



Revista de  
Estudios  
Kantianos





Revista de  
Estudios  
Kantianos

# Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española  
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache  
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

## **Dirección**

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València  
[pedro.teruel@uv.es](mailto:pedro.teruel@uv.es)

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/  
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile  
[hpringe@gmail.com](mailto:hpringe@gmail.com)

## **Secretario de edición**

Fernando Moledo, Universidad de Buenos Aires - CONICET  
[fernandomoledo@filo.uba.ar](mailto:fernandomoledo@filo.uba.ar)

## **Secretaria de calidad**

Alba Jiménez Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid  
[albjim04@ucm.es](mailto:albjim04@ucm.es)

## **Editores científicos**

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid  
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires  
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima  
Jesús Conill, Universitat de València  
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.  
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela  
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá  
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile  
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

### **Comité científico**

Juan Arana, Universidad de Sevilla  
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg  
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires  
Monique Castillo, Université de Paris-Est  
Adela Cortina, Universitat de València  
Bernd Dörflinger, Universität Trier  
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt  
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú  
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México  
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil  
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg  
Otfried Höffe, Universität Tübingen  
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova  
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid  
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México  
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay  
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil  
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela  
Sergio Sevilla, Universitat de València  
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile  
Violetta Waibel, Universität Wien  
Howard Williams, University of Aberystwyth  
Allen W. Wood, Indiana University

### **Diseño, revisión de estilo, corrector y maqueta**

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

### **Entidades colaboradoras**

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)  
Departament de Filosofia de la Universitat de València  
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





# Índice

## Artículos

- 1 Law and Liberty. Immanuel Kant and James Madison on the Modern Polity  
*Günter Zöllner*  
DOI 10.7203/REK.3.1.12157
- 14 El ingreso y la asimilación de la filosofía kantiana en México  
*Dulce María Granja Castro*  
DOI 10.7203/REK.3.1.12156
- 46 Unidad del espacio, mereología y geometría desde la Estética Trascendental  
*Efraín Lazos*  
DOI 10.7203/REK.3.1.10708
- 69 The current status of research on Kant's Transcendental Deduction  
*Dennis Schulting*  
DOI 10.7203/REK.3.1.10706

## El autor y sus críticos

- 89 Kant on Human Rights, Peace and Progress: a debate with Luigi Caranti  
*Joel Thiago Klein*  
DOI 10.7203/REK.3.1.12307
- 97 Reflexiones en torno a la cuestión de si es posible encontrar un fundamento moral del derecho en Kant que posibilite una teoría de los derechos humanos en la actualidad  
*María Guadalupe Martínez Fisher*  
DOI 10.7203/REK.3.1.12331
- 103 Kant en el debate contemporáneo acerca de los derechos humanos, el cosmopolitismo y la paz  
*Ileana Beade*  
DOI 10.7203/REK.3.1.12308

- 110 Reply to my critics  
*Luigi Caranti*  
DOI 10.7203/REK.3.1.12335

#### **Recensiones**

- 117 Juan Cruz Cruz: *Conciencia y representación. Una introducción a Reinhold*. Pamplona, EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra, 2017, 253 pp. ISBN: 978-84-617-5062-7.  
*David Hereza Modrego*  
DOI 10.7203/REK.3.1.10791
- 119 Dennis Schulting: *Kant's Radical Subjectivism: Perspectives on the Transcendental Deduction*. Londres, Palgrave Macmillan, 2017, 460 pp. ISBN 978-3-319-43877-1.  
*Tim Jankowiak*  
DOI 10.7203/REK.3.1.12266
- 123 Daniela Alegría y Paula Órdenes (coords.): *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017, 261 pp. ISBN: 978-84-309-7151-0.  
*David Rojas Lizama*  
DOI 10.7203/REK.3.1.11323

#### **Eventos y normas para autores**

- 127 Call for Papers: The 13<sup>th</sup> International Kant Congress: The Court of Reason (Oslo, 2019)  
Normas para autores  
DOI 10.7203/REK.3.1.12336



## Artículos

# Law and Liberty. Immanuel Kant and James Madison on the Modern Polity

GÜNTER ZÖLLER<sup>1</sup>

## Abstract

The paper relates Kant to the American Revolution by connecting his republicanism with the ingenious balancing of national and federal features in the constitution of the American Republic, as envisioned and enacted by James Madison. Section 1 sets the stage by profiling Kant and Madison in historical and systematic terms. Section 2 traces the development of republicanism from its ancient origins to its modern variety. Section 3 reconstructs Kant's legalist republicanism in the twofold context of his philosophy of history and his philosophy of law. Section 4 portrays Madison as the leading theoretician of the modern federal republic.

**Keywords:** Immanuel Kant, James Madison, republicanism, federalism, polity.

## The entry and assimilation of Kantian philosophy in Mexico

### Resumen

Este artículo pone en relación a Kant con la Revolución Americana al conectar su republicanism con el ingenioso equilibrio de las características nacionales y federales de la constitución de la República Americana, tal y como lo concibió y promulgó James Madison. La sección 1 establece el escenario en el que se presenta a Kant y a Madison en términos históricos y sistemáticos. La sección 2 rastrea el desarrollo del republicanism desde sus primeros orígenes hasta su variedad moderna. La sección 3 reconstruye el republicanism legalista de Kant en el doble contexto de su filosofía de la historia y su filosofía del derecho. La sección 4 describe a Madison como el principal teórico de la república federal moderna.

