionsschrift* (1983 [1793/1794]) begins with the well-known analysis of "radical evil" as a natural human inclination, James's *Pragmatism* (1975 [1907]) begins and ends with a discussion of the problem of evil and the rejection of theodicies.

It seems to me that James indeed does not go "around Kant" but right through him when it comes to a certain kind of pessimism about the human condition. This might sound like an implausible reading of a philosopher who wrote essays such as "The Energies of Men" and "Is Life Worth Living?" (both in James 1979 [1897]); however, the key idea is not that meliorism would be wrong but that it is based on a deeper pessimism. Moreover, the specific word is not essential – we definitely do not have to talk about "pessimism" at all – but the general commitment to something like anti-optimism and the rejection of any naïve "positive thinking" are what matters. Indeed, a kind of quasi-Jamesian moral "heroism" is precisely what is needed for the Kantian moral subject to overcome – even partially – the natural inclination to prioritize evil maxims instead of moral ones. Vanden Auweele (2019) rightly emphasizes throughout his book that from a Kantian point of view human nature has no inherent inclination to goodness but needs reason (the moral law) as its guidance. James may be slightly more optimistic about this specific matter, but he also argues that we need to be educated out of our instinctive blindness and deafness. For James, such education takes place through the employment of the pragmatic method taking seriously the potential practical results of our ideas, a method framed by an antitheodistic understanding of the problem of evil: neither Hegelian nor Leibnizian attempts to render unnecessary suffering meaningful in a transcendent sense are, for James, humanly acceptable, as they disregard the concrete experience of the victims of evil and suffering (cf. James 1975 [1907], Lecture I).

reason needs some kind of access to our own nature at the level of things in themselves, after all, is a problem I must leave open here.

We should thus follow James (*ibid.*, Lecture VIII) in viewing pragmatism as proposing a form of meliorism reducible neither to naively optimistic views according to which the good will ultimately inevitably prevail nor to dark and cynical pessimism according to which everything will finally go down the road of destruction.¹⁵ Pragmatism generally mediates between a number of implausible philosophical extremes (including strong realism and idealism as well as the tough-minded and tender-minded “temperaments”),¹⁶ and similarly Kant’s transcendental philosophy mediates between (again) realism and idealism as well as, say, rationalism and empiricism and dogmatism and skepticism. The mediating role played by meliorism is part and parcel of the more general pragmatist-cum-Kantian picture of the human being. This is how James characterizes pragmatism’s commitment to meliorism:

Now it would contradict the very spirit of life to say that our minds must be indifferent and neutral in questions like that of the world’s salvation. Anyone who pretends to be neutral writes himself down here as a fool and a sham. [...] Nevertheless there are unhappy men who think the salvation of the world impossible. Theirs is the doctrine known as pessimism.

Optimism in turn would be the doctrine that thinks the world’s salvation inevitable.

Midway between the two there stands what may be called the doctrine of meliorism [...]. Meliorism treats salvation as neither inevitable nor impossible. It treats it as a possibility, which becomes more and more of a probability the more numerous the actual conditions of salvation become.

It is clear that pragmatism must incline towards meliorism. (*Ibid.*, 137.)

Earlier in the same volume, James contrasts meliorism with determinism, because the latter claims that “necessity and impossibility between them rule the destinies of the world”, while the former “holds up improvement as at least possible” (*ibid.*, 61). Pragmatism figures as a pluralistic philosophy of promise and hope, refusing to take

¹⁵ Excellent relatively recent discussions of James’s meliorism can be found in commentaries such as Marchetti 2015 and Campbell 2017; see also several relevant essays in Goodson 2018.

¹⁶ I have discussed this mediating role of pragmatism on a number of earlier occasions, e.g., Pihlström 2008, 2013.

“salvation” for granted (like dogmatic religious outlooks optimistically tend to do), nor claiming it to be impossible (as materialist and determinist views hopelessly pessimistically do, with their bleak picture of an ultimately inhuman universe), but the fact that such a promise is needed in the first place follows from our highly insecure, vulnerable, and both epistemically and ethically incomplete human condition.

In particular, sincerely understanding this incompleteness is essential in our ethical relations to other human beings around us. More specifically, James’s (1983 [1899]) well-known examination of “a certain blindness in human beings”, as an inclination or tendency to overlook the significance of otherness and other human beings’ distinctive points of view that might make *their* lives meaningful in ways we cannot easily understand, is analogous (or even James’s own version of) Kant’s treatment of “radical evil”, which is also an inclination (*Hang*), i.e., the tendency rooted in us to choose maxims contrary to the moral law – an inclination to evil (*Hang zum Böse*). These notions reflect the two philosophers’ fundamental agreement about transcendental pessimism. According to both, we need to be educated out of these inclinations. This happens, in Kant, primarily by the practical use of reason (which ultimately leads to religion, as we will note below), and in James by an engagement in holistic practices more generally (that is, not merely reason-use as such), religious practices included. Both are versions of the idea that human beings need to be *enculturated* in order for them to be able to be moral – to adopt a “strenuous mood”, as James memorably put it. Pessimism and meliorism work together here, as it is only on the grounds of pessimism that the melioristic project of making the world – especially human beings – better makes sense. This ultimately amounts to a thoroughly pragmatic philosophical anthropology.

Without appreciating a basic vulnerability in the lives we share with other human beings, no “cries of the wounded”¹⁷ can be heard, and no pragmatic method can get off the ground. Therefore, James’s physiological metaphors of human finitude should be taken seriously as fundamental to his pragmatism: he finds both *deafness* (to what he calls the cries of the wounded) and *blindness* (to others’ experiences in general) significant to his analysis of our responses – or, better, failing responses – to vulnerability and suffering.

¹⁷ On this key Jamesian notion, see, for further discussion, Putnam and Putnam 2017, as well as Kivistö and Pihlström 2016, chapter 5.

In an opening comment to the 1899 “blindness” lecture, he notes: “Now the blindness in human beings, of which this discourse will treat, is the blindness with which we all are afflicted in regard to the feelings of creatures and people different from ourselves.” (James 1983 [1899].) Similarly, the human being, according to Kant (1983 [1793/1794], 6:32), “is by nature evil”, and this fact about our condition manifests itself in our disregard for moral duty when it comes to our natural pursuit of happiness.

It must be noted, however, that there are also important divergences between Kant’s and James’s distinctive accounts of our inclinations to evil. For Kant, radical evil is not merely the empirical tendency to prioritize one’s own happiness, well-being, or personal needs and interests in contrast to the moral law (though this is of course something we have a tendency to do, according to Kant); it is, more strongly, our *free choice* of maxims that prioritize happiness to moral law, that is, our tendency to freely choose to follow maxims that conflict with the categorical imperative. Our autonomous reason is self-divided here. It is crucially important for Kant that we are *responsible* for these choices and prioritizations and that *we* are therefore, indeed, “radically” evil (“at the root”, recalling the Latin etymology of *radix*); the unhappy choice arises from ourselves. Ultimately, our tendency to freely choose to be evil in this sense is as inexplicable and incomprehensible as our acting (when morally good) out of pure respect for the moral law as moral subjects (see *ibid.*, Book I).¹⁸

Kantian pessimism

It is, arguably, precisely due to the “radical” character of evil (in the etymological sense of *radix*) that human beings are unable to achieve by their own efforts what Kant in the second *Critique* (1783 [1788]) called the highest good (*summum bonum*); in this pursuit commanded by the moral law itself (and thus by our practical reason), we seem to need, in addition to our autonomous reason, something like divine grace, and we need to be able to *legitimately hope* that we might deserve such grace on the basis of our moral commitment. James (1979 [1909]) revisits an essentially similar idea when he advances pragmatism as a pluralistic philosophy of hope, insisting that we need to do our best in the effort of “moral

¹⁸ Cf. Bernstein 2002, chapter 1. Furthermore, in Pihlström 2014, chapter 1, I suggest that we might understand Kant’s notion of radical evil in terms of Charles S. Peirce’s metaphysics of “real generals”, such as habits and dispositions; the extent to which this realistic Peircean account is compatible with James’s somewhat more nominalistic pragmatism (cf. Pihlström 2009) is another matter and cannot be discussed here.

salvation” while at the same time trusting that other (superhuman) agents will do their best, too.¹⁹

We should, however, now take a slightly closer look at the way in which pessimism figures in Kant’s practical philosophy and philosophy of religion, in particular. Here I will help myself to Vanden Auweele’s insightful reading. He defines “Kantian pessimism” as a view emphasizing “*the lack of any capacity for human nature to be or navigate toward moral goodness*”, entailing that “*human nature requires a radical revolution through means exceeding that nature*” (Vanden Auweele 2019, p. xvi; see also p. 65), and he strikingly suggests that pessimism is not merely a part of Kant’s philosophy but is present “in the whole of his philosophy” (ibid., p. xviii). In some more detail, he summarizes Kantian pessimism as the conjunction of three theses. First, human nature (or natural processes generally) “do by themselves not facilitate moral goodness”; indeed, there is “something profoundly amiss with human nature”. Secondly, therefore, our development toward goodness “must include a radical change”; in terms of the *radix* etymology, again, human nature needs to be “altered from the ground up”, not merely trained or reformed. Thirdly, Kant espouses a skeptical view about our actually being able to reach the highest good. (Ibid.) The human being simply does not have a “holy will” that would not experience a conflict between moral duty and natural inclination (ibid., pp. 44-45, 51). This seems to be a similar kind of transcendental anthropological “fact” about us as, say, our not possessing the faculty of “intellectual intuition” that would know its objects directly without the mediating role of the senses (as analyzed in the Transcendental Aesthetic of the first *Critique*).²⁰

Note, however, how close Kant’s pessimism comes to Jamesian meliorism. As Vanden Auweele puts it, this pessimism “does not cancel out the possibility of a better future, but warns against the belief that natural processes by themselves navigate toward that end. Progress is hard and difficult, not inevitable.” (Ibid., p. xx.) What is required is “moral education that cultivates and augments [our] rational interest in moral behavior”

¹⁹ In the *Religionsschrift*, Kant also mentions “supernatural cooperation” (1983 [1793/1794], 6:44).

²⁰ Vanden Auweele (2019, p. 109) in my view aptly characterizes the propensity to evil as “an anthropological idea of a transcendental nature, meaning it applies universally to human beings but is contingent to their nature”. Analogously, human finitude and mortality can be claimed to be “transcendental anthropological” features of human existence (Pihlström 2016). Whether there is a sense in which these concern us *qua* things in themselves (cf. note 14 above) cannot be settled here, though.

(ibid., p. 20). Accordingly, just as the Jamesian meliorist may still have confidence (however meager) in the possibility of a better outcome, or “moral salvation” of the world (for which the assistance of “higher powers” may be needed), the Kantian pessimist does not claim human beings to be “necessarily corrupted” but only “naturally corrupted” (ibid., p. 101; cf. pp. 109, 116): the *Hang zum Böse* rooted in us does not make morality impossible for us but only very difficult. Otherwise the very pursuit of moral goodness (a pursuit we have a duty to engage in) would become an incoherent requirement. Moral virtue must still be a human possibility; our nature cannot be so thoroughly (necessarily, unavoidably) corrupted by our propensity to evil that we could not even *aim* at being morally good – to even occasionally occupy what James called the “strenuous mood”.²¹ The possibility of moral goodness in this sense only concerns human beings, because neither angels (who would possess a “holy will”) nor mere animals would be able to act virtuously due to a conflict between duty and inclination.

Another potential comparison to James would also be highly natural here: perhaps our way to goodness is something that only opens through a radical *conversion* (see the relevant sections on conversion in James 1985 [1902], Lectures IX-X). At least in Kant’s view, no minor adjustments are sufficient, but human nature needs to be “radically sculpted” to “overhaul” its natural behavior (Vanden Auweele 2019, p. 65); what is needed is a “dramatically changed second nature”. While this kind of radical moral education is difficult, Kant is not a thoroughgoing or absolute pessimist in the sense that he would deny its possibility. James’s position may also be seen as cautious if not skeptical regarding our ability to achieve the highest good – or “moral salvation”, as James calls it – as it is not easy for us to overcome the blindness that comes naturally to us. Moreover, we may note that just as radical evil and moral blindness are analogous notions in these two thinkers, so are the ethico-religiously central concepts of the highest good and the moral salvation of the world.²² While Kant urges us to be committed to moral duty despite its difficulty, James offers us an uncertain universe with responsibility:

²¹ The second and third book (*Stücke*) of the *Religionsschrift* can, I think, be read as an extended argument concerning the way in which the good can nevertheless overcome our evil propensity – but not without religion. In James, too, the hope for moral salvation is inextricably tied up with his defense of the possibility or even pragmatic necessity of adopting a religious outlook.

²² It might be suggested that the Jamesian idea of “moral salvation” comes close to Kant’s hope that “the world must be moralized” (Vanden Auweele 2019, p. 126).

It is then perfectly possible to accept sincerely a drastic kind of a universe from which the element of ‘seriousness’ is not to be expelled. Whoso does is, it seems to me, a genuine pragmatist. He is willing to live on a scheme of uncertified possibilities which he trusts; willing to pay with his own person, if need be, for the realization of the ideals which he frames. (James 1975 [1907], pp. 142-143.)

For James, this “trust” may also be directed, religiously, at “superhuman forces” that may assist us in advancing the moral ideal of salvation (ibid., p. 143). In the Kantian context, a “conversion” to moral seriousness despite the uncertainty of our condition is, however, primarily a rational and ethical one. Because our human nature does not possess the tools to reach moral goodness, we require “the intervention of reason that radically remodels nature” (Vanden Auweele 2019, p. 5). This ultimately leads to religion (see also below), but we cannot hope to just volitionally adopt a religious faith because of its beneficial effects in our moral pursuits; as Vanden Auweele notes (ibid., p. 23), Kant rejects Pascal’s Wager as firmly as James (1979 [1897], chapter 1) does.²³ Yet, we do need actively embraced human faith in order to direct our behavior from what we merely naturally are to what ethical duty – in our “strenuous mood” – requires. Insofar as the key to Kant’s pessimism is our inability to be naturally good (that is, our inclination to evil instead of moral virtue), for James the fundamental problem seems to be that the very possibility of morality is endangered by the fact that we appear to be living in a material world devoid of any higher meaning and value, if the scientific account of the world is on the right track. For both, we need to overcome our nature and become fully human – and this is itself an irreducibly ethical quest.

While Vanden Auweele does not explicitly speak about transcendental pessimism (or meliorism, for that matter), his reading of Kant fits very well my attempt to reconcile transcendental pessimism with empirical meliorism. He notes that “the rationally justified hope for a future in which humanity is set right shines so powerfully that one is blinded to the darkness it is supposed to cover up” (Vanden Auweele 2019, p. 22). Rational hope does shine, but we can only notice it against the pessimistic darkness around it. Again, the same holds for James’s melioristic conviction that things *can* be made better while success is never guaranteed.

²³ On the similarities between Kant’s practical postulation of God and James’s “will to believe” idea, see, however, Pihlström 2013.

There is no need to here dwell on the way in which Kant (1983 [1791]) in his “Theodicy Essay” firmly rejects all actual and possible (e.g., Leibnizian metaphysically optimist) theodicies allegedly rendering evil and suffering (or “counterpurposiveness”, *Zweckwidrigkeit*) meaningful and (in some sense) purposeful.²⁴ It suffices to observe here that *antitheodicism* (as I like to call it) is an essential element of Kant’s pessimism. There is no way in which we could by our limited rational resources justify the evil and suffering we find around us in the world we live in; moreover, it can be suggested that our moral duty to treat other human beings not merely as means but also as ends (according to the second formulation of the categorical imperative) would have to preclude the instrumentalizing tendencies of theodicies, i.e., the temptation to see others’ suffering as a means to some imagined higher end.

No rationalist dogmatic faith in a harmonious divine plan rendering all counterpurposiveness ultimately purposeful can thus be humanly accepted, because it is in the end a form of the “blindness” James criticized, though not exactly in the same sense. It is a form of blindness (and deafness) due to its inability to appreciate the experience of utter meaninglessness in suffering. In this antitheodicism, Kant and James stand united.²⁵

Ethics and religion

As was already remarked above, the Jamesian pragmatic postulation of God’s existence – based on a “will to believe” leap (cf. James 1979 [1897]) – resembles the Kantian rationally legitimate hope for God’s existence as a “postulate of practical reason”. This leap, or hope, is necessary for us (given the kind of beings we are, and given the pessimism sketched above), because otherwise we cannot be fully committed to the requirements of morality. It is, thus, for melioristic reasons that we need to take the “will to believe” step toward practically postulating a Kantian divinity that (we may hope) can ultimately guarantee justice as the harmony of virtue and happiness, though, given our pessimistic condition, we can never know for sure anything about such an outcome.

²⁴ Vanden Auweele’s (2019, pp. 7-10) brief discussion of this issue is solid, though it fails to deal with Kant’s very interesting reading of the Book of Job – a serious omission in my view (cf. Kivistö and Pihlström 2016, chapter 2). Kant’s account of that ancient text arguably sets the tone for a number of more recent, and very different, antitheodicy projects, including James’s.

²⁵ For more on this topic, see my previous engagements with the theodicy issue and antitheodicy, including Pihlström 2013, 2014, 2020; Kivistö and Pihlström 2016.

On the basis of the considerations of meliorism and pessimism, it is possible to further deepen our comparison between Kant and James by noting how closely similar their ways of subordinating religion to morality are. It is through religion – to which our reason in its limited condition brings us – that our blindness and our propensity to evil may be (partially, temporarily) overcome and the moral pursuit strenuously advanced – to the extent that we may (again) follow Vanden Auweele’s (2019, pp. 131, 173) suggestion according to which Kant’s philosophy of religion is “an integral part of practical philosophy by making religion into a tool for cultivating moral resolve”, and the functions of religion are to be subordinated to the ethical one. They are also to be subordinated to ethics according to James as well.

An obvious question that arises here is how *sincerely* a morally motivated religious believer can adopt religious faith, knowing that it ultimately only plays an instrumental role for advancing ethical rather than religious ends. This is a question that comes up as clearly in the Kantian context (see *ibid.*, chapter 6) as in the Jamesian one (see Pihlström 2008, chapter 2; 2013, chapter 1). If religion is only, or even primarily, intended to help us adopt the strenuous mood and pursue moral ends that ought to motivate and bind us independently of religion, does it have any autonomous or even any genuine role to play in our lives? If we were fully conscious of the primarily (or exclusively) ethical function of religion, this would be “the end of religion”; a truly Kantian form of Christianity would, rather, have to be embraced without our being aware of its essentially serving our “moral courage” (Vanden Auweele 2019, p. 191). This is how Vanden Auweele formulates the worry:

Religions can only achieve its [*sic*] function, that is, to cultivate moral resolve, if they are taken to be true, not if they are adopted because it is prudent to adopt a religion. One believes in Christianity because one thinks Christianity is true, not because one thinks Christianity would be prudent to believe in (this would make for a hypocritical believer). (*Ibid.*, p. 192.)

In other words, the morally instrumental function of religion is problematic for the sincerity of religious faith. “Instrumental belief is not real belief” (*ibid.*, p. 193), and therefore our realizing the “practical usefulness” of religious belief would destroy that belief *qua* religious. As was already noted above, Kant just like James later rejected

Pascal's Wager, which (at least according to a received view)²⁶ proposes to infer the rationality of religious faith from the beneficial outcome of that faith (and from the fact that its probability, however small, is not zero).

This "sincerity objection", as we might call it, is arguably a worry that can be raised with full force only in the context of the kind of Kantian-cum-Jamesian pessimism-cum-meliorism that has been sketched above. We may be persuaded by Kantian and Jamesian arguments that religion is necessarily, at least in the sense of practical necessity, needed for us to be able to overcome our instinctive blindness and/or our natural inclination to prioritize evil maxims. It is only a short step from this insight to the conclusion that this is *all* religion is ever needed for. Could religious faith, then, even turn into a kind of *placebo* therapy that we know "works" but not because there is a "real" objective mechanism there but because such a motivating force tends to be effective for beings like us with our cognitive and ethical condition, including our limitations? At least it would seem that for a *placebo* effect to be real we cannot know that the therapy involved really has no efficient power. Paradoxically, for our being able to effectively "use" religion as a "tool" for our moral resolve, we must *not* know, or perhaps not even be able to know, that it is "merely" such a tool. We must, in some sense, be able to be sincerely committed to religion without having climbed onto a reflective meta-level affirming the moral value of such commitment – yet this sincerity itself must arise from our ethical stance toward religion.

It is, it seems to me, essentially the same kind of sincerity that Kant emphasizes when he rejects theodicies in the Theodicy Essay and that he also praises in an eloquent footnote toward the end of the *Religionsschrift*. This is, indeed, what Kant finds the most striking feature in Job's character in contrast to Job's "friends" (who seek to formulate theodicies, in contemporary parlance).²⁷ More precisely, Job's key virtues,

²⁶ I am not saying that there could not be a reading of Pascal's Wager that would bring it somewhat closer to either Kant's or James's view, or both. I am not taking any stand on the interpretation of Pascal here.

²⁷ While I have in this essay relied heavily on Vanden Auweele's in my view excellent account of Kantian pessimism, which includes the rejection of theodicies (as manifestations of a kind of misdirected theological optimism), Vanden Auweele curiously neglects Kant's very important engagement with the Book of Job (which is the starting point for the entire antitheodicy inquiry in Kivistö and Pihlström 2016). He (Vanden Auweele 2019, p. 193) does draw attention to Kant's praise of sincerity in *Religionsschrift*, though. This is what Kant says: "*O Aufrichtigkeit!* du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? [...] Aber *Aufrichtigkeit* (dass alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muss man von jedem Menschen

according to Kant, are his “sincerity of heart” (*Aufrichtigkeit des Herzens*) and “honesty in openly admitting one’s doubts” (*die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen*), which establishes “the preeminence of the honest man over the religious flatterer [*Schmeichler*] in the divine verdict” (Kant 1983 [1791], 8:267):

Job speaks as he thinks, and with the courage with which he, as well as every human being in his position, can well afford; his friends, on the contrary, speak as if they were being secretly listened to by the mighty one, over whose cause they are passing judgment, and as if gaining his favor through their judgment were closer to their heart than the truth. Their malice in pretending to assert things into which they yet must admit they have no insight, and in simulating a conviction which they in fact do not have, contrasts with Job’s frankness [*Freimütigkeit*] [...]. (Ibid., 8:265-266)

At this point it might be suggested that the Kantian prospective believer actually needs Jamesian meliorism to overcome the pessimism that now extends to our ability to invoke religious considerations in any serious and sincere sense in this context. Within the Kantian system itself, the sincerity of religion may indeed be lost, as Vanden Auweele correctly worries. In brief, it may be suggested that from a pragmatic point of view our sincere faith may itself bring its own verification along with it – and this is something that seems to be available to James but not (at least not fully) to Kant. This would be an example of a case in which the employment of the Jamesian “will to believe” strategy is pragmatically legitimate; after all, one of the types of cases that James (1979 [1897]) considers in “The Will to Believe” is precisely the case where strong belief is required for the belief itself to be able to be (made) true.

However, even here (at least when we are examining the religious case) it seems that we do need to make sure the faith that is to be voluntarily embraced *is* sincere to begin with. It cannot be – any more in the Kantian than in the Jamesian situation – adopted *merely* for instrumental reasons or on purely practical and functional grounds due to results or benefits that would be external to it. Its moral worth needs to be something that sincere faith “internally” (inherently) carries with it, even if the contingent outcome were not to be

fordern können, und, wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Kultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrasse in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen.” (Kant 1983 [1793/1974], 6:190n.)

realized, after all. Only by adopting *such* a pragmatic faith in God's reality can the potential pragmatic Kantian be both genuinely religious and genuinely ethical.

From the Jamesian pragmatist point of view, it could even be suggested that the "truth" of religion pragmatically amounts to its ethical functionality in our lives. That is to say, Vanden Auweele and many others who fail to approach the Kantian issue of sincerity from the Jamesian pragmatist standpoint rely on an essentially non-pragmatic dichotomy between the issues concerning the theoretical truth (vs. falsity) of religion, on the one hand, and the practical usefulness or functionality of religion, on the other hand. If we frame our examination of the relation between religion and ethics in a thoroughly pragmatist manner, this dichotomy must itself be overcome. The practical – i.e., ethical – functionality of religion is constitutive of its pragmatic truth, or in other words, the theoretical "metaphysical" truth of a religious outlook *is* its pragmatic functionality in the (would-be) believer's system of belief, which is ultimately their (form of) life in a holistic sense.²⁸ Pragmatism, after all, is for James a "philosophy of hope", but this notion of hope must not be contrasted to Kant's but rather be understood as fully congruous with Kant's treatment of religion in terms of legitimate rational hope.

It will inevitably remain an open issue here whether Jamesian pragmatism can ultimately keep its promise of delivering a melioristic account of religion that does not rely on a dichotomy between ethical or pragmatic and purely theoretical truth but can, rather, resolve the question of sincerity that seems to arise in the Kantian context which proposes to account for religion in terms of practical reason. The main conclusion for us (for now) is that it is right here that Kant and James are deeply engaged with essentially the same problem. In my view, Kantian practical (moral) theism needs to be informed by Jamesian pragmatist considerations in order for the sincerity issue to be adequately dealt with. But in the context of the present inquiry this remains a mere hypothesis to be further critically tested by means of both historical and systematic investigation. It could, for instance, turn out that from Kant's perspective there is a sense in which a religious attitude

²⁸ At this point, a comparison between the Kantian-cum-Jamesian position formulated here and the Wittgensteinian tradition in the philosophy of religion naturally invites itself (cf. also Pihlström 2013).

“comes first”, after all, and the critical account of the moral grounds of religion only gives a voice to those who already have religious faith.²⁹

It is, at any rate, an essential element of Kantian-cum-Jamesian sincerity that naïve optimism is rejected across the board, both in ethics and in religion. Therefore, the sincerity needed in the formulation of a properly Kantian (and Jamesian) religious faith is essentially the same sincerity that we need for the rejection of theodicies, along the lines of Kant’s Theodicy Essay, and therefore the kind of pessimism briefly analyzed above is a key element of such sincerity. Only by taking others’ meaningless and non-instrumentalizable suffering philosophically – ethically – seriously can we hope to formulate anything like an adequate account of morality and religion; overcoming theodicies is, indeed, part of overcoming the “blindness” James was (sincerely) worried about.

Conclusion: humanism and critical philosophy

It is impossible to defend the transcendently pessimistic conception of humanity (as articulated above) without a fundamental commitment to what Kant called *critical philosophy*. The chief task of philosophical inquiry is always critical.³⁰ Critical philosophy, broadly understood, integrates the Kantian pursuit of reason and the Jamesian pursuit of the holistic and pluralistic development of “the whole man in us”. It is (only) through critical philosophy that we can establish methods of conversion that might (but also might not) lead to moral goodness and progress.³¹ It is, moreover, (only) through critical philosophy that we become aware of the kind of pessimism we need to be committed to in order to sincerely understand our human condition, especially the Kantian inclination to

²⁹ This was interestingly, though controversially, proposed by one of the anonymous reviewers. If such a reading were to be developed, then Kant’s critical views on the relation between ethics and religion might, as the reviewer suggests, be usefully read against the background of the pre-critical essay, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” (Kant 1983 [1763]). Furthermore, as the other anonymous reviewer notes, there might be resources available within the Kantian position itself for a view supplementary to the pragmatist response to the sincerity issue, i.e., an account explaining how religion could provide a “primitive essentially non-conceptual” (or “moral-intuitional”) “grasp of absolute non-instrumental value that cannot be rationally secured otherwise”. Again, I must leave these suggestions open here.

³⁰ Note also that among the pragmatists, John Dewey defined philosophy as “the critical method of developing methods of criticism”; see the closing comments in Dewey 1986 [1929], p. 354.

³¹ Furthermore, such a critical inquiry into our human condition could utilize Kantian sources I have not been able to analyze in this essay (especially pertaining to Kant’s philosophy of history), such as “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht” (Kant 1983 [1784]) and perhaps also “Das Ende aller Dinge” (Kant 1983 [1794]).

evil and the Jamesian instinctive blindness. For the uncritical (naïve) gaze, these unwelcome features of our existence are not visible. In a more pragmatist terminology, we need a genuine – again sincere – commitment to *inquiry*, also in ethical and theological matters.

To engage in critical philosophy – or pragmatic inquiry – in pursuit of the kind of melioristic account based on the background of pessimism is, moreover, to be committed to a Kantian-cum-Jamesian *humanism*, in contrast to various currently popular transhumanist, posthumanist, or antihumanist ways of thinking. The inquiring subject that critically turns toward a reflection on their own capacities and limitations is a human being. The question “What is man?” indeed integrates all the three Kantian questions. James, we may conclude, essentially shares Kant’s humanistic conception of the human being; to be a pessimist, or a meliorist, is to be a humanist seriously, and often painfully, concerned with the human condition.³²

References

- Bird, G. (1986), *William James*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Campbell, J. (2017), *Experiencing William James: Belief in a Pluralistic World*, Charlottesville and London: University of Virginia Press.
- Carlson, T.L. (1997), “James in the Kantian Tradition”, in R.A. Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, J. (1986 [1929]), *Experience and Nature*, Chicago: Open Court.
- Goodson, J.L. (ed.) (2018), *William James, Moral Philosophy, and the Ethical Life*, Lanham, MD: Lexington Books.
- James, W. (1979 [1897]), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, eds. F.H. Burkhardt, Fredson Bowers, and I.K. Skrupskelis, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- James, W. (1985 [1902]), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, eds. F.H. Burkhardt, Fredson Bowers, and I.K. Skrupskelis, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

³² Thanks are due to Hemmo Laiho for his inviting me to submit this essay to this journal issue, as well as to two anonymous reviewers for many thoughtful comments. Parts of an earlier draft were presented as a guest lecture at Ecole Normale Supérieure, Paris, in December, 2019; I would also like to warmly thank Mathias Girel and all the participants of the session.

James, W. (1975 [1907]), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, eds. F.H. Burkhardt, Fredson Bowers, and I.K. Skrupskelis, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

James, W. (1979 [1909]), *A Pluralistic Universe*, eds. F.H. Burkhardt, Fredson Bowers, and I.K. Skrupskelis, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

James, W. (1977 [1911]), *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, eds. F.H. Burkhardt, Fredson Bowers, and I.K. Skrupskelis, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

James, W. (1978), *Essays in Philosophy*, eds. F.H. Burkhardt, Fredson Bowers, and I.K. Skrupskelis, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

James, W. (1983), *Talks to Teachers on Psychology and Some of Life's Ideals*, eds. F.H. Burkhardt, Fredson Bowers, and I.K. Skrupskelis, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Kant, I. (1983 [1763]), "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", in W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, vol. 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. (1990 [1781/1787]), *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt, Hamburg: Felix Meiner.

Kant, I. (1983 [1784]), "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht", in W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, vol. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. (1983 [1788]), *Kritik der praktischen Vernunft*, in W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, vol. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. (1983 [1791]), "Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee", in W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, vol. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (English translation, "On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy", in Kant, *Religion and Rational Theology*, ed. and trans. A.W. Wood and G. Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.)

Kant, I. (1983 [1793/1794]), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, vol. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. (1983 [1794]), "Das Ende aller Dinge", in W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, vol. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kivistö, S. and Pihlström, S. (2016), *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Koistinen, O. (2012), "The Critique of Pure Reason as Metaphysics". In L. Haaparanta and H.J. Koskinen (eds.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*. Oxford: Oxford University Press.

Marchetti, S. (2015), *Ethics and Philosophical Critique in William James*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Pihlström, S. (2003), *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, Amherst, NY: Humanity Books.

Pihlström, S. (2008), *“The Trail of the Human Serpent Is over Everything”*: Jamesian Perspectives on Mind, World, and Religion, Lanham, MD: University Press of America.

Pihlström, S. (2009), *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*, London: Continuum.

Pihlström, S. (2010), “Kant and Pragmatism”, *Pragmatism Today* 2, http://www.pragmatismtoday.eu/winter2010/Pihlstrom-Kant_and_Pragmatism.pdf.

Pihlström, S. (2013), *Pragmatic Pluralism and the Problem of God*, New York: Fordham University Press.

Pihlström, S. (2014), *Taking Evil Seriously*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Pihlström, S. (2016), *Death and Finitude: Toward a Pragmatic Transcendental Anthropology of Human Limits and Finitude*, Lanham, MD: Lexington Books.

Pihlström, S. (2020), *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy: On Viewing the World by Acknowledging the Other*, Helsinki: Helsinki University Press.

Putnam, H. and Putnam, R.A. (2017), *Pragmatism as a Way of Life*, Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Skowronski, K. and Pihlström, S. (eds.) (2019), *Pragmatist Kant*, Nordic Studies in Pragmatism 4, Helsinki: Nordic Pragmatism Network, online: www.nordprag.org.

Vanden Auweele, D. (2019), *Pessimism in Kant’s Ethics and Rational Religion*, Lanham, MD: Lexington Books.



Arvi Grotenfelt and neo-Kantian philosophy of history

LAURI KALLIO*

Univ. of Turku, Finland

Abstract

The paper discusses Arvi Grotenfelt's (1863–1941), professor of philosophy in Helsinki 1905–29, reading of Heinrich Rickert's (1863–1936) philosophy of history. Rickert was one of the key figures of the so-called south-west German neo-Kantianism. In the center of attention of the south-west neo-Kantians was the topic that Immanuel Kant (1724–1804) himself had omitted: how to philosophically establish the humanities and the social sciences and separate them from the natural sciences? Rickert's philosophy of history was essentially an attempt to ground the historical knowledge in a strictly transcendental philosophy in the Kantian sense. His argumentation relied on his concept of value (Wert). Grotenfelt did not share Rickert's definition of values. According to his view, the fundamental foundation of our judgements of value is beyond scientific reasoning. I will also argue that Grotenfelt's standpoint has a general affinity to Wilhelm Dilthey's (1833–1911) philosophy of world view (Weltanschauung).

Keywords

Arvi Grotenfelt, Heinrich Rickert, Neo-Kantianism, philosophy of history, philosophy of values, Wilhelm Dilthey.

Abstrakti

Teksti käsittelee vuosina 1905–29 Helsingin yliopiston filosofian professorina toimineen Arvi Grotenfeltin (1863–1941) tulkintaa Heinrich Rickertin (1863–1936) historianfilosofiasta. Rickert oli yksi uuskantilaisuuden niin sanotun lounaissaksalaisen koulukunnan pääedustajista. Uuskantilaisuuden lounaissaksalaisen koulukunnan mielenkiinnon kohteena oli aihe, jonka Immanuel Kant (1724–1804) itse oli sivuuttanut: humanististen tieteiden ja yhteiskuntatieteiden

* Lauri Kallio (PhD University of Helsinki, 2017), post-doctoral researcher. His doctoral dissertation (*J.V. Snellmans Philosophie der Persönlichkeit*) discussed the philosophy of the most important Finnish Hegelian J.V. Snellman (1806–81) and the German Hegelianism of the 1830s. In his post-doctoral research Kallio has focused on the 19th Century idealist philosophy in Germany and in the Northern Europe. Over the past few years, he has worked in collaboration with the discipline of philosophy at the University of Turku. Email address: lauri.kallio@alumni.helsinki.fi.

filosofinen perusta sekä niiden eroavuus luonnontieteistä. Rickertin historianfilosofia oli pohjimmiltaan yritys perustaa historiallinen tieto kantilaisen transsendentaalifilosofian pohjalle. Rickertin argumentaatio rakentui hänen arvon (Wert) käsitteelleen. Grotenfelt ei omaksunut Rickertin määritelmää arvolle. Hänen näkemyksensä mukaan arvojen viimekätinen perusta ei ole tieteellinen kysymys. Osoitan myös, että Grotenfeltin kannalla on tiettyä yhtenevyyttä Wilhelm Diltheyn (1833–1911) maailmankuvan (Weltanschauung) filosofian kanssa.

Asiasanat

Arvi Grotenfelt, arvofilosofia, Heinrich Rickert, historianfilosofia, uuskantilaisuus, Wilhelm Dilthey.

Introduction: Grotenfelt and neo-Kantianism

Arvi (also Arvid) Grotenfelt (1863–1941), professor of philosophy in Helsinki 1905–29 and the chairman of the Philosophical Society of Finland 1905–36, made pioneering work in the philosophy of history in Finland. He was also the first to publish extensive commentaries on the history of philosophy in Finnish (Niiniluoto 2000, p. 181). His focus was particularly on the classic German philosophy.

Grotenfelt's standpoint in the philosophy of history was heavily influenced by the so-called south-west German neo-Kantianism, whose key-figures were Wilhelm Windelband (1848–1915) and his student Heinrich Rickert (1863–1936). In his main works on the subject Grotenfelt commented especially on the latter's views of history as a science. Grotenfelt was a frequent visitor to Germany, and he met both Rickert and Windelband in person at the mid-1890s (Luukanen 1988, p. 111).

In the center of attention of the south-west neo-Kantians was the topic that Immanuel Kant (1724–1804) himself had omitted: how to philosophically establish the humanities ('Geisteswissenschaften') and the social sciences and separate them from the natural sciences (Hösle 2013, p. 232; cf. Rickert 1899, p. 12)?¹ Rickert's neo-Kantian philosophy of history was essentially an attempt to ground the historical knowledge in a strictly transcendental philosophy in the Kantian sense (Schnädelbach 1984, pp. 56–7).

Worth noting is that although Grotenfelt shared the same interests as the south-west neo-Kantians, he was open-minded about the more positivist currents of thought of the time (Väyrynen 2017, p. 308).² Grotenfelt had studied in Wilhelm Wundt's (1832–1920) famous laboratory of experimental psychology in the 1880s. Probably (at least partly) due to non-philosophical and non-academic reasons (e.g. the political situation in Finland) (Luukanen 1988, pp. 105–6), Grotenfelt decided to leave the more positivist approach behind and focus on the philosophy of history.

¹ "For Kant [...] science meant mathematics and physics" (Bambach 1995, p. 92). See also Beiser 2011, pp. 366–7.

² South-west neo-Kantianism proceeded from anti-positivist sentiment, best exemplified by Windelband's famous lecture in Strasbourg in 1894 (Beiser 2011, p. 380).

In this paper I address Grotenfelt's reading of Rickert's magnum opus *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (*The Limits of Concept-Formation in Natural Science* (1896, 1902)) in his work *Die Wertschätzung in der Geschichte* (1903).³ Later Grotenfelt also published a review of Rickert's work (1905b). Worth noting is that Rickert published five editions of his work, and the subsequent editions did not include only minor revisions: he rewrote entire chapters and took the critique of the previous editions into account. Grotenfelt addressed *Limits* right after the publication of the second volume of the first edition in 1902.

History as a science

Already in the preface of his work *Wertschätzung* Grotenfelt adheres to several of Rickert's key principles. Rickert's main concern is the possibility of history as a science (Beiser 2011, p. 399).

In what follows, I will, like Grotenfelt, focus on Rickert's criteria for the scientific status of history. Within the limits of this paper, I cannot discuss Rickert's answer to the question, why the history must have a scientific status in the first place. Concerning this fundamental question, I make two introductory remarks. First, Rickert's philosophy of history in the 1902 version of the *Limits* stems from Windelband's famous Strasbourg lecture (1894). (Later both Windelband's and Rickert's views changed, but for Grotenfelt's interpretation of Rickert, the Strasbourg lecture is the central point of reference.) In his lecture Windelband gave no straightforward explanation for the scientific status of history. But he saw no reason to deny it. He argues that the methods of the natural and the historical sciences are of equal value to the quest for knowledge (Windelband 1894, pp. 12, 19).

Second, Windelband's definition of the scientific methodology arises from the Kantian framework (Windelband 1894, p. 7; Beiser 2011, pp. 380, 383). Given the increase of historical knowledge over the course of the 1800s, Windelband complements Kant's definition of science, which is essentially limited to the natural sciences and mathematics.⁴

Rickert's argument for the science of history challenges both naturalism and historicism (Rickert 1902, pp. 21, 331–2, 612–3). He opposes historicism (as represented e.g. by Leopold von Ranke (1795–1886)) because it involves the danger of relativism (Beiser 2011, p. 405). Rickert believes that science can attain eternal and necessary truths. Accepting historicism would eventually challenge this; all thought would be historically

³ Grotenfelt summarized some ideas of this work in his article “Ueber Wertschätzung in der Geschichtsbehandlung”, published in 1902. In his *Wertschätzung* Grotenfelt refers also to Rickert's 1899 booklet “Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft”, which was one of his ‘spin-off’ works of the *Limits* (Rickert 1902, p. IV; 1899, pp. 3–4) and to some other articles. The English translation of Rickert's work *Limits* is based on the 1929 edition. For Grotenfelt's complete bibliography, see Manninen and Niiniluoto (ed.) 2007, pp. 62–9.

⁴ This objective is explicitly stated e.g. in Windelband 1905, pp. 105–6.

limited (Beiser 2011, pp. 395–6). Thus, for Rickert, securing history as a science means limiting it.

Grotenfelt (1903, pp. III, 44, 138–9) maintains against Rankean historicism that although historians strive for objectivity, their judgements concerning history are always subjective to some extent.⁵ E.g. a historian has to choose the events during an era which he or she regards as essential. The main task of Grotenfelt's work of 1903 is to define the extent of subjectivity in historical appreciations ('Wertschätzung') (Grotenfelt 1905a, p. III). As an example of a historical appreciation, Grotenfelt presents a historian of philosophy, whose world view is positivistic (Grotenfelt 1903, p. 193; Luukanen 1988, p. 114). Such a historian does not regard the era of speculative idealism as important due to his or her own philosophical standpoint.

Furthermore, Grotenfelt (1903, pp. 20–1) denies that there could be a historic event, which is not comparable to any other event. Or, a that kind of an event would be describable, Grotenfelt maintains, neither in art nor in science. Such a description would require e.g. vocabulary (cf. Rickert 1902, pp. 338–40). But a vocabulary is universal in its essence; the words acquire their meaning through their relationship to other words.

Following Rickert, Grotenfelt (1903, p. 19; 1905b, p. 61; Rickert 1899, p. 43; Suolahti 1947, p. 279) emphasizes the scientific status of history. Contrary to Ranke, who had argued that history resembles more art than science, because it addresses individual things (Beiser 2011, p. 400), Grotenfelt stresses that also science can deal with unique and individual events (Grotenfelt 1903, pp. 7, 20, 24; cf. Rickert 1902, pp. 339–41). Yet, the uniqueness he has in mind is relative uniqueness, or uniqueness which can be studied with ordinary scientific methods (Luukanen 1988, p. 118).

This brings us to naturalism. Grotenfelt seems to share Rickert's understanding of naturalism according to which naturalism features the positivist principle that the methods of natural sciences are the only scientific methods (Beiser 2011, p. 405). Grotenfelt (1903, p. 4) states that the task of history is not to find universal laws and thus rejects this principle. But he also stresses that a historian should strive for generalizations whenever they are well justified (Grotenfelt 1903, pp. 31–2). A historian should also never address historical events as isolated, because a historical event is significant only because it contributes to a certain historical development (Grotenfelt 1903, pp. 9–10; cf. Rickert 1902, p. 307).

On the other hand, Grotenfelt agrees with Windelband's and Rickert's attempt to diminish the tension between humanities and natural sciences (e.g. Grotenfelt 1903, p. 57; Rickert 1902, pp. 659–60; Bambach 1995, p. 30). Grotenfelt argues with Rickert that historical phenomena can also be investigated with the methods of natural sciences (Rickert 1902, pp. 29, 320–1). Yet the natural sciences cannot grasp all sides of history (Grotenfelt 1903,

⁵ For Grotenfelt's summary of Ranke's standpoint, see Grotenfelt 1903, pp. 140–1.

p. 9; Rickert 1902, pp. 249–51, 363; 1899, pp. 18–9). As already the title of Rickert's work suggests, there are limits for the concept formation in the natural sciences.

But how do the historical sciences actually differ from the natural sciences? Rickert's answer to this question can be introduced by explaining his critique of Wilhelm Dilthey's (1833–1911) well-known concept 'Geisteswissenschaften', which included both the humanities and the social sciences. Following Windelband, he was discontented with it. Dilthey was an inspirational opponent of neo-Kantianism not only because he was heavily influenced by Kant but also because like neo-Kantians, he waged a two-front war against positivism and German idealism (Hösle 2013, p. 234).

Rickert had many reasons for abandoning Dilthey's concept of 'Geisteswissenschaften'.⁶ First, he contributed to the so-called epistemological turn in the philosophy of history (Schnädelbach 1984, pp. 50–1). Like the epistemological turn in other branches of philosophy, it was essentially a countermove against Hegelianism. For Rickert, Dilthey's concept of 'Geisteswissenschaften' is a remnant of Hegelianism: it is too metaphysical. Rickert himself grounds the historical sciences without any material reference to their objects (Rickert 1902, pp. 28–9; Schnädelbach 1984, p. 129; Bambach 1995, p. 103). His standpoint is decidedly Kantian: the focus is on our way to approach the objects and not on the objects themselves.

According to Rickert, the difference in our epistemic interests constitutes the difference between the natural and the historical sciences: "The generalizing interest is characteristic of the natural sciences, whereas the individualizing interest is characteristic of the historical sciences" (Beiser 2011, p. 400).⁷ That is to say that in the historical sciences the focus is on the uniqueness of events or things, whereas the natural sciences attempt to find the general principles, which apply to all particulars. As mentioned above, the same phenomena can be addressed both in natural and in historical sciences. But the different sciences aim to answer different questions.

Rickert admits that his theory is a simplification: for example, in reality, the historical sciences feature also generalizing interest (Beiser 2011, p. 401). Grotenfelt emphasizes this point. He highlights the fact that historical sciences have benefitted greatly from the recent development of sociology (Grotenfelt 1903, pp. 4, 26).

Yet there is also a substantial disagreement between Grotenfelt and Rickert. According to Grotenfelt, Rickert argues eventually for a purely logical distinction between the sciences. Grotenfelt (1905b, p. 62) appreciates this attempt, but problematizes the way Rickert imposes this distinction on the actual practice of historical sciences. It is legitimate to say,

⁶ To some extent, Rickert also substitutes his concept of cultural sciences ('Kulturwissenschaften') with Dilthey's concept of 'Geisteswissenschaften' (Rickert 1899, pp. 52–3).

⁷ Rickert's conception has its roots in Windelband's distinction between nomothetic and idiographic sciences (Beiser 2011, p. 381; Hösle 2013, p. 233).

for example, that some natural objects are the objects of the natural sciences alone (Grotenfelt 1903, pp. 25–6). The best counterargument against Rickert's theory is yet the case of sociology. Sociology and history are so tied up to each other that classifying them into different classes of science contradicts the coherence of scientific work (Grotenfelt 1903, p. 27). Grotenfelt's point is that in reality it is impossible to distinguish the epistemic interests within the scientific practice. In most fields of science, the different epistemic interests interpenetrate ('sich durchdringen') to each other.

Rickert (1902, pp. 308, 480–1) admits that science rarely operates neither with pure individual nor with pure universal concepts. This is why Rickert prefers the terms relative universal and relative individual concept (cf. Grotenfelt 1903, p. 36). That is to say that also the universal concepts in natural and historical sciences differ. The former are 'class concepts' ('Gattungsbegriff'), whereas the latter are 'wholes' ('Ganze') (Rickert 1902, pp. 393–4). Rickert (1899, p. 58; 1902, pp. 308, 636) emphasizes that the difference between the concept formation in the natural and in the historical sciences is permanent.

Grotenfelt (1905b, pp. 63–4) disagrees with this claim. He points out that it is not exceptional for a historian to classify and explain events similarly to a natural scientist. On the other hand, Grotenfelt argues that it is also legitimate for a natural scientist to foreground singular events. E.g. examining the human evolution as unique series of events belongs to the realm of the natural sciences (Grotenfelt 1903, pp. 24–25). Examination of the unique human evolution does not have to lead any universal truths about the evolution in general. I do not find Grotenfelt's line of reasoning very clear. However, the point that he wants to make is that the different epistemic interests intermingle within a certain branch of science. Rickert (1899, p. 40), on the contrary, stresses that the uniqueness of an event is not of equal value in the natural and in the historical sciences.

Grotenfelt (1903, p. 27) concludes that, unlike Rickert, he embraces the material division of sciences. He refers to Ernst Bernheim's (1850–1942) definition: history is the study of the development of human being as a social being (Grotenfelt 1903, p. 5). Since Grotenfelt repeatedly emphasizes the interconnectedness of sociology and history, one asks, what actually constitutes the difference between the two disciplines in his view? In his answer Grotenfelt (1903, p. 28) points out that the objects of the historical study are not immediately present. They are rather reconstructed on the basis of (always to some extent) incomplete material. On the contrary, in sociology as well as in natural sciences the objects are present. This is why the historical science can never become a nomological science ('Gesetzeswissenschaft') like sociology, which discovers the regularities of social life.

For Grotenfelt, the scientific character of history is thus not due to its ability to demonstrate laws or regularities. In order to be scientific, the emphasis must be placed on careful study of particular facts (Grotenfelt 1903, p. 31). Historical documents are rarely wholly objective descriptions of an event, and scepticism concerning the historical knowledge can be rejected only through cautious source criticism, Grotenfelt (1903, pp.

29–30) concludes. Thus, the objectivity of history, eventually a weak objectivity, is grounded on empiricism.

Eventually, Grotenfelt understands history as a basic science. Its task is to produce elementary information, which can be used in further studies in other fields of science. His theory has affinity to Rickert here: Grotenfelt also insists that limiting historical study is a precondition for its scientific status.

Grotenfelt's attitude towards the study of history is best described as practical, whereas Rickert's approach is more theoretical. Grotenfelt's practical approach to the problems of philosophy of history stems from his conviction that writing (or documenting) and studying history are inseparable (Luukanen 1988, p. 116; Suolahti 1947, pp. 271, 286). This basic principle is though not clearly worded in Grotenfelt's writings. Generally speaking, this principle explains the vagueness of his position, which shall be exemplified in the following chapters.

Grotenfelt is not particularly concerned with the borders between different fields of science, but encourages historians to use all the tools available in order to enrich the knowledge of the past. Grotenfelt's standpoint mediates between different modes of explanation for example. Grotenfelt, a former student of Wundt, believes that psychology can in part elucidate the motives behind human actions of the past (Grotenfelt 1903, pp. 50–1; Väyrynen 2015, pp. 313–4; Luukanen 1988, p. 124). Wundt's name surfaces as Grotenfelt stresses historian's right to speculate, to use his or her ability to fantasise, “[...] under the strict control of critical thinking” (Grotenfelt 1905b, p. 65). By contrast, in Rickert's model the ability to fantasise is restricted to clarification of the subject matter (Rickert 1899, p. 44; Grotenfelt 1905b, p. 64). Grotenfelt maintains that the abilities to understand and fantasise are not that distinct at all. His definition of a proper historical study allows for imaginary elements, which though have to be verified as well as possible (Grotenfelt 1903, pp. 51, 53, 55–6).

Grotenfelt's studies with Wundt might also explain, why he does not address Dilthey at all, although he extensively discusses German figures of the time. Wundt's experimental psychology was distinct from Dilthey's descriptive psychology, or psychology of ‘Verstehen’ (Väyrynen 2015, p. 317; Rickert 1902, p. 150). Generally speaking, understanding psychology essentially as a natural science is common to both neo-Kantians and Grotenfelt (Beiser 2011, pp. 380, 401).

From a historical point of view, Grotenfelt's statements concerning the interrelatedness of history and sociology are noteworthy. Namely, Grotenfelt's early career was closely related to the arrival of sociology in the University of Helsinki by Edvard Westermarck (1862–1939), internationally the most renowned Finnish philosopher of the time.⁸ In his

⁸ Nowadays Westermarck is remembered primarily as a sociologist. During the first two decades of the 20th Century, Westermarck and Grotenfelt were the sole professors of philosophy in Finland.

Wertschätzung Grotenfelt engages into theoretical discussion of the prehistory of sociology, which Westermarck had avoided (Luukanen 1988, p. 122). Like Westermarck, Grotenfelt understands sociology in a positivistic way. On the other hand, he explains the difference between sociology and history in the Rickertian way, since the difference is due to the different epistemic interests and not due to the objects of study (Grotenfelt 1903, pp. 71–2; Luukanen 1988, p. 124).

Philosophy of values

As explained in the previous chapter, Rickert identifies the historical sciences with their individualizing interest. Yet, one asks how do we actually define an event or a thing as essential and unique? Rickert answers that we do this on the basis of our values (Beiser 2011, p. 404; Rickert 1902, pp. 372, 379–80). The concept of value (‘Wert’) is the key concept of his neo-Kantian philosophy.⁹ Rickert addresses the objectivity of values in the second part of his work *Limits*, which is at the center of Grotenfelt's attention.

Within the limits of this paper, Rickert's extensive theory of values cannot be discussed in length. In order to introduce it, I denote some of its basic features. First, values are to be separated from facts. According to Rickert, facts and values are ontologically different: facts ‘exist’ but values ‘have validity’ (Schnädelbach 1984, p. 131; Bambach 1995, p. 101). Another essential distinction is the distinction between ‘objects which are valuable’ and ‘the act of valuing’. That is to say that values are to be separated from the objects, which are regarded as valuable.

Thirdly, the concept of value is a truly Kantian element in Rickert's thinking: values direct our experience of the world. It is illustrative that Rickert does not claim that the natural sciences would be a value-free enterprise. The natural sciences are also dependent on the act of valuing, because their attempt to construct a system of knowledge has to be seen as valuable by the subject (Rickert 1902, pp. 663–64). Thus, there is no reason to claim that the natural sciences provide ‘more objective’ knowledge than the historical sciences. Besides, even the material of science is dependent on the subject: precondition for a scientific study are the facts (‘Tatsache’), which are regarded as true, or attached to truth value (‘Wahrheitswert’), by the subject (Rickert 1902, pp. 664–65). “[...] [T]he recognition of truth value is the logical precondition of any science”, Rickert (1902, p. 671) concludes.

Apropos of Rickert's fear of relativism (mentioned in the previous chapter), the crucial question concerns the historicity of values. Different cultures have different values, and

⁹ Neo-Kantian concept of value originates from Windelband's teacher, Hermann Lotze (1817–81). In Finland, Lotze's philosophy was introduced by Grotenfelt's uncle, teacher and predecessor as professor, Thiodolf Rein (1838–1919). Rickert's philosophy of value relies heavily on Windelband's example (Schnädelbach 1984, p. 183; Bambach 1995, pp. 83–4, 94). Within the limits of this paper, the relationship between the two cannot be discussed in length. Neither does Grotenfelt discuss this relationship.

even within a specific culture values change over the course of time. How the values can serve as the basis for the objective knowledge?

My understanding of Rickert's answer to this dilemma at the turn of the century is as follows. Rickert strictly denies value-relativism and argues for a non-relativistic theory of values (Rickert 1902, pp. 389–91). He though admits that some values are historically dependent. Rickert terms these values cultural values ('Kulturwerten') (Rickert 1899, p. 47). But, Rickert stresses, even the cultural values are directed by more general values, which are to be found in the transcendental discourse (Rickert 1902, p. 701). To conclude: the expression of cultural values is historical, but their ground is transcendental.¹⁰

Grotenfelt does not address the transcendental realm of values in his 1903 work (cf. next chapter): his focus is on the role of values in historical sciences. Grotenfelt explains that according to Rickert a historian, who studies the historical information, distinguishes between essential and inessential on the basis of cultural values. Rickert believes that a historian can empirically observe these values (Rickert 1902, pp. 638–9). The cultural values are normative social values, which are accepted by all members of the society; the totality of these values constitute a culture for Rickert, Grotenfelt explains (1903, pp. 186–9; Rickert 1902, pp. 577–8).

Essential for achieving historical objectivity is the distinction between the values themselves and having a relationship to values (Rickert 1902, p. 364; Grotenfelt 1903, p. 186). For example, a historian can note that bravery was important for the ancient Romans without having to judge whether bravery is valuable or not. That is to say that the primary task of a historian is to distinguish between essential and inessential instead of separating between valuable and non-valuable as such (Grotenfelt 1903, p. 188).

The task of distinguishing between the essential from the inessential can be completed wholly empirically and objectively, Rickert claims (Grotenfelt 1903, p. 190). For example, two historians from politically opposed communities could disagree whether bravery is valuable or not. But they must agree that the ancient Romans regarded bravery as valuable, because it can be empirically verified. Claiming that bravery was an essential characteristic of the ancient Rome is thus objectively valid.

The arguments above are sufficient to guarantee the objectivity of historical knowledge. It is, of course, possible to demand that a historian must consider more fundamental questions (like the question whether history entails constant progress or not) too. Rickert's concept of the cultural values provides also a paradigm for that. A historian is bound by the cultural values of his or her time. The objectivity of historian's work can be recognized only by a community. Historian's work is always meant for a certain audience and it has to conform to the values of that community (Grotenfelt 1903, p. 188). On the basis of these

¹⁰ Bambach 1995, p. 106. In my view, Bambach's explanation captures Rickert's idea, although Bambach refers to a later work by Rickert.

values it is possible to produce, for example, a view of the world history (Rickert 1902, p. 701).

The key question of Grotenfelt's commentary on Rickert is whether the objectivity of history can actually be achieved this way. Grotenfelt (1903, p. 186) agrees with Rickert's principle of the cultural values as the basis of historical sciences. In my view, Rickert's focus on the culture explains Grotenfelt's interest in his work. Yet, Grotenfelt claims, Rickert's concept of the normative social cultural value is too indefinite in order to be empirically verified (Grotenfelt 1903, p. 191).

Grotenfelt argues that commonly accepted cultural values determine rather areas like science or religion but not the society in its entirety. For example, a certain aesthetical value can be very important to the artists but irrelevant for the rest of the society. Yet, even within a certain area of societal life there are no such commonly accepted values as Rickert suggests. There is, for example, a commonly accepted narrative of the history of Western philosophy. But this narrative is only very superficial (Grotenfelt 1903, pp. 192–3). In order to provide a detailed account, there are no commonly accepted values to be found, which could be empirically verified.

As concerns e.g. political history, Grotenfelt reflects on the possibility that the cultural values could be defined as 'an average' of the values of people in a certain point of time. But this is impossible too, Grotenfelt maintains (1903, p. 194), because most of the people have only a very vague understanding of their values. Different kind of example of this superficiality is the statement that the welfare of a nation improved during an era. Verifying this statement requires a proper definition of welfare. Yet, it is almost impossible for a historian to follow just the definition of the time. In reality, Grotenfelt concludes, historian's own concept of true welfare gets mixed with the historical definition in order to produce a meaningful account of the past.

Grotenfelt further points out (1903, pp. 190–1) that besides events, whose importance is unquestionable, there are cases, whose importance is widely contested among the historians. For example, a cultural historian can regard an event as important whereas an economic historian considers it as irrelevant. That is to say that unlike Rickert suggests there are disagreements about whether an event is important and not just disagreements about whether an event is valuable. Accordingly, there is no basis for the concept of culture in Rickert's sense.

Eventually Grotenfelt (1903, p. 195; Luukanen 1988, p. 116) points out that even if it would be possible, a historian should not describe an era solely with respect to the values of that particular era. Namely, that kind of description would not be meaningful for the contemporaries. A historian should take both the present and the past cultural values into account. For example, as concerns the Middle ages, a historian should address the fact that certain developments of that time led to the formation of some modern states. In short,

every particular description of history is not separate from our overall conception of history (Grotenfelt 1903, p. 194).

The main task of Grotenfelt's 1903 work was to define the extent of subjectivity in historical appreciations. He concludes that there is always a subjective element in all historical appreciations (Luukanen 1988, p. 119; Suolahti 1947, p. 281). Though often this element is almost invisible; there are commonly accepted explanations of many historical events.

Principles of the historical appreciations

According to the traditional reading of Grotenfelt (e.g. Niiniluoto), his stance to the philosophical controversies of his time was cautious and moderate. As we have seen, his attempt to mediate between different positions lead to a certain relativism: eventually he ascribed only a relative objectivity to the historical sciences. Grotenfelt himself was probably somewhat disappointed with this result: in his next major work, *Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei den Historikern und im Volksbewusstsein* (1905a), which was originally meant to be the third subdivision of the 1903 work, he approached historical appreciations from a different angle.

In his earlier work Grotenfelt did not address the principles, which serve as the ground for our historical appreciations. These principles, as Grotenfelt indicates (1905a, p. III), touch upon the fundamental questions of the general theory of value and ethics. Yet, in the preface of his work he explains (1905a, pp. III–IV) that he cannot exhaustively discuss the theory of value. He gives no explanation, why he almost completely ignores the neo-Kantians, while he comments extensively on Kant. He mentions Rickert, who was in the center of attention in the earlier work, only in one paragraph.¹¹

So, there is no explicit account of Grotenfelt's view of the core Rickert's philosophy of history, or his idea of the transcendental realm of values. For the most part, *Wertmassstäbe* merely describes and contrasts different views. At the end of the book, Grotenfelt (1905a, p. 179) finally outlines his own standpoint. This paragraph is, as I read it, interesting in the face of a passage at the end of his review of Rickert's *Limits*. In this passage Grotenfelt (1905b, p. 66) explains that besides methodological questions of the historical sciences, Rickert's argumentation for values touch upon more general philosophical questions. Then he favorably outlines Rickert's Kantian worldview: For Rickert, a historical paradigm as well as ethics ('sittliches Wirken') and religion are possible only when the world is not conceived as wholly rational and metaphysical (Rickert 1902, pp. 652, 739); the highest ethical value is the dutiful ('pflichtgemäß') will; the highest duty for human being is the duty to develop his or her individuality; the assertion of this kind of a will necessitates though a belief on the objective authority of the good.

¹¹ This observation would not be significant in some other case. But Grotenfelt's writings are characterized by constant references to other authors.

In *Wertmassstäbe* Grotenfelt declares (1905a, pp. 179–180) that the fundamental foundation of our judgements of value is beyond scientific reasoning. It is common to explain the values on the basis of final ends ('Endzweck'), but the highest final end has to be accepted as such, with no justification. The highest final end is a matter of belief.

Grotenfelt himself sees the development of spiritual individuality, or personality, as the final end. The principles of historical appreciations are possible only if the higher spiritual life is regarded as a value in itself. Or, only the higher spiritual life – not “[...] a mere methodological study of the historical concept-formation” – can provide the guiding ideas for a complete presentation of history (Grotenfelt 1905a, pp. 180–1).

Since Grotenfelt asserts that we cannot have a clear definition of the highest values, he also rejects that the progress of history could be objectively demonstrated. Grotenfelt does not reject the idea that e.g. higher values could in some sense realize over the course of history. But he thinks (Grotenfelt 1905a, pp. 187, 189) that this cannot belong to the proper definition of historical development. E.g. Kant errs as he insists the historical development to bring forth higher ethical values in individuals (Grotenfelt 1905a, pp. 67, 187–8; Kant 1917, pp. 331–33). The realization of higher, absolute values is always only partial and cannot be expressed in a conceptual form (Grotenfelt 1905a, p. 189).

These Grotenfelt's statements, condensed into few words, are vague and superficial. Yet they make it evident that Grotenfelt conceives values differently from Rickert. The latter does not ascribe rationality sovereignty over all areas of philosophy, but he definitely believes that reason has authority over historical knowledge. The former argues that the judgements of history are always dependent on our general conception of history. And that conception is dependent on our metaphysical and ethical commitments, which are not grounded on theoretical paradigm but on practical beliefs ('Lebensüberzeugung'). Grotenfelt (1905a, p. 183) withdraws from Rickert's attempt to rationalize the principles of historical judgements and stresses that there is always an irrational remnant in our thinking.

As mentioned above, Grotenfelt does not refer to Rickert by name. Given that he has Rickert in mind as he criticizes 'mere methodological studies', it is fair to point out that in the last main paragraph of his *Limits*, comprising roughly 100 pages, Rickert addresses exactly metaphysical commitments and paradigms. He does not formulate any systematic standpoint (Rickert 1902, p. 10), but he (1902, p. 14) states that formulating a more complete world-view is a further task for philosopher. Rickert has thus more to offer (unlike Grotenfelt possibly implies) than 'a mere methodological study'.

What is decisive concerning the philosophical questions at stake in this paper is that the distance between Grotenfelt and the project of the south-west German neo-Kantianism is obvious. Namely, the southwesterners argued precisely that the problems of historicism, relativism, subjectivism and so on do not find their solution in any metaphysical

paradigm.¹² On the contrary, these problems originate from problematic metaphysical commitments, which are revealed in a critical or, – to use Rickert's term (1902, p. 10) – logical study.

Furthermore, Grotenfelt's reference to the practical beliefs reminds Dilthey's theory of world-view ('Weltanschauung'). It is essentially an attempt to synthesize knowledge and relate "[...] all experience of the world to the subjective life-conditions of the individual" (Bambach 1995, p. 26). In my view, Grotenfelt's emphasis on 'practical beliefs' has a general affinity to Dilthey, which explains his separation from Rickert, because the concept of world-view inspired – among other things – Rickert's exhaustive criticism of Dilthey.¹³

One has to be careful here however. Like Dilthey also Rickert operates with the concept of world-view (e.g. Rickert 1910, p. 2).¹⁴ So, it is not the concept of world-view that separates Dilthey from Rickert but his definition of it. In short, Rickert argues that the means for acquiring a world-view are scientific, theoretical and logical (Rickert 1910, pp. 8–10, 33–4). Dilthey (and Grotenfelt) consider scientific tools alone as insufficient for the task: grasping the world as a whole is always dependent on individual experience of the world. Dilthey stresses that human intellect is steered by emotiveness and will (Staiti 2013, p. 797).

There is also another general affinity between Dilthey's and Grotenfelt's standpoints. Namely, both Dilthey and Grotenfelt agree that values are of primary importance for the historical sciences (Bambach 1995, p. 119). They just do not share Rickert's exclusively transcendental definition of values.

It is fair to point out that as concerns the philosophy of world-view, the most pivotal of Dilthey's works appeared after 1905 (Scholtz 2015, pp. 456–7), that is after Grotenfelt's main works on the philosophy of history. Yet, Dilthey was one of the key figures in the philosophical discussion, which is central to Grotenfelt. Thus, Grotenfelt errs in ignoring Dilthey. It remains unclear, why Grotenfelt does not refer to Dilthey (Väyrynen 2015, p. 317), while he constantly refers to other authors.

For Grotenfelt, the question of history became more than a mere question of the limits between academic disciplines. Rickert widened – especially during the postwar era – his discussion of the philosophy of history too (Bambach 1995, pp. 84–5). But he was not doubtful about his initial principle that the questions concerning historical knowledge were essentially scientific questions; "[...] every problem of a universal world view [...] is transformed for us into a problem of logic and of epistemology" (Rickert 1902, p. 13).

¹² That the neo-Kantians in fact succumb into a metaphysical thinking of their own has been argued by Bambach (1995, p. 13).

¹³ On the influence of the Dilthey–Rickert Dispute on the analytic–continental divide, see Staiti 2013, pp. 795, 804.

¹⁴ Windelband discusses the world-view e.g. in his 1894 lecture (Windelband 1894, pp. 24, 27). He does not use the term 'Weltanschauung' though.

Rickert did not disagree with Dilthey (or Grotenfelt) on the demand that philosophy should tackle the world as a whole. But he does adhere to the primacy of theoretical reason: our “[...] prejudices, personal emotions and practical goals [should not] *co-determine* and even provide justification for our philosophical claims” (Staiti 2013, pp. 800–1).

Conclusion

At the time of its emergence Kant's critical philosophy did not gain such a strong foothold in Finland as G.W.F. Hegel's (1770–1831) idealism later, although several important scholars (like F.M. Franzén (1772–1847) and G.I. Hartman (1776–1809)) studied and advocated Kant's philosophy.¹⁵ Grotenfelt was the most important Finnish contributor to the neo-Kantian philosophy of his time, but describing him as a neo-Kantian is somewhat misleading. Namely, in neo-Kantianism neither in its early nor in its later phase preserving Kant's philosophy as such was not essential. Moreover, Rickert and other neo-Kantians were interested in developing Kant's philosophy further. Grotenfelt, on the contrary, embraced both Kant's metaphysics and his ethics. Yet he was critical of both Kant's own philosophy of history and the south-west German neo-Kantian alternative.

As concerns the more specific questions of the history as a science, Grotenfelt agreed with Rickert on many principles, e.g. the importance of cultural history and anti-naturalism. But regarding Rickert's extensive anti-metaphysical reading of Kant and his theory of values, Grotenfelt clearly distanced himself from his German colleague.

Grotenfelt's standpoint was neo-Kantian but not in the common sense of the word: he associated himself with neither of the two schools of neo-Kantianism. I would propose the hypothesis that whereas the neo-Kantians were primarily interested in epistemology on the basis of Kant's *Critique of Pure Reason* and Dilthey departed from Kant's *Critique of Judgement*, the Finnish professor got his inspiration from Kant's *Critique of Practical Reason*. For Grotenfelt, metaphysics cannot be separated from ethics. He described his standpoint as ‘ethical idealism’ (Niiniluoto 2000, p. 181).