**Palabras clave:** Immanuel Kant, James Madison, republicanism, federalismo, política.

“If men were angels, no government would be necessary”  
(Fed. 39, Hamilton, Madison and Jay 2003: 319)

The article aims to link Kant with a political revolution akin to, but also different from, the French Revolution, about which Kant the political philosopher thought long and hard. Historically, the article seeks to place Kant in the context of the American Revolution in general and the debate about the ratification of the U.S. Constitution in particular. Systematically, this work intends to connect Kant's political philosophy, in general, and his republicanism, in particular, with the ingenious balancing of national and federal features in the constitution of the American Republic, as envisioned and enacted by James Madison.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft Ludwig-Maximilians-Universität München. Contact: [zoeller@lmu.de](mailto:zoeller@lmu.de).

<sup>2</sup> An earlier French version of this essay appeared under the title, “«Garantir le bien public et les droits privés ... » Emmanuel Kant et James Madison sur l'état républicain fédéral moderne” (Zöller 2017a).

This paper proceeds in four sections. Section 1 sets the stage for the ensuing comparison of Kant's and Madison's republicanism by profiling each author in historical and systematic terms. Section 2 traces the development of republicanism from its ancient origins to its modern variety. Section 3 reconstructs Kant's legalist republicanism in the twofold context of his philosophy of history and his philosophy of law. Section 4 portrays Madison as the theoretician of the modern federal republic.

### 1. From Paris to Philadelphia

Work on Kant's relation to Anglo-Saxon thinking typically focuses either on the influence exercised by earlier and contemporary English and Scottish philosophers on Kant's intellectual development or on the influence exerted by Kant on Anglo-Saxon thought. Locke's rejection of innate ideas, Berkeley's immaterialism and Hume's psychological analysis of causal relations are examples of the former kind. Strawson's descriptive metaphysics, Rawls' moral constructivism and McDowell's global conceptualism are instances of the latter kind. Yet in addition to influence, effect and reception, all of which involve real relations between the philosophers concerned, there are also the ideal relations of affinity, similarity, comparison and contrast that might hold – or rather, could be established – between philosophers otherwise not, or not known to be, related through actual historical relations established by the transmission of ideas and insights.

Such an ideal relation is the object of the following contrastive comparison between Kant and a roughly contemporaneous thinker not known to have stood under Kant's influence or to have had an influence on Kant. But not only is it unlikely that Kant ever even as much as heard of James Madison (1751-1836), who assumed the office of the U.S. Secretary of State under Jefferson's Presidency only during Kant's declining years and became the fourth President of the United States of America only after Kant's death. Subsequent scholarship on Kant also has hardly ever related the two in a comparative study of their work in political thought. Too large loomed the difference and distance between the academically entrenched, university-based philosopher and the philosophically versed but politically oriented founding figure and significant statesman.

The point of comparing – and contrasting – two thinkers as diverse in professional profile as Kant and Madison is not simply the correction of an earlier oversight of their philosophical affinities. Rather the combined consideration of Kant and Madison as political thinkers can serve to supplement the strictly theoretical orientation of the one with the primarily practical perspective of the other. Moreover, the two thinkers to be compared are more closely related in their philosophical projects than might appear when considering only their different contexts of influence and effectiveness. In particular, Kant and Madison share a common ground that both justifies and motivates their closer comparison.

The *tertium comparationis* between Kant and Madison is the political philosophy of republicanism – the fundamental belief or assumption that the civil society that is the state is a public matter [*res publica*] instituted, arranged and maintained in the interest of the common good, rather than an instrument of empowerment and enrichment on the part of private individuals or particular groups that assume public power and office. On the republican political outlook, the government of the state is to be self-government, at the exclusion of domestic and foreign forces driven by purely private and particular interest (see Zöllner 2016).

Moreover, Kant and Madison share the view that republicanism in political theory and practice is not simply a continuation of a historical tradition, with roots in classical antiquity and revivals in medieval and early modern city republics. Both Madison and Kant are in search of the grounds and bounds, the forms and norms of republican government under the specific conditions of

modern times, marked by large territorial states with sovereign political power, a thriving commercial society and increasing international relations under the twin shape of warfare and trade. Finally, Madison and Kant agree with regard to the linkage they both seek to establish, in theory and in practice, respectively, between a republican form of government and a federal constitution involving a plurality of republican member states. For both Kant and Madison republicanism entails federalism, even if the republican federalism and federal republicanism they each envision or advance is different in character and extension.

To be sure, Kant and Madison develop their politico-philosophical positions within different theoretical and practical contexts. Kant's political thinking takes place as part of the combined theoretical traditions of the social contract and of natural law and against the background both of pre-revolutionary Europe and revolutionary France, with no consideration given to the contemporaneous political events in North America that should prove to be equally important and at least as momentous. Like virtually all Continental Europeans of his time, Kant turns to Paris rather than to Philadelphia when it comes to eyeing the future with that curious mix of apprehension and expectation to be found on the side of the sympathetic observer. It was not until almost half a century later that Tocqueville would look to the developing democracy of the United States to ascertain Europe's own social, civic and political future. Madison, on the other hand, while steeped in classical and modern political thinkers (from Aristotle, Cicero and Polybius through Locke and Montesquieu), was exclusively concerned with the founding and shaping of an emerging republic – the first ever of large size in modern times. Yet although he showed no interest in theory for its own sake or in abstract issues devoid of immediate application, Madison is widely viewed and rightly regarded as the premier political theorist of his country – certainly in his own time and in many regards through today.