On the other hand, Grotenfelt often refrains from proclaiming his own views. His overall view of Rickert is not clearly worded, and his views of the key questions of the philosophy of history lack, to say the least, clarity. It is also unfortunate that Rickert never fulfilled his promise to review Grotenfelt's work of 1903 (Luukanen 1988, p. 121). If Grotenfelt's criticism influenced the later versions of Rickert's *Limits*, a question worth considering, is a matter of another study.

¹⁵ On the early Finnish Kantianism, see Oittinen 1999.

Bibliography

Bambach, C. R. (1995), *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca & London.

Beiser, F. C. (2011), *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford.

Grotenfelt, A. (1902), “Ueber Wertschätzung in der Geschichtsbehandlung”, *Archiv für systematische Philosophie*, Band 8, pp. 39–70.

Grotenfelt, A. (1903), *Die Wertschätzung in der Geschichte. Eine kritische Untersuchung*, Verlag von Veit & Comp, Leipzig.

Grotenfelt, A. (1905a), *Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein*, Druck und Verlag von B.G. Teubner, Leipzig.

Grotenfelt, A. (1905b), “H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” [review], *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, Band 126, pp. 61–67.

Hösle, V. (2013), *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*, C.H. Beck, München.

Kant, I. (1917), *Kant's gesammelte Schriften. Band VII. 1. Abteilung: Werke. Der Streit Der Fakultäten; Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, Georg Reimer, Berlin.

Luukanen, N. (1988), *Ohikulkijan silmäyksiä*, Kustannuskiila Oy, Kuopio.

Manninen, J. and Niiniluoto, I. (ed.) (2007), *The philosophical twentieth century in Finland. A bibliographical guide*, Societas philosophica Fennica, Helsinki.

Niiniluoto, I. (2000), “Filosofia”, in Päiviö Tommila (ed.), *Suomen Tieteen Historia 2. Humanistiset ja yhteiskuntatieteet*, Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki, pp. 176–223.

Oittinen, V. (1999), “Suomen ensimmäiset kantilaiset”, *Ajatus* 56, pp. 45–87.

Rickert, H. (1899), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*, Verlag von J. C. B. Mohr, Freiburg i.B., Tübingen & Leipzig.

Rickert, H. (1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen & Leipzig.

Rickert, H. (1910), “Vom Begriff der Philosophie”, *Logos* 1, pp. 1–34.

Schnädelbach, H. (1984), *Philosophy in Germany 1831–1933*, translated by E. Matthews, Cambridge University Press, Cambridge.

Scholtz, G. (2015), “Weltanschauung”, in Annika Hand, Christian Bermes & Ulrich Dierse (ed.), *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, pp. 435–463.

Staiti, A. (2013), “Philosophy: *Wissenschaft* or *Weltanschauung*? Towards a prehistory of the analytic/Continental rift”, *Philosophy and Social Criticism* 39(8), pp. 793–807.

Suolahti, J. (1947), “Grotenfelt historianfilosofian tutkijana”, *Ajatus* XIV, pp. 265–305.

Väyrynen, K. (2015), “Historialliset selitykset suomalaisessa 1900-luvun historianfilosofiassa: Grotenfelt, Salomaa ja von Wright”, in Kari Väyrynen & Jarmo Pulkkinen (ed.), *Historianfilosofia. Klassiset ajattelijat antiikista nykyisyyteen*, Vastapaino, Tampere, pp. 307–330.

Windelband, W. (1894), *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelm-Universität Strassburg*, J. H. Ed. Heitz, Straßburg.

Windelband, W. (1905), “Die gegenwärtige Aufgabe der Logik und Erkenntnislehre in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft”. *Rapports et comptes rendus. Congrès International de Philosophie, tenue à Genève du 4 au 8 Septembre 1904*, pp. 103–124.



Introducción del Simposio CTK “Variedades de la razón práctica”

Introduction to the CTK Symposium “Varieties of practical reason”

LUIS PLACENCIA•

Universidad de Chile, Chile

La filosofía práctica de Kant es uno de los más relevantes legados de la brillante obra de este autor. Con todo, no siempre ha sido considerada como su fruto más apetitoso ni productivo. Especialmente su filosofía moral, que es el quicio en torno al cual parecen girar los demás componentes, fue polémica desde su primera recepción. Mientras un joven Fichte, por entonces preceptor en Leipzig confesaba en 1790 en una carta a Weißhun “vivir en un nuevo mundo” desde que comenzó a leer la crítica de la razón práctica (Carta 63 de septiembre de 1790), otros filósofos como H. A. Pistorius, F. H. Jacobi, C. Garve y K. L. Reinhold. Esta postura fue seguida posteriormente por figuras mayores de la talla de A. Schopenhauer, G. W. F. Hegel, F. Nietzsche, M. Scheler, G. E. M. Anscombe, W. Frankena, A. MacIntyre o B. Williams, que no parecen haber hallado la misma inspiración que Fichte en este ámbito de la obra del regiomontano. Principalmente a partir del declive del neokantismo y el surgimiento de las tradiciones analítica y fenomenológica, el tono crítico con la filosofía práctica de Kant creció, a la vez que florecían propuestas como la “ética material de los valores”, el no cognitivismo moral o el utilitarismo y el neoaristotelismo.

Con todo, es claro que especialmente a partir de los trabajos de autores recientes claramente inspirados en la obra práctica de Kant, como J. Habermas, J. Rawls, C. Korsgaard, u O. O’Neill, el estudio de los textos de kantianos dedicados a la moral, el

• Prof. Asociado, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. de Chile. Prof. Asistente del, Departamento de Ciencias del Derecho, Facultad de Derecho de la U. de Chile. E-mail. de contacto: luisplacencia@gmail.com

derecho, la historia, la religión y la política ha logrado adquirir renovada fuerza, tal como lo muestra la pujante investigación especializada en el ámbito tanto del ya tradicionalmente fuerte mundo de la *Kant-Forschung* alemana así como en el mundo angloamericano. En este contexto, el campo hispanoparlante no ha sido excepción, aportando en los últimos años con renovada fuerza con una gran cantidad de nuevas traducciones, monografías y artículos.

En esta sección de CTK 11 se presentan trabajos que buscan ser representativos de esta ocupación con el basto campo de la filosofía práctica de Kant en el mundo de la lengua de Cervantes. Ese fue el espíritu original de nuestro Tercer Encuentro Internacional CTK *Variedades de la razón práctica en Kant*, realizado en agosto de 2018 en Santiago de Chile en la Universidad de Chile y la Universidad Alberto Hurtado. En este encuentro se reunieron investigadores de habla hispana de Chile, Colombia, México y Estados Unidos, que abordaron cuestiones relativas a la filosofía moral, la filosofía política y de la historia, la filosofía de la religión y la filosofía del derecho de Kant. Los textos que aquí se presentan fueron redactados por algunos de los participantes en dicho encuentro, que sucedió la serie iniciada en Bogotá en 2016, en Madrid en 2017 y continuada en 2019 en México DF.

Los textos que aquí se presentan abarcan prácticamente la totalidad del campo de los intereses estudiados en el ámbito de la filosofía práctica de Kant. Lo hacen, además, influenciados por tradiciones muy diferentes, lo cual muestra la polifonía de la ocupación con la obra de Kant en el ámbito de lengua hispana. En efecto, mientras Pablo Oyarzún se hace cargo – en un texto escrito con un seductor tono benjaminiano - de la cuestión de la ley, central en el ámbito práctico moral (aunque no sólo en él), estableciendo una conexión entre ella – tal como es presentada en la KpV y la GMS – y la obra de Kafka, Javier Fuentes, por su parte, se encarga de la cuestión de la noción de *necesidad práctica* intentando poner en entredicho aquellas lecturas contemporáneas que intentan comprender esta a partir del modo en que Kant presenta las notas de la noción de “necesidad” en el plano teórico, especialmente desde una relectura de la misma a la luz de la metafísica modal (v.gr. N. Scarano). Por su parte, Eduardo Charpenel se hace cargo de la interesante cuestión, crucial para la filosofía del derecho así como de la filosofía política de Kant, del “derecho de gentes” y su configuración temprana en la *Naturrecht Feyerabend* a partir de la recepción por parte de Kant de los *Elementa Iuris Naturae* de Achenwall. Finalmente, Luis Placencia aborda las conexiones entre la concepción kantiana de la *Weltgeschichte*, tal como ella es presentada en IaG y MAM y la noción de “acción intencional”, haciendo cargo además de los vínculos entre la interpretación kantiana de estas nociones y algunas ideas de Hegel y G. E. M. Anscombe.



Cuestión de (la) ley¹

Issue of (The) Law

Pablo Oyarzun R. •

Universidad de Chile, Chile

Resumen

En este trabajo se propone una articulación de la “cuestión de (la) ley” en el modo en que la aborda Kafka, teniendo particularmente a la vista la conversación entre Josef K. y el sacerdote en *El proceso*, que contiene una exégesis del relato *Ante la ley*, y la concepción kantiana de la ley moral según se detalla esta en la segunda *Crítica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Se sugiere que esta articulación se da en el carácter in-determinado (e in-determinable) de la ley como tal, por una parte, y, por otra, en la determinación del existente en su singularidad (del sujeto en cada caso concernido) por la ley, que conlleva un índice de problematicidad en virtud de aquella in-determinación

Palabras clave

Ley, moralidad, indeterminación, existencia, singularidad

Abstract

In this paper, I discuss a hypothetical relationship between the Kafka question of the law, as developed in the conversation that Josef K. and the priest hold in *The Process*, concerning the exegesis of the fable *Before the Law*, and the Kantian conception of the

¹ Texto de una conferencia plenaria presentada en el I Taller de la Red Iberoamericana “Kant: ética, política y sociedad” (RIKEPS), “Razón, derecho y sociedad: actualidad e inactualidad del republicanismo”, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 26-28 de noviembre de 2019.

• Profesor de la Facultad de Artes y de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. E-mail de contacto: oyarzun.pablo@gmail.com

moral law, as exposed in the second *Critique* and in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. I suggest that this relationship refers on the one hand to a certain in-determined (and in-determinable) character of the law in itself, and, on the other, to the determination by the law of the singular subject involved in each case, a determination that bears an index of questionability by virtue of the aforesaid in-determinacy.

Key words

Law, morality, indeterminacy, existence, singularity

¿Qué tendría que decir Franz Kafka, sabedor de la infinita reserva de la ley, a Immanuel Kant, el mayor pensador de la ley —antes de Kafka? Pero tal vez no se trata de *decir*.

Hay un breve relato de Kafka —con ese aire legendario que muchas de sus narraciones tienen— que lleva por título “Sobre la cuestión de las leyes” (*Zur Frage der Gesetze*, cf. Kafka 2002b, pp. 270-273).² El título que he dado a estas líneas en cierto modo lo evoca, particularmente en lo que atañe a la “cuestión”, es decir, a la pregunta, *die Frage*. No distinta, quizá, a la que podría asaltarnos si —o cuando— llegamos, lleguemos, llegásemos “ante la ley”, *Vor dem Gesetz*.

La pregunta crucial acerca de esta pregunta no puede sino inquirir si cabe, sin más, preguntar la ley, en todos los sentidos que quepa dar a esta expresión: en todos ellos lo que prevalece y se hace sentir es un temblor que inquieta el asiento, el sitio y la sede (*Sitz*) en la que la ley (*Gesetz*) reposa, suponemos que reposa.

Asiento, sitio y sede que tendría que ser un fundamento, *el* fundamento que la ley se da a sí misma —si cabe decirlo así— en cuanto que es ley.

La ley se da a sí misma ese fundamento sin referirse a sí misma: no es auto-referente, ante todo, porque no tiene nada que ver con la referencia, la ley no refiere nada ni se refiere a nada; en rigor, el concepto de ley es el concepto de la suspensión de toda referencia. Suspendingo toda referencia, se da fundamento. Al darse fundamento, no se refiere a sí ni se nombra ni habla de sí ni menos se justifica: manda y, al mandar, obliga.

La ley manda; donde rige su mandato no cabe pregunta: ¿en qué sentido?, ¿podría repetirlo?, solo pueden tener lugar en una parodia de la ley, es decir, en una representación que, cuanto más paródica, tanto más subraya la retracción de la ley respecto de toda representación. La ley manda, obliga. El mandato de la ley debe ser unívoco, no interpretable.

² V. las referencias bibliográficas al final.

Y, sin embargo, una ley, su tenor y su mandato mismo es susceptible de interpretación. Se recordará la brillante diatriba de Montaigne en el ensayo que cierra los *Ensayos*, bajo el título “De l’expérience”. Solo unas leyes muy generales podrían ser, sino benéficas, al menos tolerables, más aptas para hacerse cargo de la infinidad de casos particulares que, además, están en continua mudanza. Precisar el alcance de una ley con otra (o con una glosa que la especifica) solo trae consigo una proliferación de leyes que se pierde de vista. Y ciertamente no se trata solo de las leyes que regulan las relaciones y comportamientos civiles. También aquellas que se formulan a propósito de la naturaleza con finalidades de conocimiento son susceptibles de glosa, pormenor e interpretación. “No sé qué decir sobre ello, mas se nota por experiencia que tantas interpretaciones disipan la verdad y la destruyen”, comenta Montaigne (Montaigne 2007, p. 1112). Lo mismo ocurre con la justicia, tratándose de las leyes que quieren regir la vida humana y que, cuanto más licencia se ejerce en torno a ellas, tanto más se restringe la libertad de cada cual. La urdimbre de exégesis que se teje alrededor de la leyenda que evoqué al pasar —*Ante la ley*— pareciera comprobarlo.

La ley ordena, manda, impera. Exige obediencia. Exige un comportamiento que, si no excluye del todo el lenguaje, deja interdicta, es decir, prohibida toda pregunta. Si obedecer es prestar oídos entendiendo lo mandado, sabiendo escuchar, el mandato tiene esta eficacia y este efecto: se pronuncia, se profiere y de inmediato interfiere toda respuesta que no sea la obediencia y, por tanto, el acto en y con el cual esta se cumple.

Pero, entonces, ¿qué sería preguntar la ley? No preguntar por ella, no inquirir por ella, ni siquiera por su lugar, por el haber lugar de la ley, ni preguntarle —sumisamente— ¿qué ordena? o —con ese hermoso imperativo de la sumisión— ¡mande!

¿Qué figura sería la figura de preguntar-la-ley?

La ley, que se supone es universal, es decir, rige en todos los casos que caen bajo su régimen, debe regir asimismo en cada caso, sin importar la particularidad. Puede considerar hasta cierto punto las características específicas de un caso dado, por ejemplo, si se trata de una infracción de la ley, atendiendo a los atenuantes. En el homicidio, la defensa legítima sería, quizá, el caso extremo. ¿Cómo alcanza la universalidad de la ley a la particularidad del caso y, más aun, a la singularidad de quien es, en tal caso, sujeto? ¿Cómo la ley universal alcanza y toca al singular de ese caso de modo tal que, en su misma singularidad, lo sujeta a la ley?

Esta pregunta —que supone quizá el modo más radical de preguntar-la-ley— es la que insistentemente, de manera por demás elocuente también, formula la escritura de Kafka. En ella, la ley, en su concentrada, inapelable e inalcanzable universalidad, atañe siempre (atañe, toca, *attingit*, toca apenas, si es que toca y en verdad no toca ni roza) al singular, y tanto, que en ese amago, hace, ante todo, de cada quien y de cada cual un singular, *singulare tantum*. Es, si se quiere, una pregunta que late y revierte sobre la pregunta en

que, a punto de expirar, el hombre del campo de *Ante la ley* resume toda la experiencia de años en vana espera de ser admitido. Si “todos” (*alle*) aspiran a la ley, se afanan y bregan por ella, pregunta el hombre, “¿cómo es que en los muchos años nadie más que yo haya solicitado admisión?” A lo que el guardián responde: “Nadie más podía obtener admisión aquí, pues este ingreso estaba determinado solamente para ti. Ahora me voy y lo cierro.” (Kafka 2002^a, p. 294 s.)³

Tal vez *aquella* pregunta está en el corazón del saber de la ley en la escritura de Kafka. Abogado, empleado de una agencia semi-oficial de seguros de accidentes —después de dos años en la firma italiana Assicurazioni Generali, trabajó casi hasta el fin de su vida en el Instituto de Seguros de Accidentes Obreros del Reino de Bohemia—, la singularidad no podía sino presentársele en la forma del accidente, de la contingencia, de aquello que en el mundo fenoménico puede tocar y toca, de manera imprevista, sin aviso, a cualquiera y, sobre todo, a quienes en razón de sus labores, es decir, de su cuerpo, están más expuestos a lo imprevisto, a lo contingente. Nada confirma más al singular en la singularidad de su existencia que el accidente, aquello que le toca, es decir, aquello que *la, lo* toca.

Qué tendría —o podría— decir Franz Kafka a Immanuel Kant a propósito de la ley, preguntaba al comienzo, advirtiendo que tal vez no se trata de *decir*. Sin embargo, de solo formular esa pregunta quedo en deuda y sujeto a un compromiso. La pregunta —mi pregunta— supone, asume, atribuye una relación que ante todo debería ser expuesta en su mera posibilidad. Y esta misma posibilidad parece estar entorpecida por una diferencia tal vez demasiado obvia: ¿qué relación cabría establecer entre una inscripción literaria del término, la palabra, la metáfora, acaso de la figura y hasta, concedámoslo, del concepto de “ley”, por una parte, y, por otra, su razonada discusión y determinación filosófica, con todas las articulaciones y distinciones que le serían pertinentes, conforme a registros genérica o categóricamente diversos, que eso que llamamos “ley” implica y exige? Ya sé que se ha debatido sobre esa diferencia al punto de sugerir —o llanamente declarar— que es problemática, rebuscada o caprichosa. Pero quiero ceder al presunto capricho, a la imputable rebusca. Sobre todo porque se trata de “la ley de Kant”.

Ciertamente, cabría una admonición ante —y antes de— cualquier aproximación, de cualquier encuesta que, desde lo que podríamos abreviar por comodidad como “la ley de Kafka”, pudiera esbozarse a propósito de la ley moral cuyo régimen trascendental discierne Kant. Aquella, al parecer, concierne a la fisonomía de la ley positiva (de la natural, también), que fácilmente se deforma hasta la caricatura, como con igual facilidad puede ocurrir con los múltiples estatutos legales que desde tiempos casi inmemoriales (lo serían, si no fuese porque han quedado registrados, escritos) rigen las relaciones individuales y sociales. La ley moral es distinta. Rige universalmente, más allá (o más acá) de todo orden, contexto o circunstancia empírica. Sin embargo, subsiste un parentesco, o una analogía, si se prefiere. Se trata de ley, es cuestión de ley. Cuando esta palabra se profiere, se anuncia o

³ Todas las citas de Kafka refiere a la edición crítica de las obras completas. V. bibliografía.

se inscribe, algo en ella, no importa su origen de hecho, su enunciado, su tenor ni lo que en definitiva ordene, algo opera, impera como *la ley*. Sostengo que esto es lo que está en juego —en pregunta— con Kafka.

Leyenda de la ley

Vor dem Gesetz, la leyenda que un sacerdote refiere a Josef K. en la catedral (penúltimo capítulo de *El proceso*), fue publicada por Kafka con ese título (que por cierto falta en la novela), en el volumen de narraciones *Un médico rural. Pequeños relatos*.⁴ Largo catálogo de interpretaciones, análisis, comentarios de esta historia, llana y a la vez endemoniadamente esquivada, hasta enigmática, habría que presentar, como si fuese la demostración del aserto del sacerdote acerca de la “desesperación” (*Verzweiflung*) que delatan todas las opiniones que intentan desentrañar una escritura (*Schrift*) que es en sí inalterable (*unveränderlich*). Y así es, porque el largo catálogo de que hablé se inaugura en la novela misma, inmediatamente después de referida la historia.

La leyenda —en una anotación de los *Diarios*, del 13 de diciembre de 1914, Kafka emplea este término para referirse al “escrito”⁵— es pieza clave de *El proceso*, y se podría considerar, precisamente, que es su “clave”. En la catedral, a la que Josef K. acude para servir de guía artístico a un empresario italiano de visita, se desarrolla la conversación de aquel con un sacerdote, que es el capellán de la prisión y, por lo tanto, un servidor de la ley.

Seguramente debería abocarme a la leyenda y padecer el susodicho desespero, hasta la total perplejidad y la renuncia. Y algo de eso, probablemente, habrá aquí. Pero me interesa —en correspondencia con el propósito de estas líneas— atender al intercambio entre K. y el capellán.

Hay un tema, un motivo, un asunto (probablemente ninguno de estos términos atina) que cruza toda la conversación: es la cuestión del engaño. “Tú eres una excepción”, le dice K. al religioso, esperanzado por la aparente amabilidad con que lo recibe. “Tú eres una excepción entre todos los que pertenecen al tribunal. Tengo más confianza en ti que en cualquier otro de ellos que conozca hasta ahora. Contigo puedo hablar abiertamente.” Pero el sacerdote responde: “No te engañes (*Täusche dich nicht*).” “¿En qué podría engañarme?”, preguntó K. “En cuanto al tribunal te engañas”, dijo el sacerdote, “en los escritos introductorios a la ley se dice acerca de este engaño” (Kafka 2002a, p. 292) y de

⁴ Publicado en Leipzig por la casa editorial Kurt Wolff, en 1920.

⁵ “En vez de trabajar —escribí solo una página (exégesis de la leyenda)— he leído capítulos terminados y los encontré en parte buenos. Siempre con la conciencia de que todo sentimiento de satisfacción y dicha, como especialmente tengo, por ejemplo, a propósito de la leyenda, tiene que ser pagado y tiene que ser pagado en lo venidero para no gozar jamás de sosiego.” (Kafka 2002c, p. 707 s.)

inmediato refiere la leyenda. Engañar, *täuschen*, es dar (o tomar) apariencia por realidad, engañar a otro u otra o engañarse uno mismo. La relación con *tauschen*, dar una cosa por otra, intercambiar (mayormente sobre la base de una estimación de equivalencia), parece clara. Y no se perderá de vista esta relación, porque la leyenda, parábola o fábula considera también un intercambio fallido: el hombre del campo intenta infructuosamente sobornar al guardián con todos los aperos que ha traído a cambio de que le autorice a franquear la puerta de la ley. Una vez referida la leyenda, K. se apresura a concluir que “[e]l guardián de la puerta [...] ha engañado al hombre” (Kafka 2002a, p. 295). El intercambio que sigue tiene su peculiaridad. El religioso exhorta a K. a no precipitarse ni dejarse llevar sin más por la opinión ajena, si bien nada indica que la conclusión de K. se deba a una tal opinión, que no ha sido mencionada. De engaño, dice aquel, nada se dice en la historia. K. protesta que es obvio (“Pero está claro”) y considera que la “primera interpretación” que ha dado el sacerdote era correcta, aunque no hay rastro de esa interpretación, puesto que este se ha limitado a referir la historia; a menos que sea la admonición que le dirige a K., al depositar este en él su confianza: “En cuanto al tribunal te engañas”. Como quiera que ello sea, el punto para K. es que el guardián le ha comunicado al hombre el “mensaje redentor (*erlösende Mitteilung*)”, a saber, que la puerta a la que este ha llegado en busca de la ley estaba destinada exclusivamente a él, cuando ese conocimiento ya no prestaba ayuda alguna (para todo esto, *ibíd.*). Con ello se empieza a tejer la urdimbre de exégesis de que antes hablé, todas las cuales son, a fin de cuentas, opiniones (*Meinungen*).

No voy a ingresar en ese laberinto. Me limito a marcar unos hitos, como si se tratara de saber por dónde se ha pasado ya, a sabiendas de que esos hitos bien pueden ser de tanta ayuda como la información postrera del guardián ha sido.

Tres enunciados (que poseen la fuerza de principios, porque no tienen el tenor de la opinión y así es como el sacerdote los expresa), tres enunciados escanden el intercambio. El segundo de ellos ya fue citado y concierne a la inalterabilidad de la escritura y al desamparo de las opiniones a su respecto. El primero: “Captar correctamente (*richtiges Auffassen*) una cosa y malentender (*Mißverstehen*) esa misma cosa no se excluyen uno y otro enteramente.” (Kafka 2002a, p. 297) Y el tercero, que es ominoso: “no se debe tener todo por verdadero, solo se lo debe tener por necesario.” (Kafka 2002a, p. 303).

El hilván que vincula a estos tres enunciados atañe, como anticipaba, al engaño. Muy resumidamente, en un primer momento se trata del presunto engaño de que el guardián haría víctima al hombre del campo. La hipótesis es debilitada en virtud de la letra de la historia y de los rasgos que cabría discernir en el guardián, particularmente su simpleza y engreimiento, que lo llevan, acaso, a percibir correctamente la situación pero, a la vez, a malentenderla: es el caso del primer enunciado. Más consideraciones sobre las características del guardián, cierta bonhomía, paciencia, compasión, motivan la pregunta de K.: “¿Crees entonces que el hombre no fue engañado?” (Kafka 2002a, p. 298) Luego de una nueva admonición —“No me malentiendas [...] No debes atender demasiado a las opiniones” (*ibíd.*)— cae la segunda sentencia.

Esa es, si cabe ponerlo en estos términos, la primera deriva de la conversación. La segunda invierte a la víctima del engaño. Precisamente a causa de su simpleza, sería el guardián quien se engaña de punta a cabo: nada sabe de la ley y del interior que debe custodiar, y se hace representaciones pueriles al respecto. También se engaña en lo que atañe al hombre, pues le está subordinado y no lo sabe: permanece continuamente atado a su puesto y posición, en tanto que el hombre ha decidido en algún momento de su adultez arribar a la puerta de la ley, podría ir adónde quisiera (salvo, supuestamente, franquear el umbral de la puerta) y voluntariamente se ha sentado a esperar en el escabel que el guardián le alcanza; este permanece de espaldas a la entrada a la ley, y nada sabe del resplandor inextinguible que el hombre percibe, en su última hora, con la visión oscurecida. En fin, el guardián solo puede abandonar su puesto cuando el hombre muere, de manera que permanece en el engaño acerca de su propio servicio. K. concede. En tal caso, cabe pensar en una transferencia del engaño, con la salvedad de que la consecuencia es infinitamente más grave para el hombre.

Y todo se invierte, nuevamente, pero en un modo o figura que altera —o delata— la lógica de inversión aquí operante. Una contra-opinión (*Gegenmeinung*, Kafka 2002a, p. 302) sostiene que no es posible emitir juicio alguno acerca del guardián: es “un servidor de la ley, perteneciente, pues, a la ley y, por tanto, sustraído al juicio humano” (ibíd.). No está subordinado al hombre y, de hecho, permanecer atado a su condición de custodio “es incomparablemente más que vivir libre en el mundo” (ibíd.). Pero —objeta K.— si se concede esta sublime dignidad del guardián, todo lo que dice debe ser dado por verdadero. Y cae la tercera sentencia: “no se debe tener todo por verdadero, solo se lo debe tener por necesario.” (Kafka 2002a, p. 303) Fatigado ya de la deriva de las exégesis y de su propio esfuerzo, K. dice a manera de renuncia: “Deprimente opinión [...]. Se hace de la mentira (*Lüge*) el orden del mundo.” (ibíd.)

K. se apronta a marchar, pero aún quisiera que se prolongase un poco la compañía del religioso, cuando este lo despacha. “Por qué debería querer algo de ti. El tribunal nada quiere de ti. Te recibe cuando vienes y te larga cuando te vas.” (Kafka 2002a, p. 304) En sus palabras resuena aquella opinión que enaltece la condición del portero y que, por comparación a esta, relega al último escalón el goce de la libertad mundana.

Kafka, decía, llama en una anotación de diario “leyenda” a la historia que se abre como una suerte de *mise en abyme* en el penúltimo capítulo de *El proceso*. Entre leyenda y ley hay una relación compleja, que he intentado bordear en otro sitio. Lo omito ahora. Me refiero, sin más, a la ley de Kafka, que a pesar de las apariencias no es ley jurídica, tampoco religiosa, tampoco —se diría— moral. Es la ley sin más, anterior a toda posible especificación o modo, no el ser-ley de la ley: la ley en Kafka no pertenece al orden del ser, no es ontológica, así como tampoco es dikaiológica. Sería en todo caso el mero y absoluto, arqueológico e inaccesible haber-ley que se sustrae en su mismo haber, desfondando el lugar en que se erige.

Forma de ley

En la leyenda encontramos, de un modo u otro, términos (si no conceptos) que son cardinales en la filosofía moral kantiana: deber, libertad, respeto, engaño, mentira... Pero quizá el término más decisivo sea uno que no aparece en ella —que no aparece, acaso, porque apunta a un orden más allá de toda apariencia y todo aparecer—, y no aparece porque tal vez la leyenda toda trata de lo que ese término nombra. La palabra que falta y que a la vez se cierne sobre el relato entero es, si no me engaño groseramente, la palabra “forma”.

Como bien se sabe, para Kant, si la voluntad ha de ser determinada por máximas que tengan alcance universal (para todo ser racional), la fuerza vinculante de estas solo puede consistir en su forma y no en su materia: no, pues, en el objeto de apetencia o de aversión. El Teorema III (§ 4) de la *Crítica de la razón práctica* plantea, por vía de estrategia hipotética, es decir, sin asumir de inmediato la realidad de lo propuesto, lo siguiente:

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales solo puede pensarlas como principios que contienen el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino meramente según la forma. (Kant AA 5, p. 27)⁶

Si de ley ha de tratarse, la máxima, desconsiderada su materia —su objeto, el propósito a que apunta—, debe, en su mera forma, ajustarse a lo que llamaré la forma-de-ley. Trataré de explicar esta enunciación en lo que sigue.

Desde luego, no se puede inferir que la “forma” sea algo así como el residuo de un proceso de reducción (de abstracción), que prescinde de todo contenido y que deja algo así como una cáscara o corteza. Prescinde de toda *referencia* a un contenido, sí, que pudiese constreñir su carácter y su alcance, pero no es algo que se pudiese llamar un molde o un simple negativo del contenido o de la materia. O bien es un negativo en el específico sentido de que suspende la atracción que todo contenido y materia pudiesen ejercer sobre la voluntad, los espectraliza, si puedo decirlo así. Kant sostiene que de una ley “resta, cuando se separa de ella toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), nada más que la mera *forma* de una legislación universal.” (ibíd.) “Resta”, *bleibt übrig*, es una expresión diminutiva que podría resultar desorientadora si se la entiende en el sentido residual de que hablaba; sin embargo, cabe invertir el enunciado y decir que, al aislar la forma, lo que resta es la materia de la ley. Ahora bien, si la forma-de-ley suspende toda referencia a objetos posibles de la voluntad no por ello suprime sin más todo vínculo con ellos, sino que condiciona sin excepción la referencia de la voluntad, en su máxima, a tales objetos: “[...] la mera forma de una ley, que restringe (*einschränkt*, acota) la materia, tiene que ser a la vez un fundamento para incorporar (*hinzufügen*) esta materia a la voluntad, mas no para presuponerla.” (Kant AA 5, p. 34) Se trata, pues, de lo que podría caracterizarse no como una forma a secas, sino como

⁶ Todas las citas de Kant refieren a la Akademie-Ausgabe. V. bibliografía.

una forma-de-contenido (gen. obj.), que opera como la condición bajo la cual un determinado contenido puede ser asumido como objeto de la voluntad.

Para ser más preciso y —creo— más acorde con la explicación de Kant, lo que está en cuestión es un tipo específico de relación en virtud de la cual tiene o puede tener lugar la determinación de la voluntad por lo que llamo la forma-de-ley. Es una relación, si puede decirse así, de ajuste, de congruencia, identificada por la siguiente expresión: “la mera forma [de la máxima], según la cual [esta] *conviene con una legislación universal (sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung schick[t]*, también: se ajusta a un universal dar-la-ley)” (Kant AA 5, p. 27). Lo que determina que una máxima sea ley práctica universal es la conveniencia —el con-venir— de la forma de la máxima con la forma-de-ley. Este convenir o este ajuste, esta *Schickung*, dirime entre una y otra forma posible de la máxima: “Cuál (*Welche*) forma de la máxima convenga a la legislación universal (*sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke*) y cuál no (*welche nicht*), eso lo puede discernir el más común de los entendimientos sin una guía (*ohne Unterweisung*, sin instrucción).” (ibíd.). Dejo, para ocuparme de él más adelante, al “más común de los entendimientos”. Entre tanto, se entiende que no toda forma de máxima se ajusta a la forma-de-ley. No se trata, entonces, de “forma” sin más, sino de una diferencia en el seno mismo de lo que aquí se denomina “forma”, a la cual apunta, aunque de manera más o menos opaca, el “restar” de que habla Kant. Este “restar” remite a la pura formalidad de la forma, a cuyo rasero tiene que ser sometida la forma de toda máxima.

La conveniencia puramente formal, este “ajustarse” de la forma de la máxima a la mera forma-de-ley es, en rigor, lo que *positivamente* resta en la resta de toda materia, de todo contenido.

No obstante, algo de la prescindencia, de la depuración que resulta en *mera* o *pura* forma, de acuerdo a este ejercicio analítico, que ciertamente separa la forma de toda posible gravidez material, repercute sobre la forma misma. Siendo ella la condición de determinación de toda referencia de la voluntad a una posible materia, referencia esta que pueda poseer validez universal (para todo ser racional), la forma (como forma-de-ley) se separa absolutamente de esta determinación, es decir, de toda materia involucrada en esta y de toda forma que no le sea conforme; dicho de otro modo, se *in-determina* absolutamente. Esta in-determinación, este momento negativo (el *no* de toda materia y de toda forma no-conforme) es algo que positiva y efectivamente opera en la determinación de la voluntad, sujetándola a (la) ley, exigiendo, mandando, obligando esta sujeción; es algo que *se produce* en la sujeción a la ley que esta misma exige, ley que, in-determinándose, determina a la voluntad, de modo tal que realiza —si cabe decirlo de esta suerte— su puesta en forma como tal voluntad.

Entonces, dicho apretadamente: si el haber-la-ley en términos kantianos es el con-venir la máxima en su forma a y con la forma-de-ley en la que consiste el dar-la-ley

(Gesetzgebung), la ley se reserva y preserva en lo que podríamos llamar su indeterminación, que es la que rige dicho con-venir, y, en cuanto tal determina a la voluntad.

Se siguen de aquí dos consecuencias que creo relevantes.

El ser humano (*Mensch*), dice Kant, y solo él (pero con él, también, toda criatura racional), es “el sujeto de la ley moral” (Kant AA 5, p. 287). Es *sujeto*, sí, en dos sentidos que requieren ser discernidos y cuya unidad merece ser revisada. Es sujeto *por* la ley, sí: lo es *en virtud de* ella y, al mismo tiempo, *a* ella. Es sujeto *de* la ley (gen. obj.) en cuanto autónomo, es decir, en cuanto se da la ley a sí mismo. Pero a la vez es sujeto en cuanto, dándose la ley, ejerciendo su autonomía, se sujeta a la ley como algo que, a su vez, sobre él ejerce una autoridad que lo excede. El respeto (*Achtung*) es el índice esencial (afectivo) de este exceso, en la misma medida en que define la sumisión a la ley: “La conciencia de una libre sumisión (*einer freien Unterwerfung*) de la voluntad bajo la ley, pero en cuanto combinada con una inevitable coacción que le es impuesta a las inclinaciones, si bien solo por propia razón, es, pues, el respeto por la ley.” (Kant AA 5, p. 80) Esta dualidad del ser-sujeto (moral) es una primera consecuencia, que encierra un primer exceso.

Kant habla, se sabe, de una “paradoja del método” propio de la crítica de la razón práctica, que en rigor cabe entender como el giro copernicano en la moral: “*el concepto de lo bueno y lo malo -sostiene- no tiene que ser determinado antes de la ley moral (en cuyo fundamento tendría que ponerse, de acuerdo a la apariencia), sino solamente (como ocurre también aquí) de acuerdo a esta y por esta.*” (Kant AA 5, p. 62 s.) Esta paradoja está directamente relacionada con la absoluta prelación de la forma respecto de toda materia. Pero tal prelación sugiere que hay una segunda paradoja, la cual atañe a la estructura misma de la determinación de la voluntad finita por la ley, esto es, por la forma-de-ley. No hablo de la aparente contradicción de un sujeto que se obliga a sí mismo y es a la vez obligado por sí, es decir, de la distinción entre el ser humano como ser de razón (*homo noumenon*) y como ser sensible, urgido por sus inclinaciones (*homo phaenomenon*). Hablo de un momento disyuntivo, si puedo llamarlo así, alojado en la síntesis a priori de la ley y la voluntad. Este momento, que propongo como otra paradoja, define la pura facultad legislativa práctica del sujeto racional en términos de una auto-subordinación a la ley que este se da como algo que ante todo lo constituye como tal sujeto. Es este un peculiar darse-la-ley que tiene que (o *debe*, para ser más preciso) reconocer la ley como aquello que antecede a tal darse, es decir, como un haber-ley que lo hace posible y, con este, al sujeto de este darse-la-ley. En la *Gebung* de la ley están presentes y articulados ambos sentidos de ese dar, del *Geben*: el dar(se)-la-ley y ante todo el haberla. También aquí hay un exceso, que, al igual que en la anterior consecuencia, es el exceso de la ley misma.

Creo que la pista de este doble exceso conduce a Kafka.

Como sugería al comienzo, la “ley de Kafka” no se confunde con ninguno de los modos o regímenes posibles de ley. Dándoles a todos ellos su carácter de ley, se sustrae de todos y cada uno en lo que llamé el mero y absoluto haber-ley. Se in-determina. Es pura forma

abstinente, no-fenoménica por antonomasia, prescindente de todo aparecer y, hasta podría decirse, de toda pertenencia al orden del ser. Pero lo que solicita el hombre del campo es que la ley aparezca, que es lo que se juega en comparecer ante ella. De alguna manera se la representa, en anticipo de ese aparecer; este es uno de los sentidos del “ante” en “ante la ley”. Pero representarse la ley, hacer de ella representación, es negarse todo acceso; “no te harás representaciones de la ley”, podría decirse. Franquear el dintel (ese dintel es la representación) que separa al hombre infinitamente de estar en definitiva “ante la ley”, es decir, comparecer ante ella, no tiene otro sentido —y este sentido, esta pretensión no puede ser sino delirante *Schwärmerei*— que hacerla aparecer.

La in-determinación de la ley: esto es lo que compartirían Kant y Kafka.

El más común de los entendimientos

Este titulillo reproduce, como bien se sabe, una expresión frecuente en la fundamentación trascendental kantiana de la moral. Se juega en ella la pretensión esencial de que aquello que allí se expone como la ley moral y su régimen no es el producto de una lucubración sofisticada, sino, muy por el contrario, lo que “el más común de los entendimientos” necesaria e inmediatamente discierne como determinación de su voluntad y como aquello que debe hacerse, independientemente de que a consecuencia de ello obre o no en conformidad. El tema de lo “más común” queda inscrito al menos once veces en la *Crítica de la razón práctica*, siempre en el sentido que acabo de mencionar⁷.

⁷ Ya he citado el pasaje sobre el discernimiento de la forma de la máxima que es apropiada para una legislación universal (cf. Kant AA 5, p. 27). La misma fórmula se encuentra en otros pasajes. En la Observación II al Teorema IV se lee: “Lo que ha de hacerse según el principio de la autonomía del arbitrio lo comprende fácilmente y sin vacilar el más común de los entendimientos.” (Kant AA 5, p. 35) Y allí mismo: “Por lo tanto, el juicio sobre lo que ha de hacerse según aquel [el principio de la autonomía del arbitrio] no debe ser tan difícil que no pudiese habérselas con él el más común y menos ejercitado de los entendimientos sin astucia mundana.” (ibíd.) En la típica: “Así juzga hasta el más común de los entendimientos; pues la ley de la naturaleza está en la base de todos sus juicios más habituales, incluso los de experiencia.” (Kant AA 5, p. 70) Luego, al tratar de los móviles de la razón pura práctica: “Esta idea de la personalidad que despierta respeto, y que pone ante nuestros ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (según su destinación), en tanto que nos hace advertir al mismo tiempo la carencia de adecuación de nuestro comportamiento con respecto a ella, y con ello humilla el engreimiento, es natural y fácil de advertir incluso para el más común de los entendimientos.” (Kant AA 5, p. 87) Y en la “Elucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica” Kant vuelve a emplear la expresión al hablar de “[l]a heterogeneidad (*Ungleichartigkeit*) de los fundamentos de determinación (empíricos y racionales)” que se hace sentir (en un respeto del cual está absolutamente toda inclinación), “de manera tan reconocible y tan eminente y destacada que nadie, ni el más común de los entendimientos humanos, ante un ejemplo que se le presente, puede dejar de ver al punto [...] que únicamente puede atribuirse a la ley práctica de la razón el ser *obedecida*.” (Kant AA 5, p. 92)

Hay otras variantes del tema. En breve cito un pasaje de la Observación II al Teorema IV, que habla del carácter inequívoco que tiene la voz de la razón para el “más común de los seres humanos”. (Kant AA 5, p. 35) En la misma Observación se subraya que “el ojo más común no puede errar en la distinción acerca de si algo pertenece” a la moralidad o al amor propio. (ibíd.). A propósito de la idea de la producción del bien supremo por la razón pura en la naturaleza si tuviese el poder físico para ello, es confirmada por “la atención

Tienta pensar que el hombre del campo de la leyenda (*der Mann vom Lande*) podría ser una figura o emblema del “más común de los entendimientos”. Es cierto que en un sentido este hombre, que decide esperar y al mismo tiempo aspira a que la ley aparezca en la medida en que él comparezca ante ella, cae, en este sentido, del lado de la *Schwärmerei* por causa de su afán. Y también, siendo el hombre de la espera, ha de reconocerse que esta es una espera impaciente y ciega, ciega porque obnubilada por la representación de la ley. Según toda apariencia, el suyo es un entendimiento a posteriori en el más rematado de los sentidos: es póstumo, solo accesible a quien lee la historia, no al hombre mismo. Ocurre aquí como si “el más común de los entendimientos” hubiese tenido que sucumbir a la evidencia, que al fin y al cabo (al menos en la leyenda), es solo el resplandor que los agotados ojos del hombre divisan en las postrimerías. Resplandor, este, inextinguible, que solo se percibe en el trance de la propia extinción. *Do ut des* (un intercambio, un *Tausch*), si quieres verme, si quieres que aparezca, te lo concedo, aparece mi sombra, el resplandor, y tú te apagas, definitivamente.

Sin embargo, ¿quién si no un “hombre del campo” podría ser aquel hombre circunspecto que, sin perjuicio de su simpleza (o quizá, en temple rousseauiano, precisamente por ella), percibe, en su común entendimiento, de manera inmediata e inequívoca la interpelación de la ley moral? Mi pregunta es: ¿qué permite a Kant sostener que el deber que manda la ley moral es evidente para el más común de los entendimientos? En cierto modo, las alegaciones de Kant acerca de esto tienen más el aire de exhortaciones y apercebimientos y muchos menos el de algo a lo que se pudiese aportar una prueba que no fuese un testimonio introspectivo. ¿Y qué es “el más común de los entendimientos”, en qué consiste su *Gemeinheit*? ¿Qué es esta *Gemeinheit* que vendría a corroborar la *Allgemeinheit* de la ley moral? ¿Cómo están contenidas la una en la otra?

Y un poco más allá, ¿qué pasaría si en el irrefragable imperio de la ley, con su fuerza trascendente y su voz inequívocamente reconocible, algo —no alguien, ese sería el diablo, el señor de la dualidad, algo— musitara “no te engañes”, *täusche dich nicht*? Este es el problema, el residuo que consigo traen todas las voces, por metafóricas que sean: *pueden* ser equívocas. Pueden quedar sujetas a interpretación.

En la Observación II al Teorema IV (§ 8) de la segunda *Crítica* se considera el principio de la propia felicidad como el opuesto del principio de la moralidad, lo cual no ha de

más común a sí mismo” como una idea que “resid[e] realmente, por así decir, a manera de modelo de nuestras determinaciones de la voluntad.” (Kant AA 5, p. 43) En la “Elucidación crítica” se trata del “*uso práctico más común de la razón*” a partir del cual debe poderse evidenciar “que la razón pura, sin mezcla de algún fundamento de determinación empírico, sea también por sí sola práctica” (Kant AA 5, p. 91) Por último, la mención “del más común de los seres humanos” que jamás podrá ser persuadido por “ninguna sofistería” de que las ideas de la inmortalidad del alma, la libertad positivamente entendida y la existencia de Dios, “no son conceptos verdaderos”, por mucho que el entendimiento no pueda escudriñarlos. (Kant AA 5, p. 133 s.)

concebirse como una oposición meramente lógica, sino práctica, de modo que “si la voz (*Stimme*) de la razón con respecto a la voluntad no fuese tan clara (*deutlich*), tan infranqueable (*unüberschreitbar*), tan perceptible (*vernehmlich*) aun para el ser humano más común, arruinaría la moralidad totalmente” (Kant AA 5, p. 35). Es el anuncio del *factum* de la razón, es decir, de la ley (del haber-la-ley) como tal *factum*: que se presenta aquí bajo la “figura” —si así puede decirse— de la voz, con tres características esenciales. Es clara, nítida, inequívoca; es infranqueable, intraspasable, inviolable; y, aun para el ser humano más común (*für den gemeinsten Menschen*), es simple y absolutamente perceptible. No diré “audible”, en conformidad con la calidad de “figura” o de “metáfora” que le atribuyo al motivo de la voz, porque no se trata en ningún caso de sensibilización: la voz es *vernehmlich* en la misma medida en que el “órgano” que la capta es la razón, la *Vernunft*, como aquello que, en virtud del haber-ley, se determina (se inaugura), en nombre de la ley y, al igual que la ley, en cuanto *all-gemein*, común a todos y todas, universal.⁸ Es el modo de la *evidencia* práctica. Y digo en sordina: parecidamente (pero solo parecidamente) a como, en la leyenda, cree, supone o pide el hombre del campo : “Pero (si) todos (*Alle*) aspiran a (tienden a, *streben*, se esfuerzan en pos de) la ley” (294).

Un aforismo de Kafka dice: “Teóricamente hay una perfecta posibilidad de dicha: creer en lo indestructible en uno mismo y no esforzarse por ello” (Kafka 2002b, p. 128).⁹ Lo indestructible (*das Unzerstörbare*) es, si puede decirse así, el último reducto del existente en Kafka.¹⁰ Pero primeramente me interesa otra palabra: “esforzarse”, *streben*, que también podría decirse tender anhelosamente, con ahínco, hacia algo, aquí, lo indestructible, que si ansiosamente se busca, cabría pensar, se retira ante cada afán. Es una admonición, que uno podría considerar suscrita también en el esfuerzo de obedecer y cumplir la ley en Kant. No abunda tanto el término en este, pero allí está *Bestreben*, con énfasis.¹¹ Esforzarse: esa palabra es proferida en la pregunta final del hombre del campo: esforzarse en pos de la ley

⁸ De hecho (empleo esta expresión deliberadamente), de hecho la voz que percibe la razón (*die Stimme, die die Vernunft vernehmt*, se diría), es la voz de la razón: círculo peculiar de escucharse la razón a sí misma, llamarse a sí misma, círculo en el cual se da razón y fundamento la razón a sí misma. *Factum* de la razón.

⁹ Pertenece a los llamados *Aforismos de Zürau*, por el lugar en que estos fueron redactados presumiblemente a comienzos de 1918. Max Brod los publicó por vez primera en su edición de las *Obras completas* de Kafka, en 1953 (Berlín: Schocken Verlag) bajo el título *Consideraciones sobre el pecado, dolor, la esperanza y el camino verdadero*.

¹⁰ El aforismo que sigue al recién citado dice: “Lo indestructible es uno [solo]: cada hombre individual lo es y al mismo tiempo es común a todos, de ahí la vinculación inseparable y sin parangón de los seres humanos.” (Kafka 2002b, p. 128)

¹¹ El pasaje más enfático a este respecto se encuentra a poco de iniciarse la Primera Sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Aun cuando, por un especial desfavor del destino o por la miserable dotación de una naturaleza madrastra, le faltase a esta voluntad totalmente poder para llevar a cabo su propósito; aunque, a pesar de su mayor esfuerzo (*Bestrebung*), nada pudiese conseguir y solo restase la buena voluntad (por cierto, no al modo de un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios hasta donde estén estos en nuestro poder): aun así brillaría por sí mismo como una joya, a la manera de algo que tiene su pleno valor en sí mismo.” (Kant AA 5, p. 394)

(*nach dem Gesetz*)”. Este *nach* es de lectura bífida: tender, esforzarse a, por, hacia... La del hombre pareciera ser una lectura que pone o supone la ley en lejanía, en una accesibilidad solo mediata, tal vez la distancia de una representación.¹² La ley está *allá*. Se diría que este es el error (si lo hay), la falta (y hasta la culpa, porque es falta al deber¹³) esencial: creer que la ley está allá, allende, fuera de mí. Lo que también implica que la falta es creer que la ley está en sí misma, inaccesible. Sería el error, sería la falta hacerse representaciones de la ley. Esta es, si cabe, la *Schwärmerei* en la representación de la ley y también su producto, la ilusión de la ley y, a la vez, la ley como ilusión. Como *Täuschung*: el peligro acaso originario que habita a la ley.

En la leyenda la ley se mantiene en silencio; acaso no tiene voz o está ella tan distante (y basta, quizá, un ápice de distancia para que esta sea intransitable, acabo de sugerirlo), que no se la percibe. Solo la delata (aunque esto es una hipótesis) el “resplandor inextinguible “que “rompe” (*bricht*) desde la puerta de la ley y que el hombre solo distingue cuando, ante sus ojos debilitados, todo en torno parece haberse oscurecido.

En ese sentido, todo depende de la intimidad de la ley, de que la ley me sea íntima, acaso más íntima que yo mismo.

Dos cosas colman el ánimo con admiración y reverencia siempre nueva y creciente, mientras más a menudo e incesantemente se ocupa en ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y en mí la ley moral. No cabe que las busque como envueltas en oscuridades o en lo trascendente; las veo ante mí y las vinculo inmediatamente con la conciencia de mi existencia. (Kant AA 5, p. 161 s.)

Paso ahora, de la cuestión de (la) ley a la cuestión de (la) existencia. Es posible que en un punto (o un instante) sean una y la misma cuestión.

La singularidad y su tiempo

Vuelvo una vez más a la pregunta del hombre del campo, en la víspera de su muerte. “[...] ¿cómo es que en los muchos años nadie más que yo haya solicitado admisión?” El guardián responde: “Nadie más podía obtener admisión aquí, pues este ingreso estaba determinado solamente para ti. Ahora me voy y lo cierro.” (Kafka 2002a, p. 294 s.) En esa pregunta se concentran “todas las experiencias de todo el tiempo (*alle Erfahrungen der ganzen Zeit*)” (ibíd.): es la pregunta *de* la existencia del hombre, es también la pregunta *por* la existencia, por *toda* la existencia. Pregunta total que se da de una vez, en la vez final, pregunta final que lleva la totalidad de la existencia al borde de un abismo. De la respuesta del guardián Josef K. concluye que este ha engañado al hombre, porque no le ha revelado

¹² Visto así el “pero no ahora” del guardián no sería sino el inevitable corolario de esa lectura.

¹³ “El deber y la culpa (*Pflicht und Schuldigkeit*) son las denominaciones que únicamente debemos dar a nuestra relación con la ley moral.” (Kant AA 5, p. 82)

desde un principio este hecho fundamental, a cambio de lo cual, le ha respondido “pero ahora no” (*jetzt aber nicht*) a su petición de ingreso. “No te apresures”, le advierte el clérigo, como si esta conminación fuese el eco de aquel “No te engañes (*Täusche dich nicht*)” (y también de este “ahora no”). Y es que, ciertamente, los meandros de la exégesis de la leyenda podrían extenderse hasta que la vista se pierda y regrese ciega, de un infinito. “De engaño no hay nada allí (*Von Täuschung steht darin nichts*)” (Kafka 2002a, p. 295), nada se dice en la historia, si bien la historia misma es algo así como una parábola del engaño. El hombre no fue inquisitivo, sino que simplemente decidió esperar, el guardián no tenía por qué dar informes que no se le pidiesen: el engaño, si lo hubiere, sería uno del cual el hombre del campo se hizo víctima a sí mismo. Sin intención, desde luego, o con opuesta intención, dado que engañarse a sí mismo con plena conciencia de que aquello de lo que me convengo es un engaño es un disparate: no puedo tener conciencia de que algo es falso, que es mentira, y al mismo tiempo, en cuanto me autoengañó¹⁴ en un sentido fundamental, lo creo, lo afirmo como verdadero. A menos que esto sea de algún modo posible y que este sea el sentido de la conclusión fatigada de K.: “Deprimente opinión [...]. Se hace de la mentira (*Lüge*) el orden del mundo.” (Kafka 2002a: p. 303); a menos que ese sea el modo de un mundo cuyo orden es la mentira. “¿Cómo podría engañarme pues?”, preguntó K. ‘En [lo d]el tribunal te engañas’, dijo el sacerdote, ‘en los escritos de introducción a la ley se dice de este engaño: [...]’” (Kafka 2002a: p. 292) Y sigue la leyenda, que es una leyenda de la (forma de la) ley y una leyenda del engaño acerca de la ley.

Pero lo que me importa aquí primeramente es el contraste virtual entre la búsqueda universal de la ley y el estrecho, único acceso a la misma. Como si la ley, que vale y rige para todas y todos, no tuviese más voz (o luz) que para una existencia finita cabalmente singularizada. El engaño que presume K., en verdad (si cabe hablar de verdad aquí), no es tal, entonces: la ley vale y rige para todas y todos, pero no en la neutralidad de un universal meramente lógico, sino en la totalidad de las y los singulares, de cada singularidad dada. Y eso, precisamente *eso* deberíamos saberlo por el mero hecho de existir.

Se entiende que estoy hablando *a la vez* de Kant y de Kafka.

Hay dos notas literalmente decisivas en la ley moral: la inmediatez de su mandato y la singularidad de su interpelación. Literalmente decisivas, porque inciden en el momento de la decisión. Ciertamente, Kant no habla de decisión (no pretendo heideggerianizarlo o schmittianizarlo), porque para él lo que está en liza, esencialmente, es la universalización de la máxima y con ella el puro constreñimiento de la voluntad por la forma-de-ley a la que se ajusta la máxima; está en liza la coerción (*Nöthigung*) de la voluntad por la mera razón y

¹⁴ “Es fácil probar la realidad de muchas mentiras internas de las que los hombres se culpabilizan, sin embargo, explicar su posibilidad parece más difícil: porque para ello se requiere una segunda persona a la que se tiene la intención de engañar, pero engañarse a sí mismo premeditadamente parece encerrar en sí una contradicción.” (Kant AA 6, p. 430)

la ley (una voluntad que no es en sí enteramente congruente con la razón, sino que está sometida a condicionamientos subjetivos de índole no racional) en vista de una acción que por eso mismo es deber (cf. Kant AA 5, p. 32). Inmediatez y singularidad son estrictamente solidarias, al punto que se podría decir que son dos caras de una misma eficacia. Digo, entonces, que son decisivas en la medida en que atañen a aquello sobre lo cual la ley moral legisla, aquello que, al ser sujeto de su legislación, deviene manifiesto en su condición primaria, antes de ser sujeto, es decir, en su existencia. En un único punto, en un único momento, instante, ley y existencia son una. En un único momento, un instante, podría decirse, acontece la razón en este margen. *Me decido* por la razón. Y, entonces, sí, es cosa de decisión, del instante de la decisión. Tal, el *factum*.

Recuerdo aquí el paso crucial en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant lo llama “un paso más allá (*muß man [...] einen Schritt hinaus tun*)” (Kant AA 4, p. 426), que avanza desde la mera forma legislativa de la máxima, cuya universalidad el imperativo categórico establece, hacia el fin en cuanto “fundamento objetivo de [la] autodeterminación” de la voluntad (Kant AA 4, p. 427). En tanto este fin, como fin en sí, no pueda ser acreditado, el imperativo categórico debe quedar en estado latente en lo que atañe a su efectividad (si acaso “semejante imperativo realmente tiene lugar”, *daß dergleichen Imperativ wirklich stattfindet*, Kant AA 4, p. 425), sobrevolando como el espíritu de dios las inquietas aguas de lo indistinto. Si bien ha quedado establecido que solo imperativos categóricos contienen el principio del deber (cf. *ibíd.*), la ley como ley práctica, es decir, como determinación de la voluntad por la pura razón, permanece en vilo a menos que “hubiese (*es gäbe*) algo cuya existencia (*Dasein*) tenga un valor absoluto *en sí misma*”, y así podría ser esto, es decir, esta existencia, “el fundamento de un posible imperativo categórico”, ya no más posible en tal caso, sino real (y se podría decir: objetivamente real en cuanto subjetivamente eficiente, presente a la conciencia y al sentir de un existente efectivo, comprometedor de su voluntad y de su acción) (cf. Kant AA 4, p. 428).

Desde luego, la inmediatez de la determinación de la voluntad por la razón significa que la razón no determina la voluntad “por medio de algún sentimiento de placer o displacer interviniente” (Kant AA 5, p. 25). Pero aquí quisiera infligirle un giro temporal al concepto de esta inmediatez. Kant la entiende como una directa relación (por eso mismo vinculante) entre la ley y la voluntad (es la síntesis a priori práctica) y, *al mismo tiempo*, es decir, en cuanto relación directa, como el modo de ser presente la ley al sujeto de esa voluntad, existente como fin en y para sí mismo. Subrayo “al mismo tiempo”, porque esta simultaneidad descansa ante todo en el haber de la ley, su tener lugar (*stattfinden*), sin distingo de posibilidad o efectividad. Entonces, el giro de que hablo distingue aquella directa relación con respecto a este modo de ser presente la ley a partir de un mero y primario haber, sin garantía de efectividad. Este es el instante de la posibilidad de que la moralidad sea mera ilusión, si el mandato de la ley no fuese tan irrefragable y conminatorio como es, de acuerdo a Kant. Pero este “sí”, esta posibilidad que se abre solo para cerrarse

de inmediato, ya es una mínima, discreta rendija que perturba la inmediatez, a la vez que la hace posible. Este “si” es, si se me permite decirlo así, tiempo, temporalidad práctica.

Es, por lo pronto, el tiempo de la existencia, del desnudo hecho de existir: en el desamparo y en la estricta singularidad. Quizá se podría decir que la conciencia primaria, primera, es la conciencia de este hecho, que reclama desde su desamparada facticidad y desde el hecho mismo de esta conciencia el haber de aquello que justifique absolutamente tal hecho. Es, en tal medida y alcance, conciencia de ley. Lo es, no como la inmediata evidencia del haber de la ley, sino como petición de que la haya. Es preguntar-la-ley. En la petición, en la pregunta prevalece una diferencia, un diferimiento. Cabe llamarla, llamarlo “deber”.

De ese deber que mide el tiempo del diferimiento el hombre de la leyenda padece el “ahora no” de la pregunta y queda, por un instante (que se prolonga hasta el fin y hasta el infinito), entregado al diferimiento. En ese diferimiento late agazapado el engaño, lo mismo que la redención o la vida justa.

Sería esa la “ley de Kafka”.

Bibliografía

Kafka, Franz (2002a). *Schriften Tagebücher Kritische Ausgabe. Der Proceß*. Hrsg. v. Malcolm Pasley. Frankfurt am Main: Fischer.

Kafka, Franz (2002b). *Schriften Tagebücher Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hrsg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt am Main: Fischer.

Kafka, Franz (2002c). *Schriften Tagebücher Kritische Ausgabe. Tagebücher*. Hrsg. v. Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley. Frankfurt am Main: Fischer.

Kant, Immanuel (1785). *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe 4. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>

Kant, Immanuel (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie-Ausgabe 5. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>

Kant, Immanuel (1793). *Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe 6. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>

Montaigne, Michel de (2007). *Les Essais*. Édition de Jean Balsamo, Michel Magnien, and Catherine Magnien-Simonin. Paris: Gallimard (Pléiade).



Hacia una aclaración de la necesidad práctica en Kant*

Towards a clarification of practical necessity in Kant

Javier Fuentes González**

Universidad de Chile, Chile

Resumen

Mi objetivo en este texto es obtener ciertos rendimientos que sirvan para desarrollar una comprensión de la necesidad práctica dentro de la filosofía moral de Kant por medio de una discusión, principalmente, con la interpretación de Scarano. En esta última se busca establecer algún tipo de identidad entre necesidad práctica y necesidad teórica, con lo cual se reduce la primera a una forma puramente lógica, descuidando así el carácter propiamente práctico que también la constituye. Mi propuesta alternativa tiene como clave la mención a la voluntad divina en la explicación por parte de Kant sobre qué significa que la ley moral sea válida para todo ente racional. Esta mención nos permite comprender, al menos en principio, que la necesidad práctica es aquella con la cual actuaría una voluntad divina de acuerdo con la ley moral. En nuestro caso, como además de la razón tenemos la inclinación como fundamento de determinación de la acción, no necesariamente actuamos de acuerdo con la ley moral, pero debemos hacerlo, de modo que la ley moral es constrictiva para nosotros.

Palabras clave

Necesidad práctica; Constricción; Ley moral; Voluntad santa

* Agradezco a Luis Placencia, quien leyó versiones previas de este texto y con quien discutí diversos aspectos del mismo, lo cual me permitió mejorarlo sustantivamente.

** Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. E-mail: jfuentesg10@gmail.com

Abstract

My aim in this text is to find some ideas that serve to develop an understanding of practical necessity within Kant's moral philosophy through a discussion, primarily, with Scarano's interpretation. The latter seeks to establish some kind of identity between practical necessity and theoretical necessity, thereby reducing the former to a purely logical form, thus neglecting the properly practical character that also constitutes it. The key to my alternative proposal is the mention of holy will in Kant's explanation of what it means for the moral law to be valid for every rational being. This mention helps us to understand, at least initially, that practical necessity is that with which a holy will would act in accordance with the moral law. In our case, since in addition to reason we have inclination as a determining ground for action, we do not necessarily act in accordance with the moral law, but we ought to do it, so that we are necessitated by the moral law.

Keywords

Practical necessity; Necessitation; Moral law; Holy will

Introducción

Kant establece que la ética, o doctrina de las costumbres, estudia las leyes de la libertad, según las cuales todo debe suceder, mientras que la física, o doctrina de la naturaleza, estudia las leyes de la naturaleza, según la cuales todo sucede (*GMS AA IV 387-8*). Las leyes de la libertad son válidas para todos los entes racionales, los cuales se caracterizan por poseer voluntad, es decir, la capacidad de actuar según la representación de leyes. La voluntad, en la medida en que es determinada por la razón, es razón práctica (*GMS AA IV 412*). Kant caracteriza las acciones morales de los entes racionales como prácticamente necesarias (*praktisch notwendig*) (*GMS AA IV 412, 414*).

La noción de necesidad práctica es fundamental dentro de la filosofía moral de Kant. Por ello, si se pretende alcanzar una comprensión suficiente de esta última, también se debe entender la primera. Al plantearse esta tarea surgen, entre otras, las siguientes preguntas: ¿Cómo entiende Kant la necesidad práctica? ¿En qué medida es ésta una forma de necesidad? ¿Es necesidad en el mismo sentido que la necesidad teórica? ¿En qué se identifican y en qué se diferencian estas dos formas de necesidad? ¿En qué consiste el carácter práctico de la necesidad práctica?

Scarano (2006), en su comentario al Prefacio de la *GMS*, desarrolla una excelente interpretación sobre la necesidad dentro del ámbito moral en Kant. Mi objetivo en este texto es entrar en discusión con Scarano para obtener ciertos rendimientos que sirvan para posteriormente desarrollar una interpretación alternativa a la suya. Aunque mi estrategia y

mi punto de partida son distintos a los de Scarano, finalmente llego a ciertas tesis que, al menos en su formulación, son semejantes a las suyas, pero las cuales comprendo de un modo diferente.

Discusión sobre la interpretación de Scarano

Scarano (2006, p. 5) comienza su investigación sobre la necesidad práctica de la ley y los mandatos morales a partir de asumir que ésta debe ser la misma necesidad de los juicios del ámbito teórico. Este modo de proceder no parece, en principio, justificado. Uno podría suponer, más bien, que hay una identidad entre la necesidad teórica y la práctica con el fin de poner a prueba tal suposición, es decir, con el fin de testear si es que a partir de tal supuesto se sigue alguna contradicción, lo cual demostraría, por reducción al absurdo, que ambas necesidades no pueden ser idénticas. Sin embargo, este último procedimiento no es el asumido por Scarano, sino que desde el comienzo asume que ambas formas de necesidad deben coincidir. Ahora bien, lo anterior no significa que realizar una suposición al comienzo de una investigación sea un modo de proceder injustificado por sí mismo, de hecho, el mismo Kant entiende su argumentación de *KrV* como la verificación de una hipótesis por medio de la eliminación de las contradicciones en las que cae la razón en sus especulaciones metafísicas¹, pero éste no es el modo de argumentar de Scarano. Además, su enfoque supone que la necesidad teórica está clara, lo cual también es discutible. Trasladar la comprensión de una cierta noción de un ámbito a otro supone que tal noción ha sido comprendida de modo suficiente, pero Scarano no realiza una justificación detallada de su modo de comprender la noción de necesidad teórica. Sin embargo, el rechazo de este enfoque de Scarano no significa que sea razonable considerar que la necesidad práctica es completamente distinta de la teórica, pues en tal caso no se comprendería en qué sentido ambas serían formas de necesidad. Me parece que lo más razonable es tomar la comprensión de la necesidad teórica por parte de Kant como un insumo más para la esclarecer la necesidad práctica, en la medida en que ambas deberían poseer ciertos aspectos en común, pero estos últimos tendrían que ser previamente aclarados y explicitados.

Una vez asumida la identidad entre necesidad práctica y teórica como punto de partida, Scarano se propone estudiar la forma lógica de los principios éticos (2006, p. 4). Para ello, sugiere distinguir la modalidad de los principios éticos, considerada de acuerdo con su forma lógica, de connotaciones epistemológicas y del carácter imperativo o prescriptivo de los principios normativos (Scarano 2006, p. 5). Scarano se centra en la forma lógica de los principios morales porque, de acuerdo con ésta, podemos guiar nuestras reflexiones prácticas contrafácticas. Aunque me parece correcto introducir una distinción entre aspectos lógicos, epistemológicos y normativos en la doctrina moral de Kant, no me parece adecuado centrarse sólo en la forma lógica de los principios morales para dar cuenta de la necesidad práctica, sino que, como trataré de destacar más adelante en el texto, para nosotros, en tanto sujetos que poseemos una voluntad sometida a condiciones subjetivas –

¹ Cf. el así llamado por Kant “experimento de la razón pura” (*KrV* B xviii-xix).

llamaré a ésta “voluntad finita” de aquí adelante—, no podemos dejar de lado el carácter prescriptivo o imperativo de los principios morales, puesto que siempre se nos presentan de ese modo.

De hecho, antes de adoptar un enfoque como el de Scarano, conviene preguntarse en qué medida una comprensión estrictamente lógica de los principios éticos puede ser suficiente para entender en qué consiste la necesidad práctica. Me parece que esta restricción al ámbito lógico no se ajusta a lo que sostiene Kant, dado que, sobre la base de la distinción que establece entre lógica, física y ética (*GMS AA IV 387-8*), si los principios éticos pudieran explicarse completamente a partir sólo de la lógica, entonces la distinción entre estas disciplinas no tendría sentido. Sin embargo, de aquí no se sigue que la lógica no deba cumplir ningún papel en la comprensión de la ética. Siguiendo las distinciones de Kant, es más adecuado suponer que la lógica esté supuesta en la ética —al igual que en la física—, en la medida en que la lógica establece leyes formales para cualquier objeto sin distinción. Bajo esta consideración, sería razonable sostener que la ética posea elementos propiamente prácticos, pero también que en ella estén presentes elementos lógicos. Podría verse una situación análoga a ésta en el caso del ámbito teórico, donde Kant distingue entre lógica general pura —o formal, diríamos nosotros— y lógica trascendental (*KrV A55-7/B79-82*). La primera se caracteriza por no poseer ningún objeto determinado, mientras que la última tiene por objeto los conceptos puros del entendimiento o categorías. Formulado el punto de otro modo, la lógica trascendental se distingue de la formal en la medida en que para la primera es fundamental la referencia objetiva de los conceptos que estudia, la cual no puede ser tomada en consideración por la lógica formal, a causa de su carácter abstracto. Aquello también queda claro en el modo en que Kant realiza precisiones a la tabla de los juicios que son relevantes para la lógica trascendental, pero no para la lógica formal (*KrV A70-6/B95-102*). De la misma manera, podría esperarse que en el ámbito práctico estén presentes elementos lógicos, pero que además haya elementos propiamente prácticos, es decir, que no sean formulables recurriendo exclusivamente a nociones lógicas, e incluso podría suponerse que en el ámbito ético habría un análogo a la lógica trascendental en el ámbito teórico. Ahora bien, la dificultad consiste, entonces, en determinar cuáles son los elementos lógicos y cuáles son los elementos propiamente prácticos que están presentes en las nociones morales.