## 2. Republics Ancient and Modern

The ancient precedent for the modern theory and practice of republican rule is Rome's long lasting political set-up between the expulsion of its last king and the advent of imperial rule in the wake of the assassination of C. Julius Caesar through a conspiracy of committed republicans and the constitutional reforms of his nephew, adopted son and political heir, Octavian 'Augustus'. Already in ancient times the Roman Republic had become the object of political history writing (Polybius, Livy, Tacitus) and political philosophy (Cicero). An important factor in the later reception and revival of Roman republicanism had been the antecedent development of democratic rule in fifth-century BC Athens, similarly explored and assessed by political historians (Herodotus, Thucydides) and political philosophers (Plato, Aristotle), but also by political tragedians (Aeschylus, Sophocles, Euripides).

The key features of the Greek democratic legacy that were to reemerge in Roman and neo-Roman republican thought were the freedom from foreign rule [*eleutheria*], legal equality [*isonomia*], and open political deliberation [*parrhesia*] among the full fledged members of the citizenry [*polites*], along with the idea of the city-state [*polis*] being ruled by a civic populace that took turns in governing and being governed through popular self-rule [*democratia*, *politeia*]. Most importantly, though, the translation of Greek political philosophy and practice into Roman republican thought and deed turned on the philosophical as well as political integration of democratic rule into a comprehensive account of the specifically different types of political rule and the correlated typology of a state's structural set-up or constitution.

In particular, classical Greek political philosophy had distinguished states – city states [*poleis*], to be precise – in terms of the numerical size of the ruling body, whether a single person [*monarchia*], an elite group [*aristocratia*] or a multitude [*democratia*]. In addition, the Greek political thought had correlated each of the three constitutional types with a specific defective, degenerate variant: the rule of a despot in the case of monarchy [*tyrannis*], the partisan rule of a few

in the case of aristocracy [*oligarchia*] and the rule of the rabble in the case of democracy [*ochlocratia*].

The classical account of constitutional change, as introduced by Plato and Aristotle and codified by Polybius in his Greek-style history of the rise of the Roman Republic, had allowed for political change to occur at two levels, in two modes and in two stages. First, there was the typically gradual deterioration of each of the three ideal types into its degenerate twin. Second, there followed the typically sudden switch from the degenerate version of one constitutional type to the pristine version of another constitutional type, in a sequence that ran from monarchy (eventually turning into tyranny) through aristocracy (eventually resulting in oligarchy) to democracy (eventually issuing in ochlocracy). Third, the classical constitutional course was believed to run in cycles, with degenerated democracy *qua* ochlocracy eventually leading to the reestablishment of monarchy [*anakyklosis politieion*].

Generally speaking, the twofold three-tiered typology of constitutions, with its intricate combination of change – degeneration from true to false type, development from one type to another and recycling of the generate and degenerate typology – proved a lasting legacy of Greek political thought to Roman as well as modern political philosophy. However, two circumstances mitigated the continued immediate relevance of the classical constitutional typology to modern political theory and practice, with the first mitigating circumstance being specific to modern political developments and the second one already prepared and present in the classical Roman political theory and practice – and with both circumstances perceptively portrayed by that great comparatist of ancient and modern politics, Montesquieu.

The first mitigating circumstance concerns the changed status of monarchical rule in modern times. With the advent of the modern territorial state, characterized by supreme princely power (sovereignty) and centrally administered rule, as detected and described by Bodin, a type of monarchical state came onto the political scene that had been unknown to ancient European civilizations and even to the medieval feudal socio-political order. While absolute in its claim on the citizens' obedience to royal rule, modern monarchical power typically was circumscribed by the legitimating devices of praeter-positive legal rules (natural law) and of implicit, presupposed citizen consent (social contract). In the eyes of Montesquieu, the generally binding legal framework of the post-medieval polity ('state') made modern monarchy less prone to degeneration into its defective double, despotism.

The second mitigating circumstance concerns the enlargement of the three basic constitutional types through the introduction of republican rule as a prudently developed combination of all three elementary types of constitution (mixed constitution). In particular, Polybius had credited the mixed constitution with an exceptional degree of stability and a considerable amount of resistance to the gradual degeneration and sudden overturn typically experienced by each of the unmixed, pure constitutional types. For Polybius it was the careful mixing of monarchical, aristocratic and democratic features – under the guise of the consuls, the senate and the tribunes, respectively – that accounted for the relative stability and overall success of the Roman Republic. The modern reception and transformation of Polybius' analysis, again undertaken chiefly by Montesquieu, led to the effective replacement of the classical tripartite constitutional typology by the modern duality of monarchical and republican rule. In the process, monarchy came to be reconceived as rule-governed, constitutional monarchy, at the exclusion of arbitrary, tyrannical rule, and republican rule as either aristocratic (aristocratic republic) or democratic (democratic republic). In addition, all three defective derivatives of the formerly distinguished pure types (tyranny, oligarchy and ochlocracy) could now be grouped together as despotic and thus severed from the set of true types to which they previously had been linked. This left monarchy narrowly construed and republican rule broadly construed as the only genuine kinds of rule worthy of theoretical consideration and political emulation.