Scarano (2006, pp. 7-10) realiza un análisis en distintas etapas para obtener finalmente su formulación del principio de la moral según su forma lógica, la cual es la siguiente:

Necessarily, for all maxims x and all actions y : if, and only if, the underlying maxim x of the action y has the quality that the actor of y can will at the same time that x becomes a general law, does y satisfy the demand of morality. (Scarano 2006, p. 10)

Tal como el mismo Scarano reconoce (2006, p. 11), el adverbio “necesariamente” que encabeza esta formulación es meramente lógico, pero no prescriptivo ni normativo, aunque este último carácter estaría recogido en el predicado moral contenido en su formulación.

Esta separación de ambos aspectos –el lógico y el prescriptivo-normativo– es coherente con el enfoque adoptado por él al comienzo de su investigación. Sin embargo, tal como ya se ha dicho, en la medida en que Scarano se concentra en el aspecto lógico, el aspecto prescriptivo-normativo es dejado de lado en tanto característico de la necesidad práctica.

Otra propuesta de comprensión –correcta, desde mi punto de vista– de la forma lógica de los principios éticos es aquella ofrecida por Enskat (2001). El análisis de Enskat está basado en comprender el procedimiento del imperativo categórico (IC), puesto que éste tiene como resultado, en caso de ser exitoso, una ley moral. Al analizar la forma de una máxima y de una ley moral, Enskat observa que el procedimiento del IC no puede involucrar sólo una universalización, puesto que tanto la máxima como la ley moral son universales, aunque no de la misma manera. La máxima es universal en la medida en que describe que uno actúa de un cierto modo en un cierto contexto, es decir, que toda acción propia será de un cierto carácter cuando se presente una determinada situación. Por otro lado, la ley es universal no sólo porque conserve el carácter universal de la máxima, sino porque también es válida para todos los entes racionales, no sólo para uno mismo como un agente específico. No obstante, este elemento adicional de universalidad no es suficiente para caracterizar la forma lógica de la ley moral, puesto que se requiere además de un elemento deóntico. Enskat llama “nomologizar” a la adición de un operador modal –deber (*sollen*)– a un cierto ítem, en este caso, una máxima. En síntesis, el procedimiento del IC universaliza la máxima en la medida en que es válida para todo ente racional, pero también la nomologiza en la medida en que se le agrega un operador modal deóntico –deber (*sollen*)–.

Una vez que se tiene una comprensión de la forma lógica de los principios morales como la de Enskat, se debe ofrecer una semántica de los operadores morales deónticos que aparecen en ella. Podemos considerar la propuesta de Timmermann (2004) como un modo de interpretar la modalidad deóntica, pues ofrece una comprensión de la necesidad de las leyes morales. Timmermann distingue entre la absoluta necesidad de las leyes morales y su estricta universalidad (2004, p. 86). Además, parece identificar la absoluta necesidad con el hecho de que no se permiten excepciones y la estricta universalidad con el hecho de que necesariamente la ley es válida para todos los entes racionales, no sólo para los seres humanos. Aunque no indaga respecto a la relación entre ambas notas –la necesidad y la universalidad–, según el modo en que describe la universalidad, ésta supone la necesidad. Por su parte, la necesidad remite a dos nociones clave: el permitir (*gestatten*) y la excepción (*Ausnahme*). La ausencia de excepciones parece ser común a toda ley, ya que las leyes de la naturaleza tampoco tienen excepciones, pues todos los entes a los cuales éstas se aplican deben desenvolverse de acuerdo con ellas. Por su parte, el permitir muestra que la necesidad –práctica– tiene para Timmermann, al igual que para otros autores, un componente deóntico. De hecho, la idea de Timmermann puede reformularse recurriendo a los principios de la lógica deóntica, puesto que aquello que es obligatorio hacer es aquello que no es permisible no hacer ($OBp \leftrightarrow \neg PE\neg p$). De este modo, cuando Timmermann explica en qué consiste la absoluta necesidad de la ley moral, estaría remitiendo a su

carácter obligatorio (*sollen*), sólo que formulado de un modo equivalente por medio de la noción de permisibilidad. Sin embargo, en la medida en que la permisibilidad no es a su vez explicada por Timmermann, entonces la necesidad práctica tampoco, puesto que la explicación de ésta es meramente desplazada a la de otro concepto, el cual requiere a su vez de aclaración.

Conviene detenerse en considerar en qué medida puede ser razonable el empleo de las lógicas deónticas actuales para comprender las nociones prácticas en Kant. Lo anterior puede llevarse a cabo desde el aspecto sintáctico o desde el aspecto semántico de la lógica deóntica². En cuanto a la sintaxis, para poder utilizarla en la comprensión de las nociones prácticas de Kant, debería determinarse que Kant empleó al menos algunos de los operadores de la lógica deóntica –obligatorio, prohibido, permitido y facultativo–, y luego comprobar si es que habría compatibilidad entre lo planteado por Kant y algún conjunto axiomático de los que definen a las distintas lógicas deónticas. Habiendo verificado aquello, podrían modelarse legítimamente las expresiones prácticas de Kant, en caso contrario, uno podría estar proyectando sobre las concepciones de Kant ideas que en realidad son propias de las teorías actuales.

Kant no consideraría como una explicación adecuada un análisis de la sintaxis de las nociones modales, entendiendo este último como la explicación de una noción modal por medio de otra a través de ciertas equivalencias. Por ejemplo, en el caso de las modalidades aléticas dentro de la discusión sobre la existencia de Dios³, afirma lo siguiente:

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominal=Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtsein eines Dinges schlechterdings unmöglich sei?, so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserm Zwecke etwas nutzen kann. (*Beweisgrund* AA II 81)

Además, en un pasaje de *GMS*, Kant caracteriza las nociones de “permitido” y “prohibido” sin hacer referencia a su conexión con otras nociones, tal como uno esperaría si la explicación fuese de carácter sintáctico, sino que, más bien, expone cuál es el significado de tales ideas:

Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*. (*GMS* AA IV 439)

Sobre la base de las consideraciones anteriores en relación a los aspectos sintácticos de los principios morales, conviene ahora volver sobre el modo en que Scarano aborda los aspectos semánticos de estos. Para su interpretación resultan fundamentales aquellos

² Es discutible qué podría significar “sintáctico” y “semántico” en este caso. Sin entrar en mayores detalles, entenderé por el primero todo aquello referente a las reglas de escritura de oraciones bien formadas y a los axiomas que definen a un cierto sistema, mientras que el último entenderé el modo en que se interpretan los operadores modales introducidos en el sistema.

³ Para un tratamiento de esta cuestión, véase Stang (2016, pp. 30-31).

pasajes de la *GMS* donde Kant, al explicar la ley moral, afirma que ésta es válida para todo ente racional, no sólo para entes racionales de voluntad finita, como nosotros. Lo anterior se debe a que Scarano interpreta estas afirmaciones de Kant como una forma de presentar una semántica de mundos posibles, en la medida en que, a la hora de comprender el carácter necesario de los principios morales, uno debería considerar si estos son válidos para cualquier ente racional en todo mundo posible Scarano (2006: 10).

Estoy de acuerdo con Scarano en que aquellos pasajes sobre la validez universal de los principios morales son fundamentales para comprender la necesidad práctica en Kant, aunque por razones distintas a las suyas. Conviene destacar que en tales pasajes, cuando Kant explica la necesidad de los principios morales, introduce la idea de una voluntad divina, contrastándola con una voluntad finita, como la nuestra. Aunque es cierto que el objetivo de tales pasajes es enfatizar la validez universal de los principios morales, esta misma universalidad se especifica para el caso de ambas formas de voluntad. Si sólo fuera relevante la validez universal de los principios morales, entonces no sería necesario introducir una distinción entre las formas de voluntad, sino que bastaría referir a la voluntad sin más. Por lo tanto, me parece que la mención a la voluntad divina no puede ser meramente circunstancial, sino que debe ser fundamental para entender la naturaleza de la necesidad práctica. Para profundizar en esta idea, conviene revisar el siguiente pasaje de *GMS*:

Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bey Menschen wirklich ist); so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung; d. i. das Verhältniß der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist. (*GMS* AA IV 412-3)

En el pasaje anterior, Kant distingue entre objetividad y subjetividad de la necesidad –y con ello también de la contingencia– práctica. La base para establecer tal distinción es, a su vez, la distinción entre entes racionales de voluntad divina y de voluntad finita. Cabe destacar que, para ambas especies de entes racionales, las acciones se presentan como objetivamente necesarias, mientras que sólo para aquellos de voluntad divina éstas son, además, subjetivamente necesarias, pero para aquellos de voluntad finita son subjetivamente contingentes.

Ahora bien, ¿a qué apuntan, en este caso, las nociones de “objetivo” y “subjetivo”? Para aclarar esto, aparte de las pistas que ofrece el pasaje ya citado, conviene recordar también el modo en que Kant caracteriza las leyes de la libertad en el Prefacio de *GMS*, a saber, como leyes sobre lo que debe ser el caso, pero frecuentemente no lo es. La primera parte de la caracterización de las leyes morales, es decir, el hecho de que sean leyes sobre lo que

debe ser el caso, se identifica con la necesidad objetiva que menciona Kant en el pasaje aquí considerado, mientras que la segunda parte de ella, es decir, el hecho de que sean leyes sobre lo que frecuentemente no es el caso, se identifica con la contingencia subjetiva.

Comparemos cómo se presenta la ley moral en el caso del ente racional de voluntad divina y el de voluntad finita. El primero siempre actúa de acuerdo con la ley moral, debido a que lo único que puede determinar su voluntad es su razón, ya que no tiene otra fuente de motivación –como la inclinación–, lo cual es justamente lo que ocurre en el caso del ente de voluntad finita. En la medida en que este último puede actuar o bien de acuerdo con la ley –lo que en su caso es equivalente a decir que actúe de acuerdo con el deber– o bien de acuerdo con la inclinación, entonces no necesariamente actuará de acuerdo con la primera, razón por la cual ésta es subjetivamente contingente para él. A partir de lo anterior, se concluye que la ley moral es objetivamente necesaria para el ente de voluntad finita porque, si su voluntad estuviera determinada sólo por la razón, y no también por la inclinación, actuaría de acuerdo con la ley.

Ahora bien, conviene detenerse en qué implicancias tiene el hecho de considerar a la razón como clave en la constitución del ámbito de lo práctico. En específico, conviene preguntarse en qué sentido uno, al juzgar si una acción es moral, se considera desde un punto de vista puramente racional, dejando de lado sus inclinaciones. Para aclarar este aspecto, puede considerarse el siguiente de GMS, el cual a veces ha llevado a ciertas interpretaciones radicales de la moral de Kant:

Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wöbey er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frey zu seyn. (GMS AA IV 454)

¿En qué sentido uno desearía estar libre de inclinaciones? ¿En el sentido según el cual uno desea ser un ente puramente racional o en aquel según el cual uno desea actuar sólo en base a la razón y no en base a las inclinaciones? En el primer caso, uno tomaría a la voluntad divina como el paradigma al cual deberíamos ajustarnos, pero aquello es en realidad imposible, ya que nunca podríamos existir sin inclinaciones, de modo que pretender ser como tal voluntad no tiene ningún sentido para nosotros. De modo análogo al ámbito teórico, aquello sería como desear que nuestro intelecto finito fuera como el intelecto intuitivo, lo cual tampoco tiene sentido. Más bien, las menciones a aquel tipo de voluntad, al igual que las menciones al intelecto intuitivo, cumplen una función de contraste con fines explicativos.

Ahora bien, no deja de ser interesante reflexionar en torno al carácter de la acción de una voluntad divina. Tal como hemos visto, en la medida en que en el caso de ésta las acciones también son subjetivamente necesarias, entonces los entes racionales de voluntad divina se comportan como autómatas morales, puesto que siempre realizan acciones moralmente buenas, de modo que nunca podrían haber actuado de un modo distinto a aquel en el que

actuaron. Por el contrario, en el caso del ser humano, parece ser una nota esencial de su praxis el hecho de que, a causa de que tenemos distintas fuentes de motivación, nunca pueda determinarse de antemano cuál será nuestro curso de acción. En otro sentido, parece ser que lo práctico en el ser humano no puede sino estar caracterizado por poseer un componente de incertidumbre. En cambio, en el caso de la voluntad divina tal incertidumbre es inexistente, ya que siempre actuará moralmente. Esta última consideración refuerza la idea de que la comparación entre nuestra voluntad y la voluntad divina cumple un papel meramente explicativo, pero en ningún caso un papel ejemplar.

Este último punto nos permite volver sobre uno de los asuntos que son de más interés para Scarano, a saber, en qué sentido la necesidad práctica y la teórica se pueden considerar como dos formas de necesidad. En cierto sentido, a partir de lo anterior se observa que nosotros comprendemos la necesidad práctica a partir de la necesidad teórica. En otras palabras, comprendemos qué significa que algo deba ser el caso a partir de nuestra comprensión de lo que siempre es el caso. Aquello se ve en el modo en que, en última instancia, Kant explica qué significa que la ley moral sea necesaria. Para ello, hemos visto que apela a la consideración de la voluntad divina, afirmando que ésta siempre actúa de acuerdo con lo que establece la ley moral, o sea, que la voluntad divina necesariamente actúa de ese modo. A partir de ello, podríamos afirmar que la ley moral es para la voluntad divina como una ley de la naturaleza, en la medida en que ésta siempre actúa de acuerdo con ella. De hecho, quizás por ello una de las fórmulas del imperativo categórico, la así llamada “fórmula de la ley de la naturaleza”, prescribe que debemos actuar *como si* nuestra máxima pudiera convertirse en una ley natural. Este “como si” remite a que, en el caso de una voluntad divina, la ley moral tendría para ella el mismo estatus modal que el que tienen las leyes naturales para nosotros –y para los entes naturales en general–.

Sin embargo, cabe preguntarse también si tiene sentido hablar de naturaleza en el caso de la voluntad divina, pues aquello significaría que ésta podría ser considerada también bajo una forma fenoménica, lo cual sería contradictorio con su carácter libre de condiciones subjetivas. Un modo de abordar esta cuestión es preguntarse si la distinción entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad es válida para cualquier ente racional. Según mi punto de vista, la respuesta debería ser negativa, lo cual se ve claramente cuando nos comparamos con la voluntad divina. Para profundizar en esta cuestión, revisemos el siguiente pasaje de *GMS*:

Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ. Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt, und zeigen da durch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird, (eine Nöthigung). (*GMS* AA IV 413)

En este pasaje, Kant afirma que la ley se manifiesta como un imperativo para los entes de voluntad finita. De hecho, parece no haber ningún pasaje donde la ley moral no se formule como un imperativo, de modo que, en sentido fuerte, nosotros no podemos sino

comprender la ley moral como un imperativo. Creo que esta observación sirve para solucionar la aparente inconsistencia de Kant en su uso de los términos “ley moral” e “imperativo categórico”, pues a veces pareciera hacer una distinción entre ambos, mientras que a veces no⁴.

Si esta identificación, al menos bajo cierto respecto, entre ley moral e imperativo categórico es correcta, entonces también la constrictión (*Nötigung*) expresada por este último es propia de la primera, al menos bajo nuestra perspectiva. Dado que algunos autores han identificado el carácter normativo en el ámbito moral de Kant con la constrictión⁵, es conveniente detenerse en este aspecto para comprender la normatividad propia de la ley moral. Kant afirma que en el caso de los entes finitos, la ley moral se manifiesta en un deber (*sollen*), lo cual es equivalente al hecho de que ésta sea para nosotros un imperativo –categórico– y, además, contenga en ella una constrictión. Ahora bien, ¿cómo podemos explicar esta constrictión? Debemos poner atención en cómo está presentada la idea en el pasaje. En primer lugar, Kant toma en consideración la voluntad divina como punto de partida para la explicación de la necesidad práctica, en la medida en que ésta siempre actúa de modo moralmente correcto. Como lo expresa Kant, para la voluntad divina la ley moral es tanto objetiva como subjetivamente necesaria. En segundo lugar, Kant traslada la explicación de la ley moral para el caso de una voluntad finita, afirmando que en este caso la ley moral es sólo necesaria en sentido objetivo, pero no en sentido subjetivo. Eso quiere decir, siguiendo aún a Kant, que la ley moral manifiesta cómo nosotros deberíamos actuar, pero no cómo de hecho actuamos. Justamente en esta observación radica el hecho de que la ley moral sea constrictiva para nosotros, pues esto último significa que nosotros debemos actuar tal como ella establece, pero que de hecho no lo hacemos.

Como hemos visto, en *GMS* AA IV 413-4 Kant afirma que las acciones de una voluntad divina son necesarias tanto objetiva como subjetivamente. Aquello significa que ésta no puede sino actuar del modo en que actúa, el cual siempre es el modo moralmente correcto de actuar. Ahora bien, ¿tendría sentido que esa misma voluntad divina comprendiera sus acciones como necesarias? Desde nuestra perspectiva, no podemos sino pensar tales acciones como necesarias, pero aquello probablemente sería distinto para aquel mismo intelecto. En este caso, sería posible tomar en cuenta las reflexiones de Kant en *KU* §76, según las cuales no habría modalidad en un intelecto intuitivo, para trasladarlas al caso de una voluntad divina⁶.

Por último, cuando Kant distingue entre conocimiento teórico y práctico en el Prólogo B de *KrV* (Bix-x), el factor determinante para la distinción es el sentido de adecuación entre conocimiento y objeto. Desde mi punto de vista, tal distinción supone que hay una

⁴ Para una discusión sobre la distinción entre ley moral e imperativo categórico dentro del contexto de *GMS* III, véase Allison (2011, pp. 273-283).

⁵ Cf. Stemmer (2008, p. 87) y Korsgaard (2009, p. 3).

⁶ Para un abordaje más detallado de este punto, véase Stang (2016, cap. 10).

independencia ontológica del objeto respecto del conocimiento, lo cual permite que tenga sentido la pregunta por la adecuación entre ambos. Si es el conocimiento el que se adecúa al objeto, entonces se trata de conocimiento teórico, mientras que si es al revés, entonces práctico. Ahora bien, ¿cómo sería aquello en el caso de un intelecto intuitivo? En realidad la pregunta no tiene sentido en este caso, ya que el objeto siempre se ajusta al conocimiento, en la medida en que el objeto es creado por medio de ese mismo conocimiento. Si lo anterior es correcto, entonces la distinción entre conocimiento teórico y práctico no tendría sentido para un intelecto intuitivo, y con ello tampoco la distinción entre naturaleza y libertad.

A modo de conclusión

Las consideraciones desarrolladas en este texto son aún preliminares. Una respuesta cabal a las problemáticas planteadas al inicio de éste requerirían de un tratamiento pormenorizado de la obra moral de Kant.

En cuanto a la discusión con la interpretación de Scarano, en la medida en que busca establecer algún tipo de identidad entre la necesidad práctica y la necesidad teórica, termina reduciendo la primera a una forma puramente lógica, dejando fuera todos los elementos normativos que la caracterizan, lo cual es afirmado explícitamente por Scarano. De este modo, me parece que su propuesta, a pesar de estar bien encaminada en la medida en que busca salvar el paralelo entre la necesidad práctica y la teórica, cae en el extremo de reducir la primera a una mera forma lógica, descuidando el carácter propiamente práctico que también la constituye.

La propuesta alternativa aquí esbozada tiene como clave la mención a la voluntad divina en la explicación por parte de Kant sobre qué significa que la ley moral sea válida para todo ente racional. La mención a esta forma de voluntad no es circunstancial, sino que nos permite comprender en qué consiste la necesidad práctica, ya que ésta sería la necesidad con la cual actuaría una voluntad divina de acuerdo con la ley moral. En el caso de nosotros, como además de la razón tenemos la inclinación como fundamento de determinación de la acción, no necesariamente actuamos de acuerdo con la ley moral, pero debemos hacerlo, de donde se sigue que la ley moral es constrictiva –o normativa– para nosotros.

Bibliografía

Allison, H. (2011), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals, A Commentary*, Oxford University Press, New York/Oxford.

Enskat, R. (2001), „Autonomie und Humanität“, en H. Baumgarten y C. Held (eds.): *Systematische Ethik mit Kant*, Karl Alber, Freiburg/München, pp. 82-123.

Kant, I. (1902-), *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer/Walter De Gruyter, Berlin.

Korsgaard, C. (2009), *Self-constitution. Agency, identity and integrity*, Oxford University Press, Oxford.

Scarano, N. (2006), "Necessity and Apriority in Kant's Moral Philosophy", en C. Horn, D. Schönecker y C. Mieth (eds.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, De Gruyter, Berlin, pp. 3-22.

Stang, N. F. (2016), *Kant's Modal Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

Stemmer, P. (2008), *Normativität. Eine Ontologische Untersuchung*, De Gruyter, Berlin.

Timmermann, J. (2004), „Kommentar“, en J. Timmermann (ed.), *Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 84-152.



**Origen y desarrollo de la concepción del derecho de gentes en
Kant. Reflexiones en torno a la *Vorlesung Naturrecht*
Feyerabend y a los *Elementa Iuris Naturae* de Gottfried
Achenwall**

***Origin and Development of Kant's Conception of the Law of
Peoples. Reflections on the Feyerabend Lecture on Natural
Right and the Elementa Iuris Naturae of Gottfried Achenwall***

EDUARDO CHARPENEL.

Universidad Panamericana, México

Abstract

My aim in this paper is to examine the genesis and development of the notion of law of peoples (*ius gentium*) in Kant's thought. For that purpose, I reconstruct first the main tenets of Gottfried Achenwall's thought in his work *Elementa Iuris Naturae*. In a next step, I analyze Kant's 1784 *Feyerabend Lecture on Natural Right* in which he exposes but also engages in a very critical way – without having yet his own full-blown legal theory– with many of Achenwall's theses regarding the law of peoples and, in particular, with what Achenwall has to say regarding the *ius belli*. Finally, in the last part of this paper, I aim to show that many of Kant's ideas in his mature works on legal and political philosophy of the 1790s can be traced back to the lecture he delivered based on Achenwall's treatise on natural law, and are much better understood under that light. In the end, I establish that both the continuities and ruptures between Achenwall and Kant disclose a profound bond between the two authors, which is susceptible of being further studied.

• Profesor-Investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (campus México). E-mail de contacto: echarpen@up.edu.mx

**[Recibido: 8 de mayo de 2020
Aceptado: 18 de mayo de 2020]**

Key words

Immanuel Kant, Gottfried Achenwall, Natural Right and Law, Right of Peoples, Legal Philosophy, International Relations, *Ius belli*

Resumen

Mi objetivo en este artículo es examinar la génesis y el desarrollo de la noción de derecho de gentes (*ius gentium*) en el pensamiento de Kant. Para este propósito, reconstruyo, en un primer momento, las líneas principales del pensamiento de Gottfried Achenwall en su obra *Elementa Iuris Naturae*. En un segundo paso, analizo la *Lección de derecho natural* (Feyerabend) de 1784 en la cual Kant – sin todavía contar con su propia teoría legal de madurez– expone pero también discute de manera sumamente crítica varias de las tesis de Achenwall concernientes al *ius belli*. Lo que pretendo con esto es mostrar en la última parte del presente artículo que muchas de las ideas de Kant en sus trabajos maduros de filosofía político-jurídica de la década de 1790 pueden rastrearse a la lección que dictó con base en el tratado de Achenwall, y que bajo esta perspectiva dichas ideas pueden ser comprendidas de mucho mejor manera. Por último, subrayo que las continuidades y las rupturas entre Achenwall y Kant revelan un profundo vínculo entre los dos autores susceptible de seguir siendo explorado.

Palabras clave

Immanuel Kant, Gottfried Achenwall, Derecho y ley natural, Derecho de gentes, Filosofía legal, Relaciones internacionales, *Ius belli*

Introducción

Las lecciones de Kant se han convertido cada vez más en un objeto de estudio en sentido propio dentro de la investigación en torno al filósofo prusiano. En los últimos años, han aparecido diversos textos especializados que dan testimonio del creciente interés por las *Vorlesungen* dictadas por Kant. Si bien desde hace ya mucho tiempo han jugado un papel en los estudios kantianos,¹ en definitiva, esto no sucedía de la manera en que ocurre en nuestro actual contexto, donde, por sólo mencionar algunos ejemplos, encontramos volúmenes colectivos expresamente dedicados al estudio y la discusión de las lecciones (cfr. Dörflinger, La Rocca, Loudon y Marques 2015; Clewis 2015). Asimismo, con mayor detalle aún, han aparecido volúmenes consagrados a la discusión crítica de grupos de lecciones de áreas temáticas muy demarcadas dentro de la filosofía kantiana, como lo son la antropología (Cohen 2014) y la ética (Denis y Sensen 2014).

¹ Clewis documenta cómo diferentes autores –entre los que destacan Erdmann, Paulsen, du Prel, Heinze, Adickes y Arnoldt (Clewis 2015, p. 1)– ya desde finales del siglo XIX y principios del XX empleaban las *Vorlesungen* en el marco de diversos estudios sobre el filósofo de Königsberg. Por supuesto, no obstante, muchísimas lecciones publicadas a lo largo del siglo XX y todavía en el siglo XXI no eran entonces conocidas.

Desde luego, el interés por los textos de las lecciones no responde a un mero afán de rastrear cuestiones anecdóticas o de revisar sin más qué autores o qué fuentes citaba Kant en el ejercicio de su actividad docente. Antes bien, dicho interés está encaminado a detectar, por ejemplo, distintas líneas de argumentación que Kant pudo haber ensayado y que no aparecen o sólo lo hacen de modo muy escueto en sus obras publicadas –sobre temáticas inclusive a las que, por ejemplo, en sentido estricto, nunca dedicó una obra propiamente hablando²–, o que, por el contrario, resultan complementarias a los desarrollos que se encuentran presentes en sus obras canónicas y que, en último término, arrojan una importante luz sobre estas últimas. A mi parecer, estos aportes de la investigación reciente abren un panorama de discusión sumamente interesante en el que las *Vorlesungen* –a la par de la correspondencia kantiana, del legado manuscrito (*Nachlaß*) y de las *Reflexionen*– se irán convirtiendo cada vez más en textos de referencia obligada –por supuesto, nunca teniendo éstas el mismo estatuto y la misma jerarquía que las obras que Kant escribió de su puño y letra, o que explícitamente destinó para su publicación, pero sí siendo, en definitiva, textos claves e imprescindibles de cara a las tareas de exégesis sobre el filósofo, y de cara a explorar líneas de pensamiento y de reflexión que, en un sentido amplio, puedan considerarse como kantianas.

El presente artículo busca insertarse en esta línea de estudio cada vez más consolidada con el afán de hacer un rastreo histórico-crítico de la génesis de una rama específica del pensamiento jurídico-político kantiano y de las ideas y núcleos teóricos más definitorios de ésta, a saber: el derecho de gentes (*ius gentium*, *Völkerrecht*). En este sentido, he de revisar en el presente estudio la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* para abordar dicho tópico. La lección es interesante en varios sentidos, y conviene decir algo al respecto de su contexto: es bien sabido que Kant, de la mano de la obra de Gottfried Achenwall titulada *Elementa Iuris Naturae* (1750),³ dictaba *cursos* sobre derecho natural. Destacar este último punto en

² Piénsense por ejemplo en las lecciones de geografía física, de enciclopedia filosófica, o de teología racional –estas últimas lecciones de teología racional, dicho sea de paso, tienen un enfoque completamente distinto respecto a los escritos publicados por Kant sobre filosofía de la religión. Asimismo, por mencionar otro caso, el texto de la *Pedagogía* no fue propiamente escrito por Kant en la forma en que lo conocemos, sino que, al parecer, el filósofo le habría dado su anuencia a Friedrich Theodor Rink para que, con base en apuntes cuya procedencia exacta desconocemos, él pudiera conformar una obra sobre dicha temática que, a la postre, fue publicada en 1803, y que, por lo mismo, puede ser considerada como una suerte de *Vorlesung* –cabe recordar que Kant dictó cuatro cursos sobre pedagogía (1776/1777, 1780, 1783/1784, 1786/1787), pero que no contamos con ningún apunte directo, identificable respecto a un alumno específico, sobre dichos cursos.

³ Los profesores de la Universidad de Göttingen, Gottfried Achenwall (1719-1772) y Johann Stephan Pütter (1727-1807) publicaron este texto en 1750 –que, en su título completo, reza *Elementa Iuris Naturae In Usum Auditorum Ornata*– cuyo propósito era, como su propio nombre lo deja ver, presentar elementos para la enseñanza de esta disciplina en el contexto universitario. Esta obra encontró una amplia difusión y, de cara a su tercera edición, Achenwall –quien era el más famoso jurista de los dos– realizó algunas cuantas modificaciones en el texto, y de ahí en lo sucesivo éste fue publicado señalando a Achenwall como único autor del mismo. No sabemos con absoluta certeza si Kant empleó las primeras dos ediciones de la obra o bien la tercera para sus cursos, pero, de cualquier forma, es llamativo el hecho de que Kant, cuando habla de la obra en la *Vorlesung*, siempre se refiere a “el autor” en singular. Repito: esto no es absolutamente decisivo sobre cuál edición pudo haber estado empleando para su curso porque, dada la amplia fama de Achenwall como jurista, Kant bien podría haber estado haciendo alusión a quien consideraba, para efectos prácticos, al

plural es muy importante, puesto que sabemos que Kant dictó *doce* veces cursos sobre dicha materia; sin embargo, lamentablemente, sólo conservamos un único apunte sobre esta temática, a saber, el de su alumno Gottfried Feyerabend del curso impartido en 1784.⁴

La situación respecto a las *Vorlesungen* sobre derecho natural contrasta ostensiblemente con la de otras áreas temáticas como pudieran ser la antropología o la filosofía moral donde el número de manuscritos conservados por parte de sus alumnos supera la decena. Dentro de todo, no obstante, el hecho de que el apunte conservado provenga del antepenúltimo curso de Kant resulta ser una situación favorable porque, por un lado, Kant, para ese entonces, había dictado ya previamente nueve cursos sobre el tema, por lo que es perfectamente razonable suponer que su familiaridad con el pensamiento de Achenwall era amplia, y, por otro lado, por el hecho de que, para ese momento, Kant ya tenía al menos cierta idea o concepción de lo que sería su propia filosofía jurídico-política; esto se deja ver, a mi parecer, en el hecho de que su curso, en ningún sentido, se limitaba a ser una mera exposición manualística, sino que, antes bien, por lo que se deja ver en la *Vorlesung*, el filósofo de Königsberg no tenía reparos en corregir y criticar a Achenwall, en abundar en muchos casos sobre lo que éste sólo expresó de forma muy escueta, y, de forma más interesante aún, de esbozar ideas que, a la postre, en más de un sentido, coincidirán con núcleos teóricos de su pensamiento jurídico-filosófico maduro.⁵

Por estos motivos, resulta claro, a mi entender, por qué la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* puede ser considerada, por decirlo de alguna manera, como una matriz privilegiada para observar la génesis y el germen de varias de las ideas fundamentales de la filosofía jurídico-política kantiana. A muy recientes fechas, intérpretes que también lo han visto así han sido los convocados para colaborar en un volumen colectivo titulado *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven* (Ruffing, Schlitte y Sadun Bordoni

principal autor de ésta. Aquí, en todo caso, seguiré la práctica del propio Kant y en lo sucesivo me referiré a Achenwall como al autor de esta obra.

⁴ Se sabe que Kant dictó cursos de derecho natural los años 1767, 1769, 1772/23, 1774, 1775, 1777, 1778, 1780, 1782, 1784, 1786, y 1788 (cfr. Sadun Bordoni 2016, p. 11). Asimismo, sabemos que Kant anunció otras ocho veces más el curso pero que, en último término, dichos cursos no se impartieron, ya sea porque Kant prefirió dictar cursos sobre otras materias –en concreto, sobre filosofía moral o sobre la enciclopedia filosófica–, o bien, incluso, sorprendentemente, porque no tuvo el quórum de alumnos requerido (cfr. Rauscher 2016, p. 76). En cualquier caso, llama la atención el hecho de que Kant dictara cursos a este respecto justo hasta un año antes de la Revolución Francesa de 1789, y que después de dicha fecha no volviera a centrarse en esta temática en cursos posteriores. Por supuesto, nosotros conocemos diversos tratamientos sobre los sucesos políticos de la época que se encuentran en sus obras publicadas. Pero no deja de ser llamativo, por un lado, el hecho de que, al menos en la actividad docente de Kant –que era, en último término, la actividad de un funcionario público– dicho tema no tuviera cabida en lo sucesivo, y que, por otro lado, justo a partir de la década de 1790 se consolidase, en su obra publicada, la rama jurídico-política de su pensamiento.

⁵ Otro indicio que habla a favor de que en este momento Kant empieza a concebir importantes núcleos de su propio pensamiento político-jurídico es la aparición, en ese mismo año de 1784, del opúsculo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”.

2020).⁶ En esta obra, varios destacados intérpretes de la *Kantforschung* se han dado a la tarea de estudiar diversos conceptos que en el marco de la *Vorlesung* son abordados, como lo son, entre otros, el aporte de dicha lección para la comprensión de la filosofía moral kantiana, el fundamento racional del derecho, los conceptos de autonomía y de autolegislación, y la división de poderes en el Estado. Sorprendentemente, sin embargo, el tema de nuestro interés, a saber, el derecho de gentes, ocupa un lugar en todo caso marginal, pues la discusión sobre este tópico sólo muy tangencialmente es abordada por Mosayebi (2020) en su texto sobre el republicanismo kantiano –discusión que es, por lo demás, un tanto desconcertante dada la naturaleza del libro en cuestión, puesto que Mosayebi se centra en los textos explícitamente publicados por Kant sobre la materia, y no así en la *Vorlesung*– y, en una medida mayor aunque todavía insuficiente, por Ripstein (2020) en su tratamiento del tópico de la guerra.⁷

La causa de dicho descuido posiblemente se desprende de lo siguiente. En la *Vorlesung*, Kant explícitamente señala que, a su juicio, los temas propios del derecho de gentes no han podido ser remitidos a “principios universales” (*allgemeine Principien*) y que, por lo mismo, sólo habrá de centrarse en los temas del *Jus belli gentium* (AA 27: 1392).⁸ Más aún, ahí mismo Kant afirma que, sobre el derecho de gentes en general, lo mejor que se ha escrito lo ha hecho Vattel en el volumen segundo de su tratado *Le Droit de gens* – originalmente aparecido en 1758 pero traducido al alemán, como el propio Kant consigna, en 1760 (AA 27: 1392). En ningún lugar en la lección encontramos un desarrollo en el que Kant justifique su opinión a este respecto, y menos aún comentarios específicos donde se rescaten tesis propias de Vattel de modo explícito.⁹ Pero, en cualquier caso, lo que podría decirse a mi entender es que sería un error tomar al pie de la letra la propia afirmación de Kant y no prestar la atención debida a las partes antecedentes de los *Elementa Iuris*

⁶ Una interesante contribución previa a la obra antes señalada es la de Zöller (2015). Asimismo, dos intérpretes que también han documentado varios aspectos de la influencia de Achenwall sobre el pensamiento kantiano son Hruschka y Bird (2010, pp. 15-19, 124-130, 144-148, 170-177, y 262-264).

⁷ Asimismo, estos autores poco o nada han considerado el texto de Achenwall para valorar adecuadamente la discusión kantiana y el contexto de ésta. Mosayebi no alude al tratado de Achenwall en lo absoluto en su escrito, y Ripstein sólo hace uso del mismo, con dos muy breves menciones, en dos páginas de su texto (Ripstein 2020, pp. 237-238).

⁸ He de hacer referencia aquí al hecho destacado por varios comentaristas de la muy mala y defectuosa edición de este texto realizada por Gerhard Lehmann en el volumen XXVII de la *Akademie Ausgabe* (AA 27: 1317-1394). Para ver los problemas de dicha edición en términos filológicos, ver Sadun Bordoni (2016, pp. 9-54), Rauscher (2016, pp. 75-80), y Hinske (2020, pp. 1-6). Por ello, el texto alemán actualmente más confiable es el preparado por Hinske y Sadun Bordoni en una edición bilingüe alemana-italiana aparecida en 2016 en la editorial Bompiani, en la cual estos autores sugieren varias correcciones y señalan variantes textuales respecto al texto editado por Lehmann. Por su parte, Rauscher toma dicho texto como punto obligado de referencia para su traducción al inglés (Rauscher 2016, p. 77). En virtud de lo anterior, habré de elaborar mis traducciones al castellano con base en el texto fijado por Hinske y Sadun Bordoni –aunque refiriendo a la paginación, por supuesto, de la *Akademie Ausgabe*, la cual también queda consignada en la edición preparada por los dos editores antes mencionados. Para efectos de este artículo, yo he traducido al castellano los pasajes citados de la *Vorlesung* según la edición de Hinske y Sadun Bordoni. Otras traducciones empleadas de otros textos se consignan en la bibliografía final.

⁹ Por lo demás, como comentaremos con un poco más de detalle más adelante, resulta curioso que tiempo después Kant haga, en “Hacia la paz perpetua”, una mención en tono negativo de Vattel justo en relación a la validez del aporte de éste al derecho de gentes (cfr. AA 8: 355).

Naturae de las que él no habla explícitamente en su lección. Pues resulta un hecho para quien ha revisado el texto de Achenwall que lo dicho por éste en el apartado del *Jus belli gentium* se conecta también con lo tratado por él en apartados anteriores sobre el derecho de gentes.¹⁰ Y, de modo más interesante aún, llama poderosamente la atención que varios de los puntos sostenidos por Achenwall en esas páginas se asemejen o coincidan con tesis o posturas que Kant mismo después habrá de sostener. Que Kant, posteriormente, haya de darles un tratamiento o una justificación distinta a esos puntos es una cuestión aparte; lo cierto es que, como habremos de ver, los paralelismos entre Achenwall y Kant respecto a varios tópicos –situados en el marco general del derecho de gentes– invitan a una revisión y comparación más minuciosa de lo que hasta la fecha, en la literatura que me es conocida, se ha efectuado.

Así pues, el análisis que a continuación he de ofrecer busca complementar los estudios que se han hecho sobre la lección de nuestro interés. Para estos efectos, los pasos que habré de emprender son los siguientes: primero, habré de concentrarme en elaborar una reconstrucción de la fundamentación que elabora Achenwall sobre el derecho de gentes; en segundo lugar, con base en lo que previamente se habrá discutido, mostraré cómo Kant rescata muchos elementos de Achenwall y los toma por válidos, cómo el filósofo hace una lectura original y sugerente de algunas de las tesis del jurista reinterpretándolas en un modo decisivo, y cómo también toma una importante distancia de algunas de ellas; en tercer lugar, discutiré cómo ecos de esa lectura y reinterpretación se dejan ver en algunos motivos fundamentales del pensamiento político kantiano de madurez relativo al *ius gentium*; por último, introduciré un muy breve apartado con consideraciones finales sobre este desarrollo de ideas.

La concepción de Achenwall sobre el derecho de gentes

Achenwall divide su tratamiento del derecho de gentes en su obra *Elementa Iuris Naturae* en cuatro grandes secciones: una sección concerniente al derecho de gentes universal (*Ius gentium universale*) (§§ 895-927), una sección concerniente a lo que denomina el derecho de gentes absoluto (*Ius gentium absolutum*) (§§914-927), una sección que nombra derecho de gentes hipotético (*Ius gentium hypotheticum*) (§§928-954), y, finalmente, una sección que incluye un derecho de gentes bélico (*Ius belli gentium*) (§§ 955-976).¹¹ Destacaré aquí –sin hacer todavía referencia expresa a Kant, o bien, en su defecto, haciéndolo sólo de

¹⁰ Por su parte, Frederick Rauscher señala también que varios tópicos abordados por Kant en esta parte de su *Vorlesung* aluden a lo que, en su tratado, Achenwall habría desarrollado en los apartados previos (Rauscher 2016, p. 176). Esto invita naturalmente a revisar la *Vorlesung* kantiana a la luz de todo el desarrollo de Achenwall sobre el *ius gentium*.

¹¹ La escritura de la palabra derecho como *Ius* o *Jus* no siempre es del todo uniforme en los autores. Por lo mismo, siempre la reproduciré según la ortografía del texto pertinente en cuestión. Para hablar yo, de modo propio, genéricamente al respecto, optaré por escribir la palabra de la primera forma.

modo muy tangencial– de forma sucinta los puntos medulares del pensamiento de Achenwall en lo que toca al derecho internacional.¹²

Achenwall afirma que un Estado (*civitas*) puede considerarse como *libre* en la medida en que no está sometido a otro imperio o poder humano; asimismo, en la medida en que puede considerarse como una persona (*persona*), ha de llevar el nombre de pueblo o de gente (*gens*) (cfr. 1995 [1750], p. 299; §895).¹³ A consideración del jurista, los pueblos se encuentran ellos mismos –tal como los individuos–, en un primer momento, en un estado de naturaleza (*in statu naturali*), lo cual hace que, desde la óptica del derecho natural, éstos estén en la posición de exigirse mutuamente lo mismo y de reclamar los mismos derechos que sus contrapartes (cfr. 1995 [1750], p. 299; §897). El jurista afirma que el derecho que rige a los Estados se distingue del derecho que rige a los individuos en la medida en que hay instancias –determinadas por diversos factores– en que unos no pueden ser tratados exactamente como los otros. Con base en esta premisa, Achenwall sostiene, por ejemplo, que los mandatarios y sus representantes están de alguna forma por encima del derecho que rige a los ciudadanos ordinarios; en cierto sentido, inclusive, puede decirse que el gobernante (*imperans*) posee (*habet*) el derecho de su pueblo, toda vez que él tiene la obligación de velar por la salud, bienestar e intereses del mismo (cfr. 1995 [1750], pp. 298, 300; §900-901). Tanto él y sus emisarios tienen, por ende, una función representativa ante el resto de los pueblos sobre el orbe.

En la concepción de este jurista, tanto el gobernante como los representantes tienen que hacer velar y guardar, en el derecho de gentes, un principio susceptible de dos formulaciones: “un pueblo no debe de interferir con la conservación de otro pueblo” o bien “cada pueblo debe garantizarle lo suyo a cada pueblo” (*ne turbet gens gentis conservationem*, seu: *gens suum cuique genti tribuat*). (1995 [1750], p. 300; §907). De esta manera, por tanto, se colige que los pueblos tienen una obligación absoluta de no inmiscuirse en los asuntos de otros pueblos, y que poseen el derecho de defenderse en el caso de que lo anterior no llegara a respetarse. El estatuto jurídico de este principio, en cuanto derecho natural, es a juicio de Achenwall inmutable (*immutabile*), eterno (*aeternum*) e inderogable (*indispensable*) (cfr. 1995 [1750], p. 302; §910).

En última instancia, según Achenwall, todas las lesiones que pueda sufrir un Estado involucran una noción de propiedad, es decir, un “concepto de lo suyo” (*idea sui*) (cfr. 1995 [1750], p. 302; §910). Lo relativo a lo que un Estado pueda reclamar como propio dependerá de si la propiedad en cuestión es original o adquirida, y de ahí, por tanto, que existan tanto un derecho de gentes absoluto como uno hipotético (cfr. 1995 [1750], p. 302; §913); asimismo, antes o después de una lesión, se estará hablando, en consecuencia, de un

¹² Aunque, como se reconocerá a simple vista, muchos de sus posicionamientos, ya desde su mera formulación, hacen un preludeo a lo dicho por Kant sobre los tópicos en cuestión.

¹³ Al referirme a los términos latinos procuraré consignar su forma en nominativo, aunque éstos no siempre se encuentren en el original de dicha manera.

derecho de paz (*ius pacis*) o bien de un derecho de guerra (*ius belli*) (cfr. 1995 [1750], p. 302; §912).

Ya desde la siguiente sección relativa al derecho absoluto de gentes –y, por consiguiente, todavía momentos previos antes de entrar al *ius belli* propiamente hablando–, Achenwall perfila diversas cuestiones relativas a su postura respecto a la guerra. Según el jurista, los pueblos tienen derecho a establecer, por sí mismos, toda clase de pactos o arreglos para su propia organización, y cualquier intrusión por parte de otros Estados –donde éstos no reclamen asuntos donde se puedan ver afectados– tiene que ser considerada como ilegítima y como algo que como tal lesiona al pueblo (*gentem laedit*) en cuestión. De ahí, entre otras cosas, por ejemplo, que no haya justificación legítima alguna para destronar al gobernante de otro pueblo (cfr. 1995 [1750], p. 304; §917-918). En una línea análoga de pensamiento iusnaturalista, el autor apunta que, en virtud de la condición de igualdad natural antes indicada, ningún Estado puede pretender tener prerrogativas de superioridad, autoridad, etcétera, frente a otros Estados –algo que él sintetiza bajo el nombre de *ius praecedentiae*– apelando, por ejemplo, a un poder militar mayor, a supuestas excelencias éticas, a un desarrollo más óptimo en las ciencias y en las artes, a una religión más pura, etcétera (cfr. 1995 [1750], pp. 304, 306; §919). Consecuencias de lo anterior son que los Estados no puedan atribuirse un mandato frente a los otros actores jurídicos, ni ostentar una calidad de jueces frente a otros Estados, ni mucho menos pretender esclavizarlos. Ha de suponerse, por tanto, que todos los pueblos tienen la misma estimación (*existimatio*) y honor (*honor*), y que ha de tratárseles con arreglo a ello.¹⁴

En la siguiente sección concerniente al derecho de gentes hipotético, Achenwall vuelve a la noción de propiedad, la cual, como ya se dejaba entrever, es definitoria para entender lo que es un Estado. Para decirlo de manera breve, en la concepción del autor, un Estado que no tuviera propiedad alguna sería algo quimérico. Esto se vuelve especialmente relevante para determinar la noción de territorio, los usos que éste puede tener y las reglas que habrán de regirlo a él y a las cosas dentro del mismo. De ello se deriva, asimismo, que se pueda establecer qué cosas pueden pertenecer a los individuos y qué cosas son propiedad del Estado, siendo estas últimas de particular importancia en tanto que ellas podrán considerarse como pertenecientes al pueblo en su conjunto y que, por dicha razón, será menester hacer resguardo de ellas en el panorama de las relaciones exteriores (cfr. 1995 [1750], p. 310; §933). De este derecho, se desprende que ningún pueblo pueda ingresar o

¹⁴ El apartado sobre el derecho de gentes absoluto en la obra de Achenwall cierra con diversas consideraciones sobre el recto trato que un emisario (*legatus*) de un Estado debería recibir, en cuanto representante de un pueblo, en otras naciones –Achenwall habla inclusive de la inviolabilidad (*inviolabilitas*) y de la santidad (*sanctitas*) con las que estos personajes diplomáticos deben ser tratados (cfr. 1995 [1750], p. 308; §925-926). Los desarrollos a este respecto son amplios y continúan incluso en el siguiente apartado del tratado. Por razones de espacio, no podemos ahora ahondar en ellos. Sólo cabe aquí indicar aquí que el trato diplomático idóneo ante los emisarios o diplomáticos era fundamental para Achenwall de cara a una concordia y paz entre las naciones. Este punto, por supuesto, no pudo haberle sido indiferente a Kant.

transgredir un territorio ajeno (*nullum gentem intrare vel transire alienum territorium*) y que no se pueda sacar provecho alguno de este último (*ullam ex alieno territorio utilitatem capere posse*), a no ser que haya un expreso consentimiento del pueblo que lo posee. Estas dos nociones se sintetizan, en último término, en establecer un principio de utilidad no invasiva (*innociae utilitatis principium*) –frente al resto de los actores jurídicos en el concierto internacional– sobre los distintos tipos de bienes de los que legítimamente sí puede disponer el Estado (1995 [1750], p. 310; §935).

Otros puntos sobre los que Achenwall vuelve su atención –en relación, por ejemplo, a los supuestos motivos que podrían justificar una ocupación pero que, en último término, son insostenibles, o bien, en relación con el carácter especial que tienen los emisarios en cuanto representantes de un pueblo– coinciden con los desarrollos que en la sección previa se habían presentado. Lo destacable y novedoso del resto de esta sección sobre el derecho hipotético versa sobre los pactos (*pacta*) o convenios (*conventiones*) que pueden establecer entre sí los Estados. Es de subrayar, por ejemplo, que esta clase de acuerdos deben de tener un carácter abierto –es decir, deben ser *públicos*–, y que su validez también exige que, si el gobernante o príncipe ha de pactar en nombre del pueblo, en algún sentido u otro está comprometido a recoger el consenso (*consensus*) del propio pueblo (cfr. 1995 [1750], p. 310; §942-944).

De particular importancia para nosotros es que, en última instancia, los pueblos, a través de sus representantes, pueden establecer esta clase de acuerdos en virtud del hecho de que ellos conforman una sociedad perpetua (*societas perpetua*) y que eso a su vez los hace, a cada uno, una persona moral (*persona moralis*). La razón última de la personalidad moral no es tratada con detalle por el jurista de Göttingen, pero, en cualquier caso, es este rasgo lo que permite que, independientemente de los gobernantes particulares en turno –los cuales, por diversas razones, pueden variar, sin que por ello la sociedad en cuestión se diluya–, los tratados o convenios que se establezcan tengan una determinada vigencia extendida. Y, en este sentido, uno de los convenios más importantes es el que permite una alianza o vínculo (*foedus*) entre diversas naciones; es decir, una alianza o vínculo que genera un contrato social entre los pueblos (*pactum gentium sociale*) (1995 [1750], p. 314; §946).

Las alianzas pueden generar obligaciones iguales o desiguales entre sus distintas partes, y pueden regir cuestiones muy específicas como, por ejemplo, determinados asuntos comerciales y mercantiles. Sin embargo, una clase de alianza destacada es también la de naturaleza *bélica*. Eso conecta con el siguiente y último apartado que, como indicábamos antes, trata sobre el *ius belli gentium*. Ahí, Achenwall habla sobre la índole de la guerra que, cuando no es un asunto personal entre particulares sino que afecta directamente a los Estados, lleva el nombre de pública (*publicum*) o solemne (*sollemne*) (1995 [1750], p. 316; §955). De acuerdo con el jurista, se puede hablar de guerra justa (*iustum bellum*) cuando el pueblo ha sufrido una lesión inferida y presente (*laesio illata et praesens*) o cuando ésta es de carácter amenazante (*imminens*) (1995 [1750], p. 316; §956).

A continuación, se realizan varias especificaciones sobre qué cosas están permitidas para el Estado que, con apelo a justicia, puede llevar a cabo una guerra. En concreto, se discuten cuestiones sobre quiénes por parte del Estado adverso cuentan como enemigos, qué cosas se pueden hacer con dichos enemigos –entre las que se mencionan lastimarlos (*offenduntur*), matarlos (*interficiuntur*), y tomarlos como prisioneros (*capiuntur*) (1995 [1750], p. 316; §956) –, cómo, si se derrota al Estado enemigo, se puede obtener un determinado dominio sobre éste y cómo sus pertenencias pueden pasar a ser propiedad del Estado que en un comienzo fue lesionado. La permisibilidad de todo ello, sin embargo, está regida por el principio de derecho natural de reestablecer un estado de plena seguridad (*securitatis plenariae status*) –aunque, como el jurista llega escuetamente a reconocer, qué pueda significar aquello puntualmente, en una situación de confusión tan grande como lo puede ser la guerra, es una cuestión equívoca y difícil de establecer (1995 [1750], pp. 318, 320; §965).

Achenwall no duda en enfatizar que el enemigo no deja de ser humano (*homo*), y que es así como se le debe seguir tratando (cfr.1995 [1750], p. 321; §967). Esto implica –al menos hasta cierto punto– poder reconocer los contratos, por ejemplo, que el Estado agresor pudo haber pactado antes y durante la guerra. Y, más importante aún, la humanidad del enemigo ha de poder reconocerse porque ésta es una condición para el cese de guerra mediante otra clase de pacto. Así pues, puede haber *pacta bellica* que conduzcan a un cese de hostilidades como un armisticio (*induciae*), o que puedan detener la guerra por un tiempo determinado (*pacta bellica universalia*) o en una región en específico (*pacta bellica particularia*), pactos para liberar o intercambiar a los prisioneros (*pacta de redimendis et permutandis captivis*) pactos para enterrar a los muertos (*armistitiae ad sepellendos mortuos*) o bien incluso, en último término, un pacto de rendición (*deditio*) (cfr.1995 [1750], p. 320; §974).

Después de una breve mención sobre quién puede pactar en representación de un pueblo en asuntos de guerra, el tratado termina con un señalamiento sobre cómo diversos tópicos relacionados con temas bélicos no pueden ser tratados ahí exhaustivamente. De ahí que, según Achenwall, otras cuestiones deban simplemente derivarse a partir de lo ya dicho, o bien, a partir de un derecho europeo práctico de gentes (*ius gentium Europaerum practicum*) –un derecho europeo al que el jurista piadosamente espera que, con la ayuda de Dios, puedan ser añadidos los principios que él ha abordado en su propio tratado. Con ello espera también que se pueda consolidar, finalmente, en un futuro no muy lejano, un derecho de gentes universal (*ius gentium universale*) (cfr.1995 [1750], p. 322; §976).

Como se puede advertir, el núcleo teórico desarrollado por Achenwall en relación con el *ius gentium* es bastante amplio, y mucho más rico en contenidos de lo que uno podría advertir si no se lee la *Naturrecht Feyerabend* en paralelo con la obra que le sirve de sustento. Además, como se puede apreciar a simple vista, muchos de los posicionamientos de Achenwall –ya desde su mera formulación– hacen un preludio a lo dicho por Kant sobre

ciertos tópicos afines. Pero para valorar esto último de modo más puntual, pasemos primero a revisar el tratamiento específico kantiano en la *Vorlesung*.

La *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* y la revisión crítica kantiana

Como señalé anteriormente, en la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* Kant hace un tratamiento mucho más sucinto y escueto del *ius gentium* en general, toda vez que, a su juicio, quedaría pendiente el tratamiento sistemático de los principios de esa rama del derecho –es decir, a su entender, Achenwall no habría terminado por cumplir con dicha labor. Por lo mismo, como también se hacía mención en la introducción del presente artículo, el filósofo de Königsberg sólo opta por discutir el *jus belli gentium* en un espacio muy breve, a saber, en escasas dos páginas de la edición de la Academia.

A pesar del carácter sumamente sucinto de su discusión, ahí se logra advertir, a mi entender, una toma de postura frente a lo dicho en el tratado de Achenwall, e igualmente ahí se van planteando ideas y conceptos que, en definitiva, deben ser vistos como las semillas de aquello que Kant, en sus obras de madurez sobre filosofía jurídico-política, habrá de articular de forma mucho más detallada, sólida y precisa. Así, por ejemplo, si bien Kant retoma del jurista de Göttingen que las naciones o los pueblos se encuentran en un primer momento en un estado de naturaleza, no duda en destacar, por cuenta propia, la precariedad normativa de dicha condición, toda vez que no existe árbitro justo e imparcial alguno que pueda dirimir alguna controversia, en caso de presentarse, entre las partes involucradas. De ello se sigue, pues, que llegue a afirmar que, en último término, “el *jus gentium* es meramente la posibilidad de una alianza de naciones” (*das jus gentium ist bloß die Möglichkeit eines Völkerbundes*) (AA 27: 1393). En otras palabras, pues, se podría afirmar que esta alianza de naciones –cuestión que, dicho sea de paso, ya va más allá de lo que Achenwall había explícitamente subrayado– tendría que servir, por una parte, como un hilo conductor para establecer la legitimidad de esta vertiente del derecho natural, y, por otra parte, debe convertirse en una especie de ideal que guíe los esfuerzos políticos de los distintos actores involucrados. Así pues, tal como Kant indica, sólo la idea de una voluntad común puede ser válida como una ley para la voluntad (*[d]ie Idee des gemeinschaftlichen Willens kann nur allein ein Gesetz eines Willens gelten*) (AA 27: 1393). A mi entender, a pesar del carácter escueto de la afirmación, ésta tendría que interpretarse de la manera siguiente: sólo en la medida en que leyes que puedan regir el *ius gentium* se desprendan –en algún sentido todavía por definir– de la voluntad general del pueblo, es de pensarse que dichas leyes puedan tener un verdadero empuje normativo y puedan considerarse como realmente vinculantes para las partes. Por ello, podría decirse que las normas aquí contempladas no podrán sin más dimanar de principios simplemente ocultos o reconocidos por parte de algunos de los pueblos que buscan a su vez imponérselos a otros, sino que cada pueblo deberá convalidar los principios jurídicos, de forma explícita, a través de los cuales busca cifrar su interrelación con el resto de pueblos del mundo.

A continuación, Kant enlista varios de los puntos que el jurista de Göttingen había destacado en su tratado. Más allá de aquellas cuestiones que tienen un carácter un tanto más anecdótico o secundario, es importante subrayar los puntos que tienen un mayor calado teórico. Así, por ejemplo, Kant rescata ideas como la igualdad de los pueblos: éstos, en el plano doméstico, han de ser considerados como repúblicas, y, en un plano internacional, como Estados. De igual forma, el filósofo hace énfasis en tópicos como el uso legítimo de las cosas que los Estados pueden disponer o considerar como propias, la capacidad que éstos tienen para celebrar pactos o acuerdos legítimos, y la necesidad de los mismos de contar con representantes que velen por sus intereses frente a otras naciones (cfr. AA 27: 1393).

Hasta este punto, las diferencias entre las posturas de Achenwall y Kant no parecieran ser tan significativas. Sin embargo, el panorama se torna bastante distinto en el párrafo concluyente de la *Vorlesung*, donde Kant discute en concreto la posibilidad y los límites de la guerra. Si bien Kant se sigue manejando con las categorías de Achenwall, no menos cierto es el hecho de que el filósofo introduce matices que ya perfilan una postura mucho más propia. Así, por ejemplo, aunque Kant conceda en un primer momento –y quizás, como se verá, sólo hipotéticamente– distintas cosas como que la sola lesión sea una causa justificable para la guerra (*sola laesio est causa belli justificata*), y como la idea de que una lesión pueda darse en tanto que el poder de un Estado se vuelva cada vez más abrumador (*übermüthig*) (cfr. AA 27: 1393) –punto este último que coincide con lo que Achenwall llamaba una lesión amenazante o inminente–, lo cierto es que, a la par de realizar estas afirmaciones, él mismo externa y radicaliza dudas importantes –bastante más profundas que el mero asomo de duda que manifestaba Achenwall– sobre el alcance de dichos asertos.

En este sentido, el punto que más poderosamente llama la atención es el siguiente: aunque Kant, en principio o hipotéticamente, concede la posibilidad de una guerra justa, no duda en señalar que cada Estado, al llevar a cabo la misma, cree siempre que la razón lo asiste en tal empresa bélica. En consecuencia, Kant no duda en decir que la guerra es en general un *modus jus persequendi in statu naturali* (AA 27: 1393). Por lo mismo, no es posible hablar como tal –en sentido absoluto– de una guerra justa (*bellum justum*), porque no estamos en condiciones siempre y en todo momento de determinar tal cosa. Esto se debe a que cada Estado puede argüir que ésta persiguiendo sus derechos e intereses legítimamente con sus propias reacciones, de modo tal que, en algún sentido, el ciclo de violencia, apelando a la justicia, no hace otra cosa más que perpetuarse. Aquí se puede ver, pues, la originalidad de la postura de Kant en el contexto de la *Vorlesung*, pues lo anterior lo lleva a rechazar completamente la opinión de Achenwall vista anteriormente según la cual el Estado –a quien, hipotéticamente, asiste la justicia– puede asesinar a los miembros del Estado agresor (cfr. AA 27: 1394). Más aún, Kant afirma lo siguiente:

“Todo tipo de violencia es empleada en la guerra para superar al adversario, pero ninguno puede castigar al otro. Si yo obtengo a un prisionero, no lo puedo hacer ahorcar si éste deja

de luchar. Envenenar, quemar hasta la muerte, etcétera, no pertenecen a los medios a través de los cuales uno pueda resistir el poder del otro; éstos sólo cuentan como exterminio (*Ausrottung*); tales actos podrían ser penados formalmente. Los Estados llevan a cabo sus guerras utilizando a sus miembros, quienes tienen que defender la seguridad del Estado; así pues, saquear a los ciudadanos y a los granjeros que son sometidos no está permitido” (AA 27: 1394).

En este punto, la discrepancia con Achenwall no puede ser más que evidente, y el carácter contemporáneo de la postura kantiana no hace sino sorprender, pues a todas luces perfila lo que, en términos actuales, se calificaría como crímenes de guerra o de lesa humanidad. Lo permisible dentro de una guerra, según este planteamiento kantiano, sería mucho más restringido que lo que el jurista de Göttingen y otros filósofos o teóricos políticos habrían concebido.¹⁵ Aunque Kant no lo diga de esta manera, a partir de este pronunciamiento podría establecerse que los derechos que se arrogan aquellos que pretenden sostener una guerra justa son, en buena medida, equívocos, y por lo mismo tales actores deben de abstenerse de recurrir a ciertos medios para reclamar lo que creen que es suyo. Esto viene a confirmarse con la idea presentada un poco más adelante según la cual, incluso después de la guerra, puede permanecer como una cuestión *in dubio* a cuál de las partes asistía la razón –motivo por el cual, ésta se le adscribe siempre a quien termina siendo victorioso (cfr. AA 27: 1394).

La lección concluye señalando, en consonancia con el tratado de Achenwall, la diversidad de pactos con los que una guerra puede concluir parcial o definitivamente, y, si ésta concluye efectivamente, entonces la amnistía (*Amnestie*) debe ser promulgada (cfr. AA 27: 1394). Lo último que Kant afirma –a modo de desiderátum– es que, llegado a este punto, las partes establezcan explícitamente a qué están legitimadas y determinen qué cosas ya no podrán reclamar, porque de lo contrario siempre habrá razones para futuras guerras.

Así pues, tal como se ha subrayado a lo largo del presente estudio, no podemos pensar que la *Vorlesung Naturrecht Feyerabend* sea una simple reproducción de las ideas de Achenwall. La reinterpretación de Kant respecto de algunas tesis y su claro distanciamiento respecto de otras atestiguan claramente este hecho. Por ello es posible, a mi entender, leer el “diálogo” entre los autores, por llamarlo de alguna forma, como una vía bastante fructífera para pensar la génesis de varios temas tratados en la filosofía

¹⁵ Otro planteamiento semejante que Kant seguramente repudió sería el de Hobbes. En el *De Cive* –obra que, sabemos de cierto, Kant conoció de Hobbes (cfr. AA 8: 302)–, el filósofo inglés afirma que el destino natural del enemigo vencido es la muerte. Y la única forma que tiene una persona de evitar dicho destino, de acuerdo con Hobbes, sería mediante su sumisión al estado de esclavitud: “Todo aquel que es apresado en guerra y se le perdona la vida no se supone que ha pactado con su señor. A ninguno de estos presos se le confía la libertad natural suficiente que pueda, si así lo desea, escapar, o abandonar su servicio, o maquinarse alguna fechoría contra su señor. De hecho, éstos sirven encarcelados o con grilletes y, por lo tanto, no reciben el nombre de siervos, sino la peculiar denominación de esclavos. Incluso hasta el día de hoy *un servieteur*, y un *serf* o un *esclave*, tienen significados distintos” (Hobbes 2010 [1642], p. 158). Por las afirmaciones de Kant en la *Vorlesung* y, más aún, por lo dicho por él explícitamente en la *Rechtslehre* (AA 6: 348), podemos concluir que lo descrito por Hobbes claramente sería una práctica ilegítima a la que ningún planteamiento de justicia o de derecho podría dar aval.

jurídico-política kantiana –en específico, en este caso, el del derecho de gentes– que después alcanzarán una forma madura.¹⁶ Y quizás de igual manera, con los elementos que ya hemos reunido hasta ahora, podemos ver ciertos momentos concretos donde la distancia entre Achenwall y Kant podría ser menor de lo que se cree o de lo que el propio Kant podría haber llegado a sugerirnos. Para hacer este ejercicio, pasemos a continuación a hacer una valoración comparativa y crítica, donde obras como “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, “Hacia la paz perpetua” y los “Principios metafísicos de la doctrina del derecho” (*Rechtslehre*) de la *Metafísica de las costumbres* salgan a colación.

El derecho de gentes kantiano de madurez frente a Achenwall: una discusión sobre ciertos motivos comunes, paralelismos y rupturas

A partir de lo dicho hasta este momento, uno puede anticipar que hay una enorme cantidad de tópicos sobre los que se podría hacer una comparación bastante minuciosa entre los autores que nos han ocupado, pero lidiar con ellos exhaustivamente sería una tarea que desbordaría los límites de este estudio. Por lo mismo, más bien, lo que pretendo hacer a continuación es centrarme en ciertos paralelismos de corte más estructural o global que invitan a pensar, como ya se ha sugerido, que el punto de partida para determinados desarrollos de Kant pudo haber estado en la lectura que el filósofo hacía de Achenwall para dictar sus propios cursos universitarios –y con ello, en algunos casos, habré de concluir que los esfuerzos teóricos kantianos podrían entenderse como una respuesta a este autor o a puntos no del todo abordados por éste. Pero de igual manera intentaré valorar, en algunos momentos, en qué medida lo hecho por Kant podría entenderse como una continuación de lo planteado por el jurista de Göttingen.

Retomemos el hilo argumentativo de lo expuesto por Achenwall y pongámoslo en contraste con lo dicho por Kant en la década de 1790. En primer lugar, es llamativo el gran esfuerzo argumentativo que Kant desarrolla en la “Doctrina del derecho” para fundamentar los derechos de propiedad –una tarea a la que, prácticamente, consagra la mitad de la obra (AA 6: 245-308). Por supuesto, Kant está pensando en los más diversos tipos de propiedad, desde los más tangibles hasta los más abstractos. En cualquier caso, sin embargo, definir a cabalidad, por ejemplo, qué es un territorio, cómo se adquiere el mismo, y hasta qué punto

¹⁶ Por sólo destacar un caso, otro de los muchos temas donde este ejercicio podría hacerse con grandísimo provecho sería el del así llamado “derecho a la revolución” que Kant, como es bien sabido, rechaza. Pero curiosamente –y esto, muchas veces, se suele pasar de largo–, Kant, en el famoso escrito del *Gemeinspruch*, explícitamente menciona a Achenwall y toma distancia de él respecto a este punto, porque el jurista de Göttingen sí consideraba que un pueblo, en determinadas condiciones extremas de opresión tiránica, estaba legitimado a reclamar de vuelta el poder político, aunque esto implicara volver al estado de naturaleza (AA 8: 301; cfr. Achenwall (1995 [1750], p. 262; §799). Este tópico no toca directamente el tema del derecho de gentes que es nuestro objeto particular de estudio aquí, pero refleja, claramente, que el ejercicio de leer a Achenwall frente a Kant no es ocioso ni mucho menos, toda vez que podría haber otras instancias donde Kant, al formular sus propias tesis, esté pensando en o tenga más o menos presente alguna de sus referencias jurídico-políticas –aunque sea, en todo caso, para tomar distancia–, entre las que sin duda habría que destacar en un primer plano al jurista de Göttingen.

éste puede extenderse sería una tarea imposible sin esta clase de fundamentos teóricos (AA 6: 261ss., 337-346). Posiblemente esta clase de tareas que dependen, en última instancia, de la formulación del principio universal del derecho (AA 6: 230), expresan el desiderátum kantiano –no cumplido por Achenwall en su propuesta– de establecer principios sólidos en el derecho natural que, en un momento posterior, pudieran conducir a generar del derecho una verdadera ciencia (*iurisscientia*) (AA 6: 229); es decir, principios que pudieran llegar a tener un verdadero impacto, en las diferentes ramas jurídicas –entre ellas, el derecho de gentes–, otorgándoles un estatuto conceptual y teórico robusto.

Desde la perspectiva de Achenwall, quizás se podría replicar que el reproche kantiano es un tanto injusto, en tanto que, como ya vimos, lo que el jurista de Göttingen buscaba *sí* era sentar las bases para un principio universal del derecho de gentes, a saber, el que se había citado: “un pueblo no debe de interferir con la conservación de otro pueblo” o bien “cada pueblo debe garantizarle lo suyo al otro” (*ne turbet gens gentis conservationem*, seu: *gens suum cuique genti tribuat*). (1995 [1750], p. 300; §907). Sin duda, este principio propuesto por Achenwall y susceptible de estas dos formulaciones no tiene un carácter pragmático, utilitario o consecuencialista que, ya de antemano, lo descalificaría desde una óptica rigurosamente kantiana. Pero la cuestión o discrepancia parecería proceder, como ya he indicado, más bien desde sus fundamentos. En este punto –y otros, que todavía habremos de revisar– la diferencia no es tanto en los resultados como en las cimientos del edificio teórico. Dadas las profundas preocupaciones de fundamentación y de arquitectónica por parte de Kant, no podemos sino pensar, por ejemplo, que sin una adecuada comprensión de la libertad humana y lo específico de los órdenes normativos prácticos a los que ésta da lugar –es decir, a una metafísica de las costumbres referida, por un lado, al derecho, y por otro lado, a la virtud–, en los cuales, a su vez, se comprenda las raíces de la noción misma de obligación como “necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón” (AA 6: 222), cualquier empresa jurídico-filosófica estaría para Kant condenada al fracaso. En otras palabras, se podría decir que, a ojos de Kant, la ambición de Achenwall de que el derecho de gentes fuese inmutable (*immutabile*), eterno (*aeternum*) e inderogable (*indispensable*) no sólo no se cumpliría sin una metafísica de las costumbres –donde, repito, habría de incluirse, en su parte relativa al derecho, un derecho de gentes–, sino que conduciría a tener, como en la fábula del escritor romano Fedro referida en tono cómico por el filósofo, una cabeza de madera muy bonita pero sin cerebro alguno (cfr. AA 6: 230).

Ahora bien, sin lugar a dudas, algo que debió haber tenido un impacto profundo en Kant fue la idea –tratada por Achenwall– de cómo se agravia y se lesiona a un pueblo, lo cual se puede ver desde una óptica doméstica y desde una óptica internacional. Por una parte, el jurista de Göttingen subraya cómo los gobernantes no pueden disponer sin más de sus propios ciudadanos o súbditos. En concreto, a un nivel local, como ya se resaltó, Achenwall sostiene que los gobernantes, en su calidad de representantes del pueblo y en el ejercicio de celebrar algún tipo de convenio o pacto que afecte a este último, deben de buscar algún tipo de consenso (*consensus*) por parte de los miembros del pueblo para que su obrar tenga una determinada legitimidad (cfr. 1995 [1750], p. 310; §942-944). Aunque

esto atañe *prima facie* a un nivel doméstico, inevitablemente este punto, como se puede entrever, puede tener repercusiones del más alto calado a un nivel internacional, principalmente, si lo que está en juego es, por ejemplo, participar o no en una guerra. Buscar este aval o legitimidad en escenarios de dicha índole pudo haber conducido a Kant a pensar, por ejemplo, en las figuras del “contrato original” o del “principio de publicidad” (AA 8: 297; 381). Pero, en realidad, decir esto es un tanto conjetural: no tenemos elementos tangibles que en este rubro en concreto sustenten esto, y la influencia –si es que la hubiera– para pensar dicha problemática bien podría ser otra. En cambio, de lo que sí tenemos un indicio explícito e importante proveniente de Achenwall –que da la pauta para pensar el tipo de lesiones que puede sufrir un Estado desde un plano global– y que se puede apreciar terminológicamente también en Kant es la denominación del Estado como *persona moral* (*moralische Person*, AA 6: 223, 343; 8: 292, 344; *persona moralis*, Achenwall 1995 [1750], p. 314; §946).

Antes de especificar cómo esto tiene una incidencia en las lesiones que, externamente, puede recibir un Estado, conviene recapitular este punto en Achenwall y explicitarlo en Kant. Como ya se había visto, Achenwall entiende bajo esto, a grandes rasgos, el hecho de que el Estado pueda preservar sus derechos independientemente de un cambio de mandato o de gobernante en turno, debido al carácter permanente de la sociedad. En Kant, por otra parte, esta idea remite en primer lugar a lo siguiente:

“*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la facultad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes que las que se da a sí misma (bien sólo o, al menos, junto con otras)” (AA 6: 223).

En principio, esta definición kantiana de persona aplica a personas humanas individuales, pero también es susceptible de trasladarse a colectivos de individuos racionales que actúen bajo una representación de libertad. En este caso, pues, al darse los Estados distintas leyes, éstos adquieren deberes para consigo mismos de no diluirse y no devolver a sus miembros al estado de naturaleza, y también, por supuesto, adquieren deberes frente a los otros Estados: tanto de respetarlos como de hacerse ellos mismos respetar –por medios legítimos– frente a éstos; por ejemplo, cuando sea necesario reclamar frente a un tercero lo propio, o bien cuando de lo que se trate sea de proteger a sus ciudadanos frente a amenazas bélicas de índole externa (cfr. Byrd 1995, p. 172ss., y Ripstein 2009, pp. 203-204). Es decir, en otras palabras, violentar un Estado es violentar su personalidad moral. Un caso muy elocuente a este respecto es aquel relativo a la práctica del colonialismo que el propio Kant menciona. En palabras del filósofo: “Incorporarlo a él [un Estado; añadido propio, E. C.], que es un tronco con raíces propias, como un injerto a otro Estado, significa suprimir su existencia como persona moral y hacer de ésta una cosa [...]” (AA 6: 343). Así pues, más allá del tipo de lesión en específico, lo que puede decirse genéricamente de todas ellas

es que, en un plano internacional, socavan la personalidad moral de los Estados, es decir, su soberanía, autodeterminación e independencia, Mediante prácticas de esta naturaleza, los Estados son violentados bajo disposiciones e intenciones que a ellos les son ajenas y por las que éstos se vuelven, en último término, instrumentalizados o cosificados.

De nueva cuenta, sobre este punto cabría decir que Achenwall allanó el camino para el desarrollo más sofisticado que Kant, al final del día, terminó por brindar. Sin embargo, no sería conveniente minimizar la aportación de Achenwall, porque es posible suponer, a mi modo de ver, que esta caracterización de los Estados, en un plano internacional, como personas morales que todavía se encuentran en un estado de naturaleza –punto este último que, como vimos, también Achenwall detectó (cfr. 1995 [1750], p. 299; §897)–, pudo haberle dado a Kant valiosas herramientas para pensar, al menos un aspecto crucial y definitivo, de esa alianza de naciones (*Völkerbund*) o estado o república de naciones (*Völkerstaat/Weltrepublik*) que él a la postre propuso (cfr. AA 8: 357; Byrd 1995, pp. 177-179).

A lo que voy con este último punto es a lo siguiente. Ciertamente Kant, en sus escritos publicados, cuando hace un listado de los pensadores anteriores que esbozaron propuestas de derecho internacional, no llega como tal a mencionar a Achenwall. En “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” hace mención del Abad de Saint Pierre y de Rousseau (cfr. AA 8: 24), mientras que en “Hacia la paz perpetua” menciona los nombres de Grocio, Pufendorf y Vattel (cfr. AA 8: 355), aunque descalifica las propuestas de estos últimos autores porque en éstas se termina por convalidar cierto tipo de derecho con la guerra –un punto sobre el cual, un poco más adelante, volveremos. En cualquier caso, ninguno de estos autores –con la notable excepción de Pufendorf en sus *Elementa jurisprudentiae universalis* (I, 4; Pufendorf 1994 [1660], pp. 39ss.)¹⁷–, hasta donde tengo noticia, desarrolló una concepción de las naciones bajo el concepto de persona moral como sí lo hace Achenwall, ni puso esta noción en vinculación con la idea de celebrar pactos, convenios o contratos. Es importante no olvidar, tal como ya se destacó en su momento, que el jurista de Göttingen consideraba que los Estados, en cuanto personas morales,

¹⁷ A este respecto, el recuento que hace Michael Seidler sobre la influencia de Pufendorf en la posteridad es muy ilustrativo, y nos da pistas para entender mejor la relación de los autores que nos ocupan: “Indeed, it was largely through this work and those of its editors, commentators, and imitators, including Nikolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) and Johann Peter Lud[e]wig (1668–1743), that Pufendorf entered the 18th-century discourse about the relation of law, politics, and history, and stayed relevant as an international theorist. His empirically grounded mix of history, philosophy, and law led also into cameralism, into the so-called Göttingen School, and to the associated discipline of *Statistik* (statistics, from the Italian *statista* [statesman] and *ragion di stato*), with its focus on the concrete institutions and functions of states. This included Gottfried Achenwall (1719–1772), on whom Kant lectured for many years during both his pre-Critical and Critical periods” (Seidler 2018; [se han eliminado en esta cita ciertas referencias que, por medio de paréntesis, Seidler hace a otra literatura secundaria]). Por lo anterior, es muy posible suponer que, de haber habido una influencia de Pufendorf sobre Kant, ésta se dio a través de Achenwall, pues la única otra mención que hace Kant de Pufendorf –en concreto, en su reseña sobre el tratado de derecho natural de Hufeland– es igualmente escueta y no da lugar a pensar que Pufendorf haya sido un autor con el que se haya ocupado particularmente (cfr. AA 8: 355).

pueden establecer una alianza o un vínculo (*foedus*), la cual, a su vez, puede generar un contrato social de los pueblos (*pactum gentium sociale*) (1995 [1750], p. 314; §946).

Con este importante elemento en consideración, no es descabellado pensar que Kant, al formular su propia teoría, pudo haber tenido este aporte de Achenwall en mayor o menor medida presente. Al final de cuentas, cabe recordar, como ya se señalaba, que el propio Kant, en el *Naturrecht Feyerabend*, termina por afirmar que el *jus gentium* es meramente la posibilidad de una liga de naciones (cfr. AA 27: 1393). Ahora bien, en esta *Vorlesung* resulta claro que Kant todavía no cuenta con el concepto maduro del *Völkerbund* y/o del *Völkerstaat* que, posteriormente, habrá de desarrollar y que le servirá para consolidar su propia teoría del derecho de gentes. Pero, a través de Achenwall, sabemos que ya estaba familiarizado con la idea de que las naciones, en virtud de su personalidad moral, podían establecer pactos o acuerdos comerciales; y no sólo eso, sino también que las naciones, en último término, podían y/o debían establecer acuerdos para reducir o cesar por completo las hostilidades.¹⁸ Aquello de lo que carecía era ese concepto de un estado de naciones que –dicho muy sucintamente– habría de constituir la instancia frente a la cual los distintos Estados habrían de dirimir sus conflictos de manera arbitrada y no a través de medios bélicos. A mi entender, podría decirse que Kant, en este punto de su trayectoria intelectual, todavía carecía de aquel ideal político que podría verse como el *fin positivo* al cual, histórica y colectivamente, la humanidad debía de dirigirse en lo que respecta a sus instituciones legales, es decir, carecía de la noción de un sumo bien político –es decir, la paz perpetua (*der ewige Friede*)– que sirviera, como ideal normativo, para dar dirección y forma a ciertas instituciones y para criticar, con fundamentos adecuados, determinado tipo de prácticas que socavaran la consecución de dicho fin último.¹⁹

Sobre este punto, Ripstein señala con acierto que en la *Vorlesung* Kant está en condiciones de identificar que ciertas teorías sobre el derecho natural están en el error, pero aún no está en condiciones de explicar adecuadamente *por qué* están en el error (cfr. Ripstein 2020, p. 230). Esto se vuelve particularmente manifiesto en el último punto que deseo tratar aquí, al menos de forma breve: el concepto de *ius belli*. Como ya se mencionó en su momento,

¹⁸ Como ya se apuntaba, Kant publica en 1784 –es decir, el mismo año que la *Vorlesung*– “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en donde habla del estado en el que deben de ingresar las naciones como un *Völkerbunde* o un *Foedus Amphictyonium* (AA 8: 24). Con esto último, el filósofo alude a una liga de ciudades griegas que estaban unidas para la protección de los templos sagrados, incluyendo, de modo paradigmático, al oráculo de Delfos; pero esto todavía dista mucho de la noción más compleja al respecto que Kant presentará en la década de 1790. Para profundizar en el desarrollo kantiano de las nociones de alianza y estado de naciones a través de distintas obras, ver Hruscha y Byrd (2010, pp. 188ss.).

¹⁹ Me permito referir al siguiente pasaje para ilustrar esto: “Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz perpetua no constituye una parte sino el fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón; el estado de paz es el único en el que están garantizados mediante *leyes* lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí; por tanto, que están unidos en una constitución [...]. Porque qué puede ser más sublime metafísicamente que precisamente esta idea que tiene, no obstante, según aquella su propia afirmación, la más acreditada realidad objetiva, que puede también exponerse en los casos que se presentan, y que es la única que puede conducir en continua aproximación al bien político supremo, a la paz perpetua [...] (AA 6: 355).

Kant rechaza la idea de Achenwall según la cual el Estado agredido –o, dicho de otra manera, el Estado que, en teoría, podría actuar bélicamente apelando a la justicia– esté justificado de tratar de cualquier forma violenta a los enemigos. Pienso sobre esto que dos cosas pueden apuntarse al menos. En primer lugar, considero que Kant probablemente advirtió la tremenda inconsecuencia de Achenwall de subrayar, por un lado, la santidad e inviolabilidad de los representantes o emisarios (cfr. 1995 [1750], p. 308; §925-926), y de defender, por otro lado, la posibilidad de que los Estados cometan distintas acciones cruentas e inhumanas aduciendo lesiones recibidas y enarbolando la bandera de la justicia (1995 [1750], p. 316; §956). Con este antecedente en mente, no es descabellado suponer que Kant subrayara en “Hacia la paz perpetua”, en el sexto artículo preliminar, distintas prácticas como el empleo de asesinos, envenenadores, falsas llamadas a la capitulación de la guerra, etcétera, que, en último término, harían imposible generar la confianza debida entre las naciones para aspirar, en un futuro, a una paz perpetua (cfr. AA 8: 346-347; ver también AA 6:347).

En segundo lugar y de forma más importante, pienso que Kant, al final de cuentas, en sus escritos de madurez, rompe de modo todavía más enfático con la idea de *ius belli* –punto sobre el cual encontramos indicios en la *Vorlesung*, pero sin ser ulteriormente ahí desarrollados.²⁰ A mi entender, sólo se puede hablar de derecho (*Recht*) en Kant con estricta propiedad cuando tocamos la normativa que ha de regir de forma ideal los comportamientos entre los Estados. De ahí que el derecho en sí haya podido escapar a ser desvirtuado, como se ve en el siguiente pasaje:

“Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que se puede ver sin recubrimientos en la relación libre entre pueblos (mientras que, en el estado civil-legal, queda velada por la coerción del gobierno) es de admirar que la palabra derecho aún no haya podido ser completamente expulsada, como pedante, de la política de guerra y que ningún Estado haya osado todavía declararse públicamente en favor de la última opinión” (AA 8: 354).

Es importante aclarar que Kant aquí no está sugiriendo que los Estados, en el curso de la guerra, apelen a un supuesto derecho para determinar que ciertas acciones bélicas son o no justas. Antes bien, apelar al derecho –todavía con un carácter que infunde respeto– podría servir para concluir, de una vez y por todas, la disputa en cuestión.²¹ El que esto es así se

²⁰ Lo cual, por supuesto, no quiere decir que Kant rechazara la posibilidad de que un pueblo que esté siendo agredido no pueda defenderse. Pero eso no justifica como tal llamar o denominar a la guerra como “justa” en el sentido en el que tradicionalmente se ha entendido el término. Diremos más sobre este punto en el siguiente pie de página. En todo caso, también me permito remitir al lector interesado a Williams (2012) para un tratamiento detallado sobre la temática.

²¹ Con base en una lectura no tanto de “Hacia la paz perpetua” sino más bien de los “Principios metafísicos de la doctrina derecho”, Carl Schmitt recriminó a Kant en *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”* haber rehabilitado, inconsecuentemente, la figura del enemigo injusto (*hostis iniustus*), y, por ende, seguir atado a las premisas de la tradición de pensamiento del *ius belli* (Schmitt 2002 [1950], pp. 159-163; a recientes fechas, un autor que ha sostenido esta tesis es Orend 2000, pp. 42ss.). Pero, siguiendo la interpretación de mi colega Teresa Santiago –en un manuscrito de artículo todavía no publicado que, muy cordial y amablemente, me facilitó para su consulta y que me permitió adentrarme más en esta

puede advertir por el desarrollo subsiguiente, donde Grocio, Pufendorf y Vattel son criticados por Kant por haber defendido la idea según la cual las naciones podían apelar al derecho como *justificación* (*Rechtfertigung*) para lanzar un ataque de guerra (AA 8: 354). En realidad, la guerra –en un sentido último– nunca puede ser justa: ésta denota que las naciones todavía se encuentran en un estado de naturaleza –y, aplicando la máxima del pensamiento contractualista de *exeundum e statu naturali*, debemos hacer todo lo que esté en nuestro poder para salir lo antes posible de ese estado que, por definición, es un estado de *injusticia*, donde las partes, como Kant ya había identificado en la *Vorlesung* y como sigue sosteniendo en su pensamiento de madurez, siempre creen tener la razón (AA 8: 355; 6: 346; 27: 1394). Y esto, en último término, sólo podrá consolidarse con el ideal normativo de la paz perpetua –es decir, bajo el amparo de lo que podría cumplir y satisfacer, a final de cuentas, el desiderátum que Achenwall no hizo más que expresar: un verdadero *ius gentium universale*.

Consideraciones finales

En el opúsculo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” Kant afirma lo siguiente: “[C]uánto y con qué licitud *pensaríamos* si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que *comunicar* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos!” (AA 8: 143). En dicho contexto, Kant habla en términos generales de la libertad civil de pensar y de escribir, pero, a mi parecer, es posible vislumbrar una comunicación semejante a la que el pensador de Königsberg describe, pero en el amplio contexto del quehacer filosófico a lo largo del tiempo. Así pues, resulta también viable y adecuado pensar en una comunicación extendida entre los distintos representantes de la tradición filosófica; una comunicación que les permite a unos y a otros partícipes familiarizarse con ciertas problemáticas, ganar una comprensión de ellas, y estar en condiciones de presentar una propia propuesta o contribución.

discusión– considero que estos autores desfiguran con su interpretación la posición kantiana. Si bien Kant en la *Rechtslehre* hace alusión a la posibilidad de un “enemigo injusto” (*ungerechter Feind*) –definiéndolo como alguien “cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza” (AA 349)–, en realidad, como se puede advertir con claridad, lo que él hace es *redefinir* por completo lo que el *hostis iniustus* había significado en la tradición de pensamiento jurídico-filosófico. Difícilmente, hemos de encontrar otro autor de la tradición que haga una descripción de esta figura del enemigo injusto en dichos términos. Más aún, Kant mismo apuntala esta caracterización diciendo que, en realidad, la expresión “enemigo injusto” es un pleonasma, porque todo aquel que decide dirimir una disputa bélicamente continúa, en un sentido u otro, en estado de naturaleza (cfr. AA 349). En el mismo tenor, el hecho de que Kant, en las páginas previas de la *Rechtslehre*, describa ciertos comportamientos que se dan antes, después y durante la guerra (cfr. AA 346-350), no significa ni que se desdiga de lo que dos años antes dijo en “Hacia la paz perpetua” ni que recaiga en la tradición –todavía sostenida por Achenwall– del *ius belli*. Antes bien, por la conclusión a la que se llega en el §61 (AA 6: 350), lo que habría que decir es que todas las prácticas con un supuesto fundamento sobre derecho que antes se describen en el texto son aquellas de las que Kant precisamente pretende tomar distancia y de las que, en cualquier caso, sólo se podrían tolerar bajo el paradigma de las *leges permissivae* en la medida en que todavía no hayamos salido, en un plano jurídico internacional, del estado de naturaleza –estado del cual, dicho sea de paso, la humanidad todavía al día de hoy todavía no ha llegado a abandonar del todo, en la medida en que parte de ésta sigue buscando dirimir conflictos y diferencias a través de medios bélicos.

Este tipo de comunicación o diálogo es el que en este estudio se ha buscado reconstruir entre Achenwall y Kant, con el propósito de mostrar cómo la concepción del *ius gentium* debe, en el caso del filósofo, interpretarse como algo que no ganó o adquirió de golpe, sino que tuvo como prerrequisito una confrontación –entendida, por supuesto, en un sentido positivo– con propuestas antecedentes que, en más de un sentido, le dieron pautas y claves decisivas para desarrollar una de las teorías sobre las relaciones internacionales y sobre el derecho de gentes que se ha mostrado como una de las más influyentes, y que seguramente nos seguirá dando elementos valiosos para seguir pensando sobre los distintos tópicos relativos a estos ámbitos. Por supuesto, el énfasis en este “diálogo” entre Achenwall y Kant no ha tenido como premisa implícita subrayar que el jurista de Göttingen es la influencia por excelencia para entender el pensamiento jurídico de Kant –otras figuras como Hobbes y Rousseau, por sólo mencionar algunas, no son menos decisivas–, pero, sin lugar a dudas, sí es una de las influencias y referencias en las que históricamente menos se ha reparado en los trabajos de la *Kantforschung*. Ahora bien, como señalaba en el comienzo de este estudio, esa situación poco a poco ha ido cambiando a través del “descubrimiento”, por llamarlo de algún modo, de las *Vorlesungen* kantianas. Es de suponer, por tanto, que la relación entre Achenwall y Kant, en este y otros tópicos, habrá de seguir siendo estudiada y arrojando interesantes réditos. Así pues, espero que la contribución aquí presentada pueda contribuir a que ese curso de investigación continúe allanándose y sea explorado con buenos dividendos.

Bibliografía

Achenwall, G. y Pütter J. S. (1995), *Anfangsgründe des Naturrechts*, (ed. bilingüe latín-alemán), trad. Jan Schröder, Insel Verlag, Frankfurt am Main/Leipzig.

Sadun Bordoni, G. (2016), “Introduzione”, en: Kant, I., *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, (ed. bilingüe), traducida y editada por Hinske N. y Sadun Bordoni, G., Bompiani, Milano, pp. 7-54.

Byrd B. S. (1995), “The State as a Moral Person”, en: Robinson H. (ed.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, Marquette University Press, Milwaukee, pp. 171-189.

Byrd, B. S. y Hruscha, J. (eds.) (2010), *Kant's Doctrine of Right*, Cambridge University Press, Cambridge.

Clewis, R. R. (2015), “Editor's Introduction”, en: Clewis R. R. (ed.), *Reading Kant's Lectures*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Clewis, R. R. (ed.) (2015), *Reading Kant's Lectures*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

- Cohen, A. (ed.) (2014), *Kant's Lectures on Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dörflinger, B, La Rocca C., Loudon R. y Marques, U. R. de A. (eds.) (2015), *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- Denis, L. y Sensen O. (eds.) (2015), *Kant's Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hinske, N. (2020), "Die vierte Abteilung der Akademie-Ausgabe und das Naturrecht Feyerabend", en: Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 1-6.
- Hobbes, T. (2010), *De Cive*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid.
- Kant, I. (1997), *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1910ss.), *Kants gesammelte Schriften. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Kant, I. (2018), *Hacia la paz perpetua*, (ed. bilingüe), trad. Leyva G., FCE, México.
- Kant, I. (2008), *La metafísica de las costumbres*, trads. Cortina A. y Conill J., Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1992), *Über den Gemeinspruch. Zum ewigen Frieden*, Felix Meiner, Hamburg.
- Kant, I. (2016), *Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, (ed. bilingüe), traducida y editada por Hinske N. y Sadun Bordoni, G., Bompiani, Milano.
- Mosayebi, R. (2020), "Kants Republikanismus, der Mensch als Selbstzweck und Menschenrechte", en: Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 249-262.
- Orend, B. (2000), *War and International Justice. A Kantian Perspective*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario.
- Pufendorf, S. (1994), "Elements of Universal Jurisprudence in Two Books", en: *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, trad. Seidler, M. J., Oxford University Press, Oxford.
- Rauscher, F. (2016), *Kant: Lectures and Drafts on Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ripstein, A. (2009), *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass./London.

Ripstein, A. (2020), "Finding Right in a Condition of War, 1784 and 1787", en: Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 229-247.

Ruffing, M., Schlitte, A. y Sadun Bordoni, G. (eds.) (2020), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Schmitt, C. (2002), *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, Editorial Comares, Granada.

Seidler, M. (2018, Spring Edition), "Pufendorf's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/pufendorf-moral/>>. (Página consultada el 15 de enero de 2020).

Williams, H. (2012), *Kant and the End of War. A Critique of Just War Theory*, Palgrave/MacMillan, London.

Zöller, G. (2015), "»[O]hne Hofnung und Furcht«. Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung", en: Dörflinger, B, La Rocca C., Loudon R. y Marques, U. R. de A. (eds.), *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 197-210.



Acción e historia.¹
Máximas, intención y sentido en la concepción kantiana de la
acción intencional

Action and history Maxims, Intention and Meaning in Kant's
Conception of Intentional Action

LUIS PLACENCIA•

Universidad de Chile, Chile

Resumen

En este trabajo se presenta *un aspecto* de las posibles relaciones entre “historia” y “acción” en la obra de Kant. Contra lo que usualmente es sostenido en la literatura, la obra de Kant parece mostrar, a partir del aspecto que se analiza aquí, una conexión íntima con algunos de los presupuestos básicos de la concepción hegeliana de la acción, que fundan la sensible concepción social que éste tiene de ella.

Palabras clave

Historia, acción, enajenación, Kant, Hegel

Abstract

¹ Por sus útiles observaciones a versiones previas de este trabajo agradezco a Francisco Abalo, María Julia Bertomeu, Marcela García, Catalina González, Vicente de Haro, Pablo Muchnik, Juan Ormeño, Esteban Sepúlveda, Clinton Tolley y Matías von dem Bussche.

• Prof. Asociado, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades de la U. de Chile. Prof. Asistente del, Departamento de Ciencias del Derecho, Facultad de Derecho de la U. de Chile. E-mail. de contacto: luisplacencia@gmail.com

[Recibido: 12 de mayo de 2020
Aceptado: 24 de mayo de 2020]

This paper presents one aspect of the relationships between "history" and "action" in Kant's work. Contrary to what is usually held in literature, Kant's work seems to show, from the aspect that is analyzed here, an intimate connection with some of the basic assumptions of the Hegelian conception of action, which are the basis of his profound social conception of it.

Keywords

History, action, alienation, Kant and Hegel

1. Consideraciones preliminares

El asunto que pretendo presentar aquí es tan general como difícil de fijar, por lo que mi indagación tendrá, sin lugar a duda, carácter exploratorio y preparatorio. Se trata de establecer *un aspecto* de las posibles relaciones entre “historia” y “acción” en la obra de Kant. Por de pronto, una precisión debe ser hecha, dada la multivocidad de los términos aquí en juego. Mi interés está en esclarecer la relación entre las nociones de “acción intencional” e “historia”, entendida esta última como “ocupación con la narración de los fenómenos <de la libertad humana>” (AA 08 17, 4-5). Esto tiene como consecuencia que no me interesará aquí, al menos no directamente, el sentido “impropio” que hace el mismo Kant del término “acción” (*Handlung*) como queriendo significar con éste el poder de eficacia causal que corresponde a una sustancia (A 205/B 250; AA 28 564, 33-565, 1), toda vez que *ese* uso no coincide, al menos en aspectos relevantes, con el campo semántico de la frase “acción intencional”.² Tampoco me interesará el sentido del término “historia” que remite a la ciencia que hoy llamamos “historiografía”, ni tampoco el ámbito de estudio que Kant denomina como “historia de la naturaleza” que, como es sabido, lo ocupó desde el llamado “período precrítico”. Estas consideraciones parecen ser de entrada problemáticas, toda vez que, como es evidente a quienes conozcan los textos kantianos, las nociones que me interesan no parecieran tener el mismo estatus en la obra del filósofo alemán. En efecto, mientras que el concepto de “acción intencional” no es tratado de modo temático en ninguna obra de Kant, él sí pareciera abordar lo que podría denominarse en sentido estrictamente crítico como la “idea” de la historia, o más precisamente, de la “historia universal” (*Weltgeschichte*, *Universal-Geschichte*, *Menschengeschichte* o *Geschichte der menschlichen Handlungen*), al menos en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784, IaG) así como en otros textos posteriores como *Comienzo presunto de la historia humana* (1786, MAM).³ Con todo, me parece que rectamente vista la obra de Kant no sólo muestra que muchos aspectos de la misma reposan sobre una concepción de

² Este sentido, que llamé aquí “impropio”, es el que Kant presenta temáticamente con mayor claridad en los textos. Junto con ello, Kant emplea el término *Handlung* en el sentido de *operatio* (B 143; AA 20 223; R 2142) así como en el sentido que aquí me interesa. Para un estudio del sentido “impropio” que Kant trata temáticamente (Kaulbach 1986). Sobre la diferencia entre los significados del término “acción”, entendida en el sentido de “eficacia causal”, por un lado, y como “acción intencional”, por otro, cfr. (Vigo 2008). Me permito remitir para estos puntos además a (Placencia 2019, pp. 65-79).

³ Kant emplea, me parece, en el mismo sentido que ahí *Weltgeschichte* la expresión *Menschengeschichte* o *Geschichte der Menschheit*.

la acción intencional que puede reconstruirse desde los textos kantianos, sino que también que esta reconstrucción puede ponerse en relevante conexión con su idea de la *Weltgeschichte*. Esta reconstrucción, creo, presenta además interesantes conexiones con las ideas en torno de la acción y de la historia desarrolladas por algunos otros autores de la filosofía clásica alemana así como de la filosofía contemporánea, principalmente G. W. F. Hegel y G. E. M. Anscombe, autores cuya conexión sistemática ha sido, a la vez, puesta de relieve por la investigación contemporánea (Pippin 2008). Por el contrario, es habitual ver la concepción de la acción de Kant como difiriendo en puntos esenciales de aquella de Hegel, lo cual parece tener, entre otros fundamentos, el que, como es bien sabido, Hegel es un crítico radical de la filosofía práctica de Kant.

Como se ve, se trata en este texto de una cuestión compleja que requiere una gran cantidad de mediaciones para poder ser comprendida. No puedo hacerme cargo de todas ellas aquí, de suerte que remitiré constantemente a trabajos previos, especialmente en lo que se refiere al concepto de “acción intencional”. En la sección que viene desarrollaré brevemente algunos aspectos relativos al concepto, en tanto ellas son de provecho para el tipo de enfoque que aquí quiero presentar. Luego presentaré algunos rasgos estructurales del concepto de “historia” tal como me interesa él en la obra de Kant, para pasar a presentar, a modo de conclusión, los aspectos esenciales de la conexión entre ambos que me interesa destacar.

2. La acción intencional

No puedo explayarme en detalle sobre la noción de “acción intencional” en Kant ni sobre el modo de lidiar con la ausencia de una consideración temática o explícita en los textos kantianos. En otros trabajos me he expresado en detalle sobre este punto (Placencia 2017, 2018 y 2019) y no me es posible ahora recoger la cuestión en extenso.⁴ Baste ahora con destacar que, aunque Kant efectivamente no trata temáticamente ni de modo explícito la noción de “acción intencional” en ninguna obra, sí identifica al menos una condición que deben satisfacer las mismas, sc. acción intencional es algo que ocurre bajo una máxima, i.e. “máxima” es aquel “principio” según el cual actúo (AA 27 1224; AA 28 678, 25–26; AA 29 602, 38–39). Las máximas, sobre las cuales la literatura kantiana se ha interesado con bastante energía desde los años 70 del siglo pasado,⁵ corresponden, según indica el mismo Kant, a la premisa mayor de un silogismo práctico (AA 28 678, 20–24; Placencia 2008, 2011), lo cual parece llevarnos a una idea cercana a la posición contemporánea

⁴ Mi trabajo se vio influido por múltiples otros, pero sobre todo por versiones previas de Vigo (Vigo 2020), tal como he consignado debidamente en todos los textos indicados. Para reconstrucciones o interpretaciones alternativas de la concepción o eventualmente “teoría” de la acción de Kant, cfr. (Willaschek 1992), (McCarty 2009) y (Greenberg 2016).

⁵ Al respecto se pueden ver (Bittner 1974), (Albrecht 1994), (Timmermann 2000), (Timmermann 2003) y (Schwartz 2006), por mencionar sólo algunos de los hitos más relevantes. Un panorama relativamente reciente de la investigación puede verse en (Gressis 2010) y (Gresis 2010a).

según la cual tenemos acciones ahí donde la respuesta a la pregunta “por qué” encuentra satisfacción de un modo particular (un modo que no apela meramente a la conexión de eficacia causal entre dos eventos naturales, sino que apela a motivos o intenciones).⁶ Una máxima es, de esta manera, ante todo un principio según el cual una acción puede ser calificada como “intencional”, o para ponerlo en la jerga contemporánea, la máxima corresponde al tipo de descripción bajo la cual una acción es intencional. Como es sabido, esta es una de las tesis fundamentales de la teoría de la acción contemporánea, y ha sido defendida de diversas maneras por filósofos como G. E. M. Anscombe y D. Davidson (Anscombe 1963, pp. 11-12; Davidson 1980, p. 5). En el caso de Kant, la idea parece ser la siguiente: intencional es una acción cuando ante la pregunta ¿por qué? apelamos a una máxima como respuesta.⁷ Ahora bien, la pregunta por cómo sabemos cuál es la máxima de un agente o incluso nuestra máxima al actuar parece ser una cuestión de difícil abordaje en el enfoque kantiano. Al menos, en relación con la cuestión relativa a los motivos morales, Kant es explícito en excluir la posibilidad de que podamos detectar con certeza a través de algún tipo de introspección si la máxima de nuestra acción es moral o no (AA 04 407, 1-17). ¿Qué ocurre con el resto de las máximas? En rigor, parece haber buenas razones para pensar que las razones por las que hacemos lo que hacemos nos son, al menos en cierto nivel, siempre opacas. ¿Dónde debemos “mirar” para detectar qué es exactamente lo que hacemos cuando obramos? En un excelente pasaje de *Intention* G. E. M. Anscombe observa lo siguiente:

Ahora, parece obvio que en general la pregunta de cuáles son las intenciones de alguien es sólo decidida con autoridad por él. Una razón para esto parece ser que, en general, no sólo estamos interesados en la intención de alguien de hacer lo que él hace, sino en su intención al hacerlo. Usualmente esta última no puede ser vista a partir del mero ver lo que él hace. Otra razón es que en general la pregunta por si alguien intenta hacer lo que él hace simplemente no surge (porque la respuesta es obvia). Y si surge, ella se responde, usualmente, preguntándole. Además, alguien puede formar una intención en la que no persevera, sea porque es impedido por algo o porque sencillamente cambia de opinión. La intención misma, sin embargo, puede ser completa, aunque quede como una cosa puramente interior. Todo esto lleva nos lleva a la idea de que si queremos conocer las intenciones de alguien debemos investigar los contenidos de su mente, y solamente ellos. Y en consecuencia, nos lleva a pensar que si queremos entender lo que es la intención debemos investigar algo cuya existencia se da en la pura esfera de la mente y a pensar que aunque la intención se manifiesta en acciones y la manera en que esto ocurre también presenta preguntas interesantes, lo que ocurre físicamente, i.e. los que uno realmente hace, es la último que necesitamos considerar en nuestra investigación. Por el contrario, yo quiero decir que es el primero (Anscombe, 1963, 9).⁸

⁶ Como es claro, tomo aquí la idea desarrollada por Anscombe, en (Anscombe 1963).

⁷ Al respecto, me permito remitir a Placencia (2019, 203-267).

⁸ “Now it can easily seem that in general the question what a man's intentions are is only authoritatively settled by him. One reason for this is that in general we are interested, not just in a man's intention of doing what he does, but in his intention in doing it, and this can very often not be seen from seeing what he does. Another is that in general the question whether he intends to do what he does just does not arise (because the

Podría considerarse esta cita de Anscombe como extemporánea. Con todo, como es bien sabido, algunos autores en la literatura contemporánea han intentado mostrar una conexión de fondo entre este modo de plantear la cuestión y la manera en que Hegel, un autor muy próximo en el tiempo a Kant y claramente influido por él, entiende el problema de la autoadscripción de intenciones (Pippin 2008, 151). Lo anterior conecta con dos características esenciales de la concepción de la acción hegeliana, tal como ha sido reconstruida recientemente por autores como Robert Pippin. Por un lado, esta concepción correspondería a lo que se ha dado en llamar “expresivismo”, en la medida en que, de acuerdo con Hegel, la acción correspondería a un tipo de unidad de elementos “internos” y “externos”. Esta unidad de elementos sería tal que en la acción tendría lugar una forma de “expresión” o como indica el mismo Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (PdG) “la traducción del no ser visto al ser visto” en la esfera externa de aquello de lo que el individuo es (PdG, 215; 217). Este es un aspecto que a su vez se vincula intrínsecamente con un segundo elemento crucial de la concepción de Hegel, sc. el carácter social de la acción, que se explica entre otras cosas a partir de su naturaleza “retrospectiva”. En efecto, Hegel destacaría, según Pippin, que las acciones requerirían de autoadscripciones que deberían ser consideradas como provisionales en virtud de la interacción del agente con otros que tienen tal natural también, de modo que ellas serían corregibles (Pippin 2010, 61 y ss.). Lo anterior, parece vincularse con el carácter esencialmente “enajenado” que corresponde a la acción por ser ella un fenómeno de irrupción en el mundo de un elemento “interno” que por otra parte no se deja reducir completamente a esa manifestación “externa”, tal como ocurriría también con el fenómeno del lenguaje (PdG, 173).⁹ Como es bien sabido la discusión hegeliana relativa al problema de la acción intencional y de lo que podríamos denominar de modo deliberadamente vago como su “contenido” adquiere en este contexto directa relación con su idea del “reconocimiento” (Siep 2000, p. 99). En efecto, el reconocimiento presenta la estructura de la “autoconciencia” que, como tal, para Hegel, no tiene carácter introspectivo. En concordancia con lo anterior la conexión entre acción y autoconocimiento es crucial, en la medida en que el agente no llega a conocer quién es sino en la medida en que obra (PdG, 218) y solo en tanto es reconocido como siendo de una forma u otra en virtud del modo en que es juzgada su obra por otros. Ahora bien, esta forma de autoconocimiento tiene lugar, como se mencionaba anteriormente, a la luz de las manifestaciones “externas” de la interioridad del agente, manifestaciones cuyo contenido es desentrañado en un proceso en que los restantes agentes participan. Así, la

answer is obvious); while if it does arise, it is rather often settled by asking him. And, finally, a man can form an intention which he then does nothing to carry out, either because he is prevented or because he changes his mind: but the intention itself can be complete, although it remains a purely interior thing. All this conspires to make us think that if we want to know a man's intentions it is into the contents of his mind, and only into these, that we must enquire; and hence, that if we wish to understand what intention is, we must be investigating something whose existence is purely in the sphere of the mind; and that although intention issues in actions, and the way this happens also presents interesting questions, still what physically takes place, i.e. what a man actually does, is the very last thing we need consider in our enquiry. Whereas I wish to say that it is the first” (Anscombe, 1963, 9). Todas las traducciones son de mi autoría.

⁹ Sobre la relevancia de la noción de “enajenación” en la concepción hegeliana de la acción, especialmente en el contexto de la PdG, cfr (Moyar 2008).

autoadscripción de una acción, en tanto traducción del “no ser visto al ser visto”, corresponde a una especie de “promesa” cuya satisfacción queda puesta en juego en la acción misma. Si la promesa es satisfecha o no es algo que sólo se resuelve a lo largo del desarrollo de la acción a partir del modo en que ella es vista por el agente y por los demás. De esta manera, por ejemplo, mi pretensión de ejercer adecuadamente la docencia se manifiesta en una serie de actos: preparar las clases, leer los textos, etc. Estos actos son realizados bajo el aspecto de satisfacer la intención de “ser un buen docente”. Pero si realmente eso es lo que yo soy y lo que he querido ser (y no, digamos, alguien que es admirado por sus estudiantes como un gran erudito o como el “mejor conocedor de la materia”) es algo que queda entregado a una consideración más amplia de mis acciones, que excede el modo en que yo mismo las veo y aquellos aspectos *por mor de los cuales* yo las he realizado. Aquí cabe distinguir una serie de aspectos que sólo puedo abordar de modo muy esquemático.

En primer lugar, una acción puede sorprenderme incluso a mí mismo, permitiéndome atisbar que aquel aspecto bajo el cual creí haber estado haciendo lo que hacía en rigor no era aquello que *de facto* estaba haciendo. Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso de Edipo. Estos caracteres de independencia de la acción en relación con el agente se manifiestan más dramáticamente a la luz del carácter enajenado de las acciones. Ellas al abrir un curso causal nuevo en el mundo ya dejan de pertenecerme de suerte que lo que podríamos ahora denominar su *significación* ya no es determinable meramente a partir de mi declaración de intenciones, como sabe cualquier lector de tragedias. En rigor, en este caso, la significación de la acción ni siquiera es determinable a partir de la intención del agente. En segundo lugar, tampoco es determinable meramente a partir de mi propia declaración el *contenido* de lo que estoy haciendo. Dicho de otro modo, la intención, en el sentido de aquel aspecto a partir del cual leemos el carácter *intencional* de una acción, no se agota meramente en la declaración de intenciones o en la mera autoadscripción, sino que ella es un elemento a partir del cual – en virtud de las observaciones hechas por Anscombe – determinamos el contenido de una acción intencional.

La comprensión del modo en que tanto la significación como el contenido de la intención en una acción intencional se diferencian de la autoadscripción y no pueden ser determinadas meramente a partir de ella, es posible sólo una vez que comprendemos el carácter esencialmente enajenado de la acción, que la sitúa en el ámbito de aquellas realidades que, expresando la interioridad de un individuo a través de su manifestación en el plano “externo”, pasa a ser, una vez puesto en este ámbito, completamente independiente del individuo mismo.

Lo anterior parece suponer que el autoconocimiento del cual somos capaces a través de nuestras acciones y, en particular, del elemento intencional en las mismas, no posee la forma de la pura introspección. Aunque no con la misma sofisticación de Hegel, Kant mismo, que parece haber sido en sus inicios relativamente cercano a la idea de que podemos ganar un buen conocimiento de nosotros mismos a través de la introspección

parece, tal como ha mostrado en un reciente y pormenorizado estudio T. Sturm, llegó posteriormente a la convicción de que la introspección poseía dificultades sistemáticas de fondo como forma de revelarnos información sobre nosotros mismos (AA 04 471, 11-31; AA 07 143, 4-12; Sturm 2009, 209-213). Aunque las observaciones de Kant suelen estar destinadas más bien a mostrar cómo las dificultades de la introspección harían imposible la psicología como ciencia, ellas parecen ser también de utilidad a la hora de determinar el valor de la introspección para determinar nuestras intenciones. Así, por ejemplo, observa Kant en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* que en la introspección seleccionamos y abstraemos determinados eventos mentales de otros con los cuales los primeros están en relación en nuestra vida mental cuando ella opera de modo “inconsciente”. De este modo, el contenido de lo “observado” es alterado de un modo que ya no permite sostener que la introspección nos presenta los componentes de la vida mental de modo adecuado.¹⁰ Ahora bien, a partir de lo anterior surge la pregunta de cómo, desde la perspectiva de Kant, habría de fijarse la intención de una acción. No parece haber una regla para esto en la obra de Kant, aunque sí, y es aquí donde surge la conexión que me interesa, parece haber reflexiones que permiten dar cuenta de lo que podríamos denominar como el modo de establecer el significado de la acción, que se revela a su vez como un componente independiente de la intención.¹¹

En lo que sigue me concentraré en la presentación de la cuestión de la historia en el texto en el que Kant parece tratar con mayor detención este asunto, sc. el ya mencionado IaG, para luego mostrar algunas conexiones que me parece que se sugieren a partir de ahí entre las nociones que me interesan. La idea básica de tal conexión es, me parece, la siguiente: la historia parece suponer un orden, independiente de las intenciones de los agentes, i.e. de las que ellos crean tener. Las acciones de estos, por su parte, sólo son legibles como tales a partir de una mirada que vea desde una perspectiva de conjunto no sólo las manifestaciones interiores de la intención, sino sus manifestaciones exteriores, como parece sugerir la idea hegeliana de la acción que ya expuse. Lo anterior es así incluso para el agente mismo, que en mirada retrospectiva puede adquirir incluso transparencia sobre intenciones *ocultas*. Esta idea *completa* en alguna medida el escepticismo que ya presenta Kant en diversas obras sobre el alcance de la introspección. Lo anterior supone que no es sólo la máxima la que determina el contenido final de la acción, sino su lugar en la historia, como unidad de las acciones. Este contenido no es transparente al autor de la acción y puede no llegar a revelársele nunca. Lo anterior se debe a que, como se dijo anteriormente, el *sentido* de la acción no es legible sino a partir de su ser enmarcada en un contexto más amplio. Desde este punto de vista parece haber una especie de primado del sentido de la acción a la hora de determinar el contenido de la intención, que es, en último término, corregible a la luz de aquel. Se trata, con todo, en el caso de éste último punto, de una tesis sistemática que no

¹⁰ Sigo aquí la reconstrucción de Sturm, en (Sturm 2009, 212) que en esto toma distancia de Pollock. Cfr (Pollock 2001).

¹¹ Como se puede ver aquí, existe una conexión sistemática de fondo entre la determinación del contenido de las máximas y la cuestión del autoconocimiento. He tratado este punto en (Placencia 2015).

puedo acreditar aquí suficientemente por razones de espacio. Para dar cuenta de los restantes puntos con más detalle, sigamos la presentación que hace Kant de la idea sistemática y filosófica de la historia en IaG, que nos revelará de modo esquemático cuál es el tipo de conexión entre “historia” y “acción” en el que estoy pensando.

3. Sobre la idea de la historia

Aunque IaG es usualmente tenido como el texto más importante en el que podemos hallar algo así como reflexiones sobre la “historia” en Kant, este término no juega un papel relevante en el cuerpo del mismo sino hasta el final. En efecto, tras una primera aparición en las consideraciones iniciales la expresión “historia” no vuelve a aparecer en las tesis 1-7. En las tesis 8 y 9, por el contrario, jugará un papel esencial, aunque, obviamente, no sin conexión con lo dicho anteriormente. En efecto, la noción de “historia” vuelve a ingresar en el texto en la tesis 8, que es a su vez explícitamente introducida como una “consecuencia” de lo dicho anteriormente (AA 8 27). La proposición sostiene lo siguiente:

Se puede considerar la historia del género humano en su totalidad como la ejecución de un plan secreto de la naturaleza para producir una constitución estatal interna y también en lo concerniente a este fin externa, como el único estado en el que ella puede desarrollar de modo completo sus disposiciones en la humanidad. Esta proposición es una consecuencia de las anteriores (AA 08 27, 2-8).¹²

Probablemente la primera pregunta crucial en torno a esta proposición es en qué sentido la proposición 8 es consecuencia de las anteriores. Un breve recuento de lo dicho en las mismas puede ser útil para responder, aunque sea parcialmente, esta pregunta. Kant parte haciéndonos ver la hipótesis de la que el texto parte: la historia, como narración de los fenómenos de la libertad, permite esperar que “si ella contempla el juego de la libertad *en grande* pudiera ella descubrir un camino regular de los mismos” (AA 08 17, 6-8). El filósofo, que a diferencia del historiador tal y como lo concebimos hoy, no tiene como tarea entretenerse en la investigación empírica de tal o cual suceso, no puede sino suponer una “intención de la naturaleza” (*Naturabsicht*) con el fin de percibir cierto orden en el curso paradójico de las acciones humanas. Como es usualmente destacado por los intérpretes, la historia responde en este sentido, a la necesidad sistemática de ordenar un conjunto de datos empíricos bajo una cierta *idea*, i.e. “un concepto de nociones que sobrepasan la experiencia” (A 320/B 377) o “un concepto necesario de la razón al que no se le puede dar un objeto que le corresponda en los sentidos” (A 327/B 383).¹³ Como es sabido, Kant afirma en la *KrV* ya tres años antes de la publicación de IaG, que las ideas no poseen uso constitutivo sino meramente regulativo, aunque este uso es “indispensable” (A

¹² Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Der Satz ist eine Folgerung aus dem vorigen

¹³ Este punto es destacado, por ejemplo, por Kleingeld (2008).

644/B 672). Pues bien, hipotéticamente se introducen en IaG ciertas tesis que permitirían hallar un “hilo conductor” para tal “historia”. La introducción de tales tesis, nos dice Kant, emula el modo en que procedieron Kepler y Newton, lo cual, me parece, no puede sino recordar la “imitación” del método de la ciencia natural que parece introducir Kant mismo con su presentación del proyecto de la *KrV* (B XVIII). Estas tesis pueden ser divididas, según creo, en tres grupos. De la primera a la tercera Kant busca establecer la relación que tendría la naturaleza racional del ser humano con sus fines. En efecto, parece ser claro que la naturaleza dispone el desarrollo de las disposiciones de las diferentes especies (proposición 1). Con todo, el ser humano dispone no sólo de las capacidades que poseen los demás animales, sino que de disposiciones racionales que han de desarrollarse de modo no ontogenético, sino “en la especie” (proposición 2). El argumento de Kant parece ser el siguiente:

I.- La razón consiste en una capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas, y no conoce límites de acuerdo su proyecto.

II.- A diferencia del resto de las fuerzas, la razón necesita de un tiempo muy extenso, superior a la vida de cada individuo para alcanzar su propósito

III.- De este modo, la idea del hombre (*Idee des Menschen*) debe ser la meta de los esfuerzos de la “idea” de la naturaleza.

Todo lo anterior supone el principio regulativo según el cual la naturaleza no hace nada en vano, ninguna disposición que hallemos en la naturaleza no tiene fin, y además, como dice hacia el comienzo del comentario a la proposición 3 “no hace nada en vano ni de modo dispendioso”. Una consecuencia de esto parece ser, sostiene Kant, que el fin de la naturaleza en el caso del hombre parece ser que él desarrolla sus disposiciones racionales más que aquellas que corresponden a su naturaleza animal, tal como de hecho el mismo Kant ya había argumentado en el marco de un curioso pasaje de la *GMS* donde busca mostrar que el fin último del ser humano no puede ser la felicidad (AA 04 395-396; AA 08 19-20).¹⁴

Un segundo paso en la argumentación parece ser dado con la proposición cuatro, que es clave en la misma. Kant establece que la naturaleza quiere crear en el ser humano la impresión de haber sido él el causante de todo lo que ha logrado en la historia. Aunque ella es activa en la historia misma, en rigor ella opera en el curso de la historia por medio del principio de la “insociable sociabilidad” (AA 08 20), que corresponde a una suerte de inclinación “mixta” a la vida común, por un lado, y al aislamiento y el conflicto, por otro. La misma insociabilidad motiva – y es en algún sentido condición necesaria para el surgimiento de la industria y la cultura, en primera instancia, y en segunda instancia del surgimiento de una comunidad moral (AA 08 21).

¹⁴ Para un interesante análisis de este pasaje, cfr. (Horn 2006).

Así, surge el tercer momento de la argumentación, en el que Kant identifica el “problema” que pone la naturaleza al hombre, sc. el de la constitución de una sociedad civil. Este problema supone de alguna manera, en su solución completa, el resolver el asunto de la relación legal entre los estados que para poder ser resuelto depende de una configuración legal externa entre los estados (proposiciones 5, 6 y 7).

Establecido lo anterior, Kant introduce la ya comentada proposición 8 y retoma la cuestión de la historia, con la que había comenzado el texto. Podemos retomar así la cuestión ya planteada de la relación entre las proposiciones 1-7 y la proposición 8 que sería “consecuencia” de ellas (de todas o al menos algunas). Por cierto, el sentido más claro en que se puede responder esta pregunta es el siguiente: la existencia del marco que describe la proposición 8, i.e. la realización de una constitución estatal interna y externamente perfecta es condición necesaria para la obtención de unas circunstancias en que la razón pueda florecer y en consecuencia de que se pueda cumplir la *Naturabsicht* según la cual la especie humana debe desarrollar sus capacidades racionales en plenitud.

Ahora bien, la frase que sigue a la proposición 8 es sumamente interesante toda vez que ya no resume lo dicho anteriormente, sino que se refiere al modo en que la filosofía se relaciona con ello. Se trata de la famosa frase según la cual la filosofía puede también tener su quiliasma o su actitud milenarista. En suma, se trata, por decirlo de otro modo, de cómo la filosofía se puede involucrar en la realización del plan de la naturaleza que se ha mencionado desde la proposición 1 hasta aquí. El primer modo en que ella parece interesarse es por medio de la pregunta por si tal plan tiene en rigor realidad objetiva. La respuesta de Kant parece ser clara: Si consultamos a la experiencia por lo anterior, la respuesta será que ella nos provee poquísima información sobre el particular, tan poca que el punto no es decidible a partir de tal información. No obstante, el intento filosófico de trabajar la historia universal debe considerarse como filosóficamente rendidor, tal como se establece en la novena proposición. Esta novena tesis dice lo siguiente:

Un intento filosófico de trabajar la historia universal general según un plan de la naturaleza que tienda a la unión completa civil en la especie humana debe ser considerado como posible, e incluso como impulsor (*beförderlich*) (AA 08 29).¹⁵

La argumentación de este punto 9 corre, me parece como sigue:

Punto 9:

9.i) La idea de la reconstrucción de la historia de la naturaleza considerando que ella opera según un plan racional puede parecer como “una novela”, i.e. como una pura fabulación sin mayor fundamento objetivo.

¹⁵ Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden

9.ii) Dado, no obstante, que es legítima la asunción de que la naturaleza no obra sin plan, la idea de (i) puede ser “útil”.

9.iii) Para hacer plausible esta idea, Kant introduce un ejemplo histórico.

9.iv) De este modo se gana “una perspectiva consoladora del futuro”, que Kant llama también “justificación de la naturaleza” o “providencia”.

En el pasaje inmediatamente posterior a la proposición se enuncian de un solo golpe casi los puntos (9.i) y (9.ii). Me parece que sería conveniente tener el texto a la vista:

Parece una ocurrencia un poco extraña y aparentemente incluso inconsistente querer construir una historia de acuerdo con una idea de cómo debe proceder el curso del mundo si debe ser acorde a ciertos fines racionales. Parece que así con tal perspectiva sólo podría resultar una novela. Si, entre tanto, se puede aceptar que la naturaleza incluso en el ámbito de la libertad humana no procede sin plan e intención final, esta idea podría tornarse útil. Y aunque seamos un poco miopes para recorrer completamente con la mirada el mecanismo secreto de su organización, esta idea debería servirnos, no obstante, como hilo conductor para presentar como sistema, al menos *grosso modo* algo que de otra manera no sería sino un agregado de acciones humanas (AA 08 29).¹⁶

Es de notar que la tesis de la construcción de una historia que presentara el curso del mundo como el ocurriría acorde a ciertos fines racionales es presentada, en rigor, como una hipótesis. Esta hipótesis, se muestra, ante todo, no tanto como un hecho, sino más bien como útil (*brauchbar*), por mucho que a primera vista pueda parecer puramente ficticia. La pregunta clave es, ¿en qué sentido resulta “útil” esta noción? Creo que la clave está introducida hacia el final del párrafo al introducir Kant la noción de “providencia” (*Vorsehung*), cuyo origen estoico suele ser destacado por los intérpretes (Boeri 2009) y que él mismo mencionará en contextos similares en textos como el *Comienzo presunto una historia humana o Para la paz perpetua*. Dice Kant aquí, lo siguiente (cito nuevamente el pasaje prácticamente *in extenso*, porque me parece importante):

Si se presta atención además en todas partes sólo a la constitución civil y sus leyes y a las relaciones estatales [...] entonces se descubrirá, creo, un hilo conductor que puede servir no sólo para la explicación del juego confuso de las cosas humanas o para un arte de predicción de futuros cambios políticos (utilidad que ya se le ha sacado a la historia de los seres humanos, aunque se la ha considerado como efecto descoordinado de una libertad sin regla), sino que se ha de abrir – lo que no se puede esperar en principio sin presuponer

¹⁶ Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könnte nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf: daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung zu durchschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System darzustellen

un plan de la naturaleza – una perspectiva consoladora para el futuro en la que se nos represente la especie humana a lo lejos como ella va llegando al estado en el cual pueden ser desarrolladas de modo todas las semillas que la naturaleza puso en ella y ser satisfechas sus determinaciones aquí en la tierra. Una justificación tal de la naturaleza – o mejor, de la providencia – no es un móvil poco importante para escoger un cierto punto de vista (AA 08 29-30).¹⁷

Este pasaje guarda, me parece, una interesante conexión con el final del *Comienzo presunto de una historia humana*, texto en el que Kant cierra también apelando a la idea de la providencia:

Y así, este es el resultado de una historia de la humanidad más antigua intentada por medio de la filosofía: el contento con la providencia y con el camino de los asuntos humanos en general, camino que no transita escalando de lo bueno a lo malo, sino que evoluciona paulatinamente de lo peor a lo mejor, progresos a los que cada quien está llamado a contribuir, tanto como pueda (AA 08 123).¹⁸

Como ha destacado Pauline Kleingeld,¹⁹ es esencial este paso en la medida en que pareciera ser, entonces, que la lectura filosófica de la historia aporta un elemento fundamental para la concepción kantiana de la moral, toda vez que Kant mismo destaca en la KpV que reconocer nuestro deber implica reconocer como posible realizarlo, que es justamente uno de los aspectos que parece estar involucrado de la idea del “contento con la providencia”, i.e. en la idea de asumir como hipótesis más probable el que la historia nos permita la generación de condiciones que permitan que cumplamos con nuestro deber. De ser así, entonces, la concepción kantiana de la historia, como una cuestión de interés filosófico, no parece estar motivada por un interés en descubrir un plan genuino de la naturaleza operando en el curso de la historia, sino que más bien por una necesidad sistemática de pensar la realización del ser humano como ser moral en el mundo. En ese sentido se responde la pregunta por el estatus filosófico de la concepción kantiana de la historia. La historia, entendida tal como Kant la entiende aquí, i.e. como el ejercicio, incluso “hipotético” o de explicaciones “presuntas”, es una necesidad sistemática que permite comprender mejor nuestra situación en el orden racional del mundo. Con ello se

¹⁷ Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze und auf das Staatsverhältnis Acht hat [...] so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat!); sondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung – ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen

¹⁸ Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählig entwickelt; zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist

¹⁹ Cfr. (Kleingeld 1999) y (Kleingeld 2008).

explica también el interés de la filosofía en la historia, que es uno de los objetos centrales de la novena proposición de IaG.²⁰ La historia, así entendida, es una necesidad de la filosofía, al menos en su ámbito práctico-moral. Una segunda deriva de este punto, que bien han destacado autores como Onora O’Neill,²¹ es que la manera más propia de comprender las afirmaciones kantiana sobre la filosofía de la historia no sea la de leerlas como afirmaciones de lo que genuinamente documenta el decurso de los hechos humanos. Se trata, más bien, de ayudar a adoptar un principio práctico en nuestras vidas que ayude a la realización de un orden moral en el mundo. Así las cosas, la concepción kantiana de la historia no consiste en un “vaticinio” de que en la historia humana la racionalidad se desarrollará de modo pleno, ni tampoco en una descripción del curso indefectible que lleva a ese hecho. Tampoco consiste en un diagnóstico de los medios específicos que en el curso de la historia humana habrían de llevar a la realización del despliegue completo de la razón. En rigor, de hecho, no se trata de afirmaciones teórico-constativas sobre el curso de la historia, sino más bien del fomento de una actitud que ayude a realizar aquello que la misma historia presupone como el fin de sí misma, i.e. el despliegue completo de la naturaleza racional humana.

Visto lo anterior, se pueden extraer, creo, interesantes conclusiones en lo relativo a las conexiones entre “historia” y “acción”.

4. Historia y acción

Ahora bien, según lo considerado anteriormente, es en este marco, me parece, en que adquiere sentido la cuestión de la consideración de la historia en conexión con la idea de la acción intencional. Kant parece ser explícito en varios lugares en relación con la idea de que la naturaleza opera según su plan más allá de lo que constituya nuestras intenciones. Es esta configuración, de hecho, la que posibilita el desarrollo humano a través de la figura de la “insociable sociabilidad”. En acuerdo con ello Kant rescata también en más de alguna ocasión (AA 08 365) la máxima de Séneca según la cual el *destino conduce al que quiere, al no quiere lo arrastra (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)*.²² Vista así, la concepción kantiana de la historia parece sugerir un marco de significación de las acciones a la luz del cual debe ser visto el contenido de las mismas más allá de las dificultades que sugiere la fijación de las intenciones. La significación de nuestras acciones no puede ser ponderada, en último término, sino más allá del marco de sentido que le dan nuestras propias máximas, comprendidas estas como el modo en que pretendemos fijar ante nosotros mismos nuestras intenciones. De hecho, en algún sentido estamos obligados a ver

²⁰ Al respecto (Horn 2011)

²¹ Sigo aquí algunas observaciones que pueden verse en (O’Neill 2015, pp. 186 y ss.). No puedo entrar aquí en los muchos detalles y dificultades que prepara la concepción de la historia en Kant. Para una presentación sucinta y ordenada de los mismos, cfr. (Horn 2014, 238-298).

²² Las conexiones entre el cosmopolitismo y la concepción de la providencia de Kant y el estoicismo han sido destacadas por diversos autores, cfr. (Boeri 2009), (Lloyd 2009) y (Horn 2011).

nuestras máximas a la luz del marco de sentido que la propia historia provee a las acciones humanas, de suerte que el contenido de ellas se vuelve, en último término, independiente de nuestra pura consideración, en la medida en que el contenido y sentido de la historia no es fruto de ella.

Si esto es así, la verdadera significación de las acciones sólo es legible a partir de una cierta idea de la historia, i.e. a partir de un principio que nos permite hallar “algo sistemático en la historia de las acciones humanas” (R 1420). Así, mientras las acciones humanas se constituyen en tales por poder ser enmarcadas bajo máximas, i.e. bajo un marco de significación en el que ellas aparecen a los ojos del agente, la significación de la acción como tal no queda resuelta en ese mismo acto, pues ella requiere más bien de la puesta en juego de la pretensión del agente en el juego del reconocimiento de la acción y del agente por parte de otros como él. Ello sólo es posible en la medida en que la acción, en tanto y en cuanto ella es significativa, sea situada en el marco más amplio de la historia, y en último término de la historia humana. Pero ello supone que tal historia es hallable a la luz de la proyección de un marco general de sentido que sólo puede ser provisto al modo de una idea, pues él no está nunca, como tal dado empíricamente. No es posible la significación de la acción sin esta idea de la historia.

Lo anterior provee un marco a partir del cual podemos intentar comprender las concepciones de la acción de Kant y Hegel, y con ello eventualmente también aquella de Kant y de algunos autores de la filosofía contemporánea, como íntimamente ligadas. Si el contenido de las máximas, en tanto condición bajo la cual un movimiento cuenta como acción intencional, es sensible a la consideración de las mismas en el marco del contexto de la significación de la acción en la historia, y sólo en la historia la acción humana adquiere significación, entonces parecen haber razones que apoyan la idea de que el contenido de las máximas no puede, en el marco de la filosofía kantiana, ser determinado como si la acción no tuviese el rasgo esencial que posee Hegel en tanto que entidad “enajenada”, sc. el ser una entidad cuya significación y contenido es dependiente de la mediación de otros y no pueden, como tal, ser fijados de una vez y para siempre meramente por el agente a través de actos del tipo de la introspección.

Bibliografía

Albrecht, M. (1994) „Kants Maximenethik und ihre Begründung“, Kant-Studien 85, pp. 129-146.

Anscombe, G. E. M. (1963), *Intention*, Harvard University Press, Cambridge/MA

Boeri, M. (2009), “Does cosmic nature matter?”, en R. Sallés (ed.), *God and cosmos in stoicism* OUP, Oxford, pp. 172-200

Bittner, R. (1974), „Maximen“, en G. Funke (ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, pp. 485-498.

Davidson, D. (1980), *Essays on actions and events*, OUP, Oxford.

Gerhardt, V. (1986), „Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung“, en, G. Paruss (ed.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 98-131

Gressis, R. (2010), “Recent Work on Kantian Maxims I”, *Philosophy Compass*, 5/3, pp. 216-227.

Gressis, R. (2010a), “Recent Work on Kantian Maxims II”, *Philosophy Compass* 5/3, pp. 228-239.

Hegel, G. W. F. (PdG), *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Felix Meiner, Hamburg.

Horn, C. (2006), “Kant on ends in nature and human agency”, en, C. Horn & D. Schönecker (eds), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 45-71.

Horn, C. (2011), „Das Interesse der Philosophie an der Menschheitsgeschichte: Aufklärung und Weltbürgertum (Idee , Neunter Satz)“, en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Akademie Verlag, Berlin.

Horn, C. (2014), *Nichtideale Normativität*. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie, Suhrkamp, Berlin.

Kant, I. AA, *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Göttingen.

Kleingeld, P. (1999), “Kant, history and the idea of moral development”, *History of Philosophy Quarterly* 16, pp. 59-80

Kleingeld, P. (2008), “Kant on historiography and the use of regulative ideas”, *Studies in History and Philosophy of Science* 39, pp. 523-528.

Lloyd, G. (2009), “Providence as progress: Kant's variations on a tale of origins”, en A. Rorty & J. Schmidt (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* CUP, Cambridge, pp. 200-215.

McCarty, R. (2009), *Kant's theory of action*, OUP, Oxford.

Moyar, D. (2008), “Self-completing alienation. Hegel's argument for transparent conditions of free agency”, en D. Moyar & M. Quante (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit*. A critical guide, CUP: Cambridge.

O'Neill, O. (2015): *Constructing authorities*. Reason, politics and interpretation in Kant's Philosophy, CUP, Cambridge.

Pippin, R (2008), *Hegel's Practical Philosophy*, CUP, Cambridge.

Pippin, R (2010). "Hegel's Social Theory of Agency: The Inner-Outer Problem", en A. Laitinen & C. Sandis. (eds.), *Hegel on Action*, Palgrave MacMillan, London, pp. 59-78.

Placencia, L. (2008) "El silogismo práctico. Un motivo aristotélico en la filosofía práctica de Kant", *Philosophica* 34, pp. 37-56

Placencia, L. (2011): "Kant y la voluntad como razón práctica", *Tópicos* 41, pp. 63-104

Placencia, L. (2015) "Autoconocimiento, acción y autointerpretación. Opacidad y transparencia del saber de sí mismo en la filosofía práctica de Kant", *Anuario Filosófico* 48, pp. 543-563

Placencia, L. (2017): "Principios prácticos y explicación reductiva. Sobre la concepción kantiana de la acción intencional", en D. Alegría & P. Órdenes (eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Tecnos, Madrid, pp. 53-73.

Placencia, L. (2018) "Kant y Hegel sobre la naturaleza de la acción intencional. ¿Continuidad o ruptura?", *Tópicos* 54, pp. 171-200

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 Verlag 2019.

Pollock, K. (2001), *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Felix Meiner, Hamburg.

Ricoeur, P. (1973): "The model of the text: Meaningful action considered as a Text", *New literary history* 5/1, pp. 91-117.

Ricoeur, P. (1986): *Du texte à l'action*, Editions Seuil, Paris.

Schwartz, M. (2011), *Der Begriff der Maxime bei Kant*, Lit Verlag, Berlin.

Siep, L. (2000), *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Sturm, T. (2009), *Kant und Wissenschaften vom Menschen*, Mentis, Paderborn.

Timmermann, J. (2000), "Kant's puzzling ethics of maxims", *The Harvard review of philosophy* 8, pp. 39-52.

Timmermann, J. (2003), *Sittengesetz und Freiheit*. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willen, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

Vigo, A. (2020) *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre la filosofía práctica de Kant*, Santiago: IES.

Willaschek, M. (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.



**CORRESPONDÊNCIA SCHELLING-HEGEL-HÖLDERLIN
(1794-1796)**

***SCHELLING-HEGEL-HÖLDERLIN CORRESPONDENCE
(1794-1796)***

FERNANDO M. F. SILVA¹

Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa, Portugal

APRESENTAÇÃO

O presente texto, de que se dá em seguida a tradução portuguesa, consiste numa selecção da correspondência entre F. W. J Schelling (1775-1854), J. C. F. Hölderlin (1770-1843) e G. W. F. Hegel (1770-1831), três colegas e amigos do *Stift* de Tübingen, três vértices de uma das mais interessantes e importantes unidades teóricas do idealismo alemão e, por conseguinte, três elementos cujos anos de aprendizagem filosófica se revelam hoje essenciais para a boa compreensão da génese da sua época.

Passados mais de dois séculos desde esta, é hoje impossível afirmar com certeza quantas cartas terão composto realmente o todo da correspondência entre os três colegas, ou durante quanto tempo esta se terá estendido; pois não há hoje dúvida de que muitas cartas terão sido perdidas ou obliteradas, e de que, por conseguinte, o grupo de missivas que até nós chegou é ele próprio a imagem *possível* de uma correspondência mais profícua e longa. Ainda assim, dispomos hoje de cerca de *trinta e três* cartas entre os três autores, distendidas entre 10 de Julho de 1794 e 2 de Novembro de 1807. A correspondência não é

¹ Fernando M. F. Silva, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Endereço electrónico: fmfsilva@yahoo.com

de todo regular – e menos regular se afigura agora, no nosso tempo, devido às limitações acima expostas. Assim, durante estes anos, longos períodos de silêncio – por vezes de anos – ocorreriam entre os três colegas, a ponto de não ter chegado até nós nenhuma carta dos amigos entre Julho de 1804 e Janeiro de 1807, ou de, em todo o tempo da correspondência, entre outras particularidades, só haver duas cartas entre Schelling e Hölderlin – em 1799.² As excepções a esta irregularidade são duas: o importante período entre Julho de 1803 e Julho de 1804, de que nos restam sete cartas, e no qual se dá uma intensa troca de impressões entre Schelling e Hegel, não documentadas aqui, e o *ainda mais importante período entre 1794 e 1796* – os anos de juventude dos três autores –, do qual chegaram até nós dezasseis cartas (algumas em fragmento), e em que nos é dado vívido testemunho sobre as preocupações filosóficas, políticas e religiosas tanto dos autores, como da sua época. É este o período de que se oferece aqui a reconstituição, e de que apresentamos em seguida *nove* testemunhos, quase sequenciais, entre Dezembro de 1794 e Janeiro de 1796, e *dois* outros tendo como interlocutor F. I. Niethammer, até Fevereiro de 1796. Deste grupo foram deliberadamente excluídas cartas de conteúdo teórico menos significativo, ou então outras deveras relevantes, mas que ultrapassavam o âmbito deste trabalho quer na sua extensão, quer nas suas necessárias balizas temporais – como, por exemplo, a carta de Hegel a Hölderlin de Agosto de 1796, contendo o poema «Eleusis» (BrHeg, I, 38-40), ou a referida carta de Hölderlin a Schelling de Julho de 1799, na qual Hölderlin convida Schelling a participar num jornal que então tencionava organizar – convite que Schelling viria a declinar.