### 3. Kant's Inner Republicanism

Kant's contribution to the development of a specifically modern republican political philosophy involves a further reconceptualization of the difference between monarchical and republican rule as the sole legitimate types of government recognized since Montesquieu. In particular, Kant aims at including also monarchical rule under the heading of republican governance, thereby allowing to subsume all three types of legitimate rule distinguished and recognized since classical antiquity under the label 'republican', provided they are properly constituted. To that end, Kant redefines political republicanism by drawing on the modern distinction, going back to Bodin, between a state's outward constitutional form [*Staatsform*] and its inner mode of government [*Regierungsart*] (MS RL, AA 06: 338-340). According to Kant, a state's republican identity is not a matter of its manifest constitutional form or 'letter' but of its inner mode of operation or 'spirit'. Accordingly, a monarchical state can be governed in a republican manner, provided it issues and executes «intrinsically popular laws» [*innere Volksgesetze*] (KU, AA 05: 352). On Kant's account, which follows classical and early modern precedent, a state's republican identity rests on the rule of law and, moreover, on the legislation and execution of laws that reflect the general popular interest (see Zöllner 2015; 2018ab).

Kant's internalized, pneumatic republicanism gathers the prime features of republican government previously promoted by Montesquieu and Rousseau. Kant follows Montesquieu in making the personal and institutional separation of the legislative and the executive power a defining trait of manifestly republican as well as republicanly inspired rule. From Rousseau, Kant takes over the connected conceptions of popular sovereignty and the general will that make government rest on the civically concerned will of the people. Moreover, Kant has the supreme political power lie with «the general unified popular will» [*der allgemein vereinigte Volkswille*] (MS RL, AA 06: 314), from which all legislation is to issue. In order to become practical, i.e., empirically effective, the ideal popular legislation has to be delegated to an instituted government ('represented'). Depending on the particular form of the state, the representation of the general legislative will occurs through a single individual, as in monarchies, through a select group of people or a non-natural ('moral') person, as in aristocracies, or through a larger part of the people, as in democracies.

Throughout Kant favors monarchical rule and rejects democratic rule, the basic normative origin of all rightful government in the civically defined and refined popular will ('general will') notwithstanding. To be sure, the monarchical rule preferred by Kant is not absolute and authoritarian but republicanly restricted, in the manner of the 'Enlightened absolutism' of his own time, as allegedly practiced by Frederick II of Prussia. In particular, Kant rejects political paternalism and has the proto-liberal as well as crypto-republican model state of his political imagination concern itself primarily with the rule of law, at the exclusion of patronizing provisions for the achievement of its citizens' happiness. Unlike in classical republicanism, the highest good of Kant's specifically modern republican politics is not happiness – however defined in extensional and intensional terms, whether individually or collectively understood, whether viewed in terms of private pleasures or of civic virtues. Instead in Kant the highest good in politics is juridically defined, chiefly involves the rule of law and essentially consists of a permanently peaceful civic life on the basis of «public justice» [*öffentliche Gerechtigkeit*] (MS RL, AA 06: 306).

Kant closely ties the general goal of politics to generate and guarantee a civic social order, which had been maintained as the very purpose of political institutions and their politics since Hobbes ('security'), to the establishment of a republican-type government. From the viewpoint of the philosophy of history, Kant considers the introduction of civil society by means of a social contract the end and goal of a naturally induced historical progress designed to enable and sustain the optimal development of all human abilities. While not the highest good in a complete, unqualified sense, which, for Kant, resides in moral perfection and morally merited happiness, the political *summum bonum* of civic peace is to provide the socio-civic basis and the juridico-political framework for extra-

political, generally cultural, and specifically ethical pursuits on the part of individuals as well as communities.

But for Kant the entrance into the civil state with its political pacification program of a lawful public order is not only a preordained product of universal history, advanced and assured by the natural twin facts of human selfishness and human neediness («unsocial sociability») (IaG, AA 08: 20). To leave the state of nature is also an unconditional moral obligation («categorical imperative») (MS RL, AA 06: 318) that places politics under praeternatural prescripts. To be sure, the moral character of the command to enter into a civic union is not a specifically ethical duty that would involve proper motivation and the adoption of suitable subjective principles of action ('maxims'). Rather the surpranatural-*cum*-unconditional ('moral') imperative of civic association is jural in nature and involves the rationally required and freely chosen mutual restriction of the natural, «wild freedom» (MS RL, AA 06: 316) of everyone in their outward actions to the conditions of its civic coexistence with the freedom of everyone else.

The constitutive condition of peace linked by Kant with the civil state in general and the republican mode of government in particular is again articulated in the twofold perspective of history and of (juridical) law. From an essentially prudential natural-historical perspective, war is, on the whole, inimical to the flourishing of socialized, civilized and cultured human beings, whose abilities and accomplishments tend to be threatened or annihilated by the destruction and disorder of war. From a jural point of view, war invariably violates legal entitlements ('rights'), including the primary, 'innate' right to (external) freedom (MS RL, AA 06: 237).

Considered more closely, the warlike condition proscribed by Kant on prudential grounds (in his philosophy of history) as well as on strictly moral grounds (in his philosophy of law or right) concerns the state of nature at two intersecting levels. To begin with, the civil state puts an end to the warlike condition of the state of nature. According to Kant, the latter is by no means lawless and even includes an entire set of laws regulating social relations between private persons, as contained in the private law part of natural law [*ius privatum*]. But those laws, while valid, are not secured by a praeter-private, «public» authority, entitled and enabled to adjudicate cases of dispute and contestation in private legal matters. With the advent of the civil state, natural private law is secured and sanctioned by the institutions of public law [*ius publicum*], essentially the political state (MS RL, AA 06: 312f).