O período temporal encerrado nas cartas dispensa apresentações – nele vêm vários estudiosos desta época um dos períodos mais importantes da filosofia alemã, e até uma época cuja coerência e coesão teóricas só encontrariam paralelo na Grécia Antiga. Pois, com efeito, é nestes escassos anos que se desenrola todo um episódio de radical transformação não só da face da filosofia, mas também do próprio pensar que se debruça sobre a filosofia – numa palavra, de delimitação do domínio filosófico, e subsequente afirmação da filosofia como ciência –, a que não são de todo alheios os contributos de *Kant*, enquanto preconizador do novo filosofar, de *Reinhold e Fichte*, enquanto divulgadores, defensores e reformuladores, mais ou menos radicais, do método kantiano, e por fim das ditas *facções (ou seitas) filosóficas anti-kantianas*, de que também os supernaturalistas de Tübingen, eles próprios Professores de Teologia de Schelling, Hegel e Hölderlin, faziam parte. Mas se estes anos são importantes porque neles se dá a fase mais relevante e convulsiva da recepção da filosofia de Kant, o subsequente zénite do idealismo alemão e da (a este subjacente) filosofia reinholdiana-fichteana, e ainda o germe do Romantismo alemão, eles seriam porém ainda mais especialmente importantes para os nosso três autores porque ao longo deles se pode reconstruir, desde a sua origem até à sua resolução, várias das preocupações, das cogitações e dos projectos que estes então começavam a empreender, e que viriam a executar ora por si, ora em conjunto uns com os outros, assim lançando as primeiras pedras dos seus futuros edifícios de pensamento – e

² Carta de Hölderlin a Schelling, Julho de 1799; Carta de Schelling a Hölderlin, 12 de Agosto de 1799.

isto, claro está, pelo prisma do que viriam a ser três dos mais importantes autores deste período. Assim, e sem me querer alongar muito sobre a complexa tessitura que inscreve os três jovens no enquadramento teórico do seu tempo (a qual, assim como assim, é mais bem visível na própria leitura da tradução, e respectivas anotações), direi que as cartas aqui traduzidas nos apresentam um Schelling, um Hegel e um Hölderlin *únicos*, e que elas reconstituem um período especialmente relevante também para os seus autores. Sobre aqueles, as suas influências e o seu período, direi apenas algumas palavras, necessárias para uma melhor compreensão da origem desta correspondência.

São numerosos, e até certo ponto bastante claros, os indícios que nesta correspondência são dados sobre a situação dos três amigos, o ponto da evolução espiritual e teórica destes, e sobre o modo como, no fim de 1794, as convicções de Hegel, Schelling e Hölderlin se relacionavam com o espírito da sua época. Os sinais a este respeito são dados por qualquer um dos três autores, quer nas suas correspondências privadas, quer na correspondência conjunta aqui apresentada.

Os mais precoces e claros, porém, serão porventura *os seguintes*.

Em primeiro lugar, pela voz de *Hölderlin*, que já na primeira metade de 1790 demonstra ocupar-se intensivamente da leitura de Kant, que entre esse período e Abril de 1794 reitera estar cada vez mais a separar-se da arte e a embrenhar-se na «região do abstracto» (SWB, 4: 135), e que a 10 de Outubro de 1794, em carta a Neuffer, diz tratar-se esta transição de algo natural na vida de um homem, e a designa do seguinte modo: «Quase não sobrou uma linha dos meus antigos papéis. A grande transição da juventude para o ser do homem, do afecto para a razão, do reino da fantasia para o reino da verdade e da liberdade sempre me pareceu meritória da morosidade de um tal processo.» (id.: 159). Por sua vez, *Schelling*, à altura o mais jovem dos três amigos, e o único dos três então ainda em Tübingen, esboça a 6 de Janeiro de 1795 a sua actual situação, dizendo que «Desde há quase um ano» [os meus trabalhos teológicos] são agora «secundários», e que «Até aqui, a única coisa que me interessava eram investigações históricas sobre o Antigo e o Novo Testamento, e o espírito dos primeiros séculos cristãos – é aqui que há mais a fazer; – mas desde há algum tempo, também isto foi interrompido. [...] Eu vivo e movo-me actualmente na filosofia.» (Peça 2) E por fim, tome-se o exemplo do próprio *Hegel*, que, no início de 1795, reconhecia estar ainda ausente «dos palcos da actividade literária» (Peça 1), e que à altura devotava ainda a sua reflexão à teologia, mas que, uma vez instado a isso pelos seus colegas, trataria de mostrar paulatinamente na sua correspondência – sobretudo a partir de meados de 1795 – uma maior aproximação à Filosofia.

Assim, o que isto significa é que os três amigos viviam então, ou viriam a viver em breve, um período de transformação – uma *transição de estudos de índole teológica, ou literária, para uma mais premente ocupação com a Filosofia*, e com os problemas filosóficos na agenda da época; e ainda que não seja difícil aventar que *nem as preocupações filosóficas dos autores começariam apenas aqui, nem as preocupações teológicas e/ou literárias dos mesmos terminariam neste ponto, sem mais* (pois, olhando para o percurso dos três no *Stift*, é visível que tanto na *Promotion* de Hegel e Hölderlin, entre 1788 e 1793, como na de Schelling, entre 1790 e 1795, os primeiros dois anos eram

devotados ao estudo da Filosofia, e os três anos subsequentes ao estudo da Teologia – o que, à luz do anterior episódio, significava que os três autores trilhavam agora um percurso inverso nas suas preocupações), todavia, esta *transição/fusão teologia-filosofia é real*, e merece ser abordada por *dois prismas*: quer na sua origem comum aos três autores – o enquadramento histórico-teórico da época –, quer no desenvolvimento imediato que cada qual lhe daria, e do qual resultaria a correspondência aqui apresentada.

Assim, com respeito ao *primeiro prisma*, várias causas motivam a anterior evolução espiritual registada nos três jovens filósofos, e explicam o fundo teórico comum a Hölderlin, Schelling e Hegel, base da transição dos seus interesses para a Filosofia.

1) O *Stift*. Tomado apenas enquanto tal, o *Stift* de Tübingen dificilmente poderia ter alguma influência sobre o pensamento dos seus alunos, a não ser o da formação que lhes ministrava. Pois, até então, a pequena universidade de Tübingen pouca expressão tinha no contexto intelectual alemão, e muito devia em relevo a Jena, ou Göttingen. Mas, a partir de 1787, e mais ainda com o virar da década, os teólogos ortodoxos G. C. Storr (1746-1805) e J. F. Flatt (1759-1821), Professores no *Stift* de Tübingen e também dos três jovens, encetariam um aceso diálogo teórico com Jena, mais concretamente com K. L. Reinhold, sobre a validade do método de dedução (a causalidade), a linguagem, os princípios de Kant, opondo-os a uma rigorosa exegese bíblica, e contrapondo a palavra humana à palavra do divino.³ Isto, por certo, traria Tübingen para o centro da discussão intelectual da época. Mas, ao mesmo tempo, no zelo de blindar os seus alunos contra as heresias teóricas do exterior, a ortodoxia tübingiana não conseguiria evitar um efeito contrário, fazendo crescer entre a comunidade estudantil a certeza da opressão de um tal método de ensino, e da perpetuação do mesmo no tempo (veja-se que, em Janeiro de 1795, Schelling deplora ainda a aparentemente inextirpável «velha erva daninha» (Peça 2)); e assim, confrontados com a ortodoxia do seu ensino, ao mesmo tempo os estudantes procuravam a liberdade em outros *eventos, autores ou obras*, que para estes haviam de funcionar como um bálsamo teórico, uma liberdade possível no seio da constrição intelectual da vida no *Stift*. Estes seriam vários, e, a par da anterior conjuntura do *Stift*, apresentamo-los como outras tantas causas comuns para a transformação teórica dos três jovens:

2) A *Revolução Francesa*, cujos relatos tardios viriam a desiludir e horrorizar muitos, mas que, não obstante, seria inicialmente tomada como uma singular efeméride de prosperidade e mudança, e vista como um símbolo de oposição à ortodoxia do *Stift* (lembre-se o episódio da plantação de uma árvore, pela mão de Schelling, Hölderlin, Hegel e outros *Stiftler*, por ocasião do aniversário da Queda da Bastilha, a 14 de Julho de 1793);

3) O *ressurgimento da filosofia platónica*, um pouco por todo o panorama literário-filosófico, mas devidamente cristalizado na obra de W. G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie* (1792-1795). Schelling, um estudioso de Platão, não deixaria de a ler e de por esta ser influenciado;

³ Sobre o tema, conferir Dieter Henrich, «Die Tübinger Dogmatik: Storr und Flatt», in *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790-1794)*, Bd. 1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

4) *Spinoza*, cuja importância no *Stift* é recuperada pelo *Spinoza-Büchlein* (1785),⁴ de F. H. Jacobi, obra que hoje sabemos ter sido lida, estudada e comentada pelos três amigos. Esta suscitaria o *Pantheismus-Streit*, e para muitos alunos do *Stift* era um dos mais importantes símbolos anti-ortodoxos e, portanto, sinónimo de liberdade de pensamento;

5) *Kant*, que como se não bastasse ser visto como um opositor da ortodoxia tübingiana (e se o era, era-o sobretudo mediante a palavra de Reinhold), via ainda a sua filosofia ser lida com reverência e entusiasmo pelos jovens estudantes de Tübingen,⁵ e o seu nome louvado como a alma da filosofia: «Por certo, há agora abundância de kantianos – da boca das crianças e dos petizes presta-se louvor à filosofia (...)» (Peça 2). Para isto, porém, não terão contribuído pouco os escritos fichteano *Kritik aller Offenbarung* (1792) (que se julgou ser da autoria de Kant), e o escrito kantiano *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794).

Mas, para além deste, há ainda um *segundo prisma*: razões individuais, traços únicos no desenvolvimento de cada um dos três jovens filósofos que motivariam a referida transição destes da teologia para a filosofia, e a subsequente correspondência entre os três.

Assim, no caso de *Schelling*, e retornando às mais vetustas origens do pensamento deste, é visível que os seus primeiros estudos trabalham questões de teologia, linguagem, teoria da representação – no fundo, todos estes temas na ordem do dia do *Stift*. A saber, o interesse de Schelling, que Hegel descreve como a «clarifica[ção de] importantes conceitos teológicos» (Peça 1), visava questões de exegese bíblica, e, subsequentemente, a produção de colectâneas de mitos, enquanto formas de representação do dizer e sentir originários dos homens⁶ – questões versando os modos de expressar originários do Mundo Antigo, aquilo a que Schelling se refere como «investigações históricas sobre o Antigo e o Novo Testamento, e o espírito dos primeiros séculos cristãos» (Peça 2); e disso são produtos não só os seus «Platon-Studien» (1793/94), mas também «De Malorum Origine» (1792), «Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt» (1793) e a sua dissertação da *Promotion*, «De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore» (1795). Ao longo destes anos, e no ano imediatamente subsequente, porém, vários episódios trariam o foco da atenção de Schelling para a Filosofia:

A) A muito precoce *influência de Reinhold*, de quem Schelling sempre fala nas cartas, a cuja filosofia Schelling reconhece central importância enquanto necessária fase de transição em direcção à «recondução da filosofia aos seus últimos princípios» (Peça 5), e a quem, em boa verdade, Schelling dedicara já em 1792 um dos seus *Specimina*,⁷ hoje perdido;

⁴ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785.

⁵ Exemplo disto é um dos dois *Specimina* de Schelling, intitulado «Über die Übereinstimmung der Critik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf den Gebrauch der Categorien, und der Realisierung der Idee einer intelligibeln Welt durch ein Factum in der letzteren», 1792.

⁶ Karl Friedrich, filho deste, relata aliás que o pai coligira várias destas colectâneas, em específico uma colectânea dos mitos de Platão, “que traduzira em parte do original”. Cf. AA, I.I: 51; ou Plitt, SLB I: 29.

⁷ O outro dos *Specimina* de Schelling, intitulado «Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie», 1792.

B) A *dupla visita de J. G. Fichte a Tübingen*, de 11 a 13 de Junho de 1793, e a 2 de Maio de 1794, durante as quais Fichte, então trabalhando nas suas «Eigne Meditationen» (1793/94), na «Aenesidemus-Rezension» (1793/94), e na aquisição de um princípio absoluto de toda a filosofia,⁸ por certo muito terá influenciado Schelling a juntar-se ao «curso do seu tempo» (Peça 2) e a aderir à causa filosófica. O texto «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt», o primeiro texto estritamente filosófico de Schelling, coligido em Setembro de 1794, é disso inequívoca prova;

C) A *influência de C. I. Diez, Repetent* em Tübingen, entre os últimos meses de 1794 e Julho de 1795, o qual, após ter sido já em 1792 o principal crítico da filosofia elementar de Reinhold, e o principal causador da subsequente reformulação do sistema deste⁹ por certo muito moldaria também o subsequente pensamento de Schelling; e, por fim,

D) A influência do próprio *Hölderlin*, exercida mais tardiamente, a partir do fim de Julho de 1795, e de que resultariam não só importantes transformações no modo de pensar de Schelling (Peça 11), mas por certo também o famoso fragmento de autoria incerta, intitulado «Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», de 1796 ou 1797.

Por sua vez, também *Hölderlin* demonstra um semelhante apego inicial à teologia, e isso desde os seus mais antigos testemunhos teóricos; como exemplos, servem as suas duas dissertações ainda em Tübingen, intituladas «Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods “Werken und Tagen”» (1790), e «Geschichte der schönen Künste unter den Griechen» (1790), as quais visam analisar, respectivamente, o oculto sentido filosófico de diversas máximas religiosas, e arte e filosofia na sua evolução entre os helenos; o «Predigt über 2. Joh. 7-9» (1791), a sua transcrição de Jacobi, intitulada «Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza» (1791), e os trabalhos preparatórios para o romance *Hyperion*.¹⁰ Mas se, também em Hölderlin, estes trabalhos dariam progressivamente voz mais viva a preocupações filosóficas, no caso deste, porém, há que procurar a razão destas em outras influências que não as de Schelling, ou mesmo as de Hegel:

A) Em primeiro lugar, o *conflito espiritual de Hölderlin entre poesia e filosofia*. Tal como Schiller antes dele, ou Novalis quase simultaneamente, também Hölderlin sentiria, sobretudo a partir de 1793, um conflito entre a sua destinação poética e uma restrição ou disciplinamento filosófico. Este, conflito, aliás, está amplamente documentado em várias cartas (não apenas naquelas aqui apresentadas), nas quais Hölderlin afirma a necessidade de complementar o trabalho poético, e as necessárias dispersões e abstracções que lhe estão subjacentes, com uma subjugação a uma «tirana» (Peça 11), uma submissão ao «hospital dos poetas infelizes» (SWB, 4, 322), a *filosofia* – e isso, de tal modo que só essa mesma

⁸ São várias as versões sobre a real origem do princípio absoluto em Fichte. As cartas de Fichte a Flatt e Stephani, entre Novembro e Dezembro de 1793, são desde logo esclarecedoras, mas a estas juntamos também palavras de Baggesen, datadas de 7 de Dezembro de 1793, e que situam essa descoberta nos primeiros dias de Dezembro, porventura nos últimos de Novembro desse ano. (vd. FiG, 1, 67-68).

⁹ Sobre o tema, conferir Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, 1. Band, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, e Immanuel Carl Diez, *Briefwechsel und kantische Schriften*, Hrsg. Dieter Henrich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1966.

¹⁰ Refiro-me a «Die Metrische Fassung», «Die Vorletzte Fassung», ou os «Paralipomena».

subjugação, e o sofrimento que lhe era inerente, poderiam circunscrever o verdadeiro domínio da filosofia no campo do saber, e assim permitir ao poeta completar o seu curso na poesia. É esta, em grande parte, uma das primeiras motivações de Hölderlin para o seu filosofar, e razão de ser dos seus primeiros trabalhos filosóficos;

B) Depois, a partir de 1792, na mútua influência que sobre Hölderlin teriam *Kant e Schiller*: *Kant*, que era para o jovem poeta o «Moisés da [sua] nação» (SWB, 4, 337), cuja filosofia Hölderlin conhecia já desde 1790, e cujo pensamento estético seria de particular relevância quer para a evolução dos trabalhos no *Hyperion*, quer para os seus primeiros trabalhos teóricos de 1794; e *Schiller*, que Hölderlin elegeria como seu mentor na poesia, e cuja reflexão estética tão decisivamente influiria sobre os trabalhos do jovem de Lauffen am Neckar. Da influência de ambos, aliás, resultaria a ideia de produzir umas «Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen», onde Hölderlin visaria retomar a obra iniciada por Schiller, e ultrapassar o limiar kantiano na questão estética: «Talvez possa enviar-te um ensaio sobre as ideias estéticas; porque ele vale como um comentário sobre o “Fedro” de Platão, e porque um passo do mesmo é texto expressamente meu, talvez este possa ser usado por Conz. No fundo, ele conterà uma análise do belo e do sublime segundo a qual a [análise] kantiana se tornará mais simples e, por outro lado, mais diversificada, como Schiller o fez já em parte no seu escrito “Über Anmut und Würde” – mas, na minha opinião, arriscando um passo a menos do que deveria em relação ao limiar kantiano. Não sorrias! Posso estar errado; mas examinei [a questão], e fi-lo com delonga e abnegação» (id.: 160);

C) A influência de *F. I. Niethammer* (1766-1848), personagem não raras vezes olvidada, mas de inegável relevância não só na história individual de cada um dos três amigos de Tübingen, mas na própria história do idealismo alemão. De salientar que Niethammer, ele próprio ex-estudante no *Stift*, ele próprio um crítico acérrimo do ambiente do mesmo, e ele próprio um autor que resvalaria da teologia para a filosofia,¹¹ seria, nas palavras de Hölderlin, o seu «mentor filosófico» (Peça 11), o seu guia no importante conflito que Hölderlin sempre sentiria entre poesia e filosofia, e, por fim, a partir de 1795, o editor do muito importante *Philosophisches Journal*, para o qual Hölderlin planearia enviar as referidas Cartas, e com o qual Schelling viria a colaborar efectivamente;

D) Finalmente, a influência de Fichte, a «alma de Jena» (SWB, 4, 162), que Hölderlin conheceria pessoalmente, cujas aulas sobre a Doutrina da Ciência frequentaria entre Novembro de 1794 e Junho de 1795, e cuja filosofia especulativa, tão contrária à maneira de pensar poética de Hölderlin, não deixaria de cunhar o pensamento deste, e de

¹¹ Embora Niethammer nunca viesse a abandonar verdadeiramente o pensamento teológico, também nele se nota porém uma transição de preocupações exclusivamente teológicas, para outras teológico-filosóficas. Prova disto é que às suas primeiras obras ou ensaios, a saber, *De vero revelationis fundamento* (1792) (a sua dissertação), ou *Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), sucedem-se obras mais marcadamente filosóficas, como por exemplo «Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft» (1793), ou *Über Religion als Wissenschaft* (1795); isto, já para não falar dos seus muito importantes ensaios no primeiro volume do *Philosophisches Journal*, em 1795, os quais, a par dos anteriores escritos, não podiam ser desconhecidos de nenhum dos três amigos do *Stift*.

granjear deste forte crítica, sobretudo na questão da possibilidade de um princípio absoluto de toda a filosofia.

Por fim, no caso de *Hegel*, bastaria que atendêssemos aos seus trabalhos do *Stift* (1785-1788), aos seus Sermões (1792/1793) ou até aos seus estudos da juventude (1793-1794), tais como «Wiefern ist Religion» (GW, 1, 75-77), «Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten» (id., 83-114) ou «Unter objektiven Religion» (id., 138-140), para notar que a teologia sempre estaria na base teórica do seu pensamento filosófico, ou que, pelo menos, há em Hegel entre filosofia e teologia mais do que um mero elo accidental. Aliás, dos três amigos, Hegel seria aquele em quem a teologia sempre estaria mais profundamente arreigada; mas, por isso mesmo, devido a esse seu «afastamento dos palcos da actividade literária» (Peça 1), ele seria também, dos três, aquele que mais tarde daria a conhecer a sua reflexão filosófica.¹² Ainda assim, também no caso de Hegel, há a registar influências filosóficas específicas – estas de manifestação mais tardia, já visível nas cartas em seguida traduzidas:

A) *Kant*, por certo, mas não exactamente o mesmo Kant crítico de Schelling, ou o Kant esteta de Hölderlin, antes o *Kant pensador da religião* e, por conseguinte, o Kant mais próximo daquele que fora combatido em Tübingen, e que melhor fora dado a conhecer e estudar a Hegel até à sua partida do *Stift*, em 1793. Prova disto são dois passos nas cartas: um primeiro, pela voz do próprio Hegel, segundo o qual, no início de 1795, ele procurava «determinar com maior exactidão até que ponto, após a consolidação da crença moral, agora precisamos ao invés da ideia legitimada de Deus, por exemplo, na explicação da referência dos fins, etc., [até que ponto] a devíamos transportar agora da ético-teologia para a físico-teologia, e aí imperar com ela. Parece-me ser este, em geral, o curso tomado na ideia de Providência – tanto em geral, como também nos milagres, e, como [o faz] Fichte, na revelação» (Peça 3); e outro, pela voz de Hölderlin, sempre informado sobre o mais íntimo das preocupações de Hegel, onde aquele, complementando as anteriores palavras deste, diz que: «O conceito de providência, trata-lo de modo muito paralelo à teleologia de Kant; o modo como ele une o mecanismo da natureza (e, portanto, também do destino) à conformidade a um fim desta parece-me conter verdadeiramente o espírito do seu sistema; com efeito, é este o mesmo com que ele apazigua todas as antinomias» (Peça 4); passos estes que, a nosso ver, compreendem *in nuce* toda uma nova concepção inversa de Providência, e por conseguinte da causalidade, da representabilidade do Eu e do mundo, de raiz por certo kantiana, mas de aplicação outra, tendo em vista uma filosofia e uma auto-compreensão do Eu que parte do condicionado (e portanto negando uma filosofia por princípios). Por aqui se explica, por exemplo, a discórdia de Hegel com Schelling ou Fichte, a qual viria a motivar a primeira grande obra filosófica de Hegel, intitulada *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801);

B) *Hölderlin*, cuja amizade jamais se extinguiria, mas cuja influência teórica seria ainda mais notória na fase mais crucial da evolução espiritual de Hegel. Não que a

¹² De salientar que, em Janeiro de 1795, Hölderlin encontra ainda Hegel tratando «conceitos de religião» (Peça 4); isto, quando Hölderlin e Schelling há muito estudavam abertamente filosofia.

influência não fosse de algum modo recíproca;¹³ mas aqui se ressalva a importância que o génio poético de Hölderlin teria sobre o filosófico de Hegel, não só nos tempos do *Stift*, mas também durante o período destas cartas, e ainda mais especialmente depois, nos tempos em que ambos frequentariam o grupo de Homburg von der Höhe, em 1799, a par de C. U. Böhlendorff, I. von Sinclair ou J. Zwilling. Prova disto, reitero, é o poema «Eleusis».

C) O próprio *círculo de Homburg* (1797-1799),¹⁴ algo tardio na vida de Hegel, mas ainda precoce na formação da sua filosofia, e a convivência mais directa com um grupo de poetas-filósofos cujo trato daria à filosofia de Hegel um cunho mais vincado, um sentido mais preciso – e, sobretudo, uma abordagem filosófica à filosofia, ao filosofar sobre a filosofia, que pouco tem de filosófico, que se abstrai da filosofia para pensar a filosofia – que se abstrai do absoluto para pensar o absoluto –, e que encontra par em outros esforços no seio deste grupo, como os trabalhos preparatórios de Hölderlin para o seu *Empédocles*,¹⁵ ou os fragmentos que até nós chegaram de Jakob Zwilling.¹⁶

É este, em poucas, e por certo muito incompletas palavras, o enquadramento teórico comum e individual que albergava cada um dos três amigos de Tübingen, que veria nascer e fenecer a correspondência dos três, e que estaria como fundamento do desenvolvimento do pensamento de cada um deles.

Já com respeito à própria *tradução*, optou-se por ser tão completo, e tão fiel à versão original alemã dos textos, quanto possível, a fim de assegurar a experiência de leitura própria de uma troca de cartas, e sem perturbar a boa leitura dos mesmos pelo leitor. Esta opção contempla dois aspectos.

Em um respeito *formal*, a disposição das cartas foi mantida como no original; isto é, para além do óbvio respeito pela mancha tipográfica originária dos textos, também a pontuação destes foi mantida, assim como o foram as abreviações, os numerais, os itálicos (apenas as palavras latinas foram acrescentados itálicos), os estrangeirismos de várias ordens, e até eventuais anotações nas margens da folha, por parte dos autores, aqui reproduzidas na íntegra. A única excepção está na muito pontual inserção de parênteses rectos, justificada pela necessária complementação em língua portuguesa de algo que, sem os mesmos parênteses, corresponderia ao alemão do respectivo autor, e que na língua original faz sentido mesmo sem estes.

Por outro lado, num *respeito estilístico* – e em consonância com o aspecto formal – procurou-se preservar o tom solto, despreocupado e cordial que é de normal tom em cartas entre amigos, e de que (quase todas) estas cartas são um bom exemplo. Para tal, foram

¹³ Carta de Hölderlin a Hegel, 10 de Julho de 1794: «Foste amiúde o meu génio. Estou-te muito grato. Só agora o sinto plenamente desde que nos separámos.» (SWB, 4, 149)

¹⁴ Sobre o tema, cf. Christoph Jamme, Otto Pöggeler (eds.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Klett-Cotta, 1999.

¹⁵ De entre estes, salientamos sobretudo os fragmentos «[Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes]» e «Grund zum Empedokles».

¹⁶ Refiro-me, entre outros, ao fragmento «Über das Alles». Sobre a temática, cf. Dieter Henrich, Christoph Jamme (eds.), *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*. Bonn: Bouvier Verlag, 1986.

mantidas intactas e reproduzidas enquanto tal todas as interjeições, coloquialismos, e até ditos e provérbios nestas ocorrentes, com a exceção dos casos em que isso simplesmente não é possível, ou aconselhável, e poderia redundar em inultrapassável estranheza para o leitor (como, por exemplo, no caso da expressão «Tür und Angel geöffnet» (Peça 3), em que uma tradução literal é desaconselhada, e onde se optou pela necessariamente incompleta, mas pelo menos parcial solução «escancarou as portas»; ou então, logo após na Peça 3, em que se diz: «kein Ziel und Damm mehr zu setzen», e onde, perante a inexistência de uma expressão correspondente em língua portuguesa, optámos por «pôr fim e limites»).

TEXTO

1. HEGEL A SCHELLING, 24 DE DEZEMBRO DE 1794

Meu caro!

Há muito queria ter renovado contigo o vínculo de amizade em que outrora nos encontrámos. – Este desejo reavivou-se recentemente, quando li o anúncio de um artigo teu nas *Memorabilien* de Paulus¹⁷, e te encontrei na tua antiga senda, clarificando importantes conceitos teológicos e, pouco a pouco, ajudando a separar o velho joio do trigo. – Não posso senão atestar uma alegre simpatia a este respeito; creio que é chegado o tempo de se ser mais livre com a linguagem, o que em parte é já feito, e deve [ser feito]. – Só o meu afastamento dos palcos da actividade literária me impede de, aqui e ali, receber notícias sobre uma questão que tanto me interessa – e ficar-te-ia muito grato se de vez em quando me quisesses dar conta quer disto, quer dos teus trabalhos. Anseio muito por uma situação – não em Tübingen – onde possa reunir o que outrora olvidei, e até, aqui e ali, deitar mãos à obra. – Totalmente ocioso não estou, mas a minha ocupação, demasiado heterogénea e amiúde intermitente, não me deixa alcançar nada de bom.

Há alguns dias, calhei a falar com o autor de umas cartas que bem conheces, no [jornal] *Minerva*, de Archenholz – assinadas por O., supostamente um inglês. O autor,

¹⁷ Referência a «Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt», texto de Schelling publicado em *Memorabilien. Eine philosophisch theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen, dem Bibelstudium und der morgenländischen Literatur gewidmet*, de. H.E.G. Paulus, N° 5. Leipzig, 1793, p. 1-68.

porém, é um silésio, e chama-se Oelsner¹⁸. Ele deu-me notícia de alguns wurtembergueses em Paris, e também de Reinhard¹⁹, que tem um posto de grande relevância no Département des Affaires Étrangères. Oelsner é ainda um jovem, vê-se que trabalhou muito; este Inverno, tomará residência aqui.

O que faz Renz²⁰? Já enterrou o seu talento? Espero que não; – por certo, valeria a pena incitá-lo ou encorajá-lo, de tal modo que ele reunisse as suas decerto rigorosas investigações sobre importantes objectos; talvez isto pudesse compensar o desgosto em que vem vivendo há algum tempo. Tenho alguns amigos em Sachsen que o poderiam ajudar a encontrar alojamento. Se não o achares totalmente relutante, encoraja-o a algo assim, tenta vencer a sua modéstia; mas, em todo o caso, saúda-o por mim.

Como estão as coisas em Tübingen? Antes que uma espécie de Reinhold ou Fichte ali ocupe uma cátedra, nada real dali sairá. Com efeito, em nenhum lugar o antigo sistema é tão fielmente propagado quanto ali; – e ainda que isto não tenha nenhuma influência sobre indivíduos com boas cabeças, a coisa insinua-se porém na maior parte, nas cabeças mecânicas; – com respeito a isto, é muito importante que espécie de sistema, de espírito um Professor tem, pois é através destes que isso é em grande parte trazido à circulação, ou aí devidamente contido.

Para além da de Storr²¹, não me constaram ainda outras réplicas à doutrina da religião de Kant; ainda que, por certo, mais virão a ser conhecidas. Mas a influência destas, que por ora permanece silenciosa, só com o tempo virá à luz do dia.

Que Carrier foi guilhotinado, já o devem saber. Ainda lêem panfletos franceses? Se bem me recordo, foi-me dito que tinham sido proibidos em Württemberg. Este processo é muito importante, e pôs a descoberto toda a ignomínia dos robespierristas.

Muitos cumprimentos a Süskind²² e Kapff²³

O teu amigo Hgl.,
Chez Mr. le Capit. Steiger

¹⁸ Referência a «Historische Briefe aus Paris über die Begebenheiten in Frankreich», in: *Minerva, ein Journal historisch-politischen Inhalts*, J. W. v. Archenholz, Jg. I (1792), pp. 284 ss. Assinado com as iniciais C. E. O [Konrad Engelbert Oelsner (1764-1828)].

¹⁹ Karl Fr. Reinhard (1769-1840), político em serviço na França.

²⁰ Karl C. Renz (1770-1829), *primus* da promoção de Hölderlin e Hegel, tido pelos seus pares como um muito talentoso, senão o mais talentoso pensador da sua geração em Tübingen. Faltaria deliberadamente ao exame final da sua promoção, a 4 de Outubro de 1793, episódio e subsequente «desgosto» a que aqui se refere Hegel.

²¹ Referência a Gottlob Christian Storr, Professor de Teologia dos três companheiros em Tübingen, e defensor do supernaturalismo bíblico, e à sua obra *Annotationes quasdam theologicas ad philosophicam Kantii de Religione doctrinam*, Tübingen, 1793.

²² J. Gottlob Süskind, irmão de Johann Gottlieb Süskind (este repetente em Tübingen, e ele próprio outrora aluno de Gottlob Christian Storr).

²³ K. Fr. Kapff (1772-1838). Companheiro de Schelling.

[Na margem da 2ª página:]

Mögling²⁴ disse-me recentemente que Süskind achava que na Suíça abrem todas as cartas; mas garanto-vos, podem estar completamente despreocupados quanto a isto.

[Na margem da 3ª página:]

Um último pedido: será que Süskind não poderia enviar-me as folhas do *Oberdeutschen Zeitung*²⁵, onde está a recensão ao *Repertorium* de Mauchart²⁶? – Não saberia como obtê-las aqui.

2. SCHELLING A HEGEL, 6 DE JANEIRO DE 1795

Tübingen, Dia de Reis de 1795

Lembras-te, pois, dos teus velhos amigos? Quase julguei que nos esqueceras, a mim e a todos nós. Em geral, os nossos velhos conhecidos parecem nunca nos reconhecer. Renz vive perto de nós, [mas] não o vemos nem ouvimos falar dele – e Hölderlin? Atribuo ao seu humor, [o facto de] até agora não ter pensado em nós. Eis a minha mão, velho amigo! Que não mais nos tornemos estranhos! Creio até que, entretanto, nos teremos renovado: tanto melhor para um novo começo!

Queres saber como estamos? – Santo Deus, sobreveio aqui um tal *avχμος*²⁷, que não tardará a reanimar a velha erva daninha. Quem a extirpará? – Esperámos tudo da filosofia, e julgámos que o impacto que ela teve nos espíritos de Tübingen não voltaria a esmorecer tão cedo. Infelizmente, assim é! O espírito filosófico já atingiu aqui o seu meridiano – talvez ele grave ainda por um tempo nas alturas, para depois se precipitar em queda acelerada. Por certo, há agora abundância de kantianos – da boca das crianças e dos petizes presta-se louvor à filosofia –, mas, após muito esforço, os nossos filósofos

²⁴ F. H. W. Mögling, companheiro de promoção de Hegel e Hölderlin.

²⁵ *Oberdeutschen Allgemeinen Litteratur-Zeitung* (1788-1811).

²⁶ J.D. Mauchart, *Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften*, Nürnberg, 1792.

²⁷ Grego, *aridez, segura*.

encontraram finalmente o ponto até onde se deve ir com esta ciência (já que, definitivamente, não se quer avançar sem a fastidiosa filosofia). É este o ponto em que se fixaram, em que se sediaram e construíram cabanas, nas quais é bom viver e pelas quais louvam Deus nosso Senhor! – E quem os expulsará daí ainda neste século? Onde eles se houverem estabelecido, que os leve daí o – –! Em boa verdade, o que eles fizeram foi extrair alguns ingredientes do sistema k[antiano] (da superfície, bem entendido), a partir do que, *tanquam ex machina*, são preparados caldos filosóficos tão poderosos sobre *quemcunque locum theologicum*, que a teologia, que já começava a tornar-se tísica, subitamente surge agora mais saudável e forte do que nunca. Todos os dogmas possíveis foram já rotulados como postulados da razão prática, e onde provas teórico-históricas de modo algum alcançam, eis que a razão prática (de Tübingen) desfaz o nó. É um júbilo, contemplar o triunfo destes heróis da filosofia. Os tempos de tribulação filosófica, outrora registados, chegaram ao fim! –

Quando um grande homem aparece e propõe um novo curso meteórico, muito acima das cabeças dos [seus] contemporâneos, como teme e se atemoriza a grande turba de homens moderados e aprumados que trilham a via intermédia, e que sofrimento é, até que, pelo suor das suas frentes, eles tenham encontrado entre a nova e excêntrica via, e a antiga, cómoda e gasta, uma nova via intermédia que possa ser percorrida por um homem justo em paz e tranquilidade com outros partidos. Esta estrada intermédia está já encontrada! Agora, com o espírito desta, há paz, tranquilidade e doce sono em todos os confins e lugares. Uma vez mais, eles lograram fazê-lo! Foram para além de todo o possível!

Escreves sobre o meu ensaio nas *Memorabilien* de Paulus. Ele é já bastante antigo, foi trabalhado de modo fugaz, mas talvez não o tenha escrito totalmente em vão. Dos meus trabalhos teológicos, não te posso dar muitas notícias. Desde há quase um ano, eles tornaram-se-me secundários. Até aqui, a única coisa que me interessava eram investigações históricas sobre o Antigo e o Novo Testamento, e o espírito dos primeiros séculos cristãos – é aqui que há mais a fazer²⁸; – mas desde há algum tempo, também isto foi interrompido. Pois quem quer soterrar-se sob o pó da Antiguidade, quando a todo o momento o curso do *seu* tempo o arrebatava e arrasta consigo? Eu vivo e movo-me actualmente na filosofia. A filosofia não chegou ainda ao fim. Kant facultou os resultados; faltam ainda as premissas²⁹. E quem pode entender resultados sem premissas? – Um Kant, por certo; mas e a grande turba? Da última vez que aqui estive³⁰, Fichte disse que tem de se ter o génio de Sócrates para penetrar em Kant. Cada dia acho isto mais verdadeiro. – Temos de levar a filosofia ainda mais longe! – Kant arrumou *tudo* – mas como poderiam

²⁸ Com respeito à prévia ocupação de Schelling com «investigações históricas sobre o Antigo e o Novo Testamento», sublinho apenas «De Malorum Origine», de 1792 (AA, I.I: 103-147), e “Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt”, de 1793 (AA, I.I: 193-246).

²⁹ Comparem-se estas palavras com outras, de autor incerto, no pequeno fragmento programático «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» (1796 ou 1797), em que se diz: «Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts erschöpft hat –, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen (...) sein.» (MSpA, 110-112)

³⁰ Schelling refere-se à segunda visita de Fichte a Tübingen, a 2 de Maio de 1794. A primeira dera-se entre 11 e 13 de Junho de 1793.

eles notar isto? Temos de o esboroar perante os seus olhos, para que eles o possam agarrar com as mãos! Ó, os grandes kantianos que agora existem por todo o lado! Quedaram-se pela letra, e regozijam-se por verem ainda tanto à sua frente. Estou firmemente convicto de que, nas cabeças da maioria, a velha superstição, não só da religião positiva, mas também da dita religião natural, está já uma vez mais misturada com a letra kantiana. – É um prazer, ver como eles sabem manejar os cordéis da prova moral. Ao menor descuido, salta ao olhar o deus *ex machina* – o ser pessoal e individual que está sentado lá em cima no céu! –

Fichte elevará a filosofia a uma altura tal, que mesmo a maioria dos actuais kantianos sentirão vertigens

[...]31

Recebi agora o início das conclusões do próprio Fichte, os «Grundlage zur gesamten Wissenschaftslehre»³². (Por certo tê-los-ás visto anunciados no Intelligenzblatt da ALZ³³. Todavia, este escrito não irá para o mercado livreiro, antes deverá ser um mero manuscrito para os seus ouvintes). Li-o, e constatei que as minhas profecias não me iludiram. – Estou a trabalhar agora numa ética à la Spinoza³⁴; ela há-de expor os mais elevados princípios de toda a filosofia, nos quais se unem a razão teórica e a razão prática. Se tiver coragem e tempo, ela estará pronta na próxima feira, ou o mais tardar no próximo Verão. – Já me dou por satisfeito, se for um dos primeiros a saudar Fichte, o novo herói, na terra da verdade! – Bendito seja o grande homem! Ele coroará a obra! A propósito: leste a “Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas”³⁵? Se não, manda-a vir de Jena. É lá que a encontrarás. – Quem poderia confundir o seu autor? Ela está no Reformator’s

[...]36

³¹ Uma das páginas da carta seria rasgada, não chegando até nós.

³² J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für sein Zuhörer*, Jena, 1794. O «início» talvez se refira à primeira parte desta obra.

³³ *Allgemeine Literatur Zeitung*, ed. C. G. Schütz e G. Hufeland. Schelling refere-se aqui ao N° 113 (1 de Outubro de 1794).

³⁴ Schelling remete aqui para a sua própria obra *Vom Ich als Princip der Philosophie*, na qual trabalharia entre Janeiro e Março de 1795. Compare-se com este objectivo as últimas palavras do Prefácio à Primeira edição da obra: «(...) und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Etik aufzustellen, Realität zu geben.» (AS, 1, 49).

³⁵ J. G. Fichte, «Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede.» Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß, 1793.

³⁶ A carta, cujo resto se perdeu, termina aqui.

3. HEGEL A SCHELLING, FIM DE JANEIRO DE 1795

Meu caro!

Quanto me alegrou a tua carta, não preciso de to dizer em maior detalhe; para além da fiel lembrança que tens do teu amigo, só o curso por que o teu espírito há muito enveredou, e que agora ainda agora trilha, me poderia interessar mais. Nunca nos tornámos estranhos enquanto amigos, e muito menos o fizemos em relação ao que constitui o grande interesse de todo o homem racional, para cuja promoção e difusão este procurará contribuir na medida das suas forças.

Desde há algum tempo reatei o estudo da filosofia kantiana³⁷, a fim de aprender a aplicar os seus importantes resultados a muitas das nossas ideias correntes, ou a trabalhar estas segundo aquela. Com os mais recentes esforços de penetrar até profundezas mais profundas, estou tão pouco familiarizado quanto com [a filosofia de] Reinhold, pois estas especulações parecem-me ser de mais íntimo significado para a razão teórica, do que de grande aplicabilidade a conceitos de uso mais geral. Por isso, não conheço detalhadamente estes esforços com respeito ao seu fim, só obscuramente os pressinto. Mas que não me tenhas informado dos cadernos que mandaste imprimir – disso, não te deveria ter dissuadido a preocupação com os portes. Entrega-os no vagão postal, não no correio! Eles serão de grande valor para mim.

O que me dizes do curso teológico-kantiano (si diis placet) da filosofia em Tübingen, não é de admirar. A ortodoxia não se deixará abalar enquanto a sua profissão, associada a vantagens mundanas, estiver entretecida no todo de um Estado. Este interesse é demasiado forte para que possa ser imediatamente abandonado, e actua sem que dele nos apercebamos distintamente no todo. Por ora, ela tem do seu lado a grande, sempre mais numerosa trupe de repetidores e escritores desprovidos de pensamento e superiores interesses. Logo que esta trupe lê algo contrário à sua convicção (se se quiser prestar à sua algaraviada a honra de assim a apelidar), e de cuja verdade eles pressentem isto mesmo, logo dizem: «Sim, é bem verdade», após o que se deitam, e de manhã bebem o seu café e servem-no a outros, como se nada tivesse acontecido. Para além disso, aceitam com toda a satisfação o que lhes é oferecido, e o que os mantenha no sistema da rotina. Mas, a meu ver, seria interessante que os teólogos, e o material de construção crítico acumulado para a consolidação do seu templo gótico, fossem tanto quanto possível perturbados no seu zelo

³⁷ A bem da completude, de referir que estas palavras encontram prova não só em prévia produção de índole teológico-filosófica, que Hegel vinha compondo desde 1793, como também em fragmentos da altura, a saber, «Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie» (GW, 1, 165-192), «Die transcendente Idee...» (id., 195-196) ou «Unkunde der Geschichte...» (ibid., 197-202), todos datados entre fim de 1794 e os primeiros meses de 1795.

de formigas, que tudo lhes fosse dificultado, e que eles fossem chicoteados para fora de qualquer ângulo de subterfúgio, até que não mais encontrassem outro e tivessem de mostrar o seu ponto fraco à luz do dia. Sob o material que subtraem da fogueira kantiana, a fim de impedir a conflagração da dogmática, eles próprios, porém, sempre trazem consigo carvão em brasa; são eles que provocam a propagação geral das ideias filosóficas. –

Em relação ao excesso de que escreves, e cujo desfecho consigo imaginar, foi indelevelmente Fichte quem lhe escancarou as portas com a sua *Kritik aller Offenbarung*³⁸. Ele próprio fez [dela] uso moderado; mas uma vez os seus princípios sejam firmemente aceites, não mais se pode pôr fim e limites à lógica teológica. Ele raciocina a partir da sacralidade de Deus, do que ele tem de fazer em função da sua natureza puramente moral, etc., e assim reintroduziu a antiga maneira de provar da dogmática; talvez valesse a pena esclarecer melhor isto. – Se tivesse tempo, procuraria determinar com maior exactidão até que ponto, após a consolidação da crença moral, agora precisamos ao invés da ideia legitimada de Deus, por exemplo, na explicação da referência dos fins, etc., [até que ponto] a devíamos transportar agora da ético-teologia para a físico-teologia, e aí imperar com ela. Parece-me ser este, em geral, o curso tomado na ideia de Providência – tanto em geral, como também nos milagres, e, como [o faz] Fichte, na revelação, etc. – Se chegar a desenvolver mais amplamente a minha opinião, submetê-la-ei à tua crítica, pedindo porém antecipadamente a tua indulgência. – O meu afastamento de toda a espécie de livros e a exiguidade do meu tempo não me permitem executar algumas ideias que trago comigo. Mas, pelo menos, não farei muito menos do que posso [fazer]. Estou convicto: só mediante contínuos abalos e comoções de todos os lados é de esperar enfim um efeito relevante; [de outro modo,] perdura sempre qualquer coisa; e todo o contributo desta espécie, mesmo que nada contenha de novo, tem o seu mérito; e a comunicação e o trabalho comunitário renovam e fortalecem. Por isso, repitamos amiúde o teu apelo: «Não queremos ficar para trás!».

O que faz Renz? Parece haver no seu carácter algo de suspeição, algo que não gosta de se dar a conhecer, que trabalha apenas para si, que não julga os outros merecedores do esforço, ou que toma o mal por demasiado insanável. A tua amizade, não lograria ela exortá-lo à actividade, levando-o a polemizar contra os teólogos dos nossos tempos? A necessidade disto, e o facto de que isto não é supérfluo, transparece da própria existência da mesma.

Hölderlin escreve-me de quando em vez de Jena; repreendê-lo-ei por ti. Ele tem ouvido Fichte e fala dele com entusiasmo, como de um titã que luta pela humanidade e cujo raio de eficácia não se quedará por certo entre as paredes do auditório³⁹. Que ele não te escreva, não debes concluir por isso um arrefecimento na vossa amizade, pois decerto que esta não esmoreceu nele, e, segundo me parece, o seu interesse por ideias cosmopolitas é cada vez maior.

Venha o reino de Deus, e que as nossas mãos não permaneçam ociosas no regaço!

³⁸ J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Königsberg, 1792.

³⁹ Cf. Carta a Neuffer, Novembro de 1794.

Há na tua carta uma expressão sobre a prova moral que não entendo bem: «saber manipulá-la de tal modo que o ser pessoal e individual daí surja.» Crês, pois, que não chegamos tão além? Adeus!

Que a razão e a liberdade permaneçam o nosso lema, e a igreja invisível o nosso ponto de união.

H.

[Na margem:]

Responde-me quanto antes; saúda os meus amigos!

4. HÖLDERLIN A HEGEL, 26 DE JANEIRO DE 1795

[...]

As folhas especulativas de Fichte – os *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* –, e também as suas *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*⁴⁰, já impressas, interessar-te-ão muito. No início, suspeitava-o dogmático; se é que posso presumir, ele parece ter estado – ou está ainda – na bifurcação: ele queria ultrapassar o facto da consciência na *teoria*, e isso o demonstram muitas das suas expressões; e isto é tanto mais certo e ainda mais notoriamente transcendente, do que se os anteriores metafísicos quisessem ultrapassar a existência do mundo. O seu Eu absoluto (= substância de Spinoza) contém toda a realidade: ele é tudo, e fora dele nada é; por isso, não existe nenhum objecto para este Eu absoluto, pois, de outro modo, nem toda a realidade estaria nele; mas uma consciência sem objecto não é pensável, e se eu próprio sou este objecto, então eu estou enquanto tal necessariamente restringido, mesmo que seja apenas no tempo, e portanto não sou absoluto. Por conseguinte, no Eu absoluto não é pensável nenhuma consciência, enquanto Eu absoluto não tenho nenhuma consciência, e na medida em que não tenho nenhuma consciência, eu não sou (para mim) nada; por isso, o Eu absoluto não é (para mim) nada⁴¹.

⁴⁰ J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Jena und Leipzig, 1794.

⁴¹ A crítica hölderliniana, é sabido, não se resumiria a esta enunciação, antes repercutir-se-ia, no mesmo tom, mas por palavras algo diferentes, no seu fragmento teórico «Urteil und Sein», de 1794/1795 (FHA, 17, 149-156), e num outro, entre outros trabalhos dispersos devotados ao *Hyperion*, intitulado «Die Vorletzte Fassung» (FHA, 10, 276-277). A bem da completude, de mencionar que esta importante carta a Hegel é

Assim escrevi os meus pensamentos ainda em Waltershausen, ao ler as primeiras folhas de Fichte, imediatamente após a leitura de Spinoza. Fichte confirma

[...]42

A sua discussão da determinação recíproca entre o Eu e o Não-Eu (segundo a sua expressão) é por certo singular, assim como o é a ideia de *aspiração*, etc. Tenho de interromper, e de te pedir que consideres tudo isto como não tendo sido escrito. Que te atendas aos conceitos da religião é certamente bom e importante em muitos sentidos. O conceito de Providência, trata-lo de modo muito paralelo à teleologia de Kant; o modo como ele une o mecanismo da natureza (e, portanto, também do destino) à conformidade a um fim desta parece-me conter verdadeiramente o espírito do seu sistema; com efeito, é este o mesmo com que ele apazigua todas as antinomias. Fichte tem um pensamento muito singular com respeito às antinomias, sobre o qual, porém, prefiro escrever-te numa outra ocasião. Há muito que trago comigo o ideal de uma educação do povo, e porque agora te ocupas de uma parte desta, a religião, talvez escolha a tua imagem e a tua amizade como *conductor* dos meus pensamentos no mundo externo dos sentidos; *em boa altura* te escreverei por cartas o que porventura teria escrito mais tarde, para que tu as possas apreciar e corrigir [...].

5. SCHELLING A HEGEL, 4 DE FEVEREIRO DE 1795

Tübingen, 4 de Fev. 95

Não, amigo, não nos tornámos estranhos, estamos de volta aos antigos trilhos; e ainda que estes tenham sofrido uma inflexão que porventura nenhum de nós esperaria, eles são em nós um e o mesmo. Ambos queremos ir mais longe – ambos queremos impedir que o que de grande a nossa época produziu se volte a reunir com o fermento rançoso de tempos idos; isso deve permanecer puro entre nós, tal como procedeu do espírito do seu criador, e se for possível, não [o devemos devolver] à sua velha e tradicional forma com deformações e depreciações, antes [devemos trazê-lo] à sua plena consumação, na sua

coligida entre os trabalhos da «Metrische Fassung» de *Hyperion*, fim de 1794, início de 1795 (FHA, 20, 61-73), e o fragmento «Über den Begriff der Strafe», de Janeiro ou Fevereiro de 1795 (FHA, 17, 137-148).

42 Página rasgada.

forma mais sublime, e com a proclamação expressa de que ele se oferece à batalha, para vencer ou perecer, contra a anterior constituição do mundo e das ciências.

Quanto aos tentames de Reinhold para reconduzir a filosofia aos seus últimos princípios⁴³, não te iludiu por certo a tua suposição de que eles não fazem progredir a revolução produzida pela Crítica da Razão Pura. Não obstante, também *isto* foi um estádio pelo qual a ciência tinha de passar, e não sei se não temos a agradecer a Reinhold [o facto de] que, em breve, mais brevemente do que segundo as minhas mais seguras expectativas tinha de acontecer, nos encontraremos no ponto supremo. Com este último passo da filosofia, espero que caia de vez o último véu – que se rompa a última teia filosófico-supersticiosa de filósofos *privilegiados*. Com Kant despontou a aurora; não surpreende pois que aqui e ali, num vale pantanoso, permaneça ainda uma pequena névoa, enquanto os cumes mais altos estão já [envoltos] em brilho do sol. A aurora tem de preceder o sol; e também a natureza, mediante o *gradual* nascimento do pleno dia, e a transição mediante o crepúsculo, cuidou maternalmente do olhar torpe; mas uma vez a aurora surja, então o sol terá de vir, e irradiar de luz e vida até mesmo o mais profundo recanto e dissipar a névoa do pântano⁴⁴.

É um excelente pensamento, aquele que visas executar. Prometo deitar mãos à obra tão brevemente quanto possível. Se estás decidido a não permanecer ocioso, tens *aí* um campo de honrosa colheita e grande mérito. Com que então, selaste de uma vez as últimas portas da superstição. Tu próprio escreves que, enquanto se vir como válido aquele modo de deduzir que Fichte recuperou na *Kritik aller Offenbarung* – talvez por acomodação, ou para se divertir às custas da superstição, e, com um sorriso, granjear a gratidão dos teólogos –, a loucura filosófica não terá um fim. Já amiúde, na ira, quis elevar-me sobre o excesso dos teólogos, refugiando-me na sátira e reconduzindo toda a dogmática – com todos os berloques de séculos mais obscuros – a fundamentos práticos da fé; mas faltou-me o tempo, e sabe Deus se, fosse a sátira *levada a cabo*, ela não seria tomada a sério pela maioria, e eu, ainda na minha juventude, e em silêncio, não teria tido o gozo de brilhar como um círio filosófico. – A coisa tem de ser atacada com seriedade, e da tua mão, amigo, espero o início disto mesmo. – Agora a resposta à tua questão: se eu creio que, com a prova moral, não alcançamos um ser pessoal? Confesso que a questão me surpreendeu; não a esperaria de um confidente de Lessing; mas bem sei que só a fizeste a fim de saber se ela está completamente resolvida em mim; pois, para ti, por certo que ela está há muito resolvida. Também para nós, os conceitos ortodoxos de Deus não mais existem⁴⁵. – A minha resposta é: nós alcançamos ainda *mais além* do que o ser pessoal. Tornei-me entretanto spinozista! – Não te surpreendas. Dir-te-ei em seguida como. – Para Spinoza, o mundo (o simples objecto, em contraste com o sujeito) – era *tudo*; para mim, é-o o *Eu*. A verdadeira diferença entre as filosofias crítica e dogmática parece-me residir [no facto de]

⁴³ K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögen*, Jena, 1789.

⁴⁴ Uma vez mais, este passo deixa-se reconduzir a *Vom Ich* (1795), e pode ser quase integralmente citado do penúltimo parágrafo do Prefácio à Primeira edição desta obra.

⁴⁵ Cf. F. H. Jacobi, in: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1795, p. 22; mas também a transcrição que deste passo faz Hölderlin em «Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza», de 1791 (FHA, 17, 85 -112).

que aquela parte do Eu absoluto (ainda não condicionado por nenhum objecto), esta do objecto absoluto, ou Não-Eu. A última, na sua suprema consequência, conduz ao sistema de Spinoza[;] a primeira ao de Kant. A filosofia tem de partir *do incondicionado*. Agora, resta perguntar onde reside este incondicionado, se no Eu ou no Não-Eu. Uma vez esta questão seja resolvida, *tudo* está resolvido. – Para mim, o princípio supremo de toda a filosofia é o Eu puro e absoluto, isto é, o Eu na medida em que é mero Eu, ainda não condicionado por objectos, antes posto mediante *liberdade*. O A[ifa] e o O[mega] de toda a filosofia é liberdade. – O Eu absoluto compreende uma esfera infinita do ser absoluto; nesta se formam esferas *finitas*, as quais nascem mediante *restrição* da esfera absoluta por um objecto (esferas da existência – filosofia teórica). Nestas há pura condicionalidade, e o incondicionado leva a contradições. – Mas nós *devemos* derrubar estas restrições, isto é, devemos sair da esfera finita para a *infinita* (filosofia *prática*). Por conseguinte, esta *promove* destruição da finitude, e conduz-nos assim ao mundo extra-sensível. (O que era impossível à razão teórica – ela que muitas vezes era enfraquecida *pelo objecto* –, isso fá-lo a razão prática.) Mas neste [mundo], não podemos encontrar senão o nosso Eu absoluto, pois só este descreveu a esfera infinita. Não existe para nós nenhum mundo extra-sensível, a não ser o do Eu absoluto. – *Deus* não é senão o Eu absoluto, o Eu na medida em que aniquilou *todo* o teórico, e que é na filosofia *teórica* = 0. A personalidade nasce com a unidade da consciência. Mas a consciência não é possível sem objecto; [e não obstante] para Deus, isto é, para o Eu absoluto, não existe *rigorosamente nenhum* objecto, pois, nesse caso, ele deixaria de ser absoluto. – Por conseguinte, não existe nenhum deus pessoal, e a nossa máxima aspiração é a destruição da nossa personalidade, transição para a esfera absoluta do ser, a qual, todavia, não é *possível* na eternidade; – daí a aproximação *prática* ao absoluto, e daí – a *imortalidade*. Tenho de terminar. Adeus. Responde quanto antes

O teu Sch.

N.S. Envio-te os cadernos pedidos⁴⁶, e aguardo o teu recto, mas *rigoroso* juízo a propósito. Em relação a Renz, desespere *já* por completo. Em breve escrever-te-ei sobre isto. Não queres tu escrever-lhe? Eu próprio me encarregarei da carta, mas a carta teria de ser composta com prudência, para que o tio dele lha possa ler.

⁴⁶ F. W. J. Schelling, «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt», Tübingen, 1794. Schelling compusera o pequeno, mas muito importante escrito entre Maio e Setembro de 1794.

6. HEGEL A SCHELLING, 16 DE ABRIL DE 1795

Meu caro!

O atraso na minha resposta deve-se em parte a diversos afazeres, em parte também a dispersões ocasionadas pelas festas políticas que aqui foram celebradas. A cada 10 anos, são substituídos os cerca de 90 membros que por esta altura saem do conseil souverain. Quão humanamente isto se dá; como todas as intrigas de corte entre primos e primas nada são em comparação com as combinações que aqui são feitas, não to posso descrever. O pai nomeia o seu filho, ou o genro que providencie o maior dote, e assim por diante. Para se ficar a conhecer uma constituição aristocrática, tem de se ter passado aqui um desses Invernos, antes da Páscoa em que se procede à substituição.

Mas o que mais impediu uma mais célere resposta, foi o desejo de te escrever um juízo fundamentado sobre o escrito que me enviaste⁴⁷, pelo qual muito te agradeço, pelo menos para te mostrar que compreendi plenamente as tuas ideias. Com efeito, não tive tempo para um estudo fundamentado das mesmas; e no entanto, até onde me foi dado apreender as ideias principais, vejo nestas uma consumação da ciência que nos dará os mais fecundos resultados –, vejo aí o trabalho de uma cabeça de cuja amizade posso estar orgulhoso, e que veiculará o seu grande contributo para a mais importante revolução no sistema de ideias da Alemanha. Encorajar-te a expor a totalidade do teu sistema seria uma ofensa, pois uma actividade que tomou como sua um tal objecto não carece disso. Do sistema kantiano e da sua suprema consumação, espero na Alemanha uma revolução que partirá de princípios que já existem, e que só precisam de ser trabalhados na sua generalidade para [que possam] ser aplicados a todo o anterior saber. Com efeito, ela sempre permanecerá uma filosofia esotérica – e a ideia de Deus como o Eu absoluto incluir-se-á nesta. Por ocasião de um mais recente estudo dos postulados da razão prática pressenti aquilo que expuseste com clareza na tua última carta, que encontrei no teu escrito, e que, por fim, os *Grundlage der Wissenschaftslehre* de Fichte virão a confirmar; face às consequências que daí resultarão, muitos senhores se quedarão atónitos. Causará vertigens, esta suprema altura de toda a filosofia mediante a qual o homem tanto se eleva; mas porque se demorou tanto tempo a apreciar melhor a dignidade do homem, e a reconhecer a faculdade de liberdade deste, que o põe na mesma ordem de todos os espíritos? Creio que não há um melhor sinal dos tempos, do que este: que a humanidade seja apresentada em si própria de modo tão digno de respeito; prova disto, é o desaparecimento do nimbo em torno das cabeças dos opressores e dos deuses da terra. Os filósofos comprovam esta dignidade, e os povos aprenderão a senti-la e a não exigir os seus direitos arrastados no pó, mas sim a adquiri-los eles próprios – a apropriar-se deles.

⁴⁷ O acima referido «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt», Tübingen, 1794.

Religião e política jogaram sob *um* só telhado, e aquela ensinou o que o despotismo queria, desprezo pela espécie humana, incapacidade da mesma para qualquer bem, para se tornar algo por si própria. Com a disseminação das ideias sobre como algo deve ser, desaparecerá nas pessoas acomodadas a indolência de sempre tomarem tudo como é. Esta força vivificante das ideias, como as de pátria, constituição, etc., por muito que tenha ainda restrições em si, elevará os espíritos, e eles aprenderão a sacrificar-se por elas, pois actualmente o espírito das constituições fez um pacto com o proveito próprio, fundou sobre ele o seu reino. Cito sempre dos *Lebensläufer*⁴⁸: «Aspirai ao sol, amigos, para que a glória da espécie humana em breve amadureça! O que querem as folhas obstrutivas? E os ramos? – Abrí caminho em direcção ao sol, e se emudecerdes, pois bem! Tanto melhor dormireis.»

Ocorre-me agora que este Verão é o teu último em Tübingen. Se estás a escrever a tua disputação, peço-te que ma envies tão brevemente quanto possível (entrega-a no serviço postal, e escreve nela que deve seguir viagem via correio); de resto, mesmo que mandes imprimir algo, pede ao livreiro Cotta⁴⁹ que mo faça chegar. Estou curioso por [ver] os produtos da feira da Páscoa; proponho-me estudar a D[outrina da Ciência] de Fichte no Verão, altura em que terei mais vagar para executar algumas ideias que há muito me acompanham, para o que me falta o recurso de uma biblioteca, da qual porém muito careço. As *Horen*, de Schiller, os dois primeiros cadernos, proporcionaram-me grande prazer; o ensaio sobre a educação estética do género humano é uma obra-prima⁵⁰. Niethammer anunciou no início do ano um *Jornal Filosófico*⁵¹; resultou daí algo? Hölderlin escreve-me amiúde de Jena; ele está muito entusiasmado com Fichte, o qual julga capaz de grandes desígnios. Como deve fazer bem a Kant, ver os frutos do seu trabalho em tão dignos seguidores. A colheita virá a ser magnífica! A Süskind, agradeço o cordial esforço que empreendeu por mim. O que faz Renz? A fazer fé nas tuas afirmações, a sua relação com o tio afigura-se-me incompreensível, e faz-me perder a coragem de me dirigir a ele. – Que caminho toma Hauber⁵²?

Adeus, meu amigo! Gostaria de voltar a ver-nos reunidos, para que pudéssemos partilhar muitas coisas um com o outro, e ouvir um do outro algo que pudesse confirmar as nossas esperanças. –

⁴⁸ Th. G. von Hippel, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*, Berlin, 1778, III, p. 200.

⁴⁹ Johann Fr. Cotta (1764-1832), editor alemão.

⁵⁰ Friedrich Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Horen*, T. I, N° 1 e 2; T. II, N° 6, Tübingen, 1794.

⁵¹ Entre 1795 e 1800, o *Jornal Filosófico*, de seu nome completo *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, foi um dos principais órgãos de comunicação do pensamento da época. Para além disso, teve nos seus dois co-editores (um originário, F. I. Niethammer, e um mais tardio, o próprio J. G. Fichte), dois representantes dos dois principais modos de pensar filosófico de então: a chamada filosofia por princípios, de índole fichteana, e os seus opositores, entre os quais se contariam não só Niethammer, mas também J. P. A. Feuerbach, Novalis, Hölderlin, F. K. Forberg, J. B. Erhard, entre muitos outros. Muitos destes, aliás, escreveriam no próprio *Jornal*, fazendo deste um dos mais importantes testemunhos de um diálogo que visava resolver a questão do filosofar sobre a filosofia, e da capacidade da própria filosofia de alcançar o incondicionado, o absoluto.

⁵² Karl Fr. Hauber (1775-1851), colega de Schelling no *Stift* de Tübingen.

Berna, 16 de Abr. de 95

O teu H.

7. SCHELLING A HEGEL, 21 DE JULHO DE 1795

Tübingen, 21 de Jul. 95.

Enfim, caro amigo, logro responder à tua última carta. Inicialmente, queria apenas esperar até que a minha disputa estivesse escrita para, em conformidade com o teu pedido, ta poder enviar. Mas quando me libertei desta tarefa, adoeci, e tive de ir para casa para aí convalescer, e só há cerca de 8 dias estou de volta aqui. Agora, é para mim uma verdadeira carência recompor-me através do diálogo com um amigo como tu. A minha vida monótona, na qual cada dia tenho menos prazer e que, devido a relações que bem conheces, amargura a feliz expressão das minhas convicções, impele-me a procurar no silêncio os meus amigos, e, em comunidade com eles, alegrar-me com as esperanças que em grande parte devo também ao convívio com estes.

O que muito melhora a nossa presente situação, são as esperanças que nos infundem a actividade e as convicções esclarecidas do novo duque⁵³. Com esta transformação – assim o espero –, o despotismo dos nossos meio-homens filosóficos receberá um rude golpe. É inconcebível, o dano que aquele despotismo *moral* causou; tivesse ele durado mais alguns anos, e teria oprimido a liberdade de pensamento na nossa pátria mais profundamente do que *qualquer* despotismo político estaria em condições [de o fazer]. Ignorância, superstição e fanatismo assumiram gradualmente a máscara da moralidade, e – o que é muito mais perigoso – a máscara do esclarecimento. Por certo, não tardaria até que muitos desejassem o regresso dos tempos do mais crasso obscurantismo; pois o círculo que este descreve é amplo, quando comparado com os limites que aquele medíocre esclarecimento teria traçado à nossa volta. Nunca se tratou apenas de conhecimento, visão, crença; tratava-se de *moralidade*: nunca se falou de apreciação dos conhecimentos, dos talentos, apenas se apreciava o carácter. Não se queria teólogos, filósofos eruditos, apenas se queria teólogos e filósofos morais e crentes, que tornem o irracional racional e escaqueiam da história. – Mas, a seu tempo, hás-de receber uma

⁵³ Friedrich Eugen von Württemberg, 14º Duque de Württemberg, governou entre 1795 e 1797, até à sua morte. Irmão do seu antecessor, Ludwig Eugen von Württemberg.

descrição oral deste período; creio conhecer o seu espírito tão bem como qualquer outro. Garanto-te que ficarias estupefacto.

Recebes aqui a minha disputa⁵⁴. Fui obrigado a escrevê-la rapidamente, e por isso espero a tua indulgência. De bom grado teria escolhido um outro tema, se tivesse tido liberdade, e se o primeiro tema que queria trabalhar (de praecipuis orthodoxorum antiquiorum adversus haereticos armis), e que mesmo sem o meu mérito se teria tornado na mais mordaz sátira, me não tivesse sido desaconselhado *privatim* logo de início.

Mas muito mais indulgência, peço-ta para com o outro escrito⁵⁵ que recebes a par deste. Como me envergonhou, o juízo na tua última carta! Não dissimulo esta sensação; mas sinto agora sobejamente bem o que falta a este novo escrito, tal como ao anterior, e de bom grado o concedo perante todo aquele que, estando imbuído do mesmo sentimento, mo faça saber. Talvez só tarde virei a remediar o que até agora destruí. O meu principal erro foi não conhecer *os homens*, foi ter esperado demasiado da sua boa vontade – talvez até demasiado do seu dom divinatório. Tu próprio, na tua última carta, tinhas disto conceitos completamente diferentes. Por certo, amigo, a revolução que há-de ser operada pela filosofia está ainda longe. A maioria dos que pareciam querer cooperar, retrai-se agora, aterrorizada. Isto, não o esperavam eles! –

A eficácia de Fichte parece enfim – ou pelo menos por agora – totalmente interrompida. A sua corajosa invectiva contra as loucuras académicas dos estudantes de Jena, a par de uma cabala que porventura lhe é ainda movida em segredo por colegas invejosos, valeu-lhe as mais temíveis eclosões de um ódio generalizado entre os estudantes⁵⁶. No início deste Verão, ele foi forçado a abandonar Jena por uma temporada; agora, diz-se, terá regressado – mas, meu Deus, com que perspectivas? – Publicamente – em muitos jornais – está a ser-lhe movido um processo moral, político e filosófico.

Nos jornais filosóficos de Jakob⁵⁷, ele é tratado como nem sequer a escória da literatura seria tratada. Todos quantos expulsaram da cabeça os seus Contributos⁵⁸, etc., a sua nova filosofia, triunfam. – De Schiller (o presumível autor das Cartas sobre a Educação Estética do Género Humano, nas *Horen*) diz-se ser uma vergonha que um tal homem se faça acompanhar de um Fichte. Todos os fracos de espírito estão indignados!

Hölderlin, segundo ouço, regressou. Aqui ainda não o vimos⁵⁹. Renz é vigário em Maulbronn, agora, tanto quanto sei, em melhor e mais satisfatória situação. Começou agora

⁵⁴ A saber, a sua dissertação em teologia, defendida a 27 de Julho de 1795: «De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore».

⁵⁵ *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen, 1795, obra que fora publicada em Maio ou Junho desse mesmo ano.

⁵⁶ Sobre esta situação, cf. *Fichte im Gespräch*, Vol. 5, pp. 251-256, ou Vol. 1, pp. 280-05.

⁵⁷ Schelling refere-se aos *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft Gelehrten Männer* (1795-1797) de Ludwig Heinrich Jakob.

⁵⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 1793.