But even after the establishment of civil society under the guise of the political state, warlike, proto- and prewar conditions continue to obtain between the plural instances of civil society established among different populations ('people'), each socially contracted into a particular state ('nation'). Kant resorts to the early modern tradition of international law («law of the peoples», *ius gentium*) to subject the continued state of nature between coexisting states to a functional equivalent of the civic legislation already effectuated in the ideal contractual self-constitution of a particular state (MS RL, AA 06: 343-351). Again, the argument for lawful relations, this time at the supranational level and between states rather than between natural persons, is twofold – with the argument from world historical development taking recourse to the infringement on human flourishing ('culture') that international warfare entails and the argument from the philosophy of law appealing to the validity of the supreme principles of right (natural law).

Kant also argues, at the legal, constitutional level, for the functional importance of a republican mode of government in order to achieve and preserve lasting peaceful relation both within states and between states («enduring peace», «perpetual peace») (MS RL, AA 06: 343, 350). In particular, he refers to the opposition that most modern warfare, typically initiated by royal rulers and their power interests, would face from a suitably conveyed popular, civic and general will under the guise of a legislative body functioning on republican principles (MS RL, AA 063: 44-346). As the

part of the population to be most affected by the circumstances and consequences of war in terms of taxation, recruitment and damage or loss of life and property, the citizenry, if politically represented, could not possibly give its consent to the extreme extension of politics into war. Moreover, Kant predicts the eventual, if not obsolescence, then increasingly inopportune character of warfare between all those states that maintain close economic relation («commercial spirit», «monetary power») (ZeF, AA 08: 368).

In a further republican argument for an international order of peace and prosperity, Kant makes the actual achievements of the civil state – the rule of law and the provision of public order – dependent on the republican governmental mode in other states and on the peaceful lawfully regulated relations among such republicanly constituted states. In the absence of worldwide universal republicanism, any republicanly organized state, no matter how inwardly civilized and pacified, would suffer the threat of unlawful action on the part of non-republican states with their constitutive affinity to war and aggression (ZeF, AA 08: 354f).

To be sure, the universal republicanism advocated by Kant does not entail the political goal of a «world republic» (MS RL, AA 06: 34) that would fuse plural republicanly governed states into a single central super state. On the contrary, based on classical republican apprehensions about a state so extended and encompassing in size and power that it would be unopposed by any other significant political entity within and without («universal monarchy»), Kant advocates federalism as the system for international coordination and cooperation («permanent congress of states») (MS RL, AA 06: 350). Under federal republicanism (and republican federalism), as envisioned and advocated by Kant, states retain their individual supreme political power (sovereignty), while forming a confederation with other such states in the interest of peaceful conditions for the flourishing of culture, the latter including both ethical self-improvement (moral culture) and material flourishing (commercial culture).

Accordingly, the cosmopolitanism eyed by Kant both in the philosophy of history and in the philosophy of law does not, as had been the case with its ancient antecedent, viz., Stoicism, involve citizenship in an imaginary – or rather, intelligible – world state, but the legally regulated status that the citizen of one state has toward another state with regard to visit and sojourn, chiefly for private purposes of trade and commerce. Pneumatically refined and legally defined as Kant's specifically modern republicanism is, the modern republic Kant envisions is as much a commercial republic, actually run by its citizen-burgers, as it is a state of right, virtually governed by its burger-citizens.

#### 4. Madison's Federal Republicanism

While roughly contemporaneous events of momentous consequence each, the American and the French Revolution differ from each other in kind and character. In France a politically marginalized but economically and intellectually ascending *bourgeoisie*, upon finding itself civically empowered in the fiscal crisis of an absolute monarchy [*États généraux*], seized the historical moment by reconstituting the former Third Estate as the core of a politically (re-)created nation, first abolishing the privileges of nobility and clergy and eventually ending hereditary monarchy altogether. In North America, a number of overseas colonies of the United Kingdom, originally settled by religious dissenters and soon populated with a microcosm of the British middle and lower classes, united to break loose from colonial rule by a distant King and Parliament that subjected them to taxation without granting them political representation.

But not only were the revolutions attempted and achieved in both countries different in kind and character. They also differed in course and issue. In France the newly created republic, while built on pioneering programmatic acts, chiefly the “Declaration of the Rights of Man and of the

Citizen” (1789, even before the establishment of the Republic) and the Constitution of 1791 (also still issued under the old monarchy) soon degenerated, temporarily, into state terrorism and political genocide, and eventually resulted in the neo-Caesarism and European imperialism of Napoleon Bonaparte. In North America, the newly created republic grew into a moderately prosperous, territorially expanding nation – acquiring immense lands in the interior from an overextended Napoleonic regime (Louisiana purchase) – and soon established itself as the first republic under democratic conditions (Tocqueville’s *égalité des conditions*) of the modern era, and as the first such republic on a large territorial scale ever.

A further feature that distinguished revolutionary and post-revolutionary France from its North American counterpart was the continued centralized power system in France that preserved Paris as the nation’s cultural, civic and political capital and stood in stark contrast to the sovereign status of each of the thirteen former North American British colonies turned independent states and joined by a comparatively loose confederation as codified by the first constitution (“Articles of the Confederation”, 1777, ratified by 1781 only) (Rakove 2006: 154-168). Yet while none of the creators (‘founding fathers’) of the American republican federation sought a centralized state on the model of the leading European nations (all monarchies in name and but for England absolute monarchies in practice), the confederate conglomerate of the states so united soon proved insufficient in practical terms and on theoretical grounds. In particular, the confederate authority was too weak in all respects of governmental power and was, moreover, limited to governmental relations with the member states of the confederation, which in turn retained all power over their own citizenry.

Charged with revising the Articles of the Confederation, the Constitutional Convention meeting in Philadelphia in 1787 exceeded its more limited task by passing an entirely new constitution, consisting of seven articles, a preamble and a closing endorsement, to be ratified by each member state through elected representative bodies, which occurred between 1787 and 1790. The Constitution of the United States was the result of a complex set of compromises achieved between the conflicting interests of the different parties and positions involved in a public process of deliberation and decision. At the more theoretical level, the main issues were the mode of popular, parliamentary representation (whether through a bicameral or unicameral system), the institutional division of political power, the guarantees of civil liberties and the respective powers of the federal and state governments.

The ratification process in the individual states proved lengthy and controversial and led to extensive and thorough public debate, chiefly carried out in popular press publications. The outstanding document from the public ratification debate is a series of articles published in New York in 1787-88, which appeared pseudonymously (signed ‘Publius’) and is customarily identified as *The Federalist*, in indication of its chief orientation and purpose, viz., to plead the case of an appropriately empowered as well as checked federal government against the defenders of the opposed, anti-federalist plea for a weak central authority, with the sovereignty of the thirteen states remaining largely intact.

The publication of the pro-federalist article series, *The Federalist papers* as they are also called, was the initiative of Alexander Hamilton (1755-1804), a lawyer, originally from the British West Indies, who had represented the State of New York in the Constitutional Convention and was to serve as the first United States Secretary of the Treasury (1789-1795), becoming the founder of the Federal Bank and the United States Mint, before dramatically dying as the result of a duel with the then Vice President of the United States over mutual political animosities that had turned personal.

Hamilton, who devised the plan and program of the letter series, enlisted the collaboration of James Madison (1751-1836) and John Jay (1745-1829). While the latter, due to illness, contributed only a few letters, Madison wrote 29 of the 85 letters in total, covering central topics and issues that

involved distinctly theoretical and outright philosophical – politico-philosophical – concepts and arguments. Madison, a plantation owner from Virginia, whose constitutional draft (“Virginia Plan”) (Rakove 2006: 336-339) had served as the blue print for the U.S. Constitution subsequently developed, was a Princeton-educated gentleman scholar steeped in the classics and with extensive legal knowledge, who was to become the fourth President of the United States (1809-1817).

While *The Federalist papers* in their entirety have long been recognized as the most important document of political theory in the history of the United States, and as such are widely studied, extensively edited and frequently published, some letters stand out in terms of theoretical strength and philosophical scope – most of them authored by Madison. In particular, letters 10, 37, 39, and 51 deserve closer scrutiny in a comparative perspective informed by modern political philosophy in general and by Kant’s political thought on republicanism and federalism in particular.

Federalist 10 presents the republican political set-up in general and republican federalism in particular as suitable systems for controlling the factionalism pervading modern civil society. Madison defines a faction as a group motivated by a shared agenda (‘interest’), no matter how large and regardless of whether it is made up of a minority or a majority of the population. Moreover, he ties the existence and extent of factionalism in modern civil society to the plural preferences, passions and possessions characteristic of an increasingly differentiated – or rather, self-differentiating – society. On Madison’s assessment, the key factor underlying social pluralism in the modern world is the liberty of leading one’s own life, which affords the individual members of society vastly different life forms dependent on their talents, efforts and other socially relevant conditions and accomplishments.

For Madison, who herein shows his (proto-)liberal leanings, which coexist with his republican commitments, the pluralism of modern society is a given, not to be opposed or oppressed, but to be respected as expressive of modern liberty (Fed. 10, Hamilton, Madison and Jay 2003: 72-74). In particular, Madison maintains a strict distinction between the legal equality granted to everyone in view of everyone’s equal liberty and the socio-economic differences arising from the differential exercise of general liberty. He considers it the theoretical error of a strictly egalitarian social and political philosophy («pure democracy») (Fed. 10, Hamilton, Madison and Jay 2003: 76) to have confused legal and civic with social and economic liberty.

Rather than seeking to eliminate the factions constitutive of modern liberal life, which could only occur at the price of liberty itself, Madison advocates curbing and controlling factionalism through constitutional measures. In particular, Madison advances political representationalism («scheme of representation») (Fed. 10, Hamilton, Madison and Jay 2003: 76) as an institutional limitation on the efficacy of factionalism. In the process, he contrasts and even opposes democracy and republic in terms of the absence or the presence, respectively, of political representation. On Madison’s understanding of the terms, democracy is by definition direct, while the republican regime is by definition representational. This disjunction does not exclude, and even is intended to allow for, a republican constitution that systematically considers, reflects and respects the interests of the people.