⁵⁹ Alguns dias depois, porém, Schelling e Hölderlin viriam de facto a encontrar-se, no que seria apenas o primeiro de três encontros de grande relevância filosófica e teórica para ambos os amigos, mas especialmente para o mais jovem Schelling (uma influência que não tardaria a ser sentida na escrita do jovem filósofo de Leonberg, sobretudo a partir da segunda parte das suas *Cartas Filosóficas*).

a escrever de quando em vez. Quisesses tu enviar-lhe uma carta por mim, sei que isso o alegraria sobremaneira. – Hauber – com o tempo, por certo um grande matemático – envereda pelo caminho que se pode esperar de uma tal cabeça. – O *Philosophisches Journal* de Niethammer está já publicado: contém em parte excelentes ensaios. – Ele pediu-me contributos; na 5ª secção – se puderes ler o jornal –, encontrarás umas cartas filosóficas da minha autoria⁶⁰.

Para ti e para Mögling (porque não diz ele nada? Por aqui, diz-se que regressará), muitos cumprimentos de todos os conhecidos.

Espero que não me faças pagar a longa demora da minha resposta. Adeus, caro amigo.

O teu Sch.

8. HEGEL A SCHELLING, 30 DE AGOSTO DE 1795

Tschugg bei Erlach über Bern, 30 de Ag. 95.

Os presentes⁶¹ que me enviaste, meu caro, tal como a tua carta, proporcionaram-me a mais vívida alegria e valeram-me o mais abundante prazer, e por isso estou-te sobremaneira agradecido. É-me impossível escrever-te tudo o que senti e pensei na ocasião.

O teu primeiro escrito, o tentame de estudar os *Grundlage* de Fichte, e em parte as minhas próprias noções, colocaram-me em posição de penetrar no teu espírito e seguir o curso deste, muito mais do que eu próprio estava em condições [de o fazer] aquando do teu primeiro escrito [–] o qual, porém, é agora esclarecido pelo segundo. Em tempos, estive a ponto de explicitar num ensaio o que poderia significar aproximar-se de Deus, e cria encontrar aí o cumprimento tanto do postulado segundo o qual a razão prática ordena sobre o mundo dos fenómenos, como dos restantes postulados. O que se me afigurava obscuro e rudimentar, clarificou-o o teu escrito do modo mais notável e satisfatório. Por minha parte, agradeço-te, e o mesmo fará todo aquele que sente no coração o bálsamo das ciências e o melhor do mundo, se não agora, com o tempo. – O que tornará difícil que sejas compreendido e o acesso às tuas considerações, será sobretudo, imagino, que as pessoas

⁶⁰ F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1795. Schelling coligira as primeiras quatro cartas filosóficas entre Abril e Junho/Julho desse ano.

⁶¹ Referência a «De Marcione» e *Vom Ich*.

simplesmente não quererão abdicar do seu Não-Eu. Eles temem o esclarecimento num respeito moral, e a luta em que pode incorrer o seu confortável sistema de comodidade. No sentido teorético, aprenderam por certo com Kant que a anterior prova, a prova ontológica, etc. da imortalidade não é sustentável (eles tomaram-na pela descoberta de uma ilusão artificial, pág. 17 do teu escrito), mas ainda não compreenderam que o insucesso de tais aventuras da razão e do seu voo sobre o Eu se funda na sua própria natureza. Por isso é que nada se alterou entre eles, por exemplo, mesmo no tratamento das propriedades de Deus; apenas o fundamento foi estabelecido de modo diferente, e estas propriedades de Deus (como é dito a dada altura dos nosso *Lebensläufer*) são ainda e sempre a gazua com que estes senhores abrem tudo. Se nem mesmo a pág. 103 do teu livro lhes proporcionar a compreensão disto (pois até para fazerem estas chaves eles são demasiado indolentes; tem de se lhes declamar tudo *totidem verbis*), então são *capita insanabilia*.

Pode até ser digno de respeito noutros âmbitos, o censor do teu primeiro escrito no *Tübinger Gelehrten Zeitung*⁶²; mas crer divisar nele um princípio objectivo como o [princípio] supremo, não mostrou porém nenhuma profundidade de sentido – deve ser por certo Abel⁶³. Já o infame censor nos *Philosophischen Annalen*, de Jakob⁶⁴, trataste-o como ele merecia. Jakob quer porventura tornar-se um paladino também na filosofia fichteana, tal como Eberhard⁶⁵ na kantiana, [mas] as suas revistas, tão pomposamente anunciadas, terão o mesmo destino.

As turvas perspectivas a que votas a filosofia na tua carta encheram-me de melancolia.

[...] ⁶⁶

Sobre as consequências que a incompreensão dos teus princípios poderia ter para ti, revelaste-te sublime. Em silêncio, lançaste a tua obra no tempo infinito; aqui e ali ser alvo de troça – isso, bem o sei, é algo que desprezas. Mas em relação a outros que vacilam perante os resultados, é como se o teu escrito nunca tivesse sido coligido. Ao teu sistema, está reservado o destino de todos os sistemas daqueles homens cujo espírito precedeu a crença e os preconceitos do seu tempo. Estes foram difamados, e refutados a ponto de serem expulsos do seu sistema; e, no entanto, a cultura científica prosseguiu silenciosamente o seu curso, e, no espaço de cinquenta anos, a turba, que apenas se deixa levar pela corrente do seu tempo, descobriu com assombro que as obras que, no seio da polémica, de ouvir dizer, aprendera a ver como contendo erros há muito refutados – essas obras afiguram-se-lhes agora, sempre que com elas casualmente se deparam, como

⁶² *Tübingsche Gelehrte Anzeigen*, 1795, n° 12, 9 de Fevereiro.

⁶³ Jacob Friedrich Abel (1751-1829), Professor de filosofia em Tübingen.

⁶⁴ Com o «infame censor», refere-se Hegel a um autor anónimo, autor de recensões violentas contra os *Grundlage* de Fichte e «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt», de Schelling.

⁶⁵ Johann August Eberhard (1739-1809), defensor da tradição leibniz-wolffiana, e editor do *Philosophisches Magazin* (1787-1795) e do *Philosophisches Archiv* (1793-1795), órgãos de cariz marcadamente anti-kantiano.

⁶⁶ Página rasgada.

contendo o sistema vigente no seu tempo. A este respeito, ocorre-me um juízo que um repetente proferiu sobre ti no Verão passado; ele disse-me que eras demasiado esclarecido para este século, e que no próximo os teus princípios encontrarão o seu lugar. Com respeito a ti, este juízo parece-me insípido, mas característico daquele que o proferiu e de toda a grande classe daqueles que não tomam por bom que nos elevemos sobre a linha do esclarecimento que vigora na sua época, no seu círculo e no seu Estado, ou sobre o nível geral, antes nutrem a cómoda esperança de que tudo virá com o tempo, e que então terão ainda tempo suficiente para dar um passo em frente; ou antes, têm a esperança de ser levados pela corrente. Pois bem, levantem as pernas, meus senhores!

O espírito que o anterior governo ameaçava inculcar, reconheci-o na tua descrição; ele funda-se na hipocrisia e na pusilanimidade (uma consequência do despotismo), e é ele próprio pai da hipocrisia: no fundo, [ele é] o espírito que tem de vir a vigorar em toda a constituição pública que tenha o assomo quimérico de querer verificar tudo pormenorizadamente, e tomar a virtude e a piedade como padrão de avaliação do mérito e da distribuição dos cargos. Sinto-o intimamente, quão lamentável é uma situação em que o Estado queira descer às sagradas profundezas da moralidade, e a queira orientar; tal é lamentável, ainda que a intenção do Estado fosse boa, mas infinitamente mais triste [o é] quando este cargo directivo cai nas mãos de hipócritas, o que tem de acontecer, ainda que a intenção inicial fosse boa. Este espírito parece ter tido influência também sobre a selecção do vosso corpo de repetentes, o qual, se fosse composto por cabeças bem organizadas, poderia dar azo a muito de útil.

Observações sobre o teu escrito⁶⁷, não podes esperá-las de mim. Sou aqui um mero aprendiz; estou a tentar estudar os *Grundlage* de Fichte. Permite-me uma observação que me ocorreu, para que pelo menos vejas que é com boa vontade que satisfaço o teu desejo de que partilhe contigo observações. No § 12 do teu escrito, conferes ao Eu o atributo de substância única; [mas] se substância e acidente são conceitos alternantes, então parece-me que o conceito de substância não deve ser aplicado ao Eu absoluto, mas sim ao Eu empírico, tal como ele se manifesta na consciência de si. Mas que não te referias a este Eu (que unifica a tese e a antítese supremas), fez-mo crer o § anterior, onde atribuis indivisibilidade ao Eu, um predicado que só deveria ser conferido ao Eu absoluto, e não ao Eu como ele se manifesta na consciência de si, na qual ele só se manifesta pondo-se como uma parte da sua realidade.

O que te poderia escrever sobre a tua disputação, seria para testemunhar a minha alegria pelo mais livre espírito da superior crítica que aí vive, o qual, como só poderia esperar de ti, não é corrompido pela venerabilidade de nomes, visa o todo e não toma palavras por sagradas –, e congratular-te pela tua sagacidade e erudição. – Sobretudo, vi aí confirmada uma suspeita que há muito levantara, [a saber,] que talvez tivesse sido mais honroso para nós e para a humanidade se, em vez de o sistema ortodoxo ter conservado a supremacia, uma qualquer heresia proscrita por concílios e símbolos, fosse ela qual fosse, tivesse prosperado enquanto um sistema de fé público.

⁶⁷ Referência a *Vom Ich* (1795).

Fichte dá-me pena; copos de cerveja e adagas de compatriotas resistiram pois à força do seu espírito; talvez ele tivesse empreendido mais se os tivesse deixado na sua rudeza, e se tivesse proposto educar um pacato e selecto grupinho. Mas não deixa de ser vergonhoso, o tratamento a que foi votado, ele e Schiller, por aspirantes a filósofos. Meu Deus, que pedantes e escravos há ainda entre estes!

O Jornal de Niethammer, espero recebê-lo todos os dias, e os teus contributos alegram-me especialmente. O teu exemplo e os teus esforços encorajam-me uma vez mais a, tanto [quanto] possível, prosseguir com a formação dos nossos tempos.

Hölderlin, segundo ouço, esteve em Tübingen⁶⁸. Por certo terão passado horas agradáveis um com o outro; como gostaria de ter sido o terceiro homem entre vós!

Dos meus trabalhos, não vale a pena falar; dentro de algum tempo, talvez te envie o plano de algo que tenciono trabalhar, ocasião em que, com o tempo, solicitarei a tua cordial ajuda, sobretudo na disciplina da história da igreja, onde sou muito fraco e onde melhor poderei obter conselho teu.

Uma vez que em breve deixarás Tübingen, tem a bondade de me informar quanto antes sobre o que visas empreender e o local da tua futura morada, bem como de todos os teus desígnios. Sobretudo poupa a tua saúde, por amor a ti e aos teus amigos; não sejas demasiado avaro com o tempo que tens de despende com a convalescença! Cumprimenta calorosamente os meus amigos. Da próxima vez, confiar-te-ei uma carta para Renz; talvez delongue a partida deste. Ainda assim, manda-lhe calorosos cumprimentos da minha parte, se lhe escreveres! Adeus, responde-me quanto antes! Não imaginas quão bem me faz, de tempo a tempo, na minha solidão, ouvir algo de ti e dos meus outros amigos.

O teu Hgl.

9. SCHELLING A HEGEL, JANEIRO DE 1796

Meu caro!

Enfim volto a escrever-te, e a dar notícia da minha existência. Por certo perdoarás que durante tanto tempo tenha descurado a nossa correspondência, se te disser que só queria voltar a escrever-te quando pudesse dar notícias fiáveis sobre a minha futura residência. Esta, porém, permaneceu indeterminada até Novembro do ano passado. Desde

⁶⁸ Cf. a nota 43.

então estou aqui, em casa do Prof. Ströhlin⁶⁹, como preceptor de dois barões v. Riedesel⁷⁰. Só que encontrei aqui tão múltiplas – e, em parte, totalmente novas – ocupações, e estive até agora tão indeciso quanto à conservação do posto, que não podia nem queria escreverte. Aceitei a posição porque me fora prometido de modo totalmente *incondicional* uma viagem a França e a Inglaterra, na qual eu deveria acompanhar os dois jovens. Mas assim que estava para a empreender, foram acrescentadas como condições que a coroa fosse restabelecida na França!, e que se firmasse paz com a Inglaterra. Todas as minhas belas esperanças em uma tal viagem estão agora, na sua maior parte, extintas. Mas, gradualmente, percebo que tenho de estar contente, [pois] pelo menos nesta ocasião saí de Württemberg. Na próxima Primavera devo acompanhá-los a Leipzig – e se resistir ao curso do estudo destes (o qual, porém, não deverá durar muito), aos principiaes cours de l'Allemagne!, e então – sob as condições acima mencionadas – continuarei a acompanhá-los. Estou agora decidido a acompanhá-los pelo menos até Leipzig[;] isto, se, num encontro pessoal, os seus tutores⁷¹ me não fizerem exigências que não posso cumprir, e que se deixam adivinhar sobejamente pelas perguntas que aqui e ali sobre mim são colocadas, se sou democrata, homem das luzes, iluminado, etc. Neste caso, porém, estou pelo menos fora de Württemberg, e decidido a estabelecer-me durante algum tempo por minha conta no estrangeiro, e – se tal for possível – a servir a boa causa através de trabalhos públicos. O meu plano visa especialmente Hamburgo.

Se me quiseres responder para aqui, caro amigo, peço-te que o faças imediatamente, pois parto daqui no fim de Fevereiro⁷². Logo que me estabeleça em qualquer lugar, voltarás a receber notícias minhas. Perdoa-me que tenha falado de mim durante tanto tempo. É tempo de perguntar também por ti.

Por certo, caro amigo, não tens estado inactivo. Não executaste entretanto nada do teu plano? Sempre esperei encontrar em qualquer parte algo dos resultados das tuas investigações. Ou tens tu algo maior entre mãos que exige tempo, e com o qual queres surpreender de uma vez os teus amigos? Com efeito, julgo dever *exigir* de ti que também tu te associes *publicamente* à boa causa. Ela tem mais amigos e defensores do que ousei esperar na minha última carta. Tudo depende de jovens, decididos a tudo ousar e empreender, se unirem para de diferentes ângulos operarem a mesma obra, para não por um caminho, antes por diferentes caminhos irem ao encontro do objectivo, mas por todo o lado concordarem em agir comunitariamente, e a vitória está conquistada. Tudo me é demasiado exíguo aqui – no nosso país de padres e escritores. Quão feliz serei, se um dia respirar ares mais livres. Só então me será concedido pensar em planos de mais ampla actividade, se os puder *executar*, e contigo, amigo – contigo posso por certo contar?

O senhor Klett, que a par de dois senhores von Pr[?]está comigo na referida casa, disse-me que te encontras bem, e que fez contigo uma pequena viagem. Em Lausanne foi

⁶⁹ Fr. Jakob Ströhlin, Professor em Stuttgart.

⁷⁰ Referência a Ludwig Georg Friedrich Carl Hermann Riedesel e Friedrich Ludwig Karl Wilhelm Riedesel, barões de Eisenbach, orfãos de ambos os pais.

⁷¹ Referência ao Barão von Gatzert, de Darmstadt, e ao Barão von Riedesel.

⁷² A viagem apenas ocorreria a 28 de Março de 1796.

publicada uma disputa filosófica de um bernense – de seu nome Zehnter⁷³ –, uma disputa que, pelo menos para aquela região, tem de ser singular. Sem dúvida que a terás lido; talvez pudesses enviar-me também a mim um exemplar desta. – Já leste o *Journal* de Niethammer? Para os teus trabalhos, talvez também as *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (cuja continuação seguirá em breve) tenham algum interesse. Saúde, mil vezes saúde. Espero que, com os teus desejos de prosperidade, me acompanhes no primeiro voo para fora da pátria!

Muitos cumprimentos de Süskind, que aqui – *ferve* como preceptor. Também de Pfister⁷⁴, item preceptor aqui. Saúda Mögling, que há-de passar o Inverno de modo deveras epicureano – na sua aldeiazinha.

Que Hölderlin está em Frankfurt, sabê-lo-ás⁷⁵.

O teu Sch.

10. SCHELLING A NIETHAMMER, 22 DE JANEIRO DE 1796

Estugarda, 22 de Jan. de 1796

Enfim logro enviar a Vossa Excelência a conclusão das Cartas Filosóficas⁷⁶, que por certo teria recebido mais cedo, não tivesse o completamento destas até agora sido impedido pela total alteração da minha situação, e pelas ocupações heterogêneas a que tive de me submeter. Com efeito, desejo agora que elas sejam impressas tão brevemente quanto possível. Mas mais ainda, desejo ouvir o seu juízo também sobre a 2ª secção [destas]. A alegria que expressou aquando das primeiras cartas foi para mim deveras agradável. Visto que no próprio ensaio é feita uma distinção entre *dogmatismo* e *dogmaticismo*, aproveito

⁷³ Schelling talvez se refira a E. M. Zeender, cuja dissertação tinha por título *De notione et generibus Scepticismi et bodierna praesertim ejus ratione*, Bernae, 1795.

⁷⁴ Johann Christian von Pfister (1772-1835), colega de Schelling no *Stift* de Tübingen.

⁷⁵ Por esta altura, pouco tempo transcorra desde o *segundo* dos referidos três encontros entre Schelling e Hölderlin, em meados de Dezembro de 1795. O *terceiro* e final encontro ocorreria em Abril de 1796, não fora do âmbito teórico, mas já fora do âmbito físico desta seleção da correspondência dos três colegas.

⁷⁶ A segunda parte das *Philosophische Briefe* (Cartas 5-10), concluíra-a Schelling bipartidamente: as primeiras três entre Setembro e Novembro de 1795; as três últimas até Março de 1796. A Niethammer, nesta ocasião, entregaria Schelling por certo uma versão provisória desta segunda parte. A versão final desta seria publicada no *Philosophisches Journal* em Abril de 1796.

para pedir a V. Excelência que cuide que esta palavra seja sempre impressa exactamente como está escrita no manuscrito. Este pedido, leva-me a fazê-lo a constatação de que na primeira secção está impresso por todo o lado dogmaticismo. Se fosse possível que também da segunda secção me fossem feitas algumas impressões especiais, e se tivesse a bondade de enviar tudo junto para aqui, obrigar-me-ia a nova e grande gratidão. Justamente por esta razão, desejo também que a segunda remessa seja impressa *de uma vez só*, e que antes seja poupada para uma posterior edição, do que seja desmembrada.

Perdoe-me se o estou a importunar com uma tal série de pedidos.

O seu repto para [escrever] uma recensão sobre a *Wissenschaftslehre* de Fichte, aceito-o com tanto maior prazer, pois, até agora, eu próprio não tive tempo suficiente para *estudar* verdadeiramente esta obra. Até agora, não li sequer a parte prática da mesma; por conseguinte, o seu juízo favorável ser-me-ia por demais benéfico – como se me tivesse familiarizado completamente com a filosofia de Fichte. Não obstante, creio ter apreendido o espírito desta em geral, ainda que por ora conheça muito pouco o detalhe e a letra da *Wissenschaftslehre*. Por conseguinte (e especialmente porque, a esta, crescem agora outras ocupações e dispersões diárias), só posso aceitar o seu repto na condição de que me conceda para isso um prazo de cerca de dois meses.

A sua cordial indagação quanto à minha actual situação, sei estimá-la com apreço, como prova da sua benevolência. Estou aqui em Estugarda desde Novembro do ano passado, na condição de futuro orientador e supervisor de dois Barões v. Riedesel, na casa do Sr. Prof. Ströhlin. Até agora, esta situação pouco tem de agradável para mim, pois uma grande parte do meu tempo, é como se o desse por perdido. Todavia, sujeitei-me a este incómodo na esperança de por ele ser compensado no futuro. Na próxima Primavera acompanhá-los-ei a Leipzig, e se lá permanecer durante o período de estudo destes, em outras viagens – talvez à Inglaterra, e, se é que na França a coroa há-de ser restabelecida, também aí! Por ora, apenas posso contar ao certo com uma viagem a Leipzig. Para além disso, temo que, com respeito à educação, me farão ainda exigências que são simplesmente contrárias aos meus princípios. Neste caso, antes renunciaria àquilo do que a isto. – O meu plano é, neste caso, frequentar às minhas próprias custas uma universidade alemã (Göttingen ou Jena). Mas sou tão pouco instruído na arte de me sustentar com poucos custos, e com proveito – o que é o mais importante –, que em todo o caso agradeceria algum conselho a este respeito. Os meus planos futuros são até agora muito indefinidos, e por ora – tal como o plano de vida de qualquer ser racional –, não visam senão uma existência independente e livre. Onde a encontrar, aí é a minha pátria. O seu lisonjeiro juízo sobre a minha vocação é para mim mais do que apenas lisonjeiro, pois, mediante esta vocação, deveria esperar alcançar *aquele* fim ainda mais do que por um outro caminho. Estou decidido a dedicar-me durante algum tempo, e em grande parte, à filosofia. Os meus seguintes empreendimentos são um sistema de ética (um contra-ponto a Spinoza, uma obra cuja ideia há muito me entusiasma e que já comecei⁷⁷) – uma filosofia da história da humanidade⁷⁸ (a introdução desta está pronta: se lhe quiser conceder um lugar no *Phil.*

⁷⁷ Cf. Nota 18.

⁷⁸ Não chegaria a concretizar-se.

Journal, ela está às suas ordens) – e uma interpretação da Crítica da Faculdade de Julgar segundo princípios meus⁷⁹. – Mas não abandonei a teologia, a história e as línguas. Prova disto é que terei todo o gosto em lhe enviar um ensaio académico na disciplina da teologia⁸⁰. – (Se pudesse promovê-la a recensão na A.L.Z., tal ser-me-ia muito agradável por diversas razões. – Afinal, quando virá à linguagem a nova filosofia?) –

Bem vê, venerável Sr. Professor, que os meus planos são até agora muito indefinidos, e que faço depender uma mais exacta definição dos mesmos da contingência, ou do conselho e do apoio de bons amigos. Se, em todo o caso, tivesse a bondade de partilhar comigo algum bom conselho – sobretudo sobre o plano de frequência de universidades alemãs –, granjearia em mim novo mérito. Mas, neste caso, tenho de lhe pedir que o faça quanto antes, pois viajarei daqui no início de Março.

Perdoe a minha escrita célere e sem regra. Tive de me apressar para ainda fazer chegar o pacote aos correios.

Recomendo-me à sua constante benevolência, e, com a mais plena reverência, tenho a honra de ser

O seu ilustre e obediente servo
Schelling

11. HÖLDERLIN A NIETHAMMER, 24 DE FEVEREIRO DE 1796

Meu venerável amigo!

Adiei de um dia para o outro, dar-te notícias minhas. Em boa verdade, ainda adiará mais a carta que te devo, se por ti não fosse advertido da minha promessa. Fizeste-o de modo tão delicado, que estou verdadeiramente envergonhado. Perguntas-me como me sinto na minha nova situação, e se em breve concluirei os ensaios que te prometi escrever ainda em Jena.

As novas condições em que agora vivo são as melhores que se possa pensar. Tenho muito vagar para o meu próprio trabalho, e a filosofia quase se tornou uma vez mais a minha única ocupação. Comecei a trabalhar Kant e Reinhold, e espero reunir e revigorar

⁷⁹ Não chegaria a concretizar-se.

⁸⁰ Porventura o já referido «De Marcione».

neste elemento o meu espírito, o qual se dispersara e enfraquecera por força de preocupações estereis das quais também tu foste testemunha.

Mas o eco de Jena ressoa ainda com demasiado vigor em mim, e a lembrança exerce ainda demasiada violência, para que o presente me possa ser salutar. Diferentes linhas entrelaçam-se na minha cabeça, e não consigo desenredá-las. Para um trabalho contínuo e extenuante como aquele que é exigido pelo constante ofício filosófico, não estou ainda suficientemente composto.

Sinto falta da tua companhia. Ainda hoje és o meu mentor filosófico, e o teu conselho para que me protegesse das abstracções é-me hoje tão caro quanto antes, quando nelas me deixava enredar por estar em desacordo comigo próprio. A filosofia é uma tirana, e antes tolero a sua coerção do que a ela me submeto de livre vontade.

Nas cartas filosóficas, quero encontrar o princípio que me explique as divisões em que pensamos e existimos, mas que seja também capaz de fazer desaparecer o conflito, o conflito entre o sujeito e o objecto, entre o nosso Si e o mundo, até entre razão e revelação – teoreticamente, na intuição intelectual, sem que a nossa razão prática tenha de vir em auxílio. Carecemos para isso de sentido estético, e intitularei as minhas cartas filosóficas *Neue Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*⁸¹. Aí, transitarei também da filosofia para a poesia e a religião.

Schelling, que vi antes da minha partida⁸², está feliz por colaborar no teu jornal e por ser por ti introduzido no mundo erudito. Nem sempre estivemos de acordo um com o outro, mas concordámos que as novas ideias podem ser expostas de modo mais claro sob a forma de cartas⁸³. Ele percorre agora com as suas novas convicções um caminho melhor, antes que chegasse ao objectivo pelo pior. Dá-me o teu juízo sobre as suas coisas mais recentes.

Recomenda-me a todos quantos me recordam como amigo, e concede-me a tua amizade, que me é tão cara. Seria para mim a maior recompensa, se em breve te pudesse alegrar com frutos cujo amadurecimento possa dizer que foi promovido pelo teu cuidado e paciência.

O teu Hölderlin

⁸¹ O objectivo, aliás, não era recente em Hölderlin, e tivera origem num pedido de contributo para o *Philosophisches Journal*, por parte do seu amigo F. I. Niethammer. Cf. Carta a Neuffer, de 10 de Outubro de 1794.

⁸² Referência ao segundo encontro entre Hölderlin e Schelling.

⁸³ Cartas que Schelling, como já vimos, publicaria no *Philosophisches Journal*, mas que Hölderlin nunca viria a publicar. Um fragmento destas, porém, encontra-se no pequeno texto «Fragment Philosophischer Briefe», datado do fim de 1796 (FHA, 14, 21-39).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fichte, Johann Gottlieb (1971), *Fichtes Werke*, 11 Bde., hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter, Berlin.

Frank, Manfred (Hrsg.) (1975), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (MSPA).

Fuchs, Erich; Lauth, Reinhard; Schieche, Walter (Hrsg.) (1978), *Fichte im Gespräch* (6 Bde.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt (FiG).

Hegel, G. W. F. (1968 ff.), *Gesammelte Werke*, hrsg. von Friedhelm Nicolin u. Gisela Schüler, Meiner, Hamburg. (GW).

Hegel, G. W. F. (1970), *Briefe von und an Hegel* (3 Bde.), hrsg. von Johannes Hoffmeister, Akademie-Verlag, Berlin (BrHeg).

Hölderlin, Friedrich (1975 ff.), *Sämtliche Werke «Frankfurter Ausgabe»*, hrsg. von D. E. Sattler, Stroemfeld Verlag, Frankfurt am Main (FHA).

Hölderlin, Friedrich (1995), *Sämtliche Werke und Briefe* (4 Bde.), hrsg. Günter Mieth, Aufbau-Verlag, Berlin (SWB).

Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten (1795-1800), hrsg. von F. I. Niethammer und J. G. Fichte, bey Christian Ernst Gabler, Jena u. Leipzig.

Schelling, F. W. J. (1976 ff.), *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs und Siegbert Peetz, 40 Bde, Frommann-Holzboog, Stuttgart (AA).

Schelling, F. W. J. (1985), *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, hrsg. von Manfrd Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main (AS).

Plitt, Gustav Leopold (1869), *Aus Schellings Leben in Briefen*, G. Hirzel, Leipzig.



De lo racional de una ilusión

On the Rational of an Illusion

GUILLERMO MORENO TIRADO*

Universidad Complutense de Madrid (España)

Reseña de: Willaschek, M., *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 298. ISBN-13: 978-1108472630

En el número 10 de esta publicación, Rudolf Meer (2019, pp. 235-239) dejó dicho mucho de lo que cabe reseñar de este texto de Marcus Willaschek. Sin embargo, creemos que la calidad del texto y la cantidad de temas y problemáticas que aborda merecen una segunda reseña que, dado que ya se ha podido leer una en esta publicación, se permitirá el lujo de añadir cierto repaso crítico a algunos puntos de los planteamientos de Willaschek que nos parecen meritorios de discusión. En cualquier caso, empezaremos por volver a dar nuestra propia panorámica del trabajo, de modo que el lector pueda situarse en la discusión, tratando de poner atención en las cuestiones que menos señaló Meer.

El trabajo de Willaschek se propone mostrar lo *racional* de la *ilusión trascendental*. Se trata de una interpretación parcial (original en el orden de su planteamiento) de la Dialéctica Trascendental de la *KrV*. La tesis interpretativa que defiende es que en esta parte de la *KrV* no se trata meramente de una crítica a la metafísica que pretenda su rechazo, sino de la demostración de que las fuentes de la misma son racionales, es decir, que es la propia *razón*, por su propia marcha interna, la que cae en una *ilusión* de la cual solo puede salir ejerciendo la *crítica*. Willaschek muestra que estas *fuentes racionales que dan cuenta de o explican por qué se produce la ilusión trascendental* (*Rational Sources*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. E-mail: guigom01@ucm.es

Account) son la presunción del realismo transcendental, el carácter subjetivo de la metafísica (es decir, que ella misma es resultado de la *forma subjetiva* de nuestro conocer) y la misma “naturaleza” de la razón, a saber, su carácter discursivo, iterativo y de exigencia de completitud.

Willaschek va desgranando gran parte de la dificultad del texto exponiendo y formulando los argumentos que, según su interpretación, están operando tácitamente en la *KrV*, y lo hace tratando de demostrar que son esos argumentos (por lo general implícitos) los que permiten a Kant avanzar a través de la Dialéctica Transcendental de la primera *Crítica*. Según Willaschek, si bien la Dialéctica se construye como un solo bloque, esta no es una consecución de pasos. Según su interpretación (que resulta sumamente atractiva), para comprender la complejidad de su argumento, podemos dividirla hermenéuticamente en cuatro niveles de discusión que estarían interconectados pero que no nos obligan a explicar si unos se siguen de otros o viceversa.

El primer nivel refiere a la transición entre la “Máxima Lógica” (para todo aquello condicionado debe poder hallarse su condición), al Principio Supremo de la razón pura (si se da algo condicionado, entonces está dada la serie completa de sus condiciones tal que esta serie es incondicionada). Esta transición está vinculada a otras dos: la transición entre el uso “lógico” de la razón y el uso “real” o “transcendental”, por un lado, y del uso “constitutivo” al “regulativo” de los principios e ideas de la razón, por otro.

El segundo nivel de la argumentación que se desarrolla en la Dialéctica Transcendental sería el que comprende al *sistema de las ideas transcendentales* dividido en tres clases (psicológicas, cosmológicas y teológicas) y nueve modos. El argumento en este nivel se mueve en la consideración de que todas las ideas transcendentales y en todos sus modos constituyen “totalidades absolutas”, es decir, “conceptos” para los cuales no hay ninguna intuición posible, pues se definen como *incondicionados*.

El tercer nivel que Willaschek plantea sería el que discutiría el problema en la forma de inferencias “dialécticas” que nos proporcionarían conocimiento *a priori* sobre el alma, el mundo y Dios. Con “inferencias *dialécticas*” Kant estaría entendiendo inferencias que, si bien son *falaces*, no son “errores” del procedimiento lógico, sino expresión de la propia “naturaleza” de la razón.

El cuarto nivel en el que se desarrolla todo el argumento de la Dialéctica Transcendental de la *KrV* sería el que demuestra que, aunque el uso *constitutivo* de los principios e ideas transcendentales es ilegítimo, el uso *regulativo* sí es legítimo, ya que gracias a esos principios e ideas es posible ordenar sistemáticamente todo el conocimiento científico y guiar su continuo trabajo. En este sentido, esos principios e ideas, aunque subjetivos, tendrían su objetividad precisamente como constituyentes de la *forma subjetiva* del conocer.

Por consiguiente, a pesar de que la Dialéctica está dividida en los tres grandes problemas metafísicos y un apéndice, funciona como una unidad orgánica que hay que recorrer entera para comprender sus partes. Es difícil transitarla de una vez y, como el mismo Willaschek hace, uno debe ir de adelante hacia atrás en su lectura; para ese tránsito, la estrategia hermenéutica de los niveles de la argumentación es sin duda un acierto. Gracias a ellos se llega a ver claramente en qué sentido la *ilusión trascendental* no es evitable, pero sí por qué debe ser *criticada* o *cribada*; en el buen proceder de tal *criba* nos jugamos un resultado positivo que nos permite entender la articulación tanto de la *KrV* como de la *KpV* y de algunos de los problemas de la *KU* (especialmente los que están vínculos con el *esquematismo trascendental* y la *Anfibología*). Ya sabemos que Kant construyó (quizá a marchas forzadas o a escritura torcida y tortuosa) un sistema que pretendía alcanzar a toda la *razón* y organizar todo su ámbito y proceder de esa misma *razón*; Willaschek nos lo demuestra.

El libro está organizado en dos partes principales; en la primera parte se emprende una mirada panorámica sobre cómo Kant da cuenta de en qué consiste la razón y la metafísica. En esta primera parte, el nivel que se discute en detalle es el primero, especialmente a partir del segundo capítulo. Debemos hacer una explícita mención al tercer capítulo de esta primera parte que, siendo muy técnico, constituye un verdadero esfuerzo filosófico que saca a la luz de forma detallada la interpretación de Willaschek de lo que Kant quiere decir con “condición”, “condicionado” e “incondicionado”. La discusión de este capítulo merecería un trabajo a parte, pero es quizá una de las zonas más interesantes del trabajo, independientemente de si uno está o no de acuerdo con Willaschek.

En la segunda parte, Willaschek se ocupa de los otros tres niveles de discusión a lo largo de toda la Dialéctica. El capítulo 6, dedicado al segundo nivel, es especialmente rico en detalles y en aclaraciones interpretativas sobre el sistema de las ideas trascendentales. Los capítulos 7 y 8 están dedicados al tercer nivel referente al estatuto *dialéctico* de las inferencias de la razón en su uso especulativo; en el capítulo 7 Willaschek se ocupa de los paralogismos y de las antinomias y en el 8 del ideal trascendental de la razón. Finalmente, en el capítulo 9, Willaschek se enfrenta críticamente a los planteamientos kantianos. Hay que resaltar la honestidad de este capítulo final, pues el autor, literalmente, se arriesga a proponer una manera de enfrentar el realismo trascendental distinto a la manera kantiana, a saber, sin que enfrentarlo implique aceptar el idealismo trascendental.

Por la claridad que arroja sobre el texto kantiano, los problemas que discute con la mejor versión de la tradición anglosajona (que en la pluma de Willaschek se ve enriquecida), sin huir de formulaciones, silogismos y argumentaciones áridas, pero, sobre todo, porque Willaschek logra llegar a los *problemas mismos*, digamos, “más allá” de Kant, llegando a tenerlo como “oponente”, este estudio puede considerarse de referencia para la interpretación de la Dialéctica Transcendental.

Todo ello hace del texto, digo, un trabajo de referencia para quien anda detrás de estas cuestiones y considero que lo es a pesar de que uno no esté de acuerdo con muchos de sus planteamientos. Si bien no es el lugar de hacer explícito todo lo que se le podría discutir a la lectura de Willaschek, marcaré al menos tres zonas fundamentales que, en mi opinión, merecen discusión y que, en cierto modo, están vinculadas entre sí, puesto que parecen depender de qué tradición interpretativa es aquella en la que se sitúa Willaschek y, también, de cuáles son los usos lingüísticos de este trabajo.

La primera zona toca directamente a la tradición interpretativa. Willaschek no desconoce que la fenomenología de Husserl y Heidegger ha leído con mucha fuerza a Kant¹ y que dominó la fuente de discusión de gran parte de la interpretación francesa (que parece conocer, aunque no forma parte de sus referencias primeras ni de su lugar de discusión). Pero, como digo, su espacio de discusión es claramente anglosajón. Este espacio de discusión hace que, por ejemplo, su consideración del vocabulario de las “facultades” kantiano esté tomado casi al pie de la letra. Esta interpretación antropológica le lleva a sostener cierta tesis interpretativa que podría discutirse (además de la propia interpretación del vocabulario de las “facultades”) referente a quién es el *sujeto* de la Dialéctica, es decir, quién cae en ella. Willaschek nos dice, primero, que la Máxima Lógica no concierne a los posibles conjuntos de creencias que individualmente puede haber, sino al sistema de conocimientos científicos que puede ser compartido por cualquier ser racional (Willaschek 2018, p. 64). A lo largo de las siguientes páginas va desarrollando el argumento, pero al final de este segundo capítulo, nos termina diciendo que esta Máxima solo se aplica en aquellas personas que sean científicas (Willaschek 2018, p. 70).

Se trataría, por tanto, del conjunto de la academia y todo aquel que estuviese en su órbita. Ahora bien, dadas todas las apelaciones que Kant hace a lo *común*, todo el empeño que pone en hablar de que es así como se da el *Faktum* del conocer, el cual no se restringe a la actividad explícita del científico, etc., creo que la interpretación fenomenológica, que entiende que *conocer* significa, en último término, atender de una u otra manera a lo que hay, es el *sujeto transcendental* el que cae en la Dialéctica. Este *sujeto* no tiene atributos empíricos más allá de las propias condiciones de la posibilidad de la intuición, es decir, más allá de ser un ente *espacio-temporal*² y, por consiguiente, tiene que poder ser

¹ Si bien considero que esta lectura es la que arranca de Husserl en *Ideas I* (Husserl, 1977), la que yo estaría dispuesto a defender transita especialmente por el trabajo interpretativo de Heidegger, tanto en sus publicaciones en vida como en sus cursos. Por otro lado, hay que decir que incluso esta lectura no es en absoluto unitaria, ni por lo que respecta a la lectura de Kant ni por lo que respecta a qué significa leerlo o a cómo habría que interpretar el trabajo de Husserl o de Heidegger.

² Y si bien, cabe introducir aquí la *crítica* heideggeriana, debe tenerse en cuenta que *espacio-temporal* también es el Dasein, solo que para el Dasein, *espacio* no es la mera relación de puntos y distancias, sino el modo como *uno se entiende deícticamente* con las cosas intramundanas y, *tiempo*, no es meramente la relación de anterioridad, posterioridad y simultaneidad que toda sensación (por el mero hecho de ser sensación) tiene, sino el modo como en general *hay sentido*, esto es, *comprensión afectivamente templada y discursivamente articulable* del tener siempre que *habérmelas con las cosas y conmigo* tal que ese *sentido* no es sino mi *proyecto de ser*, esto es, la expresión *de los éxtasis temporales que soy*, a saber, el habérmelas tenido que haber *después, antes, ahora*, etc. (véase, Heidegger 1967).

cualquiera y no solo algunos. Pero, en cualquier caso, desde esta lectura no se trata de quién cae en la ilusión trascendental, quién termina o puede terminar sosteniendo un uso dogmático de las ideas transcendentales, un uso pretendidamente constitutivo de lo que solo es regulativo, sino que dicha pretensión, esto es, la *apariencia* o *ilusión* de que efectivamente cabe un uso constitutivo es algo, a su vez, constituyente de la propia razón y, por consiguiente, todo aquel que pueda ser *sujeto de conocimiento*, *sujeto* para un *objeto*, puede “caer” en la *ilusión*; es más, cabe decir que le pertenece siempre ya haber caído en ella, de ahí la necesidad interna de la *crítica*.

Creo que esta interpretación de corte fenomenológico se ajusta con más coherencia (y pienso especialmente en la *apercepción trascendental*) que aquella otra en la cual unos “sujetos” o “individuos” caen en la *ilusión trascendental* y otros no, porque unos se dedican a algún campo del conocimiento científico tal que siguen la Máxima Lógica y otros no. Si la Máxima Lógica de la razón tiene algún viso de ser *Principio Supremo*, entonces, no debe estar restringida a unos u otros individuos que se definen, además, por un criterio externo a su constitución como *sujetos* en el sentido kantiano del término (dedicarse o no a la ciencia, a la academia, etc.); y ello, a pesar de que, empíricamente, pudiera darse algún dato estadístico que dijera que quien más atiende a esta Máxima es quien se dedica a algún campo científico o académico. No solo porque la frecuencia no hace legalidad, sino porque dicha atención es parte del presupuesto (sensiblemente dudable) de que, quien se ocupa de o en algún campo científico, procederá en su argumentación según reglas lógicas, o de que los procesos cognitivos implicados en la actividad científica siguen reglas lógicas.

La segunda zona de discusión está en los usos lingüísticos del trabajo. Las traducciones de Willaschek son, por supuesto, correctas. No obstante, los propios usos de Willaschek, que le permiten entrar en discusión con la literatura que maneja y, al mismo tiempo, formular sus propios cuestionamientos de los problemas de la Dialéctica, son harina de otro costal. Señalaré solamente dos que me resultan muy llamativos, el primero es *representation* y sus derivados y el segundo *appearance* y sus derivados. Omitiré el uso de “condición”, “condicionado” e “incondicional”, el cual no es un mero uso, sino una declarada interpretación que también merecería una discusión aparte con el capítulo 3, digamos, línea a línea³.

³ Sin embargo, dada la importancia del vocablo que, en último término, pretende traducir *die Bedingung* y sus derivados, merece al menos comentarse que si se lee este término en Kant en el sentido de “aquello que viene *antes*” en el orden temporal a otra cosa (que es, en parte y, en la parte más grave en mi opinión, como aparece en este trabajo en algunos momentos), entonces se reduce el uso de *die Bedingung* al de *die Ursache*, pasando, entonces, por ser un mero *Grund* filosóficamente no marcado que en nada interpreta el lugar específico y el carácter fuertemente marcado de este término en: *die Bedingungen der Möglichkeit*, donde esas *Bedingungen* no son las cosas que *antes* deben haberse dado, sino “lo que constituye a” o “los ingredientes de” la *posibilidad*, la cual tampoco refiere a lo que es meramente posible frente a lo que de hecho ya es, como si esos ingredientes lo fuesen solo de algo así como la “ocasión” o la “casualidad” del conocer, sino que refiere a la pensabilidad del conocer o a la pensabilidad de alguno de sus elementos

Tratando de ceñirnos al texto kantiano, *representation* solo puede ser *Vorstellung* y, por tanto, pertenece a eso que hace el *entendimiento* (*der Verstand*), a saber, *entender* (*verstehen*) y nunca puede ser simplemente sinónimo de *pensar* (*denken*) ya que también ello es *percibir* (*empfangen* y *wahrnehmen*) y, sobre todo, *concebir* (*begriffen*). Willaschek equipara *to think* con *to represent* (y lo hace forzando cierto pasaje de los paralogismos, A346/B405; véase especialmente, Willaschek 2018, p. 198-9), de este modo, da la siguiente formulación del realismo transcendental: “si, para ser representado completamente (por un ser finito como nosotros), algún objeto *p* debe ser representado siendo *F*, entonces *p* es *F*” (Willaschek 2018, p. 198), y desde esta fundamenta su propia manera de enfrentarse al mismo; enseguida diremos cuál es el problema en este uso.

Respecto a *appearance*, este debe ser *die Erscheinung*, que en castellano suele traducirse por “fenómeno” y, en todo caso, por *mostración* y *mostraciones*, pero nunca por *apariencias*, que refiere más bien a *die Aufsehen* o *die Scheinungen*; el inglés tiene en su haber tanto *phenomenon* como *manifestation*. En cualquier caso, el problema es que se interpreta *apariencias* y *meras apariencias* en un sentido muy marcado, digamos, muy cercano a no estar seguro de si, efectivamente, hay validez en ellas. Y recuérdese que esta “seguridad” enraíza en la diferencia entre *juicio analítico* y *juicio sintético*, que es en la diferencia en la que se apoya el uso kantiano de *bloÙe*, “mero”.

Esto nos introduce en la tercera zona de discusión, la cual principalmente se concentra en el capítulo 7 y el capítulo 9, y que tiene que ver con el modo como Willaschek se pone, por así decir, frente a Kant. Willaschek defiende que puede rechazar el realismo transcendental sin subscribir el idealismo transcendental. Los usos lingüísticos que adopta son en este punto fundamentales, pues, efectivamente, sus argumentos ganan mucho peso al decir que el idealismo transcendental, en su formulación mínima, “implica que todas las propiedades de los objetos que podemos conocer (“apariencias”) dependen (en un sentido apropiado) de la posibilidad de ser representadas por seres racionales finitos como nosotros” (Willaschek 2018, p. 247).

Pues bien, recuperando, en primer lugar, desde la palabra “representadas” el primer apunte, lo que debe advertirse es que “representación”, en la formulación del realismo transcendental anterior, ha perdido su especificidad, de modo que, incluso teniendo en cuenta que esa podría ser la fórmula del realismo transcendental, resultaría que Kant no solo “incurre” en los problemas que este arrastra al formular codependientemente el idealismo transcendental (que es la crítica de Willaschek), sino que estaría incurriendo en él en casi todos los pasajes de la *KrV* (por quedarnos en un solo texto) en los que utiliza el verbo *vorstellen* y derivados; pues, ciertamente, si *representación* significa, como sostenemos, *conocer*, entonces, sí: si algún objeto *p*, para ser conocido en todo el alcance que la *finitud* permite (lo cual excluye a la totalidad, pero enseguida irá a ello) debe ser

formales, *puros* o *a priori*, a saber, la sensibilidad o la intuición y la espontaneidad o el concepto (véase Martínez Marzoa 1987, 1989 y 2018).

representado como *F*, entonces *p* es *F*. Ahora bien, esto sería simplemente haber dicho que el objeto “rojo” para ser conocido en todo el alcance que la finitud permite debe ser representado como “la franja que va de más o menos 700 nm de longitud de onda del espectro electromagnético de los posibles niveles de la energía de la luz a los más o menos 750 nm”, entonces “rojo” es “la franja que va de más o menos 700 nm de longitud de onda del espectro electromagnético de los posibles niveles de la energía de la luz a los más o menos 750 nm”. Evidentemente, esto no es la completitud de ese objeto, por una parte, porque ello exigiría que mi unidad de medida fuese todo lo exacta posible en absoluto (lo cual es imposible, pues siempre cabe afinar más y más esa unidad de medida) y, por otra parte, porque la completitud o el conocimiento completo del “rojo” exigiría el conocimiento completo de todo lo demás, es decir, de la totalidad, y ello está excluido precisamente por las mismas razones por las que la unidad de medida siempre es más afinable. No decimos que Willaschek sostenga lo contrario a lo que se acaba de formular, sino que sus usos pueden llevar a ello y que, en cualquier caso, su posición depende de la ambigüedad que introducen.

Por otro lado, la palabra “apariencias” le sirve para sostener que de la limitación de nuestro conocimiento a los objetos empíricos no se sigue que haya que aceptar que los objetos son meras apariencias; el problema es que el uso kantiano de *die Erscheinung* no tiene nada de “mero”, sino que allí donde hay *die Erscheinung*, hay posibilidad de discriminar validez cognoscitiva y donde no lo hay, no.

Se observa, además, un uso ambiguo del término “objeto” (que no voy a comentar), pero es el uso de “meras apariencias” el que opera aquí como palanca de la conclusión de Willaschek: los objetos empíricos son *reales*, son lo que tengo en frente cuando conozco, y es a ellos a lo que me limito, pero estos no son *meras apariencias*, esto es, las condiciones de la posibilidad de mi representación no tienen por qué ser las condiciones de la posibilidad de estos objetos. En este último paso, además de la ambigüedad en el término “objeto”, hay otra en el sintagma “*the conditions of possibility*”, el cual Willaschek anota en muchas ocasiones como sinónimo de “*conditions*” o “*possibility*” simplemente y que incurre en los problemas ya comentados en nota.

De todas formas, su argumento tiene otro problema quizá más relevante, y es que los argumentos con los cuales Willaschek rechaza el realismo trascendental son los mismos que constituyen el idealismo trascendental. Leído detenidamente, su texto se ciñe a la doctrina kantiana, para luego decir que no la subscribe. Esta aparente no subscripción se debe o se sostiene –es decir, guarda coherencia sintáctico gramatical y semántica– precisamente por los usos lingüísticos con los que se formula el realismo trascendental y el idealismo trascendental; usos lingüísticos que los hacen pasar por *posturas*, por *visiones de mundo*, por lugares que se pueden defender y que se enfrentan entre sí. La cuestión es que es Kant quien utiliza ambas fórmulas para mostrar los problemas que comporta no ceñirse a los límites de nuestro conocimiento posible y, por tanto, que esa doctrina no es algo que simplemente podamos rechazar porque demuestra no ser una *postura*, una *visión*

de mundo, sino la *mostración* de aquello en lo que, efectivamente, consiste el conocer. En otras palabras, el idealismo trascendental no es algo que podamos rechazar porque es con lo que podemos situarnos en el problema, digamos, es aquello con lo que siempre ya nos movemos. Podemos tratar de formularlo con más precisión y claridad, pero no de no subscribirlo, porque, insisto, no es algo del orden de lo que uno puede o no subscribir y, de hecho, esto se nota precisamente en el texto de Willaschek cuando sus argumentos para rechazar el realismo trascendental sin subscribir el idealismo trascendental son los argumentos con los cuales se formula la doctrina kantiana (Willaschek 2018, pp. 243-254).

Este “dibujo de la situación” parece deberse (pero no me aventuro a sostenerlo firmemente) a la raíz de las fuentes interpretativas en las que se mueve Willaschek y, sobre todo, a no asumir los aportes de la interpretación fenomenológica. No pretendemos decir que haya que seguir al pie de la letra la interpretación de algún fenomenólogo; de nuevo se trata de ver qué interpretación comporta más alcance. Desde estas otras fuentes interpretativas, y haciendo una cierta crítica a los usos lingüísticos, la cuestión no es si hay, por así decir, “realistas trascendentales” e “idealistas trascendentales”, pues ambas “posiciones” son recursos que Kant utiliza para mostrar en qué consiste conocer en general. Nuestro problema ya no es si tenemos una “doctrina mejor” (“otra doctrina” para explicar esto), sino, por un lado, si esta “doctrina” logra (y hasta qué punto) explicar en qué consisten los límites de nuestro conocimiento y si entendemos qué quiere decir eso, es decir, si entendemos qué quiere decir la *finitud*.

Referencias

Husserl, E. (1977), *Husserliana. Gesammelte Werke. Band III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführungen die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage*, La Haya, Martinus Nijhoff.

Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Martínez Marzoa, F. (1987), *Desconocida raíz común*, Madrid, Visor.

Martínez Marzoa, F. (1989), *Releer a Kant*, Barcelona, Editorial Anthropos.

Martínez Marzoa, F. (2018), *De Kant a Hölderlin*, Madrid, La Oficina.

Meer, R. (2019), “Review of: Willaschek, M., Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason. Cambridge, Cambridge University Press, 2018”, *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, no 10, pp. 235-239.



Il disgusto da Mendelssohn al dibattito contemporaneo

The Disgust from Mendelssohn to Contemporary Debates

FEDERICO RAMPININI¹

Università di Roma Tre / Università di Roma Tor Vergata (Italia)

Recensione di: S. Feloj, *Estetica del disgusto. Mendelssohn, Kant e i limiti della rappresentazione*. Roma: Carocci, 2017, pp. 190. ISBN: 978-88-430-8674-0

La categoria del disgusto non ha goduto di un'attenzione diffusa né ha suscitato dibattiti autonomi fino agli anni Novanta del XX secolo. A partire da allora è sorto un interesse sempre maggiore per questa categoria, non solo all'interno del campo più specificamente filosofico, ma anche negli ambiti dell'antropologia, della psicologia e della teoria sociale e politica. A. Kolnai (*Der Ekel*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», 10, 1929, pp. 515-569, tr. it. di M. Tedeschini, *Il disgusto*, Milano, 2017) intraprese il primo, e per lungo tempo isolato, tentativo di definire il disgusto con una trattazione organica, ricca di elenchi e dettagliate descrizioni fenomenologiche delle differenti occasioni che suscitano questo sentimento. Recentemente M. Nussbaum (*Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Oxford-Princeton, 2004; *From Disgust to Humanity*, New York, 2010) ha sostenuto, nel quadro di una riflessione eminentemente politica, che emozioni quali il disgusto spesso rafforzano, o addirittura fondano, pratiche discriminatorie. Casi emblematici citati dall'autrice sono il volume di P.A. Devlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford, 1959), e l'articolo di L. Kass, *The Wisdom of Repugnance* (in *The New Republic*, 2nd June 1997, pp. 17-26). Il primo – criticando il cosiddetto *Wolfenden report*, secondo il quale nel Regno Unito si sarebbero dovuti depenalizzare la prostituzione e gli atti omosessuali svolti in privato fra adulti consenzienti – sostenne che il disgusto è un motivo sufficiente per considerare illegale un comportamento o una pratica sociale, anche se innocuo. Il secondo – direttore della commissione sulla ricerca delle cellule staminali sotto la presidenza Bush – ritenne che le

¹ PhD Fellow in Philosophy at Università di Roma Tre and Università di Roma Tor Vergata, Roma, Italia. E-mail address federico.rampininini@uniroma3.it

reazioni di disgusto mettono in luce una saggezza istintuale in grado di orientarci in maniera affidabile in tempi segnati da cambiamenti sociali. Al contrario, Nussbaum dimostra come il disgusto sia uno strumento che non può avere alcun ruolo nella promozione del bene per la società, e al quale pertanto è necessario opporsi, in quanto esso ha solo un'azione distruttiva ed è contrario al rispetto e a un ideale umanitario di politica.

Le letture di Kolnai e Nussbaum hanno senza dubbio avuto il merito di aver messo in luce alcune importanti caratteristiche di questa sensazione; tuttavia, come correttamente rileva Feloj (pp. 150-153; 157-161), entrambe presentano come presupposto indiscusso una visione normativa dell'estetica, che conduce ad associare forzatamente il disgusto ad alcune situazioni particolari. Ciò risulta evidente nella trattazione di Kolnai, che elenca una serie di casi in cui provare questo sentimento sembra inevitabile; nondimeno questo assunto è presente, pur in maniera meno esplicita, nei lavori di Nussbaum. La condanna del disgusto, in quanto sentimento escludente, poiché non considera che esso può essere suscitato da una serie molto ampia di fenomeni, rischia non solo di risultare ingiustificata, ma anche, come già intuì Popper, contraria alla stessa promozione della morale (come recentemente è stato sottolineato anche da J.A. Clark e D. Fessler, *The Role of Disgust in Norms, and of Norms in Disgust Research: Why Liberals Shouldn't be Morally Disgusted by Moral Disgust*, «Topoi», 34, 2014, pp. 483-498).

Nonostante la fioritura degli studi sul disgusto negli ultimi trent'anni e l'importante lavoro di W. Menninghaus (*Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, tradotto in italiano dalla stessa Feloj per Mimesis nel 2016), manca ancora una trattazione eminentemente filosofica di questa tematica, che, nello stesso tempo, recuperi e discuta anche la storia dell'estetica. Feloj, al fine di colmare questa lacuna, mira a delineare una interessante prospettiva teorica, suscettibile di ulteriori e più articolate riflessioni: secondo l'autrice, tale tematica rappresenta un peculiare punto di vista a partire dal quale è possibile sviluppare una riflessione estetica sul modello garroniano, quale "filosofia non speciale del senso dell'esperienza". All'interno di una prospettiva teleologica del concetto di rappresentazione e approfondendo la concezione settecentesca, riesposta da Menninghaus, secondo cui il disgusto è un'esperienza dei sensi che richiede "vicinanza", al contrario del bello che abbisogna di "distanza", la proposta di Feloj si articola a partire dalla distinzione fra disgusto estetico e disgusto morale. Sebbene sia possibile includere oggetti o momenti disgustosi all'interno di una composizione artistica, l'arte non sarà mai in grado di suscitare disgusto, ossia un totale dispiacere, senza perdere il proprio carattere illusorio; diversamente, all'interno della sfera pratica, il disgusto «è persino auspicabile che trovi una rappresentazione» (p. 146), per costituire un movente morale negativo.

L'opera peraltro si sviluppa a partire da un'attenta e informata disamina della trattazione del disgusto svolta da Mendelssohn (pp. 21-81) e da Kant (pp. 83-144). Il dibattito in lingua tedesca su questo tema prese avvio dalla traduzione e dalle note alla traduzione di Johann Adolf Schlegel (1770) dell'opera *Les beaux arts réduits à un même principe* di Batteux (1746). Secondo Schlegel il disgusto delinea il confine della rappresentabilità artistica, risultando tanto violento da impedire quell'alternanza fra piacere e dispiacere che fonda il compiacimento per l'esibizione estetica di qualcosa di spiacevole.

Mendelssohn condivide questa posizione ma la elabora con originalità all'interno del più ampio tentativo di contrapporsi al modello intellettualistico baumgarteniano, senza d'altronde accostarsi alla posizione degli empiristi inglesi. Egli cercò così di integrare nella considerazione estetica le sensazioni corporee e gli affetti, attraverso una fondazione gnoseologica. La bellezza non è più «l'assenza di contraddizione» (p. 43), come appariva a Baumgarten e a Meier: recuperando la definizione wolffiana di perfezione (*Deutsche Metaphysik*, 1719, § 152), Mendelssohn definisce il bello come l'«armonico accordo del molteplice» (*Scritti di estetica*, tr. it. di L. Lattanzi, Palermo, 2004, p. 71). Il piacere estetico risiede dunque nell'attività immaginativa di dare una struttura al mondo, di conferire una relazione universale al particolare dei sensi. Posta dunque la natura teleologica del processo rappresentativo estetico e il ruolo dell'immaginazione, il puramente bello e il disgustoso sono concepiti come dialetticamente opposti, in quanto il primo può spesso risolversi nel secondo, non offrendo sufficiente molteplicità per innescare l'attività dell'immaginazione (ivi, pp. 115-116). Mendelssohn ridefinisce dunque la nozione di *ästhetische Vollkommenheit*, determinando il passaggio da un'estetica rivolta all'oggettività a un'estetica non-soggettivistica del soggetto.

Questa concezione consente a Mendelssohn, sancita l'irrepresentabilità del disgusto, di approfondire la riflessione sulla tragedia, in particolare sull'azione moralmente malvagia, che suscita 'ripugnanza', e su quella eroica, che genera 'ammirazione'. Feloj mette in luce come questi sentimenti possano avere una potente funzione morale, grazie alla loro natura non concettuale. Mendelssohn, fedele alla scuola leibniziano-wolffiana, si trova nella difficoltà di collocare il disgusto estetico e la ripugnanza morale all'interno di una concezione onto-teleologica. Posta la definizione di oggetto quale risultato della riconduzione del molteplice ad unità e considerata la connessione istaurata fra questa operazione e il bello, ogni rappresentazione, in quanto determinazione dell'anima, suscita un sentimento di piacere. Per questo motivo, il disgusto viene a coincidere con ciò che non si lascia rappresentare. Diversamente, la ripugnanza morale «stimola il soggetto a esercitare la propria capacità di disapprovazione morale attraverso una conoscenza intuitiva» (p. 81).

Questi temi mendelssohniani certamente influenzarono la riflessione kantiana sulla facoltà del giudizio, sul sublime e sul rapporto fra morale ed estetica. È bene altresì ricordare come Kant, grazie alla fondazione trascendentale del giudizio di gusto, riesca ad evitare l'identificazione del fondamento del piacere con l'attività rappresentativa, delineando i confini fra la teoria del gusto e la teoria della conoscenza (per una diversa lettura si veda R. Pippin, *The Significance of Taste: Kant, Aesthetic and Reflective Judgment*, «Journal of the History of Philosophy», 34, 1996, pp. 549-569).

D'altro canto, è certamente necessario far luce su quell'importante e "silenzioso dialogo" (come lo definì N. Hinske, *Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? oder Über die Aktualität Mendelssohns*, in N. Hinske [Hrsg.], *Ich handle mit Vernunft. Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*, Hamburg, 1981, pp. 85-117) che si instaurò fra i due autori, non solo relativamente ai temi del razionalismo metafisico, della filosofia della storia e dell'antropologia, ma anche riguardo alla teoria del gusto. Così, se il rapporto fra l'estetica di Mendelssohn e quella di Kant è stato rivalutato da studiosi quali J.H. Zammito (*The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago,

1992, pp. 23-24) e P. Guyer (*Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*, New York, p. 86), Feloj lo esplora grazie a una lettura personale, nella direzione di quelle recenti interpretazioni sorte sopra tutto in area angloamericana (si veda in particolare A. Nuzzo, *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*, Bloomington, 2004; a questa corrente esegetica si è contrapposto A. Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, Berlin, 2014) che hanno messo in luce la declinazione empirica e antropologica della teoria kantiana del soggetto, valorizzandone l'unità di ragione e sensibilità e opponendosi così alle critiche classiche di Reinhold, Schiller e Fichte. La tesi di Feloj, che guida questa analisi, per la quale «il ruolo del disgusto in Kant, soprattutto nella tradizione estetica, appare profondamente debitore alla tradizione mendelssohniana», può dunque essere accolta, ma non la sua conclusione, secondo cui «sembra essere una riproposizione senza variazioni» (pp. 83-84).

Come per Mendelssohn, così per Kant il disgusto è una sensazione che annulla la distinzione fra natura e arte, fondamento del piacere per la rappresentazione artistica (§§ 42-54 della *Critica del Giudizio*). Come ha notato P. Rumore (*L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Firenze, 2007, pp. 150-151), Kant, sin dal 1756-1757, accoglie il monito di Meier (*Vernunftlehre*, §170), secondo cui la rappresentazione è un concetto per cui non è possibile pervenire a una definizione logica compiuta. Anche quando nella prima *Critica*, «appare un significato nuovo, tipicamente kantiano, con cui si intende la rappresentazione in un senso 'attivo', alla stregua di un [...] procedimento secondo una regola» (ivi, p. 288), egli non recide completamente i legami con la tradizione baumgarteniano-meieriana. Questo lo conduce a definire il disgusto come ciò che si trova al di là dei limiti della rappresentazione (*Critica del Giudizio*, § 48): poiché esso ha luogo quando «il molteplice empirico non trova unità nella rappresentazione [...] quando [...] la materia sovrasta la forma, quando l'animo si trova in una sorta di stallo e non è in grado di attivare le proprie facoltà rappresentative» (p. 97). Tuttavia, l'allegoria consente all'arte di rappresentare anche il brutto (Kant fa proprio l'esempio della morte), integrandosi nel sistema trascendentale. Essa, infatti, esercitando la sua azione nel campo del pensare, piuttosto che su quello concettuale del conoscere, è ciò grazie a cui l'immaginazione mostra tutto il suo potere nel creare «quasi un'altra natura», «per diffondersi su una quantità di rappresentazioni imparentate, le quali fanno pensare più di quanto si possa esprimere con un concetto determinato mediante parole» (*Critica del Giudizio*, § 49). Secondo Feloj, a causa della sua impostazione teleologica, l'estetica kantiana non può contemplare né la contro finalit  né il disgusto: «o la disarmonia tra le facolt  viene annullata e l'iniziale dispiacere viene ricondotto a una forma di piacere, come   il caso del brutto nell'arte bella, ma come   anche il caso del sublime, oppure ci  che risulta controfinale viene del tutto escluso e non d  luogo n  a un giudizio n  a una rappresentazione, come   il caso del disgusto» (p. 106).

Nell'ambito della morale, il disgusto viene affrontato a partire da due considerazioni fondamentali. In primo luogo, l'antropologia pu  esser letta come la parte empirica della non empirica etica kantiana (cfr. *V-Anth/Collins*, AA xv 244), in quanto fornisce gli elementi principali per una *philosophia moralis applicata* (su questa si veda pure R.

Louden, *'The Second Part of Morals': Kant's Moral Anthropology and Its Relationship to His Metaphysics of Morals*, «Kant e-Prints», 1.2, 2002, pp. 1-13). Inoltre, i passaggi dedicati all'arte nell'*Antropologia pragmatica* e nelle lezioni evidenziano come in Kant, analogamente a Mendelssohn, i valori essenziali della *Aufklärung* e della *Kultur* interagissero nel perseguimento della destinazione morale dell'uomo. Grazie a una lettura attenta, Feloj mostra come il disgusto sia il sentimento che segnala l'impedimento delle forze vitali, la rinuncia allo spirito critico e la promozione di una monotonia che genera nausea – sensazioni che possono esser scongiurate grazie all'importante azione educativa delle arti belle. Il disgusto è dunque una sensazione anzitutto corporea, che si articola per lo più in ambito empirico, e che tuttavia non rimane confinata alla dimensione materiale. Esso può avere effetti sia sulle facoltà a priori della rappresentazione, impedendone ogni attività, sia sull'azione morale, segnando in modo immediato e istintuale il vizio e l'errore. Pur essendo principalmente una sensazione fisiologica, il disgusto è un sentimento che può esser plasmato dalla cultura e dalla civilizzazione. «Così come il disgusto estetico sta a indicare [...] il sovrastare della materia sulla forma, [...] poiché] nella morale l'avversione è rivolta al vizio», «il disgusto [...]morale] può allora [...] andare a costituire un meccanismo di difesa [...] contro tutto ciò che impedisce l'elevarsi all'umanità e l'allontanamento dalla rozzezza naturale» (p. 137). Parlare di educazione estetica in Kant vuol dire anzitutto considerare il ruolo dei sentimenti nella parte applicata della morale, laddove per sentimenti non si intende il rispetto per la legge della ragione, che ha natura trascendentale, quanto piuttosto i sentimenti empirici che orientano il soggetto verso l'azione virtuosa. È in questo senso che il disgusto, da sentimento estetico che delimita la rappresentazione, diviene parte integrante del processo educativo dell'uomo.

Il volume, sulla base di uno schema argomentativo originale, non si limita a ricostruire la tematica del disgusto in Mendelssohn e in Kant; piuttosto, cerca di scorgere in controluce le complessi e articolate relazioni che si istaurano fra i campi della gnoseologia, dell'estetica, dell'etica e dell'antropologia, affrontando temi quali i confini della rappresentazione, il sublime, il brutto e l'educazione morale: ne emerge una interessante proposta teorica consegnata al dibattito contemporaneo.



El campo del derecho internacional: una mediación entre la teoría y la práctica en Kant

The Field of International Law: a Mediation between The Theory and Practice in Kant

NOELIA EVA QUIROGA•

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Reseña de: Cavallar, G., *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff, University of Wales Press, 2020, 272 páginas, ISBN 978-1-78683-552-9.

Kant and the Theory and Practice of International Right ofrece un enfoque histórico y filosófico del trabajo de Kant de la década de 1790. La tesis principal de este libro es que el intento de Kant de mediar entre la teoría y la práctica funciona en el campo del derecho y las relaciones internacionales. Georg Cavallar sostiene que la llamada teoría de las relaciones internacionales de Kant puede y debe leerse como un intento del filósofo de aplicar los principios a priori de la razón a una situación histórica particular, especialmente a las condiciones políticas de finales del siglo XVIII. El autor encuentra que esta mediación es posible, principalmente, por tres factores: el principio de publicidad, el concepto de “leyes permisivas” y el de soberanía popular. Con ellos Kant logra desarrollar evolutivamente una teoría política “puesta en práctica”. Esta tesis es demostrada a lo largo de nueve capítulos, de los cuales expongo un breve resumen a continuación.

El capítulo 1 (“The Contemporary Context: Kant’s Judgement on Frederick’s Enlightened Absolutism”) muestra que la tesis general, según la cual la filosofía política de Kant debe leerse como un intento de mediar entre la teoría y la práctica, no sólo se aplica en las relaciones internacionales, sino también en un nivel doméstico. En este lugar se ofrece un análisis histórico del tratamiento de Kant del gobierno de Federico el Grande, con el fin de mostrar la manera en que Kant interpreta su propio estado, Prusia, como no

• Graduada UBA. Contacto: noeliaevaquirolga@yahoo.com.ar

republicano, pero capaz y en el proceso de evolucionar hacia el republicanismo, es decir, como su propio estado es un ejemplo del desarrollo histórico hacia el ideal de la razón. Este análisis se ofrece en tres niveles. El primero, examina los escritos teóricos de Federico, centrándose en su política doméstica. El segundo, se ocupa de sus políticas reales, cuyo objetivo era preservar la aristocracia prusiana. Y el último, se ocupa de mostrar el cambio en las opiniones de Kant sobre el absolutismo ilustrado, como se ejemplifica en la teoría y la práctica de Federico.

El capítulo 2 (“Kantian International Right: Background and Paradigm Shift”) proporciona información básica sobre la teoría del derecho internacional de Kant y su posición única en el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII. Ofrece un resumen de las relaciones y leyes internacionales del siglo XVIII, las teorías de los abogados internacionales y los filósofos jurídicos, y los tratados de paz. Revisa los antecedentes de Kant en Hobbes, Saint-Pierre, Rousseau y Vattel. Este panorama sirve como fondo para, posteriormente, presentar el enfoque evolutivo de Kant, que comprende el cambio de paradigma respecto del derecho internacional en tres áreas. Primero, la doctrina de Kant se mueve del enfoque tradicional del derecho de guerra al derecho de ir hacia la paz. En segundo lugar, Kant reinterpreta el concepto de soberanía estatal como soberanía popular. Finalmente, Kant plantea una transición desde el derecho internacional al derecho cosmopolita.