Under conditions of factionalism, as constitutive of modern societal, civic, and political life, the systemic advantages of a representative republic over a direct democracy, so Madison, reside in the filter or channel provided by delegating politics in general and lawgiving in particular to a limited group of individuals able and likely to consider multiple factional interests and, more importantly, the common good beyond factional divisions. Moreover, with the ratio between representatives and represented numerically declining in reverse proportion to the increasing size of the population to be represented, extensive republics – according to Madison’s reasoning – are less prone to succumb to the tyranny of an «overbearing majority» (Fed. 10, Hamilton, Madison and Jay 2003: 72) than smaller

sized republics and democracies. A further filter for refining popular preferences shaped by factional interest through the representative system of government consists in a federal constitution of the liberal republic. According to Madison, the distribution of political powers between a local and a federal level allows the differential allocation of interests, with the local level suitable for addressing particular interests, and the federal level suited for handling general interests, especially those concerning the common good.

In Federalist 37 Madison adds to his theoretically based preferential ranking of republics over democracies, of larger republics over smaller ones and of federal republics over ‘simple’ ones a functional argument for the superiority of a stronger union than the one provided by the existing Confederation. He points to the requirement of sufficient resources for the government of the (federally) united (member) states to be able to provide what is expected of any government worthy of that title: reliable conditions for civic life («stability») at the domestic level and sufficient force in dealing with foreign affairs («energy») (Fed. 37, Hamilton, Madison and Jay 2003: 222 ). But Madison also and immediately points to the need to assure, by constitutional measures, that the (federal) government so strengthened to control domestic and foreign political matters not infringe upon the very principles of the body politic under review for restructuring, viz., freedom from domination («republican liberty») and popular self-rule («republican form») (Fed. 37, Hamilton, Madison and Jay 2003: 222f). To that effect, he points to the need to carefully balance the requirement that the government instituted by the people be sufficiently strong for purposes of domestic and foreign protection and yet subject to control in the exercise of that power, a control to be exercised by the people themselves.

The precise contributions of the republican and the federal form of the government foreseen by the new constitution are the object of Federalist 39. Madison begins with a definitional determination of the term ‘republic’, as applicable to the U.S. Constitution under review for ratification. Departing from the precedent, set by Montesquieu, of distinguishing between aristocratic and democratic republics, Madison considers neither type by itself a republic in the relevant sense. In particular, he cites Venice (for the aristocratic variety) and the Netherlands (for the democratic type) as republics in name only that do not satisfy the true criteria for a modern, popular republic, viz., the derivation of all governmental power from election, whether direct or indirect, through the great body of the people, together with the elected persons holding governmental offices either for an indefinite amount of time («during pleasure»), for a fixed term («a limited time»), or depending on their performance («during good behavior») (Fed. 39, Hamilton, Madison and Jay 2003: 237f). The point of Madison’s criterial definition of a true republic is to exclude unpopular forms and modes of government and to include governmental practices at variance with direct-democratic notions of popular rule.

With the functional definition of a republic as essentially identical with representative popular self-government in place, Madison can turn to the concern and charge of the anti-federalist critics of a stronger union among the states of the Confederation, viz., that strengthening the union poses a principal threat to republican liberty. Madison’s reply turns on an elucidation of the intricate interplay between republican principles and federal structures in the Constitution, which serves the specific purpose of a mutual enhancement of the «republican form» and the «federal form» provided by the Constitution (Fed. 39, Hamilton, Madison and Jay 2003: 239). In particular, Madison reconceives the customary, federalist as well as antifederalist dual distinction between the (member) state level and the federal level of government by introducing a further mode of governmental action involved in the Constitution to be ratified. According to Madison, a central-governmental action is ‘national’ if it acts upon the population of all the member states, considered collectively and in their entirety. By contrast, on Madison’s account, an action of the central government is ‘federal’ if it concerns the member states as such.

Since the ratification process under way involves the individual votes of each member state, so Madison's continued line of reasoning in Federalist 39, the ratification process is federal and hence respective of the states' sovereignty. In its distinction from the 'national' dimension of governmental action, which concerns the direct, unmediated power relations between the federal government and the entire population, the 'federal' dimension of government, on Madison's analysis, because it addresses directly only the member states as such, rather than their citizenry as part of the 'nation', systematically satisfies anti-federalist demands for limited federal government (Fed. 39, Hamilton, Madison and Jay 2003: 239f).

Madison goes on to extend his national-*cum*-federal (rather than federal-*versus*-state) reading of the Constitution to each branch of government in view of the republican recruitment of its office holders (Fed. 39, Hamilton, Madison and Jay 2003: 241-243). In particular, he argues that the House of Representatives, due to its election mode of direct popular vote is national rather federal. By contrast, the election of the Senate, in its original form a matter of appointment through the member states, is federal and not national. Finally, the mode of election for the Presidency can be considered both federal and national in its mix of a primary popular vote and a subsequent election procedure through delegates (Electoral College).

The upshot of Madison's analysis is that the government as designed and defined in the Constitution is neither federal nor national only, but a mix of both such that the former confederation receives a superstructure that is national rather than federal (Fed. 39, Hamilton, Madison and Jay 2003: 242f). To be sure, the national government superimposed on the state governments operates under conditions of a federation, which systematically limits its powers over the states to the matters precisely laid out in the Constitution. Moreover, the national government also operates under conditions of republican rule, which systematically limits its powers over the population collectively and individually considered, as stipulated by the Constitution and eventually made explicit in the Bill of Rights (1791-92) and the growing list of constitutional Amendments detailing specific citizens' liberties ('rights') *vis-à-vis* state authority and public power.