El capítulo 3 (“Judging War”) argumenta que Kant intenta cerrar la brecha entre el imperativo de la razón práctica, por un lado, y las realidades de la guerra, por el otro. En esta sección se contraponen dos perspectivas de Kant mutuamente excluyentes sobre la guerra, una basada en la razón práctica (que dice “no habrá guerra”), la otra en el juicio reflexivo (que dice que las guerras pueden cumplir una función positiva indispensable en el desarrollo de la humanidad). El propósito es mostrar, desde la perspectiva de la filosofía de la historia, que la guerra es un proceso histórico que permite el avance gradual hacia los ideales de la razón.

El capítulo 4 (“Does Republicanism Promote Peace?”) muestra que Kant argumenta en tres niveles diferentes que la constitución republicana podría favorecer la paz. El primer nivel argumenta que ofrece la “perspectiva” de fomentar la paz y alcanzar la felicidad. El segundo nivel argumenta que solo el republicanismo puede conducir a la paz y la justicia. El tercer nivel argumenta que cuanto más se reforma una comunidad política y avanza hacia una plena realización de la voluntad unida del pueblo y, por lo tanto, del republicanismo, más pacífica se vuelve. La verdadera república como el escenario de la evolución de las constituciones estatales es una democracia representativa donde la soberanía popular se limita a la legislación. Finalmente, este capítulo argumenta que Kant sostiene lo que Cavallar ha llamado un “cosmopolitismo dinámico republicano”. Una república no depende solo de instituciones políticas, sino también del carácter moral de sus ciudadanos como base de la virtud cívica. Kant pensaba en una república donde los ciudadanos cultivaran sus disposiciones morales, su forma de pensar y sus capacidades cognitivas. El dinamismo republicano consiste en que si bien las repúblicas tienen el deber

de reformarse, nunca deben obligar a otros a hacer lo mismo, tiene que ser un acto de libertad interior.

El capítulo 5 (“Non-intervention, Humanitarian Intervention and Failed States”) plantea la cuestión de si el principio de no intervención de Kant puede aplicarse en la práctica y orientar la política. Este principio, por ser estricto, parece desafiar la consideración de que hay cierta libertad para aplicar los principios de derecho a priori de Kant, dado que estos deben considerarse formales y abstractos, pero no vacíos. En este capítulo se argumenta que el principio de no intervención es relativo en el sentido de que debe ser visto en relación con y dentro del contexto de la calidad jurídica del campo internacional.

El capítulo 6 (“Conflicts in Kant’s Account of the Right to Go to War”) analiza el derecho de ir a la guerra en el pensamiento kantiano. La piedra de toque de este análisis radica en la comparación entre los pasajes de la *Metafísica de las Costumbres* y los de la *Paz Perpetua*. Este capítulo argumenta que los estados no tienen el derecho estricto de ir a la guerra, solo tienen derecho provisional a hacerlo bajo ciertas condiciones (las cuales en la *Paz Perpetua* se centra en el principio de publicidad, mientras que en la *Metafísica de las Costumbres* en el concepto de lesión). El derecho de ir a la guerra se tiene como un derecho provisional que debe abandonarse tan pronto como la comunidad internacional abandone el estado de naturaleza y entre en una condición legal.

El capítulo 7 (“The Unjust Enemy”) aborda la contradicción que surge de los escritos políticos de Kant en torno a la noción de un enemigo injusto. Por un lado, Kant afirma que no tiene sentido hablar de un enemigo injusto en el estado de naturaleza, ya que este estado es de injusticia e ilegalidad. Por otro lado, Kant afirma que el concepto del enemigo injusto debe ser parte integrante de cualquier teoría genuina del derecho internacional. Aquí se argumenta que la única forma de salir de este dilema es modificar la distinción tajante entre el estado de la naturaleza y la condición civil, y admitir que Kant postula implícitamente un estado transitorio donde el derecho internacional se desarrolla gradualmente hacia una condición jurídica plena. Se trata de un estado semi-jurídico entre el estado de naturaleza y el estado jurídico. Aceptar este estado transitorio permite vincular la teoría pura con las realidades históricas de las relaciones internacionales del siglo XVIII.

El capítulo 8 (“Kant’s Society of Nations: Free Federation or World Republic?”) aborda el dilema de si Kant propuso un gobierno mundial obligatorio en lugar de voluntario; o si propuso una federación libre, con estados que tienen el derecho de abandonarla cuando quisieran. En este capítulo se argumenta que dicho dilema puede resolverse si asumimos que las reflexiones de Kant sobre una federación son otro ejemplo de su intento de mediar entre la razón pura y la práctica. Aquí se propone que la federación libre de estados es el primer paso en el desarrollo evolutivo hacia una república mundial con autoridad coercitiva que sería el verdadero ideal de la razón.

El capítulo final (“Moving Beyond Nationalism: Constitutional Patriotism and Cosmopolitan Enthusiasm in Kant’s Philosophy”) sostiene que Kant vio el nacionalismo como una ilusión que debe transformarse en algo que puede justificarse racional y

moralmente, esto es, en un patriotismo constitucional y un entusiasmo cosmopolita. Para dicha argumentación Cavallar se apoya en la teoría de Habermas sobre patriotismo, dado que considera que Habermas, a diferencia de Riedel, se basa en la tradición Kantiana y nos ayuda a comprenderla. Este capítulo adopta el enfoque de la filosofía de la historia dado que considera a los sentimientos nacionalistas y al entusiasmo social cosmopolita como parte de los desarrollos históricos. Aquí nuevamente estamos en presencia de un pensamiento evolutivo de Kant, en tanto que esperaba que el patriotismo se volviera gradualmente más formal y abstracto, absorbiendo y asimilando los principios de la razón.

Con todo, vemos que a lo largo de estos nueve capítulos Cavallar presenta un pensamiento político kantiano evolutivo y dinámico, lo cual permite resolver los diversos dilemas provenientes de los pasajes confusos en las obras de Kant, siempre con el fin de mostrar cómo el campo del derecho internacional posibilita la mediación entre la teoría y el mundo real. Con ello, Cavallar quiere correr a Kant de etiquetas injustas que ha recibido por considerárselo como un idealista y utópico impráctico. Además, quiere dar cuenta de cómo el pensamiento político kantiano sigue vigente en los debates de nuestro tiempo, como ser en aquellos en torno a los derechos humanos, a la dignidad humana o a la libertad. Por último, este libro es presentado por su autor como el análisis más completo de este tipo en inglés en torno a la teoría de las relaciones internacionales kantianas. Quedará a criterio de los lectores especializados el veredicto sobre dicha afirmación.



Reivindicación de la teleología en la filosofía política de Kant

Vindication of Teleology in Kant's Political Philosophy

GUILLERMO LÓPEZ MORLANES•

Universidad Autónoma de Madrid, España

Reseña de: Huseyinzadegan, D., *Kant's Nonideal Theory of Politics*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2019, 204 pp. ISBN: 978-0-8101-3987-9.

Famosa es la frase de Marx en carta a su yerno Lafargue hablando sobre los supuestos *marxistas* franceses. La anécdota del «*Je ne sui pas marxiste*» se ha convertido en santo y seña de los adeptos a ciertos pensadores y filósofos que, tal vez violentando el pretendido sentido que la consigna marxiana pudiera tener, buscan afirmar *su* interpretación del pensamiento de ese su maestro como la más fiel, pura o leal a la letra e incluso al espíritu de aquel a quien siguen, situándose polémicamente frente a las lecturas y dogmas triunfantes (y errados) de la tradición o escuela en torno a ese ahora fetiche. Acabar con el «fetiche del nombre del maestro» fue una de las consignas del pensamiento de Walter Benjamin, y de este dictum intenta hacerse cargo la investigadora norteamericana Dilek Huseyinzadegan alejándose tanto de cierto Kant como de cierto kantismo. «The real Kant was racist, sexist and Eurocentric; a real Kantian political philosophy, however, can hope to move beyond racism, sexism and Eurocentrism and can hope to achieve a diverse

• Graduado en Filosofía y Derecho (UCM), cursa el Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial en la Universidad Autónoma de Madrid, donde disfruta de una Ayuda para el Fomento de la Investigación. Contacto: guillermo.lopez.morlanes@gmail.com.

cosmopolitanism if only we, the Kantians, first admit and analyze the distorted grounds and consequences of the past formulations in earnest» (p. 167). Desde aquí se escribe *Kant's Nonideal Theory of Politics*.

El mismo título del libro anuncia y delimita de forma precisa su objeto de estudio. A partir de una lectura atenta y minuciosa de unos pocos de los más conocidos textos de la filosofía política de Kant, Huseyinzadegan despliega lo que se ha dado en llamar en los estudios kantianos en lengua inglesa una *nonideal theory*, una teoría no-ideal dentro y a partir del pensamiento de Kant. No ha de entenderse, pues, la afirmación arriba referida como una renuncia al trato riguroso con y del corpus kantiano, todo lo contrario. Huseyinzadegan se detiene allí donde Kant se enfrenta con las variables contingentes de la política (cuestiones históricas, culturales y geográficas) para concluir que, lejos de ser estos momentos meramente anecdóticos o de escasa importancia, suponen un material irrenunciable para su argumentación más abstracta. El tratamiento que estas variables reciben por parte de Kant toma como fundamento de inteligibilidad la teleología como principio regulativo; elemento que la autora pretende rehabilitar frente a una amplia gama de estudiosos deseosos de desprenderse de este espinoso dispositivo kantiano.

Opera a lo largo de toda la propuesta de Huseyinzadegan y permite esta recuperación productiva de la teleología la distinción entre teoría política ideal y no-ideal (*nonideal*) tomada de precedentes como John Rawls o Charles Mills, nunca presente de forma explícita en la letra de Kant. Mientras que por teoría ideal hemos de entender una teoría «más o menos utópica», arquetípica, de una sociedad perfectamente justa realizable bajo condiciones totalmente favorables, la teoría no-ideal se centra en las limitaciones a la factibilidad y viabilidad de una propuesta teórica ideal o normativa, propone una «teoría transicional» que atienda a la distancia entre la teoría pura y la realidad; es una teoría que tiene en cuenta las condiciones contingentes del mundo a la hora de movernos en él y comprende que solo es posible llevar a término unos determinados ideales políticos de forma gradual y bajo la exigencia de atenerse a una contextura siempre cambiante.

Ahora bien, pese a este interés por cuestiones de realización práctica, no se debe olvidar que la perspectiva no-ideal pretende seguir siendo plenamente *teórica*, esto es, ha de entenderse como una propuesta todavía abstracta (si bien a un nivel menor que en la teoría ideal), filosófica, no como un mero recetario político o una legislación positiva. En

este sentido, la intención no es primeramente normativa sino descriptiva, comprensiva. Igualmente es necesario tener en cuenta que, si bien el acento se pone sobre este segundo polo, la autora insiste con frecuencia en que la relación entre ambos enfoques es el de *complementariedad*; aunque ciertamente la primacía de la teoría ideal es clara en el sistema de Kant, Huseyinzadegan se esfuerza por mostrar no ya cómo es necesaria esa teoría no-ideal para suprimir o reducir la distancia entre una proyección ideal y su realización en el mundo hoy (es decir, en cualquier circunstancia o momento), sino también busca enseñar que esta atención teórica a las condiciones contingentes de la realidad histórica, política, cultural, geográfica y antropológica jugó un papel fundamental para Kant a la hora de formular su teoría política, especialmente sus ideas sobre el cosmopolitismo.

Para ello, la apuesta fuerte del libro es la recuperación de la teleología en filosofía política. Protagonista aquí es el principio de *finalidad* (según traducen Morente o Aramayo) o de *conformidad a fin* (Oyarzún), el *principle of purposiveness* o, en alemán original: *Zweckmäßigkeit*, propuesto por la autora como principio rector de su teoría no-ideal (frente al del *Recht*, derivado *a priori*, que regiría en su teoría política ideal). Este principio nombra en Kant la relación entre lo que es objetivamente *contingencia* y lo que es subjetivamente *legalidad*, esto es, en el lenguaje de la *Crítica del Juicio* (o de la *Facultad de juzgar* o del *Discernimiento*), la «legalidad de lo contingente». Principio *regulativo*, en terminología de la primera *Crítica*, por cuanto le sirve a un entendimiento finito como el nuestro para orientarse y buscar (y dar) sentido a esa pluralidad de lo contingente de manera no dogmática sino, en palabras de la autora, «negociadora» con la realidad empírica. Aplicado a la teoría política, afirma Huseyinzadegan, este principio regulativo teleológico permite a Kant ofrecer una teoría no-ideal que ayuda a guiar nuestras acciones a fin de realizar nuestros ideales en el mundo. Este ejercicio de rescate de principios teleológicos en filosofía en base a esta distinción de idealidad y no-idealidad teórica –algo que pasa por ubicarlos en el sistema crítico– es lo que permitirá, cree Huseyinzadegan, salvar elementos de la filosofía política kantiana aún útiles hoy; lo que significa, por el contrario, que habrá que deshacerse de otros muchos elementos de la filosofía kantiana que no tienen cabida en nuestro tejido sociopolítico actual. Esta labor se lleva a cabo en tres fases o momentos que buscan enlazar las reflexiones estrictamente

políticas con las variables contingentes históricas, cultural/antropológicas y natural/geográficas.

Historia y política se funden en el pensamiento kantiano siguiendo un patrón teleológico bajo la forma de la particular filosofía de la historia desarrollada en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Huseyinzadegan propone la siguiente tesis: lejos de ofrecer Kant una guía moral universal para guiar nuestra conducta, el cosmopolitismo sería la propuesta que, en el intento de describir conceptualmente la historia empírica como un todo, expresa el objetivo de la historia universal. Dicho de otro modo, participa en la construcción de la propuesta cosmopolita una teoría de la historia universal desde el dato empírico (de abajo arriba). Esta teoría sobre la historia, elaborada hipotética y teleológicamente, constituiría para Kant un requisito necesario para hacer viables los objetivos políticos, esto es, para *orientarnos* en el pensamiento y en el mundo, algo que hacemos de manera tentativa, formulando conjeturas (de forma *falibilista*, llega a afirmar la autora). En el terreno histórico siempre nos movemos en una cierta indeterminación epistémica, pero no podemos dejar de formular hipótesis racionales para entender y actuar. Este sería también, según Huseyinzadegan, el origen de la idea del cosmopolitismo y la clave del método para formular una teoría no-ideal de la política: a partir de una descripción adecuada de la realidad empírica trazada desde un hilo conductor hipotético se alcanza a prescribir luego un objetivo futuro. La importancia de este principio teleológico que actúa como patrón de la construcción del relato histórico radica en la necesidad de buscar un sentido (a la manera de las leyes de la naturaleza) a la rapsodia de datos empíricos contingentes fruto de la libertad humana. Ese concepto hipotético de una historia *universal* habrá de ser, pues, el principio constructor que nos permita urdir un relato histórico con fines políticos cosmopolitas: teóricamente, para describir las siempre cambiantes circunstancias; y prácticamente, pues a partir de esa narración podremos extraer prescripciones para cambiar esa realidad descrita (se habla, en este sentido, de una «historia pragmática»). Huseyinzadegan insiste una y otra vez en que las hipótesis tienen carácter subjetivo, pues el campo en el que se aplican rehúye la necesidad objetiva que caracteriza a otros saberes científicos. Esto no significa sino que diferentes hipótesis son posibles, diferentes narrativas históricas son viables para alcanzar muy diversos objetivos políticos, siempre sujetos a revisión crítica. Así, aunque la propuesta política kantiana esté plagada de elementos racistas, sexistas o eurocéntricos, la metodología teleológica kantiana

de una teoría no-ideal como filosofía de la historia puede seguir operando hoy superando estos obstáculos: un kantismo sin cierto Kant.

Naturaleza, cultura y política también se imbrican desde una raíz teleológica. En esta segunda parte del libro, Huseyinzadegan bucea en las imágenes, metáforas y analogías biológicas kantianas, como aquellas que hablan del *cuerpo vivo* o del *organismo* político; en este terreno, el natural-antropológico, se hace hincapié en la necesidad de atender a la escritura kantiana y de rastrear en ella las señas teleológicas. El cuidado prestado por Kant a este tipo de expresiones invita a pensar la política desde las condiciones de los sujetos vivientes, finitos e imperfectos: así, por ejemplo, hemos de ver el ideal cosmopolita, al igual que desde consideraciones históricas, desde parámetros biológicos y culturales. El cosmopolitismo se presenta entonces primeramente no como ideal moral, sino como una etapa y objetivo cultural y político hacia la culminación del proceso civilizatorio en clave antropológica, esto es, de forma análoga, como el desarrollo gradual de un organismo hacia su perfección. La utilización de estas metáforas teleológicas no es en absoluto casual y responde, como en el caso de la historia, a la insuficiencia del lenguaje mecanicista y determinista de las ciencias naturales y de la gramática moral para dar cuenta de la organización de la vida en común, política. La sensibilidad lingüística kantiana incide en la condición humana, radicalmente finita, que ni se deja describir como máquina ni como ángel, dios o ser divino, perfecto; por el contrario, es mostrada como siempre perfectible, y en este sentido las expresiones teleológicas apuntan a los procesos de mejora antropológica y moral del ser humano. El principio teleológico juega aquí en la relación entre partes y todo, permitiendo entender las acciones aisladas y hechos individuales como dirigidas hacia una unidad mayor que orienta y da sentido al conjunto. Comunidad que se orienta hacia ese cosmopolitismo, esto es, hacia la mejor (y única) condición política para progresar moralmente. Huseyinzadegan defiende aquí una lectura pretendidamente polémica del cosmopolitismo kantiano: desde las coordenadas antropológicas y culturales no-ideales desde la que lee la teoría de Kant, el ideal cosmopolita no se presenta como fin en sí mismo, sino que se postula como medio (medio a alcanzar, objetivo político por conseguir) para desarrollar plenamente nuestra moralidad: un estadio intermedio en el proceso de transición del estado de naturaleza a la plena sociedad civil.

La geografía y la geopolítica mantienen también una interesante relación con la teoría política kantiana. Su doctrina del derecho (*Recht*) adopta como premisa cierta visión de las relaciones en el espacio de los cuerpos que lo pueblan; sacándola a la luz, su teoría del cosmopolitismo en relación con el derecho universal de hospitalidad no se muestra como una mera extensión o transposición a la política del imperativo categórico de la ética, más bien se revela como corolario de una argumentación que parte de la reflexión sobre el espacio. La esfericidad de la tierra supone que eventualmente entraremos en contacto unas personas con otras, por lo que ha de implementarse un derecho cosmopolita que regule nuestros movimientos potencialmente conducentes a conflicto. El principio ideal del *Recht* es desde luego clave en esta cuestión, pero no informa de cómo realizar estas exigencias. Kant adopta entonces un tipo de argumentación teleológica que se detiene en estudiar los fenómenos del comercio internacional y del colonialismo para elaborar una teoría no-ideal ahora al modo de una geografía política que permita hacer factibles los ideales políticos cosmopolitas. Huseyinzadegan muestra cómo la teoría política kantiana alberga en su interior herramientas dirigidas a la práctica que muchas veces son dejadas de lado ante la insistencia en el aspecto ideal, enfoque este último que parece olvidar que Kant también prestó atención a elementos empíricos tan aparentemente peregrinos como la orografía o el clima de cara a proponer un ideal político tan excelso e intangible como la paz. Se halla aquí de nuevo un mandato de conocimiento del mundo empírico (de su historia, de las culturas que lo habitan, de su geografía, también política) como necesidad irrenunciable para la filosofía y la política.

Entre los logros alcanzados en este libro se encuentran el haber subrayado la importancia de la teleología en el pensamiento de Kant, localizando aquellos momentos en que esta conforma una pieza indispensable de la argumentación y reivindicando, con ello, su carácter indispensable dentro del corpus kantiano. El estudio del uso del principio de *Zweckmässigkeit* permite también, como se ha intentado esbozar, apreciar que la filosofía de la historia, la antropología y la geografía (políticas) son disciplinas fundamentales para elaborar esas teorías no-ideales, en Kant y a partir de él. Pero, aunque tal vez puedan ser estas áreas formas privilegiadas de acceso al problema que aquí nos concierne, Huseyinzadegan insiste en la necesidad de ampliar el rastreo a otros campos y a otros textos kantianos, de manera que podamos obtener un *mapa pragmático para orientar nuestro pensamiento* lo más completo posible. Se autoproclama, pues, como texto

programático; no obstante, se proporcionan suficientes indicios para poder continuar esta tarea.

Esta labor ha de acometerse con la humildad teórica que el uso de principios regulativos teleológicos –esto es, subjetivos y no dogmáticos (críticos), propios de una filosofía de la finitud– exige. En este sentido, se podrán extraer muy diferentes teorías no-ideales que articulen la realización de los objetivos políticos; unas y otros, teorías y objetivos, que habrán de ser declinados siempre en plural. Pues toda unidad conforme a ese principio de conformidad propuesto sea en la historia, en la antropología cultural o en la geografía política, será siempre tentativa, nunca definitiva, en todo momento habrá de ser sometida a crítica por cuanto ha de cumplir la función de orientarnos en un mundo en constante cambio. Y por ese carácter de objetiva contingencia que poseen las acciones humanas libres será necesaria la teleología, único medio por el que podremos teorizar de forma no dogmática sobre la legalidad y el sentido que estas puedan tener.

Queda clara también tras estas precisiones que este libro busca apuntalar un kantismo más «honesto e inclusivo». La perspectiva teleológica, por todo lo dicho, nos recuerda constantemente la diversidad de narrativas históricas, tradiciones culturales y condicionantes naturales que moran sobre la superficie terrestre y la modifican sin cesar, obligándonos a ser sensibles ante esta multiplicidad, irreductible pluralidad y riqueza e impidiéndonos, con ello, a considerar al ser humano como una mera máquina homogénea en cada rincón del globo. Igualmente, esta necesidad de bajar al fango de la heterogeneidad nos impone el deber de revisar y rechazar aquellos aspectos del pensamiento kantiano que, bien por su racismo o por su sexismo o por su colonialismo son inasumibles. Volvemos, así, a la distinción con la que comenzábamos esta recensión: la hipótesis hermenéutica de una teoría no-ideal y las estructuras y métodos teleológicos localizados nos pueden reconciliar con un kantismo que asume las fallas y los fallos del pensamiento de Kant y que recupera en ese mismo gesto, sin duda, lo mejor de él.



Moral Agency as Cognitive Agency: Recovering Kant's Conception of Virtue

JESSICA TIZZARD•

University of Connecticut, USA

Review of: Merritt, M., *Kant on Reflection and Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, 219 pp. ISBN 978-1-108-42471-4.

The aim of Merritt's exceptional book is to offer a sustained and unified account of Kant's conception of reflection, a conception that in turn reveals his account of virtue as a concretely engaged, world-directed skill. Such a revelation will no doubt be a surprise to many. It is, of course, well-established that Kant thinks reason and the capacity to reflect is foundational to moral agency and the possibility of virtue. But the question remains, how should we understand the transformative role that rational reflection plays in the lives of those who possess the capacity to engage and develop it? Merritt's analysis deftly reveals the shortcomings involved in framing reason as the ability to austere "step back" and direct one's attention to the abstract principles that speak for or against one's way of acting. What this picture lacks, in her view, "is when and how this reflective capacity is to be engaged, and to what end" (15). A widespread failure to recognize that Kant's view of practical reason is deeply concerned with these questions has led to the misappropriation of his philosophy, especially as it relates to virtue. On closer inspection, Kant's account of the proper use of reason reveals that the requirement to reflect is not discharged through separate *acts of reflection*—over and above our everyday practical attention—but rather through conducting this attention *reflectively*. This requirement is thus met "in adverbial fashion: it is met by considering how things are *in the right spirit*" (72).

With this approach, Merritt's book is in a good position to make sense of a number of difficult and important passages from the Doctrine of Virtue in the *Metaphysics of Morals*. Her textual foundations reach well beyond this locale, creating a holistic vision of

• Assistant Research Professor, University of Connecticut; PhD University of Chicago. Contact: jessica.tizzard@uconn.edu

Kant's system that draws from all three *Critiques*, the *Anthropology*, the *Jäsche Logic*, and well beyond. But her ultimate focus is the argument, advanced through what she calls the *specification thesis*, that moral virtue is cognitive virtue considered in its practical species (113). The book thus builds towards the claim that moral virtue is skillfully engaged practical cognitive activity, activity grounded in "the capacity to recognize what morality requires of one and the readiness to be moved by this recognition" (152). In addition to giving a sense of what readers can expect from Merritt's book on the whole, my aim is to explore the way this claim marks a significant contribution to literature on the Doctrine of Virtue and Kant's conception of good moral character more generally.

The significance of reflection and the knowledge at which it aims

Merritt insists that Kant conceives of reflection, and by extension virtue, "in resolutely cognitivist terms," adding that "it is in the interest of knowing, and that alone, that we ought to be reflective" (208). While it could seem as though this reaffirms the conception of reason focused around lofty abstract goals, in fact this characterization is meant to direct us towards Kant's insistence that *knowing* the world involves being in touch with objects in the theoretically-laden, robust Kantian sense of the term. To have knowledge that is by nature *objective*, is to have used one's cognitive capacities to grasp how things truly are, rather than how they merely seem to be in light of one's subjective situation. One of Merritt's most intricate, book-spanning arguments is that Kant thinks we cannot obtain such knowledge without being interested in cultivating how we actively attend to and engage with the world. Whether the object of knowing is a theoretical science like physics (130), tracking how things are with every-day items like pieces of clothing (89-90), a technical skill like playing tennis (168-9), or a moral duty like tending to one's parents' happiness (192), being a good knower requires developing the capacity to properly attend to the determinate particulars at issue. One of the most impressive aspects of Merritt's work is her persuasive argument that, for Kant, this is an incredibly complex task that requires much more agency than it might seem.

To get a sense of how reflection figures in this aspect of Kant's view, Merritt introduces a distinction between constitutive and normative forms of reflection in Chapter 1 (16). Each of these answers to basic requirements on thinking, with a distinction drawn between those constitutive requirements (reflection-c) "without which there could be no employment of the understanding—no thinking—at all" (23), and those normative requirements (reflection-n) that are "necessary to make good use of our cognitive capacities" (23).

Reflection-c speaks to the unifying, synthetic activity of the understanding expressed most serenely through Kant's account of the transcendental unity of apperception in the Transcendental Deduction (B132). On Merritt's description, "one

‘reflects’ in this sense simply by having some tacit handle on oneself as the source of a point of view” (18). The full complexity involved in achieving the sort of reflection expressed through the “I think”—as a source of synthetic unity that captures a point of view on the world—is explored more fully in Chapter 3, one of the most difficult and rewarding parts of the book. There, Merritt argues that we neglect Kant’s rich account of the engaged intellect if we think of this reflective activity as primarily sub-agential (95). Working with important passages from the first *Critique* and *Anthropology*, Merritt poses a plausible and well-argued alternative to the view that the principles constitutive of experience should be understood as background conditions that enable the passive perception of objects.¹ Drawing on recent literature on the nature of attention, Merritt explores the Kantian version of a developmental account of human consciousness. Its culmination is the claim that the synthetic activity of reflection-c must be implicated in the way one actively attends to one’s perception: “my agency infiltrates empirical consciousness, which gives me a whole over which my attention can run, more or less freely” (95). She notes, for example, that “it takes attention to so much as divide empirical consciousness into a foreground and a background” (98). This simple activity draws on the agent’s capacity for reflection-c insofar as the foreground one is attending to is understood to be part of some wider synthetic whole (99). Through this account, Merritt delivers a compelling and relatable version of the Kantian thesis that in thinking about objects, we cannot abstract from the activity of the subject. To perceive as a rational being capable of reflection is, minimally, to engage the cognitive capacities that are constitutive of a world of objects in the robust Kantian sense implicated by the Copernican Revolution marking his critical turn. On Merritt’s view, this engagement happens at the level of active attention that carefully selects the part(s) of a synthesized whole relevant to what the agent seeks to know or do.

In addition to these baseline requirements on thinking, reflection-n speaks to the norms guiding the proper use of the cognitive capacities implicated in reflection-c. They are what enable one to achieve an *objective* point of view on how things are, one that demonstrates a well-used understanding free from prejudice and inconsistency. When Kant says that “all judgments require reflection” (A261/B317), Merritt claims he has reflection-n in mind. While judging could not take place at all without the basic activity constitutive of cognitive agency highlighted by reflection-c, a judgment requires reflection-n if it is to meet its implicit aim of giving an objective take on how things are or should be. In Chapter 2, Merritt directs her reader towards the three maxims of ‘healthy human understanding’ (*gesunder Menschenverstand*) articulated in the third *Critique* and the *Anthropology*, arguing that Kant’s conception of reflection-n is best analyzed into these commands (54). They are: “To think for oneself,” “to think in the position of another, or: to think in the position of everyone else,” and “to think always consistently with oneself” (55). Each maxim picks out a different aspect of what it is to think well in one’s orientation towards the world, and they jointly represent the virtuous knowing subject as someone who takes

¹ Merritt cites Kitcher (2012, pp. 24-5) as a prominent example of such a view.

responsibility for the agency implicit to thought itself by aiming towards a systematic body of knowledge. In later chapters, Merritt describes this interest as a general “respect for truth” that all cognitive agents must cultivate (156).

There is undoubtedly much to value in Merritt’s account of reflection-n and the three maxims. As one of the most accessible parts of the book, it should stand as a resource for virtue epistemologists looking to engage with the Kantian perspective—one which is oft-neglected in favour of Aristotelian accounts. That said, the most striking aspect of Merritt’s account of reflection-n is how she builds on it to argue her view that virtuous cognitive activity should be understood as a concretely engaged world-directed skill. One could easily co-opt the three maxims for the ‘stepping-back’ conception of reason, but from Chapter 3 onwards Merritt constructs a very different reading, beginning with her impressive conception of reflection-c and its involvement in the attentive perception constitutive of our everyday experience. It is to this reading in application to specifically moral virtue that I now turn.

Moral virtue as cognitive virtue

There are two main features of Merritt’s cognitivist view of Kantian moral virtue worth highlighting to show the significance of her account. The first is its aforementioned emphasis on virtue as an engaged world-directed skill, and the second is the closely related claim that the capacity to recognize determinate moral requirements is only notionally separable from the capacity to be motivated to fulfill them. Together, they present a radical view of Kant’s moral philosophy that should be seriously considered on both textual and philosophical grounds.

This account grows directly out of Merritt’s two-pronged understanding of Kantian reflection. If reflection-n provides norms for objectivity, reflection-c describes the kind of object-directed activity that is to be normatively guided, and herein lies the fertile ground for her view of virtue. Working from the conception of reflection-c as embedded in concrete acts of attention built in Chapter 3, Merritt argues that “Kantian virtue can ultimately be understood as a readiness to see facts about one’s situation as themselves requiring certain responses of attention and action” (126). One is well-situated, reflectively, insofar as one is capable of properly executing the different synthetic acts of understanding that constitute one’s cognitive point of view on the world. In the moral context, this means being able to ascertain the morally relevant factors in any given situation. Though Merritt does not go into much detail about what these factors are, I would presume they include both what needs to be read immediately from the situation at hand, as well as how these immediate factors relate to the various moral ends (mine and others’) that need to be considered in light of them. So, moral virtue would include, for example, the ability to attend to how other people are feeling and what they want, the

various social and political relations that inform the situation, and the moral duties that presently apply, ultimately leading one to a concrete representation of how these relevant factors can be accounted for through some determinate action. To this point, in reference to the duty to attend to one's parents' happiness, Merritt suggests that in many cases a child "will be capable of having a more concretely determinate appreciation of their own parents' needs and desires, as well as of their reason-giving force, than of the needs and desires of anyone they know less well and to whom they are less intimately indebted" (196). She also uses the example of a virtuous teacher who grades anonymously to combat implicit bias (203). It thereby emerges that the morally virtuous person is one who is attentive to the right things for the right reasons, and who thus has a proper grasp on the moral situation as a whole.

This view of moral virtue stands in stark contrast to the introspective model that paints it, instead, as the ready capacity to undertake separate acts of reflection that introspect to uncover one's true motives and measure them against the moral law *in abstracto*. Merritt sums up her more concretely engaged, world-directed "adverbial" approach to virtue in the following particularly lucid passage, worth quoting in full:

"there is no obvious need to step back from the exigencies of action in order to compare the more determinate principle on which one proposes to act against a formal law. There is only the quality of one's engagement in the action or activity itself. Commitment to the moral law, in other words, *need* involve no explicit thoughts about the law as such, nor even about the principles on which one proposes to act, and the ideally reflective person need not be conceived in the familiar way, as the one who is always poised to 'step back'" (178).

It must be stressed (as Merritt herself does) that this is a very controversial point. Even with the benefit of her carefully constructed account, other reviewers have been quick to question whether fidelity to Kant's text demands that separate non-adverbial acts of reflection remain an important part of his account of virtue.² I find this resistance to be striking, as Merritt provides her own persuasive and assiduously constructed reading of one of the most obvious passages in favour of the step-back and introspect model (200). This is the passage at 6:441 in the Doctrine of Virtue, in which Kant commands that the first duty of virtue to oneself is to 'know yourself', i.e., "whether your heart is good or evil, whether the sources of your actions pure or impure". On the basis of a carefully built interdependence between the self-consciousness implicit in reflection-c and our engaged acts of attention, Merritt argues that I know my moral character precisely by "considering what figures in my attention as providing me with reasons for doing this or that" (201).

² See, for example, Kohl (2019, p. 728), Marshall (2019, pp. 1008-9), and Callanan (2020, pp. 152-3).

Properly unpacked, this account lends support to the idea that I can grapple with the law and recognize my moral character through a world-directed mindset focused on figuring out what to do. Such an account does not preclude demonstrating the necessary concern for whether one is mistaking merely subjective grounds of judgment for objective ones, as some reviewers have worried; according to Merritt's Kant, it is the most fundamental way to demonstrate such concern.

On my view, two types of recurring passages from Kant's corpus speak in favour of Merritt's reading. First, as she herself notes, Kant's insistence that we can never actually know whether our maxims are pure or impure suggests that the duty to know oneself does not include a dedication to turn inwards and ferret out one's maxims to measure them against the moral law (200). Second, Kant repeatedly acknowledges that the abstract formulation of the moral law which guides reflection in its practical application is simply not a feature of our everyday, non-philosophical moral consciousness. At the close of section I in the *Groundwork*, he insists that practical reason "does not think [the moral law] so abstractly in a universal form" but rather has it "always before its eyes", using it "as the norm for its appraisals" (G 4:403-4).³ The value of Merritt's view lies in its ability to explain how we can at once respect Kant's insistence that everyday moral engagement has no need of the moral law *in abstracto*, and still show its normative force to be operative. For on her view, "the moral law is grasped *in concreto* in the recognition of how particular facts about one's situation give one reasons to do and not do certain things" (192).

If the text alone does not unilaterally support the 'step back and introspect' model of virtue, one might search for a deeper account of why it still finds vocal, if qualified, support. I would argue that this is at least in part because, on the widespread view of Kant⁴ that Merritt criticizes, there seems to be no other role for the moral law. On this widespread view, Kant's insistence that the moral law is available to all of us is taken to imply that it is easy enough to know what it requires us to do, meaning the true obstacle to virtue lies in having the strength of will to do it, both *simpliciter* and from a truly moral disposition.⁵ But in the Doctrine of Virtue and elsewhere, Kant gives us plenty of cause to question this default assumption in a way that supports Merritt's account.⁶ In such passages it emerges that having a grasp on the abstract requirements of morality is not enough. It might be relatively easy to know that we should not ask for exceptional treatment, that we must treat others as we demand to be treated, and that, accordingly, we must cultivate the disposition within ourselves that brings us to respect others and value their happiness. But this does

³ See, also, MS 6:375-6.

⁴ Merritt cites Brewer (2011) for a concise account of the putatively Kantian picture of practical thinking that is arguably widespread throughout contemporary analytic philosophy and historical scholarship (Merritt 2018, pp. 160-1, 173). It is always interesting to consider how these two sub-disciplines influence one another.

⁵ Merritt cites Anne Margaret Baxley (2010, p. 83) as a well-known proponent of this view. She is not wanting for company.

⁶ One of the most striking—and strikingly placed—passages to this effect is from the opening pages of the *Groundwork*, at 4:389.

not mean we will always be able to recognize when these commitments are relevant in concrete cases, and still less does it mean we will always know what to do to fulfill them. One's general moral knowledge needs, in addition, the concrete acts of attention that strive to figure out what to do and why to do it. "Moral purity" is revealed in the skillful ability to arrive at an objective picture of the whole situation and what it calls for. Impurity is revealed insofar as one is not skilled enough to see past the subjective feelings and desires that distort one's point of view.

Kant arguably acknowledges this role for the moral law throughout the Doctrine of Virtue, insofar as he identifies duties of virtue as wide duties admitting of latitude (MS 6:390, 411). A common way of reading this claim is to conclude that since, in many cases, moral maxims fail to stipulate what precisely to do, we must conclude that duties of virtue are vague at best, no matter how virtuous one becomes.⁷ Since the abstract commands of morality cannot fill in the details, our subjective desires provide the only way to determinate action and so there is a permissive latitude to do as one happens to want. But there is another way to interpret Kant on this point, and it stands in direct support of Merritt's view of Kantian moral virtue as an engaged skill. Consider the following passages, both from MS 6:411:

"Ethics, because of the latitude it allows in its imperfect duties, unavoidably leads to questions that call upon judgment to decide how a maxim is to be applied in particular cases, and indeed in such a way that judgment provides another (subordinate) maxim...So ethics falls into a casuistry";

and,

"Casuistry is not so much a doctrine about how *to find* something as rather a practice in how *to seek* truth."

I read the first passage as implying that we are obligated to use our judgment to work out how the moral law applies in particular situations. The second passage drives home that in such contexts, it does make sense to seek determinate truths, and that grasping them is a matter of practice and using one's cognitive agency well. So, the fact that the moral law prescribes only formal maxims instead of particular actions does not mean there are no determinate situational facts to discern in connection with one's moral duty. It means, rather, that there is no instruction manual for one to passively absorb and deploy, that it is up to the agent to develop the skill required to have a determinate, context-sensitive

⁷ Kohl mentions this reading of Kant's account of wide duties as a reason to doubt that there is any determinacy to be gained through skilled practical engagement with the world (Kohl 2019, p. 730).

conception of what to do in accordance with the norms of pure practical reason. The virtuous person is precisely one who has a judgment cultivated enough to do this.

This leads directly into the second controversial implication of Merritt's account. Making sense of the passages where Kant talks about moral strength, she insists that "virtue is strength of the will, or practical reason: for Kant, this means that only a notional distinction can be drawn between cognitive and motivational aspects of virtue" (187). Rather than thinking of motivation as a separable volitional force, Merritt builds the argument that having sufficient motivation to act from the moral law depends on the determinacy of one's practical knowledge. Having determinate knowledge, in this case, amounts to having the good moral discernment just discussed: one gains determinacy by being skillfully attentive to the relevant concrete practical factors. The difference between the virtuous and unvirtuous person is, therefore, best articulated in terms of the quality of their knowledge (192), and so must be the corresponding disparity in motivation. Merritt thus continues to question the reading of Kant that presents moral knowledge as easily won and wholly separable from the issue of motivation, arguing instead that "the determinacy of such knowledge, and so its ability to be concretely action-guiding, admits of degree" (192). I have argued for a version of this view elsewhere, in connection with Kant's doctrine of the practical postulates and their bearing upon moral motivation (Tizzard 2020). To my knowledge, Merritt is the only other Kant scholar to claim so explicitly that practical knowledge and motivation are wholly interdependent.⁸ I think such a view is best described as the strongest or most resolute version of cognitivism as applied to Kant's practical philosophy. Even though it seems to follow neatly from his equation of the will with practical reason (G 4:412), there is bound to be ongoing resistance to this view. It would be overly simplistic to reduce all possible objections to a single overarching point, but the widespread history of treating practical reason as a separate volitional capacity that is not as equally grounded in the faculty of cognition as its theoretical counterpart must be an important factor. Merritt provides a useful discussion of this tradition and the textual evidence against it in Chapter 4.

Further questions and concerns

Having shown the significance of Merritt's view, I will close by raising two concerns pertaining to its details. As with any comprehensive interpretation of Kant, there are a number of places where further expansion would be helpful to Merritt's reader. Given the nature of her account, I would especially like to know more about her view of Kant's

⁸ For example, in the recent and valuable work *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*, Laura Papish comes close to this view by arguing that overcoming vice and cultivating virtue requires focusing on the cognitive aspect of moral life, and building a more complete and determinate understanding of one's moral commitments. But she still ultimately maintains that motivation and knowledge are more than just notionally separable: "an agent who lacks full understanding does not lack the wherewithal or executive power to act on her maxims" (Papish 2018, p. 196).

distinction between imperfect and perfect duties. An interesting textual puzzle emerges in the Doctrine of Virtue insofar as Kant states that “ethical duties are of wide obligation” and “imperfect duties alone are, accordingly, duties of virtue” (MS 6:390), but then goes on to talk about negative duties of omission, which are typically thought to be narrow, perfect duties (e.g., MS 6:421). The question thus arises, does Kant think that addressing the perfect duties to ourselves and others discussed in the Doctrine of Virtue requires the same cultivation of judgment that he mentions explicitly in reference to imperfect duties (MS 6:90)? Whenever the contrast between perfect and imperfect duties explicitly arises, Merritt suggests that the answer is ‘no.’ For example, on the duty to respect others, she remarks: “since everyone is owed recognition respect regardless of merit, the fulfilment of duties of recognition respect is not especially context-sensitive, and should not require any remarkable discernment” (194).⁹ Granted, one never needs to ask “should I respect this person now?”, while in contrast, it could make sense to ask, “should I attend to this person’s happiness now?” But I don’t take this obvious difference to preclude the possibility that discernment is called for in discharging perfect duties. To see this, we can look to Kant’s account of the duty not to lie. It is a well-known tenet of Kantianism that one must always avoid lying, but Kant still leaves room for the possibility that discernment will be called for in assessing whether some particular action counts as a lie or not. This comes out especially clearly in the casuistical questions that attend his analysis of the duty (MS 6:431). Moreover, in his discussion of friendship, Kant discusses a case where one friend points out another’s faults in accordance with a duty of love, but in doing so is thought by the recipient of this criticism to have violated a duty of respect (MS 6:470). Despite important differences between negative and positive duties, it thus seems that there can still be room for skillful discernment in cases of the former. This suggests the distinction between different duties of virtue could be thought of as falling along a spectrum, with the widest duties of virtue on one end and the narrowest on the other.¹⁰ Such a view would, I think, strengthen and further support Merritt’s account, since it speaks to the complex agency and attendant difficulties involved in the experience of concrete particulars. Insofar as the reflective character of one’s agency is relevant to freely adopted duties of virtue, but not coercible duties of right, it would make sense that all duties discussed in the Doctrine of Virtue presuppose some level of attentive discernment on the part of the agent actively pursuing them.

Second, and more importantly, I would argue that Merritt’s account of the Kantian conception of affect has radical implications for her theory of reflective agency that warrants more discussion. Her remarks on affect are introduced as a way into the discussion of reflection-c at the very beginning of the book, and I found myself wishing she would return to them in more detail as her view developed. Kant certainly ties affect closely to some kind of reflective failure, remarking that “preceding reflection, it makes

⁹ See also (Merritt 2018, p. 146) for some remarks on the difference between imperfect and perfect duties.

¹⁰ There is solid textual evidence for the spectrum view at MS 6:390: “the wider the duty, therefore, the more imperfect is a man’s obligation to action; as he, nevertheless, brings closer to *narrow* duty (duties of right) the maxim of complying with wide duty (in his disposition), so much the more perfect is his virtuous action.”

this impossible or more difficult” (MS 6:408). In his lengthier account of affect in the *Anthropology*, he describes them as “feelings of pleasure and displeasure that transgress the bounds of the human being’s inner freedom” (A 7:235), stating that affect is “thoughtless” in its capacity to inhibit reflection. From such remarks, Merritt draws the striking conclusion that the affected subject cannot even be said to engage in reflection-c: “affect involves losing even that self-consciousness that is implicit inasmuch as one judges or acts intentionally at all” (20). This leads to earnest questions about the demandingness of reflection-c and the regularity with which affect is encountered in practical life. To the first point, Merritt’s reading of Kant certainly builds a lot of complex cognitive activity into the notion of reflection-c, but it also presents this activity as implicit in our everyday openness to a world of publicly available objects. While it is easy enough to go wrong in judging about this world and thereby fail to meet the requirements of reflection-n, the cognitive agency constitutive of reflection-c—which Merritt finds implicated in even the simplest acts of attention, and stirring in us from the very first stages of life (83, 89)—seems much harder to turn off once it has come online.¹¹ While I would not dispute that such occurrences are possible, they seem to be exceptional cases at the margins of life, as opposed to a recurring obstacle to virtue against which we must continually ready ourselves.

Though there are certainly passages that support Merritt’s reading of affect, it should be noted that, as is usually the case with Kant, there is room for alternative accounts. Kant himself can sometimes seem aware of the tensions involved in saying both that practical failures are failures of reason, and that affect prohibits reflection entirely. Merritt takes Kant to overstep the limits of his own account in speaking of the affected agent as someone who ‘gives himself over to a feeling of pain’ (A 7:254; Merritt 2018, p. 20). Even this description attributes too much agency to one’s failure if reflection-c is nowhere present in it. Merritt’s strategy in dealing with apparent inconsistencies in Kant’s account is to take literally his talk of affect as thoughtless and unfree, and downplay the remarks that implicate cognitive agency. This is a questionable strategy, especially given that Kant also describes passions as afflictions that shut out the sovereignty of reason and limit the free use of one’s agency (A 7:251, 253), while also explicitly claiming that they involve the formation of maxims and therefore reasoning to some extent (A 7:266).

In sum, the implications for thinking of affect as a total breakdown of rational activity are serious, not least of all because it leads one to wonder how someone could ever be held responsible for the behaviour it produces, or strive to overcome such weaknesses through the cultivation of virtue as a cognitive skill. It seems further discussion is needed to persuasively establish Merritt’s view of affect, especially given that she introduces a two-pronged account of reflection, and failures of affect could also be construed as a different way of failing to meet the requirements of reflection-n.

¹¹ Such agency is even implicated in Merritt’s account of the obscure representations that form the whole against which one abstracts some part for attention (Merritt 2018, p. 96).

I expect these will be just a few of the questions and concerns posed to Merritt in the years to come, as her book is highly deserving of sustained and dedicated discussion. I am hopeful that through such efforts, the resolute cognitivism and world-directed account of virtue she recommends will become more established positions in the world of Kant scholarship.

*Special thanks to Charlie Crerar, Lionel Shapiro, Paul Bloomfield, and Yuhan Liang for helpful thoughts and lively discussion shared in a reading group centered on this book at the University of Connecticut during Spring semester 2020.

References

- Baxley, A. M. (2010), *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. Cambridge.
- Brewer, T. (2011), "Two Pictures of Practical Thinking," in Jost, L. Wuerth, J. *New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*. Cambridge, pp. 116-46.
- Callanan, J. (2020), "Review of Melissa Merritt, *Kant on Reflection and Virtue*". *Kantian Review* 25, pp. 149-153.
- Kitcher, P. (2012), "Kant's Unconscious 'Given'", in Giordanetti, P., Pozzo R., Sgarbi, M. *Kant's Philosophy of the Unconscious*. Berlin, pp. 5-36.
- Kohl, M. (2019), "Review of Melissa Merritt, *Kant on Reflection and Virtue*". *Ethics* 129, pp. 726-731.
- Marshall, C. (2019), "Review of Melissa Merritt, *Kant on Reflection and Virtue*". *Mind* 128, pp. 1002-1011.
- Merritt, M. (2018), *Kant on Reflection and Virtue*. Cambridge.
- Papish, L. (2018), *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*. New York.
- Tizzard, J. (2020), "Why does Kant think we must believe in the immortal soul?" *Canadian Journal of Philosophy* 50, pp. 114-129.



**Agli albori della teoria del riferimento all'oggetto. Il
Beweisgrund e i suoi risvolti in ambito teoretico e pratico**

*At the dawn of the object reference theory. The Beweisgrund and
its implications in the theoretical and practical sphere*

FRANCESCA FANTASIA*

Humboldt Universität zu Berlin, Germany

Recensione: Failla, M. *Existencia, necesidad, libertad. En camino hacia la crítica*, CTK E-Books 2017/Ediciones Alamanda, Madrid 2018, 222 pagine. ISBN: 978-84-940241-5-3.

In diretto dialogo con filosofi e interpreti quali Martin Heidegger, Theodor Adorno, Franz Brentano, Ernst Bloch, questo studio kantiano in lingua spagnola di Mariannina Failla indaga – mediante la puntualità del commento ai testi (glosse) e l'alto rigore interpretativo – l'origine, a partire dal *Beweisgrund* (1762)², delle molte questioni legate alle nozioni di

* Francesca Fantasia, dottore di ricerca in Filosofia e ricercatrice DAAD presso l'Immanuel-Kant-Forum (IKF) dell'Università Martin Luther Halle (Saale), è professore a contratto presso la Freie Universität di Berlino. Oltre alla monografia *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*, ETS, Pisa 2015, ha dedicato diversi dei suoi contributi alla filosofia pratica di I. Kant, J. G. Fichte e G. W. F. Hegel. E-mail: francescafantasia@hotmail.com.

¹ Il libro, apparso in formato digitale nel 2017 nella serie *Hermeneutica Kantiana* della presente rivista e in stampa nel 2018 presso Ediciones Alamanda, costituisce la traduzione spagnola (di Antonio José Antón Fernández) dello studio apparso in lingua italiana presso Quodlibet (M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, Macerata 2012), con aggiornamento bibliografico, ampliamento dell'ultimo capitolo e prologo di Nuria Sánchez Madrid.

² Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in AA 02: 63-163, trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, a cura di R. Assunto, in I. Kant, *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

esistenza, possibilità e libertà, seguendone gli sviluppi nel delinearsi della filosofia critico-trascendentale. La pluralità di significati dell'“oggetto” che qui si rilevano, quale cosa in sé (*Ding in sich*), oggetto posto di fronte (*Gegenstand*) ed ente effettivo (*wirkliches Ding*) mostrano un'articolazione di vasta complessità non riducibile al solo ente effettivo, dal momento che la materia è sempre da considerare per Kant nella sua mediazione con le leggi del pensiero, siano esse a priori o empiriche. Se per Brentano, come scrive Failla in sede introduttiva, «es totalmente evidente, claro e inequívoco que el objeto del concepto es un ente efectivo, externo al pensamiento; para nosotros, sin embargo, este será precisamente un punto neurálgico que debe ser cribado y comprobado» (p. 22). Fondamentale in questo percorso è la distinzione, relativamente al *Dasein*, di piani argomentativi differenti (piano logico-formale e piano ontologico, piano del riferimento alla *realitas* come “contenuto concettuale” e piano del riferimento alla *Wirklichkeit* come “effettività”), e l'individuazione dei diversi significati di esistenza che ne emergono, tema centrale della prima parte, *De la existencia*.

La *Glosa 1. Posible y existencia* si apre con l'analisi della Prima Considerazione della prova ontologia a priori del *Beweisgrund* (*Dell'esistenza in generale*), dove Kant argomenta che, se non si vuol dedurre l'esistenza di Dio da una possibilità logica, deve essere già presupposta l'esistenza come “posizione” di entrambi. Con la distinzione tra l'ente (ontologia) e la sua predicabilità (logica), Kant smaschera qui l'argomento sull'esistenza di Dio che ha segnato, seppure nelle sue diverse declinazioni, l'intera tradizione essenzialista, da Anselmo a Tommaso, da Cartesio a Spinoza. Il complesso essenziale dei possibili predicati come quiddità (*Inbegriff*) – essenza logico-concettuale e linguistica della cosa posta – non solo non ne conterrebbe per Kant l'esistenza, ma soprattutto presuppone alla base del *quid* il modo (assoluto) in cui la cosa stessa, insieme a tutti i suoi predicati, viene posta. Per attuare il passaggio dalla predicazione logica alla “esistenza effettiva”, emerge il bisogno di una fondazione ontologica di tipo diverso. Come sottolinea l'Autrice, pur non attuando nel '62 questo passaggio, Kant offre qui una diversa considerazione del giudizio esistenziale, dove ad entrare in relazione non sono più il soggetto e i suoi predicati ma le posizioni del soggetto insieme alle sue determinazioni essenziali. Per diventare oggetto del pensiero, l'esistenza deve essere già data e presupposta. La cosa in sé e per sé implica così non solo una posizione ontologica (assoluta) e una *realitas* del pensiero (la materia concettuale dell'oggetto posto), ma soprattutto l'effettività dell'ente posto (la sua *Wirklichkeit*) quale rimando ultimo dell'oggetto e di tutte le sue predicazioni. Tale effettività guadagna in questo modo, secondo Failla, un peculiare statuto semantico, intesa qui come ciò che conferisce senso al concetto e ai suoi predicati.

La *Glosa 2. Esencia y existencia* continua a seguire la critica kantiana all'essenzialismo indagando il rapporto che qui emerge tra esistenza e realtà, a partire dalla questione – inerente il giudizio esistenziale “una cosa esistente è Dio” – se la cosa sia cosa del pensiero (concetto) o rinvii a un'esistenza esterna. Sul versante epistemologico, come ben mostrato dalle analisi, il principale interlocutore di Kant è Alexander Gottlieb Baumgarten,

il quale, articolando la sua riflessione sull'ente e sulla sua realtà come scienza dei predicati generali dell'ente, resterebbe sempre all'interno di una riflessione sull'essenza, con la conseguente indifferenziazione di soggetto e oggetto, essenza ed esistenza, quiddità e *Wesen*. Da prospettiva kantiana, invece, se qualcosa esiste viene posta la posizione assoluta e originaria della cosa, che va ben oltre il possibile predicativo. L'Autrice mette in luce come il rapporto di esistenza e realtà indagato da Kant nello scritto del '62 sveli una preoccupazione di fondo che avrà alcuni dei più significativi risvolti epistemologici nella successiva maturazione della filosofia critica, e in particolare riguardo al problema della legittimazione trascendentale della materialità percettiva (*Dasein*), tema delle *Anticipazioni dell'esperienza della Critica della ragion pura*: Failla vede qui che «En el Kant maduro, se cumple la superación – por así decir – “sintética” de la concepción baumgartiana analítico-esencialista de la “realidad” y por consiguiente de la existencia» (p. 45). Particolare attenzione è data in queste analisi, in dialogo con Cohen, alla nozione di grado, in cui poter individuare (pur all'interno di innegabili aporie) un certo *riferimento all'esistenza*.

Sul versante metafisico-teologico, inoltre, si vede come il rapporto baumgartiano di esistenza e realtà conduca a sua volta all'idea leibniziana della totalità dei possibili (*omnitudo realitatis*) e di qui alla totalità di tutte le perfezioni possibili. Pur ammettendo un complesso di perfezioni dell'ente, da prospettiva kantiana Dio può diventare semmai soltanto oggetto di un'idea regolativa della ragione pura, della cui esistenza si resta ancora del tutto ignari. L'esigenza di Kant è quella di partire dalla *realitas* del concetto, considerare l'ente in questione (*Ding*) come elemento oggettivo di un concetto (materia cognitiva) e indagarne la sua intera possibilità. Ribaltando il paradigma della complessità predicativa e affermando che in quanto *Ur-wesen* Dio è fondamento e non insieme di tutte le determinazioni e limitazioni, Kant può affermare qui che l'essere necessario è semplice (critica all'aggregato) e unico (come *Realgrund*, ultimo principio reale di ogni altra possibilità), svincolandosi così dall'egida del rapporto leibniziano tra uomo e Dio o tra contingente e necessario, che fa dipendere dalla volontà divina il migliore dei mondi possibili.

L'essentialismo leibniziano-baumgartiano risulta dunque illusorio, sia perché non “esce fuori” dal concetto, sia perché l'intelletto umano non ne potrà mai conoscere l'esistenza, rinviando questa sempre a oggetti dell'esperienza sensibile. A fronte delle esigenze appena emerse, e del fatto che lo stesso Kant sarà in grado di dar conto della distinzione tra esistenza e realtà soltanto con la *Critica della ragion pura*, l'Autrice rivolge, per così dire, al Kant del *Beweisgrund* la domanda circa il problema di fondo che muoveva le sue stesse critiche: l'ente, in quanto posto, «lograría superar los límites del pensamiento, *alias* de lo meramente posible?» (p. 65). Interessante a questo proposito è il confronto dell'Autrice con l'interpretazione heideggeriana, che distingue tra posizione esistenziale pura e posizione ontica, concreta, dell'ente.

Di fronte, inoltre, a quello che Adorno vedeva come svilimento della metafisica da dialettica a scienza positiva, Failla mostra, nell'*Apéndice a la Glosa 2. Noumeno*, come sia

proprio la domanda sulla validità ciò che consentirà a Kant e al metodo scettico-critico di fare della ragione il giudice garante di quei conflitti, possibile solo grazie alla torsione riflessiva, non riducibile ad alcuna scienza positiva, della coscienza. È proprio la coscienza filosofica, infatti, ad essere l'elemento distintivo della filosofia critica rispetto ai sistemi naturalistici leibniziani, cartesiani e wolffiani, e ad assumere uno dei compiti elettivi dell'intelligibile, quello della regolazione dei limiti, nella celebre distinzione dei *Prolegomeni* tra esercizio del limite (*Grenze*) nel discernere tra immanente e trascendente della ragione e delimitazione mediante confini (*Schränke*) dell'ambito di applicabilità della ragione stessa.

Nella *Glosa 3. Existencia y Wirklichkeit en 1762* viene analizzata e discussa la Seconda Considerazione della prova ontologia a priori del *Beweisgrund* (*Della possibilità intrinseca in quanto presuppone un'esistenza*) in cui sono messe in relazione l'esistenza (*Dasein*) e l'effettività (*Wirklichkeit*) degli enti. Qui Kant, di fronte al percorso baumgartiano di guadagnare la possibilità interna o posizione assoluta sempre sotto l'egida dei nessi logico-predicativi, ribadisce che la possibilità interna (o posizione assoluta) è rapportata all'esistenza: «si deve dimostrare dell'intera possibilità in generale e di ogni possibilità in particolare, che essa presupponga qualcosa di effettivo (*irgend etwas wirkliches*), sia questo un ente (*Ding*) o più enti (*oder mehrere*)» (AA 02: 79). L'autrice sottolinea qui il senso duplice della relazione tra possibilità (*Möglichkeit*, tutto il possibile) ed esistenza (*Dasein*): il possibile può essere inteso, da una parte, come dato da qualcosa di altro che è effettivo, per cui l'esistenza di Dio è vista come fondamento ultimo del mondano, e dall'altra, come qualcosa che si dia nell'effettività, per cui il possibile è il predicato dell'esistenza e l'esistenza è il riferimento semantico del concetto. Se il primo caso conduce all'ente assolutamente necessario e dunque alla questione onto-teologica (e agli argomenti sul nulla, sulla contraddizione e la necessità), e implicitamente alla domanda sul *Realgrund* quale ente reale e semplice, fondamento dell'esistente (Dio) e degli enti, il secondo, non tematizzato ma pur presente nello scritto del '62, rinvia alla preoccupazione di carattere più strettamente teoretico del riferimento all'ente, dell'effettività degli enti mondani, e di qui al tema del riferimento del concetto all'oggetto.

Failla segue così la domanda centrale dello scritto che riguarda la sfera del pensiero a priori: non potendosi richiamare all'esperienza, Kant si appella qui ai *data* della possibilità del corpo (estensione, impenetrabilità, forza), pur facendolo su un piano che resta pur sempre interno a quella che in futuro sarà la predicazione analitica del concetto. Si rintraccia tuttavia nella domanda sulla legittimità di una predicazione reale di un ente e di qui sul diritto della stessa logica di essere logica predicativa, gli elementi di una riflessione kantiana proto-critica. Per rispondere cioè alla domanda sul come (*Wie*) sia dato il pensabile della predicazione (il che cosa, *Was*), l'appello all'esistenza risulta inevitabile, e già in questi passaggi la modalità dell'ente o enti emerge come "riferimento significativo agli enti".

Nelle argomentazioni sulla prova cosmologica della seconda parte dello scritto, tuttavia, Kant sembra rimanere sul piano della predicazione logica, come ben mostrano le dettagliate analisi di questo capitolo. Ma l'attenzione di Failla ricade sul fatto che Kant cerchi invece, in sede finale, il principio della contingenza in un senso *realiter* che sia del tutto differente da quello divino, parlando di una contingenza delle leggi del movimento che siano intese realisticamente. Qui l'Autrice vede emergere chiaramente la "contingenza in senso reale" (opposta alla derivazione divina delle leggi della contingenza) in cui rintracciare una terminologia significativa per i successivi sviluppi della riflessione critico-trascendentale. Dunque l'idea, a cui giunge qui Kant, del riferimento del concetto a qualcosa di effettivo e l'idea che nella sua molteplicità questo effettivo debba avere un principio in senso reale e non derivato da Dio, rappresentano nel *Beweisgrund* elementi fondamentali per i successivi sviluppi esposti nella *Critica della ragion pura*.

Di qui, attraverso il dettagliato esame della nozione di esistenza nelle *Analogie dell'esperienza* della prima *Critica* condotto nella *Glosa 4. La existencia en las Analogías de la experiencia*, lo studio mostra, per così dire, il punto di arrivo delle mire kantiane a cui puntava la questione posta nello scritto del '62. Contesto e tema delle analogie è infatti proprio il riferimento della coscienza all'esistenza dei fenomeni dati nel tempo. Rinviando l'esperienza, quale sintesi non contenuta nelle percezioni stesse, a un'unità interna alla coscienza, l'esistenza non si dà mai in sé ma sempre e solo in relazione alle regole intuitive e intellettuali delle sue sintesi percettive (solo in relazione ai suoi possibili schemi). Le relazioni formali del tempo offrono il terreno per le connessioni oggettive necessarie tra le sintesi percettive. L'autrice si sofferma in particolare sulla prima analogia (sostanza) che interessa il modo temporale della permanenza, dove il riferimento all'esistenza è dato dallo schema temporale che, mettendo in relazione sostanza e mutamenti, fornisce alla sostanza un corrispettivo oggettivo esperibile nella durata, cogliendo così la temporalità dell'esistenza fisica. Non mutando il tempo, ma permanendo alla base di tutti i rapporti temporali (la sostanza nell'esistenza effettiva non può mutare), il sostrato può essere percepito solo mediatamente negli oggetti della percezione, nella cosiddetta effettività (*Wirklichkeit*) del tempo.

Ed è proprio in questo rapporto tra sostrato (permanenza come pura capacità percettiva) e apprensioni delle percezioni temporali, quale determinazione effettiva, esistenziale del sostrato, che ritorna, come mostra l'Autrice, quella preoccupazione pre-critica e quella terminologia incontrata nel *Beweisgrund* del rapporto tra *Reale*, *Wirklichkeit* e *Dasein*. La realtà oggettiva e il significato critico-conoscitivo dell'esistenza si compie cioè con la schematizzazione temporale della sostanza. Il permanere della sostanza corrisponde al reale (*das Reale*) temporalizzato che fa da substrato al mutare percettivo, ed è solo a partire da questo che l'effettività (*Wirklichkeit*) dell'esistenza (*Dasein*) può venir schematicamente pensata come determinazione della sostanza, durata. L'esistenza si profila così come medium percettivo che consente il passaggio dal tempo ideale (puro, soggettivo, reale nell'esibizione dei nessi di permanenza, successione e simultaneità) al

tempo (sintetico) effettivo, *wirklich*. Failla dimostra così con queste analisi che, pur in un ordine di riferimento ormai distante dall'ambito problematico del *Beweisgrund*, il tema delle analogie non sarebbe potuto nascere senza aver posto alla base la domanda dello scritto del '62 su cosa legittimi la predicazione esistenziale di un concetto.

In linea di continuità con quanto esaminato, nella seconda parte del libro, *De la necesidad y de la libertad*, Failla torna con la *Glosa 5. Necesidad y nada* alla Terza Considerazione della prova ontologia a priori del *Beweisgrund* (*Esiste un ente assolutamente necessario*) e in particolare alla riflessione sull'essere e il nulla e alla confutazione kantiana del nichilismo. Distinguere nel possibile e nella contraddizione il formale e il materiale, consente a Kant il passaggio alla riflessione sulla negazione assoluta del possibile formale (ciò che è pensabile), da un lato, ma soprattutto alla negazione assoluta del possibile materiale (dell'esistente che viene qui posto). Se il *nulla formaliter* ammette come parimenti possibile l'*essere formaliter*, è invece impossibile e contraddittorio pensare la possibilità e al tempo stesso la posizione del nulla come qualcosa di esistente. La contraddizione avviene qui non nella possibilità di essere e nulla (l'intero non essere è pensabile, in quanto togliere l'intera esistenza non implica necessariamente porre il nulla) quanto nella posizione d'esistenza del nulla, dell'assoluto non essere: negando l'intera esistenza, si nega l'intero possibile. Failla individua qui il problema nel rapporto tra esistenza e materia: senza esistenza non si dà materia del pensiero e quindi neanche accordo formale tra i materiali.

La contraddizione che Kant smaschera nel nichilismo sorge tra la negazione ontologica assoluta, il non essere, e la posizione dello *Etwas*, contraddizione tutta interna all'ente denominato esistenza e che riguarda l'esistenza tolta e posta al tempo stesso. Solo ponendo come qualcosa di esistente ciò che toglie ogni esistenza s'incorre in quel contrasto di posto e tolto che riguarda la materia e ancor prima l'esistenza che ne è a fondamento. Inevitabile e interessante in questa doppia negazione è il rimando proposto qui dall'Autrice alle prime pagine della logica hegeliana. Dalle analisi emergono inoltre con chiarezza i due fronti su cui si dipana la preoccupazione kantiana. Da un lato, sul versante teoretico, lo *Etwas*, il "che", elemento materiale della possibilità, rinvia alla materialità del pensiero stesso: ponendo l'esistenza del nulla si finisce nella negazione assoluta del pensiero. Dall'altro, sul versante metafisico, porre ontologicamente il nulla implicherebbe negare in modo assoluto la possibilità di un ente necessario, mentre si vuole garantire alla filosofia la possibilità di giustificare l'esistenza assolutamente necessaria di Dio, e proprio questa stessa possibilità si fonda (sulla via negativa della contraddizione) sull'esistenza.

In dialogo con la teoria dell'oggettività pura di Alexius Meinong, Failla richiama l'attenzione sul carattere di "apertura" del discorso kantiano sullo *Etwas*, e nella *Apéndice a la Glosa 5. Teoría del objeto* afferma che nell'*Anfibolia dei concetti della riflessione* della prima Critica «Kant proporciona una teoría del objeto o del ente en el que se tiene en cuenta la efectividad, la idealidad, el imaginario, el absurdo y la ficción racional – en definitiva una verdadera y auténtica teoría pluralista del *Etwas* o de la *Ding*» (p. 186).

La *Glosa 6. El ser anbolutamente necesario* è incentrata così sulla nozione di necessità assoluta quale specificazione della riflessione ontologica sul nulla. Qualcosa di assolutamente necessario non potrà riguardare il lato *formaliter*; dal lato *materialiter*, invece, qualcosa è assolutamente necessario se il suo non-essere toglie il materiale di ogni pensabile e tutti i suoi “data”. Ciò che si sopprime come *Aufhebung* sarebbe quindi una certa effettività (*Wirklichkeit*) che andrebbe a togliere ogni possibilità interna in generale: ed è proprio questo qualcosa, che nega ogni possibile, ad essere assolutamente necessario. Smascherando il nichilismo come contraddizione assoluta, Kant può giungere così alla necessità assoluta del suo opposto e ammettere un ente assolutamente semplice, Dio. Per giustificare Dio come fondamento dell’essere (*realitas*) e di tutte le nature *formaliter* degli enti, è possibile dunque riferirsi a priori a un ente effettivo, posto in sé, tale che togliendolo sia tolta ogni possibilità e pensabilità, dunque un ente effettivo assolutamente necessario.

Al termine di questo primo percorso, la lettura di Failla individua i due esiti cardini delle argomentazioni fin qui condotte da Kant a proposito dell’esistenza: un esito di carattere teoretico-conoscitivo, in cui l’esistenza è legata sempre a un riferimento effettivo (il significante) dei data del pensiero, e un esito di carattere onto-teologico legato alla necessità assoluta di Dio, ricavata per opposizione alla posizione ontologica del nulla, che svela qui quell’unico argomento, possibile e non contraddittorio, per la dimostrazione dell’esistenza di Dio.

Un *excursus* sulle nozioni di esistenza e perfezione negli scritti leibniziani e della scolastica permette inoltre al lettore un approfondimento dell’orizzonte di riferimento in cui s’inserisce il percorso kantiano appena seguito. Di fronte all’alternativa leibniziana di essere e nulla, all’identità sostenuta nella scolastica tra esistenza e perfezione, tra essere e bene, Kant sceglie il primato ontologico dell’esistenza sul possibile logico (sull’essenza predicativa), evitando così l’errore (wolffiano) di non riuscire a separare il concetto di Dio dalla conseguenza, sempre legata invece al contingente.

L’operazione attuata fin qui da Kant di spostare l’attenzione dal concetto di causa a quello di auto-contraddittorietà del nulla è indice anche, come rilevano gli ultimi due capitoli a partire dalla *Glosa 7. Necesidad y libertad*, di una preoccupazione di carattere fondamentalmente morale. A fronte del compimento meccanicistico attuato da Wolff della filosofia leibniziana – subordinando l’esistenza (piano ontologico) al possibile (logico) e facendo di Dio come *causa sui* il pieno e sommo compimento del possibile – l’intero discorso kantiano è mosso dalla preoccupazione di non incorrere nella fallacia naturalistica (di ricercare per il divino un concetto naturalistico di causa-effetto) e di non incorrere nel fatalismo delle azioni umane, problema rimasto non risolto da Leibniz, come ben mostrato dalle analisi di questi capitoli. Failla individua e mette in luce così l’interesse etico che è alla base delle riflessioni teologiche kantiane, mostrando come sia possibile cogliere, nella matura concezione della libertà, lo sviluppo e la corroborazione di problemi già presenti in queste riflessioni, e in particolare già posti nel 1755 con la *Nova Dilucidatio*. Pur ancora nell’egida della ragione sufficiente, Kant sposta qui lo sguardo dalla gradualità della

certezza (infallibile efficacia dei decreti divini sull'azione umana) alla fonte, al *Woher*, spirituale (intellettuale) della libertà: in questo modo non è più necessario ipotizzare un Dio che abbia in sé elementi della contingenza per giustificarne la prescienza inclinante e non necessitante ed è possibile superare l'idea di una sola e cieca necessità naturalistica. La direzione intrapresa qui da Kant è quella di ricercare l'origine dell'agire morale esclusivamente nell'uomo, distinguendo quindi in un orizzonte del tutto umano le azioni libere dalle azioni necessitate. Quanto più la stessa natura umana è vincolata a una legge determinante (necessitante) che sia indipendente dall'origine divina, tanto più si connota come libera. Emerge già qui l'idea del volere nella relazione imprescindibile con la forza determinante e obbligante della legge, che non potrà che essere una legge da individuare nella sfera del soggetto e della sua spontaneità. Failla mostra così l'intera parabola che giungerà con la prima antinomia (libertà) alla necessità di ammettere oltre al meccanicismo una causalità libera. Attraverso queste analisi si intravede il delinearsi dello schema argomentativo dei successivi sviluppi morali della filosofia kantiana, a partire dalla centralità del vincolo della legge per la libertà umana, quale terreno autonomo e indipendente dal meccanicismo e da fonte divina, fino al rapporto di spontaneità e necessità e di spontaneità intelligibile e *causa noumenon*.

Calata ormai nel cuore della filosofia pratica kantiana, l'indagine fondamentale di Failla prosegue: la *Glosa 8. Mecánica del deseo y felicidad* interroga la possibilità di giungere nell'azione pratica a una sintesi costitutiva dell'oggetto che faccia da *pandan* con la ragione conoscitiva. Qui, rispetto all'ambito teoretico, le nozioni stesse di oggetto, esistenza, effettività e realtà oggettiva assumono un significato del tutto diverso e talvolta ambiguo, sia esso pensato come corrispettivo oggettivo "interno" delle idee della ragione pura pratica o corrispettivo "esterno" al pensiero stesso.

Dalle analisi dell'aporia della temporalità, alla luce degli argomenti della *Nova Dilucidatio* del 1755 (nel tentativo di smascherare l'auto-contraddittorietà del meccanicismo) e della Terza Antinomia (è necessario ammettere una causalità secondo libertà) della *Dialettica* della prima *Critica*, emerge che, se la ragione non è autogenesi ma genesi di altro, cominciamento assoluto fuori dal tempo che ha i suoi effetti nel tempo, il tempo indica negativamente l'intelligibile quale principio (e non condizione della serie temporale) e al tempo stesso anche l'inevitabile "destino mondano" della libertà incondizionata.

L'unico referente oggettivo della ragione pura pratica è il riferimento alla volontà pura (alla pura forma della legge), e in questo rapporto entra in gioco il sommo bene quale unico oggetto adeguato alla natura intelligibile e incondizionata della volontà pura pratica; la realtà oggettiva (*objektive Realität*) deriva qui, stando alla *Critica della ragion pratica*, dalla relazione tra massime morali (necessità oggettiva della legge) e sommo bene (materia razionale del tendere della ragione pura pratica). Qui è in gioco la relazione tra *intelligibile* e *prassi mondana*, tema centrale della *Dialettica*.

Se da un lato con la *Fondazione* la realtà oggettiva della moralità doveva passare attraverso i concetti razionali di fine in sé, regno dei fini, disinteresse mondano della volontà pura, attraverso cioè una sorta di de-oggettivizzazione dell'etica o "perdita della mondanità" (qui il riferimento all'effettività pratico-temporale dell'azione c'era ma restava ancora interno, sul piano normativo delle massime), dall'altro, sarà proprio la riflessione dialettica sul sommo bene, sulla sua perfezione e condizione somma ad attuare quel fondamentale "recupero del mondo" fondato moralmente. Ed è qui che la dialettica tra virtù, come dignità di essere felici, e felicità, come indice della sua completezza e perfezione, diventa centrale per rispondere alla domanda sull'effettività della morale. Sottolineando la diversità costitutiva dei due elementi, la cui unione è possibile solo in una relazione sintetica, Failla riconosce qui, in assenza di un rinvio a uno schema temporale-fenomenico della virtù, il carattere di una *sintesi dialettico-dinamica*, sempre aperta alla sensibilità e al contingente. Questa sarà possibile solo a condizione che la natura meccanica dei desideri subentri nella ricerca della felicità (all'interno di un significato sistematico che assume di qui la stessa felicità come meta dell'appagamento di tutte le inclinazioni e di tutti i bisogni naturali), in cui a muovere l'agire è il sentimento morale nel suo duplice movimento, diretto da un lato alla sensibilità e dall'altro alla comprensione puro-pratica.

La posizione kantiana emerge così come riflessione che non nega né emancipa la dimensione sensibile, tendendo piuttosto a educarla allo sviluppo della moralità. Nell'espressione "degni di essere felici" l'Autrice riconosce quindi tutto il carico teleologico della ragione pura pratica e la visione, propria della *Critica del Giudizio*, di una natura finalisticamente pensata da un creatore secondo fini.

Approda così, non a caso, alla teleologia questo itinerario proposto da Failla, riuscendo a tenere insieme, con il ritmo incalzante di queste indagini, i diversi piani di riflessione kantiana intorno al riferimento all'oggetto, nei suoi risvolti sia in ambito teoretico che pratico, e rinvenendo ai suoi albori le esigenze di carattere sistematico che hanno sempre accompagnato, con nuovi confronti, conquiste e correzioni, l'intera riflessione kantiana.



**El esquematismo trascendental de Kant y su influencia en la
psicología cognitiva**

***Kant's Transcendental Schematism and its Influence in Cognitive
Psychology***

MATÍAS OROÑO•

CONICET, UBA, Argentina

Reseña de: Scaglia, L., *Kant's Notion of a Transcendental Schema. The Constitution of Objective Cognition between Epistemology and Psychology*, Berlin/ Bern/ Bruxelles/ New York/ Oxford/ Warszawa/ Wien, Peter Lang, 2020, 294 páginas. ISBN: 978-3-631-80438-4.

El libro de Lara Scaglia contiene una investigación sobre la noción kantiana de esquema trascendental. En la obra pueden discernirse tres objetivos. El primero consiste en desarrollar una indagación histórica sobre los usos del término *esquema* antes y después de Kant. El segundo objetivo gravita en torno al análisis del rol del esquematismo trascendental en la *Crítica de la razón pura*, con el fin de elucidar si la introducción de los esquemas trascendentales constituye un paso necesario en la argumentación de Kant o si se trata de un agregado redundante en relación con las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento. El tercer objetivo de Scaglia es comprender el legado de la doctrina kantiana del esquematismo trascendental y su vínculo con nociones análogas en algunos desarrollos contemporáneos de la psicología cognitiva. A continuación comentaré los principales contenidos de cada capítulo de esta publicación, los cuales se estructuran en torno a los objetivos recién señalados.

• Investigador asistente del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET), con lugar de trabajo en el *Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn* (Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires). E-mail de contacto: matiasoro@gmail.com

El libro se divide en dos grandes partes. Los primeros cinco capítulos conforman la primera parte del libro, la cual se titula “Kant’s theory of schematism and its context”. En el Capítulo 1 encontramos una revisión histórica de la noción de esquema con anterioridad a Kant. En un primer momento, se analiza la aparición del término *esquema* en la filosofía antigua. En autores como Platón, Aristóteles, Leucipo, Demócrito, Teofrasto, Proclo y Filón de Alejandría el término es utilizado de manera poco sistemática y con diversas connotaciones: retórica, geométrica, moral, lógica, ontológica, epistemológica y física. Si bien puede identificarse que el término *esquema* aparece asociado a los significados de *forma*, *apariencia* y *figura*, la multiplicidad de sentidos y connotaciones revela que el término es usado de manera muy laxa en este período de la filosofía. En un segundo momento, hallamos que en la filosofía medieval el término griego *schema* es traducido por el término latino *figura*. Se trata de un concepto utilizado principalmente con connotaciones lógicas, por ejemplo, cuando se habla de las *figuras de un silogismo*. Este uso lógico del término *figura* aparece en autores como Pedro Abelardo, Boecio, Ockham y Buridan, entre otros. En tercer lugar, en la filosofía moderna el término *esquema* conserva el sentido lógico que ya presentaba en textos medievales, pero además recobra una diversidad de connotaciones: figurativa (Wolff), retórica (Sturmius, Diderot, D’Alambert), biológica (Ploucquet), física (Bacon) y epistémica (Thomasius, Darjes, Tetens). Por cuestiones de extensión, solo voy a comentar el uso del término *esquema* en Tetens, quien desarrolla la noción de esquema en un sentido epistémico que prefigura algunos rasgos del esquematismo de Kant. Tetens distingue tres facultades del alma: el sentimiento (*Gefühl*), la facultad de representación (*Vorstellungskraft*) y la facultad de pensar (*Denkkraft*). El sentimiento concuerda parcialmente con la sensibilidad en tanto facultad que recibe pasivamente los objetos, mientras que la facultad de pensar coincide parcialmente con el entendimiento concebido como una facultad activa. Por su parte, la facultad de representación permite formar imágenes que reproducen impresiones percibidas en el pasado o combinar dichas imágenes de un modo novedoso. Ahora bien, estas imágenes no son suficientes para determinar objetos concebidos como unidades que se relacionan a través del pensamiento o del razonamiento. Por ello, para dar cuenta de los objetos es preciso que haya no solo sentimiento (o sensibilidad) y representación (o imaginación), sino también facultad de pensar (o entendimiento). Para Tetens la imaginación es una facultad que se sitúa entre la sensibilidad y el entendimiento. En este contexto el autor introduce el concepto de *schema perceptiones* como algo que media entre sensibilidad y entendimiento y como un centro físico de unificación de los datos sensibles recibidos a través de los diversos órganos sensoriales. De este modo, el trabajo de Scaglia permite ver que el planteo de Tetens anticipa algunos rasgos de la teoría kantiana de los esquemas trascendentales, los cuales cumplen una función intermediaria entre la sensibilidad y el entendimiento. Asimismo, podemos anticipar que a diferencia de Tetens, en Kant los esquemas trascendentales son productos *a priori* de la imaginación y no pueden identificarse con un centro físico que unifica los datos provenientes de los órganos sensoriales.

En el Capítulo 2 la autora ofrece un análisis de la noción de esquema en los escritos pre-críticos de Kant. En la *Nova Dilucidatio* (1755) el esquema posee un significado metafísico que alude a una especie de *proyecto divino* en virtud del cual se explican las relaciones mutuas entre sustancias individuales que no poseen relaciones causales entre ellas. Gracias a este esquema, Dios determina no solo de la existencia de las sustancias individuales y separadas, sino también las relaciones recíprocas entre ellas. Quince años más tarde en la evolución del pensamiento de Kant, en la *Disertación* del año 1770 es presentado un nuevo significado del término *esquema*. Uno de los principales tópicos de esta obra radica en la distinción entre dos fuentes de conocimiento, lo cual implica un contraste entre leyes del entendimiento y leyes de la sensibilidad. Esta distinción entre un mundo inteligible y uno de carácter sensible conlleva dos tipos de entidades: fenómenos (objetos tal como aparecen en la sensibilidad) y cosas en sí mismas que son captadas de modo intelectual. En este contexto Kant utiliza el término *esquema* para referirse al espacio y al tiempo concebidos como principios formales de la sensibilidad. Scaglia deduce que en la *Disertación* el esquema ya no posee un sentido metafísico (como sucedía en la *Nova Dilucidatio*), sino que adquiere un significado epistémico. En suma, hacia 1770 Kant utiliza el término *esquema* para aludir a un patrón que proporciona unidad y coordinación a los fenómenos que aparecen de manera sensible.

En el capítulo 3 Scaglia presenta las premisas necesarias para entender el problema del esquematismo en la *Crítica de la razón pura*. Para ello despliega los rasgos esenciales de las doctrinas críticas de la sensibilidad y del entendimiento. Tras analizar la doctrina crítica de la sensibilidad, la autora concluye que las formas puras de la intuición proporcionan una indicación necesaria, aunque insuficiente, para la constitución de la unidad del objeto. Sin el aporte del entendimiento, solo seríamos capaces de representarnos relaciones de sucesión (temporal) o de coexistencia (en el espacio) entre las impresiones que recibe la sensibilidad. Es decir, sin el aporte del entendimiento no sería posible el conocimiento objetivo, ya que solo tendríamos un flujo de impresiones dispersas, en el cual no podríamos distinguir algo permanente, unitario y objetivo. Por este motivo es preciso contar con formas puras de la intuición y con formas puras del entendimiento (categorías). Según la interpretación desarrollada por Scaglia, la deducción trascendental de las categorías explica que los conceptos puros son condiciones necesarias de la experiencia objetiva. No obstante, el enfoque de la deducción trascendental de las categorías es insuficiente para explicar *cómo* es posible la experiencia. Es menester ofrecer una explicación acerca de *cómo* se aplican las formas puras del entendimiento a la sensibilidad. La respuesta a este problema justifica, tal como lo indica Scaglia, la introducción de la noción de esquema trascendental en tanto representación mediadora entre los conceptos puros y la sensibilidad.

El capítulo 4 contiene un estudio sobre el capítulo del esquematismo en la *Crítica de la razón pura*. El principal resultado que extrae Scaglia en este capítulo cuarto consiste en afirmar que la distinción entre la función de la deducción trascendental y el capítulo dedicado al esquematismo se comprende al tener en cuenta la perspectiva de la facultad de

juzgar que es introducida con la doctrina del esquematismo. Mientras que la deducción se focaliza en justificar la posesión de reglas sintéticas *a priori* (conceptos puros del entendimiento), el esquematismo se ocupa de la aplicación de esas reglas a casos concreto. La falta de homogeneidad entre ambas intuiciones y conceptos puros del entendimiento encuentra su solución en los esquemas trascendentales concebidos como determinaciones puras del tiempo. La aplicación de las categorías a la intuición pura genera determinaciones trascendentales del tiempo que son homogéneas con los conceptos puros y con las intuiciones sensibles. Asimismo, Scaglia subraya que los esquemas son un producto *a priori* de la imaginación trascendental, mientras que las imágenes son el resultado empírico de la imaginación reproductiva.

En el capítulo 5 se ofrece un resumen de los debates en torno al esquematismo trascendental que han tenido lugar dentro de la *Kant-Forschung*. En una primera parte, que la autora denomina “destructiva”, se consideran diversas críticas que recibió el capítulo del esquematismo. Se revisan las posiciones de Zschocke (1907), Curtius (1914), Walsh (1957/58), Allison (1983, 2004) y Guyer (2006), quienes ofrecen diferentes argumentos en torno al carácter redundante del esquematismo, a la oscura terminología y a la prioridad que se le adscribe al tiempo sobre el espacio en el marco de la doctrina del esquematismo. En un segundo momento (“constructivo”), Scaglia afirma que el esquematismo constituye un paso necesario en el proyecto de la *Crítica de la razón pura*, puesto que allí se aborda un problema peculiar e inevitable que no se superpone con otras secciones de dicha obra. Este problema se expresa mediante la siguiente pregunta: ¿Cómo pueden las categorías aplicarse a las intuiciones sensibles? Un rasgo de la interpretación defendida por la autora consiste en sostener que en el esquematismo hay una prioridad del tiempo sobre el espacio, dado que todas las intuiciones deben ser dadas en el tiempo (aunque no necesariamente en el espacio). Pero esto no implica, según Scaglia, que el espacio no juegue un rol dentro del esquematismo y que la referencia a intuiciones externas no sea importante para evitar posiciones solipsistas. Una profundización de esta cuestión excede los límites de la investigación que Scaglia se propone llevar a cabo, pues tal como lo indica la autora, el rol de las intuiciones externas en el esquematismo exige estudiar en detalle lo desarrollado por Kant a partir de mediados de la década de 1780. En los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786) Kant sostiene que el sistema de las categorías recibe su instanciación real en objetos materiales. Asimismo, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) se afirma que son necesarias intuiciones externas para dotar de significado a las categorías. Según Scaglia, en la edición del año 1781 aún no hay elementos que remitan a esta necesidad de intuiciones externas y de objetos materiales para cumplir con los objetivos del esquematismo trascendental.

En la segunda parte del libro, titulada “After Kant”, se presentan las proyecciones de la doctrina kantiana del esquematismo en la filosofía posterior a Kant y en el desarrollo de la psicología cognitiva. Esta segunda parte del libro de Scaglia se encuentra dividida en tres capítulos. En el primero de ellos se estudia la recepción del esquematismo de Kant en la

filosofía posterior a Kant. La autora distingue tres períodos en la recepción filosófica de la doctrina del esquematismo. Un primer grupo se refiere a las recepciones tempranas (Maimon, Herder, Humboldt); un segundo momento está dedicado al idealismo alemán clásico y a los post-kantianos (Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schleiermacher y Fries); y finalmente encontramos una serie de autores situados a fines del siglo XIX y comienzos del XX (Dilthey, Nietzsche, Bergson, Merleau-Ponty, Husserl, Heidegger, Arendt, Cassirer, Whitehead, Horkheimer y Wittgenstein). El objetivo de Scaglia dista de ofrecer un análisis exhaustivo de cada uno de estos autores. En lugar de ello, se ofrece cierta evidencia sobre la influencia de la doctrina kantiana del esquematismo en la historia de la filosofía posterior a Kant. En líneas generales, la doctrina kantiana del esquematismo ha sido interpretada en clave lógica y epistemológica. Y la mayoría de los filósofos ha planteado diversas críticas a dicha doctrina, las cuales se desprenden de las dificultades que genera la separación, trazada por Kant, entre sensibilidad y entendimiento. En contraste con estas críticas realizadas por la recepción filosófica, Scaglia subraya que serán los psicólogos interesados en el lenguaje y en la capacidad de la imaginación quienes desarrollarán nuevas teorías a partir de la doctrina kantiana del esquematismo, entendida principalmente en su función mediadora entre el pensamiento y la sensibilidad.

En el segundo capítulo de la segunda parte de este libro se analiza la distinción trazada por Kant entre psicología y filosofía. Por un lado, la autora reconstruye la argumentación presente en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), según la cual la metafísica general (desarrollada en *Crítica de la razón pura*) fundamenta una metafísica especial de los cuerpos (la cual se encuentra en los *Principios metafísicos*), de modo tal que la metafísica especial completa la metafísica general al otorgarle “sentido y significado [*Sinn und Bedeutung*]” a los conceptos puros del entendimiento mediante “ejemplos (casos concretos)” (AA IV: 478). Según este enfoque la metafísica especial de la naturaleza corpórea es posible debido a que la matemática es aplicable a los objetos extendidos en el espacio. En contraste con ello, la psicología parece revelarse como imposible en tanto ciencia natural en sentido estricto. Frente a estas consideraciones en torno a la imposibilidad de fundamentar el carácter científico de la psicología, Scaglia afirma que la posibilidad de la psicología empírica permanece abierta. Pero ello requiere considerarla como una doctrina (y no como una ciencia en sentido estricto) que indaga el fenómeno de la experiencia interna. De esta manera, la autora afirma que la psicología empírica es excluida del campo de la ciencia natural y que sin un fundamento *a priori* debe ser entendida como una doctrina que a lo sumo puede aspirar a una certeza meramente empírica.

Asimismo, Scaglia analiza las limitaciones de la interpretación de Kant como un psicólogo trascendental. Esta interpretación toma distancia de las lecturas fuertemente lógicas y epistemológicas y centra su atención en el rol desempeñado por las facultades cognitivas subyacentes a la experiencia. Según quienes defienden la lectura de Kant como un psicólogo trascendental, la *Crítica de la razón pura* ofrecería una descripción general de las reglas y estructuras que subyacen al conocimiento. En este contexto la psicología

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 11, Junio 2020, pp. 501-507

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.3862851

empírica sería simplemente una especificación de aquellas reglas generales descritas por la psicología trascendental. Scaglia especifica una serie de deficiencias presentes en la lectura de la *Crítica* como una psicología trascendental, a saber: 1. La psicología trascendental, al centrarse en el análisis de las facultades, no logra dar cuenta del proyecto trascendental kantiano que pretende justificar la objetividad del conocimiento; 2. La reducción del proyecto de la *Crítica* a un problema cognitivo (analizado en clave psicológica) no logra capturar la principal intención de Kant, cuya preocupación central se vincula con los fines prácticos de la razón.

Tras haber analizado las limitaciones de la interpretación de la *Crítica* como una psicología trascendental, Scaglia confronta la teoría kantiana de los esquemas trascendentales con desarrollos recientes de la psicología cognitiva. Para ello, en el tercer capítulo de esta segunda parte, se desarrolla la noción de esquema en el marco de diversas teorías de la psicología cognitiva del siglo XX. Luego de resumir los aportes de un pionero de la psicología cognitiva (Otto Selz), se analizan los desarrollos de teóricos de Bartlett, Piaget y Barsalou. Según Bartlett, los esquemas contienen resúmenes de situaciones familiares y son funciones constitutivas de la memoria. Bartlett atribuye a los esquemas una función activa gracias a la cual lo que se experimenta es almacenado y rememorado. Por su parte, Piaget utiliza la noción de esquema para referirse a diversas funciones desarrolladas por los seres humanos con el fin de asimilar el entorno y adaptarse a él. Los esquemas de Piaget son estructuras utilizadas para organizar patrones de comportamiento y abarcan desde las más simples estructuras de la infancia hasta estructuras más complejas que posibilitan el reconocimiento de un objeto como algo permanente, situado en el mundo externo y diferente del yo. Piaget se interesa en la noción de esquema con el fin de abordar la pregunta acerca de cómo y cuándo los seres humanos comienzan a distinguir entre ellos mismos y las cosas permanentes del mundo externo. Cabe destacar que según Piaget los esquemas son estructuras dinámicas que se modifican en el transcurso de la vida de un individuo. Por último, Scaglia analiza la noción de esquema en Barsalou y concluye que tanto Kant como Barsalou sostienen que la actividad y la receptividad son funciones necesarias implicadas en el conocimiento. Asimismo, se señalan las diferencias centrales entre ambos desarrollos teóricos: mientras que Kant centra su atención en la investigación trascendental sobre los fundamentos y condiciones del conocimiento, Barsalou busca determinar cómo se producen los símbolos. Scaglia concluye que si bien la psicología y la filosofía comparten temas similares (representación, conocimiento, percepción), sus objetivos son diferentes. La psicología es una disciplina particular con métodos y herramientas propias que permiten abordar los procesos cognitivos. Por su parte, la filosofía se sitúa en un meta-nivel, desde el cual es posible determinar los límites de las disciplinas particulares (siendo una de ellas la psicología).

Uno de los principales aportes del libro de Lara Scaglia radica en la apertura de líneas de investigación sobre el impacto que la doctrina del esquematismo de Kant ha tenido en el desarrollo de la psicología cognitiva contemporánea. Se trata de un aporte que permite

establecer nuevas líneas de trabajo en torno a las implicancias de la epistemología de Kant en un terreno que no es filosófico, sino que en la actualidad se despliega en el campo de las ciencias experimentales sobre la mente.



**Las metáforas o la dificultad de inventar el lenguaje de la
crítica. A propósito de las metáforas legales en la primera
*Crítica***

***Metaphors or the Difficulty of Inventing the Language of
Criticism. Regarding the Legal Metaphors in the First Critique***

JESUS GONZÁLEZ FISAC*

Universidad de Cádiz, España

Reseña de: Møller, Sofie, *Kant's Tribunal of Reason. Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2020, pp. 198. ISBN: 978-1-108-49849-4.

Una de las dificultades que plantea la autora estriba en lo que llama “naturaleza circular” de la crítica. Toda vez que la razón es al mismo tiempo el tribunal que aplica las leyes y la instancia que las hace, se impone lo que llama el “dilema de Herder”: “¿cómo puede la misma entidad ejecutar todos los roles sin caer en un círculo vicioso?” (p. 2). En efecto, la razón funciona como legislador y como tribunal y juez. Esto arroja un saldo de “disanalogías” (sic, p. 19), desencuentros entre una razón que se dice legisladora universal y leyes o sistemas legales ya en marcha, o entre afirmaciones sobre la validez de casos concretos y otras relativas a la jurisprudencia. Ciertamente, son muchos los lugares en los que cabe encontrar esta suerte de doble juego (legislación ideal/real, leyes particulares/jurisprudencia universal) en el que la razón al mismo tiempo emite una sentencia, es decir, funciona como juez, mientras al mismo tiempo es la tenedora o

* Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz (España). E-mail de contacto: jesus.gonzalez@uca.es.

justificadora del principio o de la ley que aplica. Ahora bien, el problema no se plantea en términos de cantidad lógica, entre, digamos, la casuística y la jurisprudencia (el propósito de la crítica no se limita a buscar la “regularidad” que justifique un procedimiento y le dé el valor de ley [p. 19], leerlo de esta manera significa confundir la filosofía trascendental con la lógica formal). La legalidad no se limita a la regularidad en oposición a la arbitrariedad. O al menos no siempre. Pero, ¿por qué ver aquí un círculo lógico, cuando se trata, en buena ley, es decir, desde la propia metáfora legal, de una perversión del principio de separación de poderes? (que sería una lectura hecha en términos de facultades y fuerzas, o poderes, no en términos de cantidad lógica, a todas luces insuficiente). Sobre esto volveremos en lo que sigue.

El trabajo de Møller adolece de un defecto de partida. El modo de lectura que propone consiste en recorrer el uso de las metáforas legales y de la normatividad en la primera crítica buscando su desarrollo en los textos no críticos en los que Kant las utiliza de modo no metafórico. Las referencias a *ZeF*,¹ *MS*, *TP* (textos post-críticos) así como a *Naturrecht Feyerabend* (que aparece entre las dos ediciones de la primera *Crítica*, en 1784) constituye el cuerpo del trabajo. Pero la intención del mismo, y esta es la debilidad del planteamiento, no es otra que localizar el horizonte de estas metáforas, situarlas en términos historiográficos, tanto en la obra de Kant como en los autores a los que se refiere (como, p.e., Hobbes). En cambio, no es su intención dilucidar el juego de estas metáforas en el propio texto crítico, que parece ser sólo la ocasión para la revisión del horizonte de textos en los que, como decimos, las figuras jurídicas tienen su sentido más literal. Esto, como veremos, arroja el saldo de una lectura débil o que, cuando menos, sabe a poco si es que el foco de la lectura de las metáforas debía ser la filosofía de la primera *Crítica*, para empezar porque con frecuencia está todavía lejos de los textos donde Kant desarrolla expresamente, es decir, literalmente, las figuras e instrumentos de leyes y tribunales (no es el caso de *Naturrecht Feyerabend*, pero sí de los trabajos de los años 90).

Volvamos a la imagen del tribunal. En su análisis del Cap. 7, la autora se centra en la distinción entre dos modelos de autoridad judicial, el modelo discrecional, que deja al juez cierto margen para interpretar la ley, y el modelo que hemos llamado jurisprudencial, que busca codificar al máximo la toma de decisiones. En Kant se podrían aducir ejemplos en los que es más lógico pensar en una autoridad de tipo discrecional, toda vez que el proceso constituye un comienzo, o una salida, de un atolladero previo. La cuestión de la circularidad no puede despacharse en términos meramente lógicos sin considerar que se trata de arbitrar una situación nueva, o si se quiere, cuando se trata de instituir derecho allí donde no hay derecho. Teniendo esto en cuenta (luego vendremos sobre el problema de la deducción trascendental y el paso de la *quid facti* a la *quid iuris*), el modelo más plausible es el discrecional. El algo así como el “espíritu” de las leyes lo que pone en marcha la crítica. El problema, y esta sería seguramente la segunda gran debilidad de la lectura de Møller, es que no contempla el juego entre las facultades del ánimo. En realidad, es su

¹ Para las obras de Kant utilizamos los acrónimos de la *Siglenverzeichnis* de la Academia.

funcionamiento y la distinción entre ellas el verdadero hilo conductor de la primera *Crítica*. Así, importa considerar que el espíritu de las leyes corresponde al proceder del Juicio, que descubre la regla en la experiencia. En cambio, no es importante considerar si el procedimiento del fallo judicial obedece al proceder del silogismo, es decir, cuando se supone ya constituida la regla. El análisis que hace la autora de esta analogía (p. 121 ss.) muestra que, en el juicio entendido como el producto del conocimiento (o como resultado de la síntesis, si se hace intervenir elementos no conceptuales), tiene que procederse por subsunción, obrando aplicaciones (en el sentido técnico de la *Anwendung* [nuestro]) en las que intervienen elementos diversos (conceptos, intuiciones, esquemas, etc.) y cuya validez va a estar en que se atengan al vínculo con la experiencia (p. 125). El problema de Kant es mostrar cómo funcionan esas subsunciones para garantizar que el conocimiento sea verdadero. Por lo mismo, la cuestión del error y de la ilusión se sitúa en la diferencia entre la subsunción de los juicios de percepción y la que tiene lugar en los juicios de experiencia. En cualquier caso, la cuestión de las facultades se zanja de modo insatisfactorio, pues no es el Juicio sino la razón la facultad que va a acaparar las metáforas legales (lo que, dicho sea de paso, hace casi todo este capítulo innecesario o superfluo). Pero, sobre todo, no termina de comprender el papel del Juicio en todo esto, que es un “talento” especial. Refiere, en efecto, el texto de B 172-3, pero no va más allá. Porque, ¿no es el Juicio justamente, no ya *in nomine* sino *in operatio* la facultad en la que se decide la validez misma de todo conocimiento? De ahí los problemas del esquematismo, pero también la cuestión de la validez y, más aún, la cuestión del sentido del tribunal crítico. Porque, ¿qué facultad detecta las dificultades *de iure* del conocimiento si no es el Juicio, que se enfrenta al ejemplo sin la regla, o que dispone de la regla de un modo ciertamente misterioso? (recuérdese la metáfora de la “desconocida raíz común”), ¿no es el Juicio el que aprecia por primera vez el conflicto, el desajuste entre los casos y la ausencia de regla? (valga esto para el proceso mismo de conocimiento, desde sus primeros pasos en los juicios de experiencia, hasta los casos más enjundiosos que llegan al tribunal de la razón, como las antinomias).

En el tribunal de la razón no hay sólo instancias personales. Hay jueces y jurados (Møller abunda en la diferencia entre juicio y jurado), también hay testigos, o litigantes, según el tipo de proceso (básicamente se trata siempre de dos clases de procesos [nuestro]: los procesos penales, donde se trata de condenar o absolver, también de sancionar, el uso o aplicación de una o varias facultades; y los civiles, donde entran en pleito distintas instancias: facultades del ánimo, o de la universidad, escuelas y modos de pensar, etc.). Pero nada de esto tiene lugar si no hay también casos, es decir, imputaciones, y, por supuesto, una jurisprudencia, esté asentada o no lo esté. Tal y como plantea Kant el tribunal es un ejercicio vivo en el que se despliega la razón y sus fuerzas, en lo cual hay encuentros tanto con instancias como con reglas. De ahí la importancia de la facultad que se enfrenta al caso, es decir, que reconoce el caso como tal, que es algo que sucede fuera de toda certeza, en un terreno tan inestable como tentativo, previo a cualquier separación de poderes. Pensar en un tribunal en términos fijos, como institución previamente

articulada, donde la metáfora consiste en transportar (Møller se refiere en algún momento al mecanismo de la metáfora tal y como Kant lo expone en la *KU*) la estructura del tribunal y su funcionamiento a la estructura y funcionamiento de las facultades o fuerzas del ánimo, oculta que la metáfora es en realidad el colofón del trabajo crítico, no su punto de partida, ni siquiera su verdadera herramienta, o al menos no la que se despliega a lo largo del texto crítico. De ahí la importancia de abundar en las facultades y en su descripción o elaboración en el propio proceso de producción del texto. Así, cualquiera de los dos Prólogos, o también la Introducción, en los que abunda en metáforas jurídicas y político-jurídicas importa ver cómo la facultad de la crítica, sea la que fuere, comienza en el momento mismo en que hace el diagnóstico de la situación. Es decir, cuando reconoce el “conflicto” en que está imbuida la metafísica, con escuelas y partidarios, también enemigos, diversos. Es aquí donde funciona una facultad que procede con una regla que no está todavía asentada, juzga sin jurisprudencia o bien juzga en un proceso que no está todavía definido, sino que avanza a un tiempo en los tres terrenos simultáneamente: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Esta particularidad de la crítica ha sido descrita también como “circularidad”, que Kant mismo reconoce en los principios trascendentales (ahora vendremos sobre esto cuando veamos el problema de la validez), la que tiene que explicar el uso de la metáfora del tribunal y no al contrario. Por eso habría que explicar que la razón no es sólo juez, también es testigo, pues cuando pregunta al conocimiento empírico, ¿quién testifica sino cualquiera de nosotros y nuestros juicios de percepción? La razón está en todos los lugares del proceso, lo que complica la interpretación judicial de todo esto. Pues si con esta lectura se quiere reforzar el carácter fundamentador o legitimador, digamos serio de la razón, se oculta la que, a nuestro juicio, es la verdadera naturaleza del texto crítico, que está más cerca de la ficción y de la invención de sí mismo, en y a través de su propio relato, que de la demostración o la sentencia, que sólo puede tener lugar desde fuera de sí mismo (¿y dónde se situaría entonces la razón?).

La metáfora legal o normativa esencial (la metáfora de todas ellas) es la que tiene que ver con la diferencia entre *quid iuris* y *quid facti*. En esta diferencia se decide la consistencia jurídica misma de la crítica y de su trabajo de dar con la validez del conocimiento teórico. En otras, como la de la diferencia entre estado de naturaleza y estado civil, se decide otra cosa, los niveles o consistencias de los sistemas jurídicos (lo que alcanza tanto a las jurisprudencias como a los actores que toman parte en ellos). En la distinción entre lo jurídico y lo fáctico Kant apuesta por leer los conceptos *a priori* como elementos de una adquisición originaria. Es la propiedad, la metáfora jurídica de la *adquisitio*, la que se despliega en buena parte de los textos (desde la *KrV* hasta, sobre todo, *ÜE*). El problema de esta metáfora es que no da cuenta del “aspecto productivo” del idealismo trascendental de Kant (p. 58). Pero esta no es la finalidad de la misma. No se trata de ver si y cómo funciona la metáfora en el terreno crítico sino para qué sirve la metáfora, en el momento en que Kant la utilice. La cuestión de la adquisición quiere dejar claro que hay conocimiento *a priori* que no están derivados de la experiencia. La *adquisitio originaria* explica que hay un vínculo no sensible o meramente empírico entre el

propietario y la propiedad, que es lo que hay que ilustrar con esta metáfora. El hecho de que existen propiedades que no han sido tomadas en la experiencia, o que están al margen del tiempo, que son absolutamente reales y eficaces (en fin, otro *factum* de razón). Nada más. Para poder entender el funcionamiento, o el intento de Kant de explicar cómo se utilizan estos conceptos a priori en la experiencia, habría que acudir a otra metáfora, esta vez biológica, que es la metáfora de la epigénesis.² Por lo mismo, la importancia del término “deducción” estriba en que no se trata de una “derivación”, *Ableitung*, que presupondría un sistema de seguimiento o de rastreo de experiencias, sino de una justificación, cuyo trabajo es de otra clase.

Este es el verdadero nudo de la deducción trascendental de las categorías. La deducción trascendental sería, con Henrich, una “inferencia hacia un origen” (p. 58). Pero, ¿de qué clase? Si las demostraciones legales (que habría que oponer a las pruebas meramente retóricas [p. 61]) son pruebas ostensivas, la deducción trascendental no sería una deducción de esta clase. El problema está, en efecto, en cómo rastrear el origen (Cap. 4). La deducción metafísica constituye una conocida dificultad, ya que Kant evita utilizar el término “deducción” para caracterizarla. Esto nos pone sobre aviso de que en el problema de esa inferencia al origen no se trata de una *demonstratio* en sentido propio. El lance subjetivo que descubre las categorías o los conceptos de espacio y tiempo no es deductivo ni legitimador sino, diríamos nosotros, más próximo a un proceder fenomenológico. Pero volviendo a la deducción objetiva, el procedimiento jurídico paralelo al que se refiere Møller es el de la imputación (p. 70). Una deducción es “una inferencia en la que se juzga lo que origina un acto junto con su autor, el que este acto caiga bajo una ley general y que la ley se aplique al acto” (p. 74). Si la deducción no es un proceso de inferencia a un origen es porque su asunto es mostrar que las categorías y la unidad trascendental de la apercepción (cuya condición activa o “estructurante” queda a un lado) van de la mano. Lo que se imputa en la deducción es que las categorías son las estructuras habilitantes del conocimiento. Sólo eso. Sin embargo, se echa en falta que contemple la cuestión de la circularidad en la que Kant mismo se fijó cuando habló precisamente de las pruebas trascendentales en la Disciplina de la razón pura (B 764-5), a las que la autora no se refiere en absoluto. Cómo la prueba se sostiene sobre el fundamento de prueba que ella misma hace posible. Porque, en efecto, la metáfora legal no parece adecuada para dar cuenta de la actividad y del procedimiento mismo que genera tanto el conocimiento *a priori* como su prueba, que es el verdadero nudo del discurso crítico. Esta circularidad está en juego todo el tiempo: cuando se habla del estado de naturaleza y del relato de la metafísica, ¿no se tiene que presuponer finalmente una disposición natural, una *Anlage*, para poder entender el relato? (nos referimos a los epígrafes VI y VII de la *Einleitung* de la *KrV*), ¿y no es esta suposición la prueba que da validez al relato, cuando es más bien éste el que debería asegurar su sentido como fundamento o como *Anlage*? En

² Llama la atención que Møller no se refiera a la “epigénesis” en ningún momento. También llama la atención que no incluya en su bibliografía uno de los pocos trabajos sobre las metáforas en Kant. El de P. Kauark-Leite *et.al.*, *Kant and the Metaphors of Reason* (George Olms Verlag, 2015).

el caso de las categorías y sus deducciones, ¿no son los dos ensayos deductivos o demostrativos, en A y B, dos maneras de dar cuenta de esa circularidad, donde las metáforas legales intentan justamente detener este movimiento? Es una cuestión difícil. Probablemente, Kant buscó en el derecho una forma o una estructura de prueba en la que se trataba justamente de no seguir la pista a las experiencias sino a los fundamentos de prueba, que eran menos asequibles a la psicología, para dar sentido y solidez a esas disciplinas inéditas que son la filosofía trascendental y la crítica.

Sea como fuere, a nuestro juicio las metáforas judiciales son herramientas, como en general todas las metáforas (las biológicas, las políticas, las físicas, etc.), con las que se construye el trabajo crítico, cuya verdadera economía habría que buscar en el funcionamiento regulativo de la razón: en cómo ésta pone orden en esta particular multiplicidad de fenómenos que emanan de sí misma y en los que ella misma habita. El uso de la metáfora viene requerido porque se trata de un comienzo, de una tarea inédita para la que todavía no hay palabras. Las metáforas, asentadas en otros órdenes, sirven de brújulas.

Concluamos diciendo que el trabajo de Sofie Møller constituye una valiosa aportación al conocimiento de las fuentes de las metáforas jurídicas en la obra de Kant, que abunda en un terreno poco hoyado en los estudios sobre el filósofo regiomontano.



Baumgarten, Kant y la filosofía práctica
Baumgarten, Kant and Practical Philosophy

LUCIANA MARTÍNEZ¹

CONICET, Argentina

Reseña de: Baumgarten, A. G., & Kant, I. *Baumgarten's Elements of First Practical Philosophy. A Critical Translation with Kant's Reflections on Moral Philosophy.* Edición y traducción: C. D. Fugate y J. Hymers. London, New York: Bloomsbury Academic, 2020. ISBN: 978-1-4742-8265-9, 375 pp.

El libro *Baumgarten's Elements of First Practical Philosophy. A Critical Translation with Kant's Reflections on Moral Philosophy*, de Courtney D. Fugate y John Hymers, publicado en el marco de la colección "Kant's Sources on Translation", a cargo de Lawrence Pasternack y Pablo Muchnik, contiene la traducción al inglés de dos textos cruciales para la investigación de la historia de la filosofía práctica. En primer lugar, Fugate y Hymers han traducido del latín el texto *Elementos de filosofía primera práctica* de Alexander Gottlieb Baumgarten. En segundo término, tradujeron las anotaciones de Immanuel Kant en los márgenes de su copia de este libro, conocidas también como las reflexiones de filosofía moral. Además de estas traducciones, el volumen contiene una introducción explicativa elaborada por los editores, una indicación bibliográfica y una serie de índices. La introducción de Fugate y Hymers tiene un valor informativo destacable. En ella, los autores consiguen especificar el significado histórico de los textos que presentan de una manera clara, precisa y rigurosa. En primer lugar, caracterizan la naturaleza de la obra de Baumgarten y el modo como circuló en el ámbito universitario de la época. Además, especifican sus objetivos y resumen sus contenidos principales. A continuación, ofrecen algunas indicaciones generales acerca de la naturaleza del texto kantiano- la cual será descrita más adelante aquí. Luego de presentar los textos traducidos, los autores se refieren

¹ Luciana Martínez es becaria posdoctoral de CONICET, Argentina. Correo electrónico de contacto: luciana.mtnz@gmail.com

a la tarea misma de la traducción. Este elemento reflexivo constituye una señal de la calidad de su trabajo. La traducción de Fugate y Hymers se apoya en una investigación de otras traducciones de textos de filosofía práctica al inglés, así como de diccionarios y fuentes clásicas. En el cuerpo de la traducción, más aún, los autores hacen referencia a las otras traducciones modernas del texto de Baumgarten actualmente disponibles. Por último, se presenta un listado de expresiones y términos que han demandado una especial atención en el trabajo de traducción. Ese listado está acompañado en cada caso de una explicación que fundamenta la decisión de los traductores.

Conviene tener presente, por otro lado, que la introducción no tiene las pretensiones a las que el lector de Kant en lenguas romances puede estar habituado. Si, en particular y a modo de ejemplo, pensamos en el ámbito de los estudios kantianos en lengua española, los textos introductorios y las anotaciones de autores-traductores como Mario Caimi, María Jesús Vázquez Lobeiras o Manuel Sánchez Rodríguez constituyen una fuente rica e ineludible para el investigador, que encuentra en ellos una multiplicidad de referencias en diferentes idiomas, así como tesis interpretativas propias de esos autores. La introducción de Fugate y Hymers, así como la literatura especializada en la que se apoya, es ciertamente más general y modesta. Las referencias que encontramos en ella distan de ser exhaustivas. En segundo lugar, como hemos adelantado, el libro incluye varios índices que son útiles para el lector. En primer término, Fugate y Hymers traducen y revisan el índice de temas por párrafos elaborado por Anton B. Thiele, un discípulo de Baumgarten. Asimismo, elaboran un glosario de términos latinos y su traducción al inglés, y un glosario de términos alemanes con su correspondiente traducción. Por último, esta edición contiene un completo índice general de términos en inglés y de nombres.

En cuanto a los textos traducidos, que constituyen el cuerpo principal del libro que aquí se reseña, el texto *Principios de filosofía primera práctica*, de Baumgarten, fue publicado por primera vez en Halle en 1760. Era empleado por Kant en sus cursos de filosofía moral. El ejemplar del filósofo se ha perdido durante la segunda guerra mundial, pero se encuentra reproducido, junto con las anotaciones kantianas, en el volumen 19 de la edición académica de sus obras.

El libro de Baumgarten ha sido traducido recientemente al francés y al alemán. La traducción francesa fue realizada por Luc Langois, con la colaboración de Mathieu Robitaille y Émilie-Jade Poliquin, y se publicó en la editorial Vrin a comienzos de 2015. En esa edición, como en la edición norteamericana que aquí se reseña, el texto se encuentra publicado junto con la traducción de las reflexiones de Kant. La traducción alemana, por su parte, fue realizada por Alexander Aichele. El texto alemán, junto con la versión original en latín y un valioso texto introductorio, apareció en Meiner en 2019.

Principios es un libro escrito por cuatro razones señaladas por su autor y explicadas por los traductores. En primer lugar, el texto tiene como fin reunir y sintetizar, con fines didácticos, las doctrinas prácticas de Christian Wolff. Una detallada explicación de las relaciones entre el texto de Baumgarten y los textos de Wolff puede hallarse en la introducción de la traducción alemana mencionada antes aquí. En segundo término, Baumgarten considera que la filosofía práctica universal es necesaria para expresar el

aspecto moral del derecho de naturaleza. Además, este texto tiene como fin principal el estudio del concepto de obligación. Por último, el texto contiene indicaciones sobre la vida práctica misma.

En el texto se identifican dos capítulos principales. En el primero de ellos, Baumgarten desarrolla el concepto de obligación. Este concepto se apoya sobre la libertad moral y puede involucrar coacción externa o interna. Baumgarten explica la relación entre la noción de obligación y la libertad, primero, y luego explica la naturaleza de la coacción y la importancia de la distinción mencionada. En el segundo capítulo Baumgarten se ocupa de las fuentes de la obligación. La primera de ellas es la ley. Por esta razón, el filósofo desarrolla una detallada doctrina jurídica en la segunda parte de su libro.

La concisa presentación que los traductores realizan de las reflexiones de Kant, por su parte, hace posible que nos representemos la naturaleza del segundo texto traducido incluido en el volumen que reseñamos. En rigor, señalan, no podemos acceder en la actualidad al ejemplar de los *Principios* que Kant tenía en su biblioteca y en cuyos márgenes escribió las anotaciones que nos ocupan. Ese texto se habría perdido durante la segunda guerra mundial. Sin embargo, contamos con la reproducción editada efectuada por Erich Adickes, impresa en la edición académica de las obras de Kant. Los traductores de las reflexiones siguen este original y reproducen su paginación y la datación. Adickes organizó este *corpus* en grupos, según diferentes criterios que le permiten inferir la fecha en la que habría sido escrito cada pasaje.

Además del testimonio de Adickes, en la actualidad contamos con una hoja manuscrita de Kant, perteneciente a su ejemplar de la *Metafísica* de Baumgarten². Este folio nos proporciona un acceso inmediato a la apariencia de las reflexiones. De acuerdo con la descripción de Fugate y Hymers, Kant escribía con una caligrafía pequeña y difícil de leer. Además, ellos mencionan que el filósofo aprovechaba todos los espacios en blanco de la hoja, incluso las entrelíneas. Estos datos hacen comprensible el enorme volumen de anotaciones que se encuentra disponible y traducido al inglés, por primera vez en su totalidad³, en el libro que nos ocupa.

El trabajo con reflexiones involucra dificultades específicas, algunas de las cuales son mencionadas por los traductores en el texto introductorio. En primer término, se encuentra el problema, crucial para las investigaciones histórico-evolutivas de la filosofía kantiana, de la datación de las reflexiones. Como hemos mencionado, la traducción que reseñamos aquí se basa en el trabajo de Adickes, que ha ordenado el *corpus* en períodos de tiempo. Una dificultad adicional está dada por el hecho de que estos textos no fueron escritos para ser publicados. Por esta razón, su puntuación es fluctuante, su ortografía imprecisa y la gramática, flexible. El sentido de las frases, sin embargo, puede recuperarse por el contexto, como especifican los traductores en la introducción del libro.

² El comentario se basa en el texto de los traductores. Un análisis detallado de los ejemplares kantianos de la *Metafísica* puede encontrarse en: Stark, W. (2013). “Kant und Baumgarten: Exemplare der Metaphysica”. *Editio*, 27, 97–111.

³ Los traductores, en efecto, mencionan que una selección de estas reflexiones ya ha sido traducida al inglés.

Como comentario adicional acerca de las reflexiones, podemos señalar que para el investigador de la filosofía de Kant este tipo de texto reclama un especial cuidado, en la medida en que esas anotaciones se refieren usualmente al contenido específico que comentan, y no reflejan, necesaria y exclusivamente, el pensamiento del filósofo de Königsberg. Adickes ha clasificado las anotaciones en dos grupos: elucidaciones y reflexiones. Para el lector del volumen que aquí se reseña, es crucial tener presente que los traductores decidieron incluir las anotaciones del primer grupo, es decir las elucidaciones, como notas al pie del cuerpo del texto traducido de Baumgarten, en tanto que las reflexiones en sentido estricto sólo se presentan de manera separada en la segunda parte del libro.

Escapa a mi competencia juzgar acerca de las decisiones particulares de la traducción. Fugate y Hymers han traducido previamente la *Metafísica* de Baumgarten y han mantenido, según sus propias palabras, las elecciones lexicográficas de ese trabajo anterior. Además, en la traducción del texto kantiano han procurado ser fieles a las traducciones al inglés ya disponibles y aceptadas. Por esta razón, pienso que esta versión de los *Principios* y de las reflexiones de Kant constituye una valiosa contribución para la comunidad kantiana internacional.

Cuando reflexionan sobre el valor de su trabajo, Fugate y Hymers especifican el provecho que puede involucrar para la comunidad kantiana anglófona. Pienso que además de facilitar el acceso al texto de Baumgarten y a las anotaciones de Kant para los lectores no familiarizados con el latín y el alemán respectivamente, esta traducción tiene una virtud adicional. Tal virtud consiste en que una cuidada traducción al inglés permite fijar el léxico para el estudio de la filosofía de Baumgarten y de Kant en el ámbito de la discusión académica internacional, que suele darse en la lengua de esta traducción. En este sentido, la contribución de Fugate y Hymers ayuda a fijar nuestro vocabulario para discutir acerca de la filosofía moderna trascendiendo los límites que involucra la variedad de las lenguas.





CON-TEXTOS KANTIANOS.
International Journal of Philosophy
N.º 11, Junio 2020, pp. 518-523
ISSN: 2386-7655
Doi: 10.5281/zenodo.3862841

La evolución hacia el criticismo. Estudios sobre la *Dissertatio* de 1770 y el comienzo del criticismo kantiano

The Evolution Towards the Critical System. Studies on the Dissertatio of 1770 and the Beginning of the Kantian Critical System

LAURA PELEGRIN.

Universidad Diego Portales, Chile/University of Leiden, Holanda

Reseña de: Rafael Reyna Fortes, *La evolución hacia el criticismo. Estudios sobre la Dissertatio de 1770 y el comienzo del criticismo kantiano*, Madrid, Faber and Sapiens - Apeiron Ediciones, 2020, 160 pp. ISBN: 978-84-17898-81-6

El libro *La evolución hacia el criticismo. Estudios sobre la Dissertatio de 1770 y el comienzo del criticismo kantiano* de Rafael Reyna Fortes consta de una introducción, siete capítulos y una sección final dedicada a las conclusiones.

El libro de Rafael Reyna Fortes se centra en una exposición de los núcleos conceptuales de la Disertación inaugural de Kant de 1770 (*Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*). Más específicamente, el autor se propone dos objetivos principales: mostrar el estatuto de la *Disertación* en el marco del sistema crítico y relevar la importancia de las nociones modales (posibilidad, existencia y necesidad) para una comprensión del proyecto de la *Disertación* y de la construcción del sistema crítico en su conjunto.

En la introducción, Reyna presenta un breve estudio de las obras kantianas que conducen a la redacción de la *Disertación: El único fundamento posible para la demostración de la existencia de Dios* (1963); *Ensayo para construir el concepto de magnitudes negativas en cosmología* (1963), *Investigación sobre la claridad de los*

• Estudiante de doctorado en filosofía en el programa conjunto entre la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile) y The University of Leiden (Leiden). Email de contacto: lauraalejandraperlegrin@gmail.com

**[Recibido: 25 de mayo de 2020
Aceptado: 27 de mayo de 2020]**

principios de teología natural y de moral (1764), *Los sueños de un visionario* (1766) y *Del primer fundamento de la primera diferencia de regiones en el espacio* (1768). El autor encuentra un núcleo común en estos escritos: Kant tiene al racionalismo como máximo adversario. En este primer capítulo introductorio, el autor expone su tesis sobre la relación entre la *Disertación* y la gran luz que despertó a Kant del sueño dogmático. Para Reyna, el problema central de la *Disertación* es el diseño de un nuevo método para la metafísica y la respuesta a este problema habría estado presente de forma patente en el trabajo kantiano de 1768, en el que Kant partiría del carácter absoluto del espacio característico de la concepción newtoniana. La *Disertación* parte del *factum* de la ciencia de Newton y se remonta a sus condiciones de posibilidad. La *Disertación* busca los fundamentos del sistema newtoniano y la gran luz sería una respuesta a este interrogante que Kant ya había dejado abierto en 1768 a partir del problema de las contrapartidas incongruentes presentado en *Sobre el fundamento primero de las regiones en el espacio*. Es imperioso conservar el carácter absoluto del espacio pues es un postulado de la física newtoniana. Sin embargo, Kant habría considerado necesario resolver los problemas planteados a partir de las contrapartidas incongruentes. El autor expone cómo determinados problemas que habían quedado abiertos en *Sobre el primer fundamento...* son resueltos por Kant en la *Disertación*, gracias a la gran luz de 1769.

En el segundo capítulo (“La *Dissertatio* como obra de transición”), el autor se aboca a un análisis de los planteamientos centrales de la *Disertación* y del lugar que esta publicación ocupa en el marco del proyecto crítico. Resumiendo la propuesta de José Luis Villacañas, Reyna describe cuatro posiciones fundamentales con respecto a las interpretaciones de la *Disertación*: la interpretación clásica, la interpretación nueva, el enfoque teórico, y la aproximación histórica. Luego de analizar estas propuestas, el autor expone los elementos que permiten considerar la *Disertación* como una investigación en desarrollo. La *Disertación* es una obra que presenta el pensamiento kantiano *in fieri* y, por ello, es un texto en el que paradigmáticamente se pueden advertir los conflictos que atraviesa el pensamiento kantiano durante el período anterior a la elaboración de la *Crítica de la razón pura*. Reyna sostiene que la *Disertación* contiene elementos dogmáticos, como la defensa de la posibilidad de conocimiento del mundo nouménico y elementos críticos, como el desarrollo de la doctrina de la intuición pura. El autor introduce una tesis que luego defenderá a lo largo de su exposición: toda investigación dogmática de Kant es anterior al desarrollo de la *Crítica*. Sin embargo, no toda investigación precrítica es dogmática.

En el tercer capítulo (“Mundo, materia, forma y *universitas*”), Reyna realiza un estudio de cuatro conceptos centrales presentes en la investigación kantiana de 1770: mundo, materia, forma y *universitas*. El autor desarrolla el modo en el que el análisis de las facultades de conocimiento conduce a la concepción de mundo que Kant adopta en la *Disertación*. Muestra cómo la distinción entre el mundo sensible y el inteligible se realiza en función de las diferentes facultades de conocimiento: sensibilidad e intelecto. Más específicamente, la distinción entre el mundo sensible y el inteligible se establece en virtud de los diversos modos en los que las diferentes potencias cognitivas relacionan el todo con

las partes. Reyna estudia la distinción entre *totum analyticum* y *totum syntheticum*. Sostiene que el concepto de unidad debe ser comprendido como unidad de la ley. El autor presenta aquí una de las tesis desarrolladas en el trabajo: la resolución de problemas cosmológicos se asienta en un giro gnoseológico.

En el capítulo cuatro (*Sensibilidad e inteligencia*), Reyna desarrolla de modo más pormenorizado la lectura que se esboza a grandes rasgos en el capítulo tres. Muestra que el núcleo de la obra de Kant es la distinción entre sensibilidad e intelecto y que la distinción entre el mundo sensible e inteligible se realiza en virtud del ejercicio de las distintas facultades. Por ello, los rasgos del mundo sensible e inteligible se pueden determinar a partir de un estudio de las potencias cognitivas. Reyna considera que el horizonte en el que se mueve el escrito kantiano es el *factum* de la ciencia de Newton. Exhibe cómo la búsqueda de la fundamentación de este hecho inicial impulsa la investigación de la *Disertación*. Luego de analizar las nociones de sensibilidad e intelecto, el autor argumenta que el núcleo problemático que queda abierto a partir de la investigación de Kant es el vínculo entre la sensibilidad y el intelecto.

El capítulo quinto (“El mundo sensible. Principio y forma”) se focaliza en el problema de la sensibilidad. Aquí se analiza *in concreto* las tesis presentadas en los capítulos anteriores: el modo en el que el problema cosmológico se resuelve con un giro gnoseológico y la consideración de los conceptos modales involucrados en la *Disertación*. El autor realiza un estudio de la relación entre lo sensible y lo inteligible mostrando cómo el problema de este vínculo debe ser estudiado en función del modo de ejercicio de las diferentes facultades de conocimiento. La distinción entre posibilidad, existencia y necesidad debe ser abordada en su vínculo con la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Reyna presenta el problema de la objetividad en relación con la identificación de lo existente con lo singular. Estudia el problema de las representaciones intuitivas y conceptuales centrándose en el valor que tiene el problema de las contrapartidas incongruentes para esta distinción.

En el capítulo número seis (“El mundo inteligible. Principio y forma”), Reyna analiza los principales rasgos del mundo sensible y del mundo inteligible en la caracterización kantiana. Sostiene que el estudio de Kant se asienta en una analogía. Así como el espacio y el tiempo son las condiciones de posibilidad de aprehensión del mundo sensible, el principio de todas las relaciones posibles es la condición del mundo inteligible. Para Reyna, la caracterización del mundo inteligible se realiza en oposición al mundo sensible. La distinción es negativa: el objeto del intelecto es lo no sensible. En este capítulo, el autor presenta también un análisis detallado de la prueba kantiana de la existencia de Dios y compara la argumentación de la *Disertación* con aquella presentada en la *Beweisgrund*. En esta comparación exhibe cómo el argumento kantiano se asienta sobre su peculiar concepción de la distinción entre facultades y su vínculo con la distinción entre posibilidad, existencia y necesidad.

El método de la metafísica es el tema estudiado en el capítulo siete (“El método metafísico en la *Disertación*”). La cuestión central de esta sección es el origen del error. El autor argumenta en esta sección que la respuesta a este interrogante se encuentra en la

teoría del juicio, dado que es allí donde Kant establece las condiciones de la verdad. Muestra la importancia de los conceptos modales para el análisis de la teoría del juicio y, consecuentemente, para la teoría kantiana de la verdad. Reyna exhibe el modo en el que la doctrina del juicio y de la verdad se inscriben en el proyecto de la filosofía trascendental. Estudia la teoría kantiana de la verdad trascendental, las condiciones de posibilidad para que un juicio pueda ser bien verdadero o falso. El autor compara el análisis presente en la *Disertación* con el que Kant presenta en la *Crítica de la razón pura*. Estudia los elementos del giro copernicano y concluye que la *Disertación* es una obra crítica aun considerada de forma independiente, sin su vínculo con la *KrV*.

En el capítulo octavo (“Hacia la lógica trascendental”), Reyna precisa la tesis presentada en capítulos anteriores. La *Disertación* pone de manifiesto de modo paradigmático el pensamiento kantiano en progreso. Esta obra kantiana resuelve problemas que fueron dejados abiertos en investigaciones anteriores y su prosecución se exhibe en presentaciones ulteriores de Kant. Este capítulo contiene un análisis tanto regresivo como prospectivo. Reyna muestra cómo algunos problemas no resueltos en la *Disertación* se proyectan en escritos posteriores. Expone cómo la carta a Lambert de 1770 y la epístola a Herz de 1772 contribuyen a clarificar nociones presentes en la *Disertación*. Reyna centra su análisis en el problema del conocimiento simbólico. Estudia cómo la carta a Herz plantea el problema de la correspondencia entre el pensamiento y el objeto. Muestra que puede trazarse una continuidad entre los planteamientos de estos textos. El capítulo culmina con una breve consideración del concepto de intencionalidad.

En la última sección de su trabajo, el capítulo nueve, Reyna extrae las principales conclusiones de su presentación. En primer lugar, realiza un sucinto repaso por las obras anteriores a la *Disertación*. Exhibe ahora el vínculo de estos trabajos de Kant con los resultados extraídos de su análisis de la investigación kantiana en 1770. El autor pone principal acento en el cambio que Kant realiza en su concepción del modo en el que se vinculan las facultades con las nociones de posibilidad, existencia y necesidad. En segundo lugar, muestra que la referencia a la *Crítica de la razón pura* es insuficiente para evaluar el contenido de la *Disertación*. Las consideraciones kantianas deben ser juzgadas de modo independiente a la *Crítica*, pues incluso cuando toda la *Crítica* pueda ser considerada inscrita en el proyecto de la filosofía trascendental no todo el proyecto crítico se agota en la *Crítica de la razón pura*. Prueba paradigmática de este aspecto es el carácter crítico de la *Disertación*. Reyna no deja de reconocer y analizar algunos elementos dogmáticos presentes en la obra kantiana. Este punto se manifestaría claramente en dos aspectos principales. En primer lugar, en el modo en el que Kant aborda el problema de la relación del conocimiento con lo real. En la *Disertación*, Kant todavía tiene como horizonte de investigación la suposición de que el conocimiento debe regirse por la realidad. En segundo lugar, los rasgos dogmáticos que el pensamiento kantiano aún conserva en este período pueden evidenciarse en el procedimiento que utiliza el germano para la demostración de la existencia de Dios. Reyna estudia estos dos aspectos. Finalmente, expone las consecuencias que tiene para el pensamiento de Kant el reconocimiento del carácter finito -y, luego, imperfecto- del conocimiento humano. Una peculiar concepción

de las implicancias de esta limitación conducirá a Kant a una reformulación de concepciones precríticas. La conclusión del libro de Reyna es que la *Disertación* presenta elementos suficientes para ser calificada como una obra crítica.

La evolución hacia el criticismo. Estudios sobre la Dissertatio de 1770 y el comienzo del criticismo kantiano es un libro claro y de amena lectura. Tanto por su contenido como por el modo de redacción, la investigación de Rafael Reyna Fortes resulta accesible para lectores no expertos en filosofía kantiana. Sin embargo, a su vez, las tesis allí planteadas resultan de interés para los estudiosos de la filosofía de Kant. Las múltiples referencias a escritos anteriores a la *Disertación* podrían complejizar la lectura del texto para quien no esté familiarizado con las investigaciones precríticas. Sin embargo, los estudios introductorios que Reyna realiza en el primer capítulo subsanan esta dificultad. Consideramos un acierto del autor la inclusión de un estudio introductorio, pues permite al lector tener presente las principales tesis sostenidas en cada uno de estos escritos de Kant. El autor hace mención de estas investigaciones en el recorrido de su libro y esta presentación inicial facilita la lectura.

El libro de Reyna exhibe lo que se propone: poner de manifiesto los elementos críticos presentes en la *Disertación* y mostrar cómo el estudio de las nociones de posibilidad, existencia y necesidad, contribuyen en el giro kantiano. Reyna enfrenta los problemas que podría presentar su tesis y trabaja a lo largo de su libro con los rasgos dogmáticos que aún presenta la teoría kantiana. El libro contiene un estudio completo, sistemático y bien organizado de los principales ejes sobre los que se asienta la *Disertación inaugural* de Kant. El autor desarrolla su tesis de forma clara y cuidadosamente argumentada.

Consideramos que hubiera enriquecido al texto la inclusión en sus lecturas de los autores neokantianos. El autor sostiene a lo largo de su trabajo que el punto de partida de la investigación de Kant es el *factum* de la ciencia de Newton. Considerando que este privilegio del método analítico es tan característico del neokantismo, hubiera sido enriquecedora la incorporación de referencias a esta escuela como aporte a los estudios que Reyna realiza.

El núcleo central del libro de Reyna es el lugar que ocupa la *Disertación* en el marco general del sistema crítico. Las referencias bibliográficas que el autor consigna contribuyen a ampliar la perspectiva sobre la temática. Sin embargo, considero que la bibliografía complementaria con la que Reyna trabaja es escasa. Hubiera sido enriquecedora la incorporación de bibliografía detallada en la materia. Así, por ejemplo, en relación con la carta a Herz de 1772, se apreciaría la inclusión de un comentario del debate sobre el carácter regresivo o prospectivo de la epístola¹; lo mismo puede decirse acerca del problema de las contrapartidas incongruentes², la definición del concepto de intuición³, el

¹ En este debate se inscribe los valiosos aportes de Wolfgang Carl, Lewis Beck, Pedrag Cicovaci, Herman Jan de Vleeschauwer, Kemp Norman Smith, Alexis Philonenko, Andrés Lema Hincapié, entre otros.

² Con relación al problema de las contrapartidas incongruentes, el libro *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space* de James Van Cleve y Robert E. Frederick es una interesante referencia.

lugar de Hume en el giro crítico, la gran luz kantiana, la gestación de problema de las antinomias, etc. En el ámbito de los estudios kantianos en lengua española, las investigaciones de Fernando Moledo sobre la década silenciosa constituyen una referencia interesante para el abordaje de los temas trabajados por Reyna. Con todo, las virtudes de la investigación de Rafael Reyna Fortes sobrepasan con mucho esta falencia relativa al acervo bibliográfico.



³ Con respecto a la definición del concepto de intuición, los trabajos de Lorne Falkenstein, quien trabaja particularmente con el concepto de intuición en la *Disertación*, son un aporte para tener particularmente en consideración.



Lista de evaluadores / Reviewers' List

Sílvia Altmann (Univ. Federal de Rio Grande do Sul, Brasil)
Ana María Andaluz Romanillos (UPSA, España)
Alejandra Baehr (Univ. Alberto Hurtado, Chile)
César Casimiro Elena (Univ. Cardenal Herrera CEU Elche, España)
Alessandro Caviglia (PUCP, Perú)
Angelo Ciatello (Univ. degli Studi di Palermo, Italia)
Lydia de Tienda (Univ. Complutense de Madrid, España)
Marco Díaz Marsá (Univ. Complutense de Madrid, España)
Francesca Fantasia (Univ. degli Studi di Palermo, Italia)
Juan Antonio Fernández Manzano (Univ. Complutense de Madrid, España)
Luigi Filieri (Univ. degli Studi di Pisa / Univ. von Mainz)
Martín Fleitas (Univ. de La República, Uruguay)
Catalina González (Univ. de los Andes, Colombia)
Jesús González Fisac (Univ. de Cádiz, España)
David González Ginocchio (Univ. Internacional de la Rioja, España)
Ricardo Gutiérrez Aguilar (Univ. Complutense de Madrid, España)
Robert Hanna (Independent Researcher, USA)
Laura Herrero Olivera (UNED, España)
Paulo Jesus (CFUL/Univ. Portucalense, Portugal)
Manja Kisner (Univ. von München, Deutschland)
Olli Koistinen (Univ. de Turku, Finland)
Apaar Kumar (Ahmebadab Univ., India)
João Lemos (Univ. Nova de Lisboa, Portugal)
Gualtiero Lorini (Univ. Cattolica di Milano, Italia)
Natalia Lerussi (UBA/CONICET, Argentina)
Sofia Miguens (Univ. do Porto, Portugal)
Pablo Muchnik (Emerson College, USA)
Cinara Nahra (Univ. Federal do Rio Grande do Norte, Brasil)
Ilkka Niiniluoto (Univ. of Helsinki, Finland)
Jacinto Páez (Univ. Diego Portales, Chile)
Leopoldo Prieto (Univ. Francisco de Vitoria, España)
Rafael Reyna (Univ. de Málaga, España)
Faviola Rivera (UNAM, México)
Roberto Rodríguez Aramayo (IFS/CSIC, México)
Paola Romero (London School of Economics, UK)
Manuel Sánchez Rodríguez (Univ. de Granada, España)
Silvia di Sanza (Univ. de San Martín, Argentina)

Enzo Solari (Pontificia Univ. Católica de Valparaíso, Chile)
Manuela Teles (Univ. do Porto, Portugal)
Lucas Thorpe (Univ. Bogaziçi, Turkey)
Fiorella Tomassini (UBA, Argentina)
Alejandro Vigo (Univ. de Navarra, España)
Kenneth Westphal (Univ. Bogaziçi, Turkey)
Ewa Wyrebska (Univ. von Bonn, Deutschland)
Sandra Zakutna (Univ. of Presov, Slovakia)
María Idoia Zorroza (Univ. de Navarra, España)



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)

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).