The mutual enhancement of republicanism and federalism in the Constitution under review also is the object of Federalist 51 with its famous portrayal of the checks and balances that the «distinct and separate» (Fed. 51, Hamilton, Madison and Jay 2003: 320) powers and branches of government impose on each other, including the constitutionally devised rivalry between the two, differently elected and hence alternatively oriented bodies of the legislature (bicameral system). In addition, Madison here highlights the controls imposed on government, not internally but externally, through the multiple private interests that would register undue preference given to one particular faction over others. Finally, Madison singles out two features of the «federal republic of the United States» (Fed. 51, Hamilton, Madison and Jay 2003: 321) that further protect the body politic from the absolutist control of government through one of its branches, including the executive branch, and from a majority of the people exercising partisan ('unjust') governmental control, respectively.

The first federal measure aiming at the preservation of republican liberty consists in the two-tiered system of power separation provided by the constitution ('compound republic'), in which the differential allocation of power between the member states, on the one hand, and the federal union, on the other hand, results in «two distinct governments» (Fed. 51, Hamilton, Madison and Jay 2003: 320), each of which in turn undergoes further institutional division through the system of checks and balances.

The second federal feature that, according to Madison, functions as an assurance of 'free government' is the territorial size of the United States ('extended republic'), which brings about a vast diversity of concerns, preferences and orientations ('variety of interests') so that none is likely to prevail by forming a politically domineering, absolutist majority (Fed. 51, Hamilton, Madison and Jay

2003: 322). In the eyes of Madison, these features establish the systematic service rendered to the «*republican cause*» by the «*federal principle*» in the latter's ingeniously crafted modification through the system of checks and balances and the creative combination with the national principle («modification and mixture of the *federal principle*») (Fed. 51, Hamilton, Madison and Jay 2003: 322).

Compared to Kant's guarded, virtual republicanism and his cautious, futuristic cosmopolitanism, the U.S. Constitution, as co-designed and co-interpreted by Madison, is the founding document of a popular government about to go into effect, with Madison demonstrating its radical modernity in combining all three classical constitutional types through a system of checks and balances that is enhanced further through the mixing of republican, federal and national forms and modes of government. But the unique situation of an entirely new beginning in theory and practice that made the American political experiment possible, remained below the horizon of Kant's thinking as well as that of almost all his contemporaries, whose politico-philosophical imagination was deeply shaped by the Westphalian world – that system of large Continental European states, each maintained externally through a precarious balance of power and internally through an absolute monarchical regime, in force since the treaties of Münster and Osnabrück ending the Thirty Years War (1618-1648). To be sure, Kant experienced, though vicariously, the uprising against the Ancien Régime in France. But he, like so many at the time, missed the other revolution in far away North America that first brought together, in theory and practice, republicanism and federalism, popular government and the representative system, federal and national republicanism, political freedom and civic liberty.

#### Bibliography

- HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John: *The Federalist Papers*, New York, Signet, 2003.
- RAKOVE, Jack N.: *Founding America. Documents from the Revolution to the Bill of Rights*, New York, Barnes & Noble Classics, 2006.
- ZÖLLER, Günter: *Res Publica. Plato's "Republic" in Classical German Philosophy*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2015; Albany, NY, State University of New York Press, 2015.
- ZÖLLER, Günter: "Republicity. The Forensic Form of Life," *Yearbook for Eastern and Western Philosophy* 1 (2016) 123-135.
- ZÖLLER, Günter: "«Garantir le bien public et les droits privés ... » Emmanuel Kant et James Madison sur l'état républicain fédéral moderne", in: GRAPOTTE, Sophie; LEQUAN, Mai; SOSOE, Lukas: *Kant et les penseurs de langue anglophone. Mélanges en l'honneur de Jean Ferrari*, Paris, Vrin, 2017a, 275-292.
- ZÖLLER, Günter: "Homo homini civis. The Politico-Philosophical Actuality of German Idealism", in: RASMUSSEN, Anders M.; GABRIEL, Gottfried: *German Idealism Today*, Berlin; Boston, De Gruyter, 2017b, 73-91.
- ZÖLLER, Günter: "«Alle wahre Republik.» Kants legalistischer Republikanismus in seinem historischen und philosophischen Kontext," in: MERLE, Jean-Christophe; VILLIEZ, Carola Freiin von: *Kants Metaphysik der Sitten (Rechts- und Tugendlehre)*, Berlin; Boston, De Gruyter, 2018a (forthcoming).

ZÖLLER, Günter: “«Inborn Freedom.» Kant’s Republicanism and Its Historico-Systematic Context”,  
in: WAIBEL, Violetta L.; RUFFING, Margit Ruffing: *Proceedings of the 12th International  
Kant Congress, Vienna 21-25 September 2015*, Berlin; Boston, De Gruyter, 2018b  
(forthcoming).

# El ingreso y la asimilación de la filosofía kantiana en México

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO<sup>1</sup>

## Resumen

Desde sus primeros años como nación independiente, México no fue en modo alguno ajeno a la presencia e influencia de la filosofía kantiana. El pensamiento del filósofo prusiano fue relevante en la teoría del derecho, la pedagogía, la ética y la cultura en general que desarrollaron intelectuales, políticos, educadores y pensadores mexicanos. Estudiar el proceso de ingreso y asimilación, así como de exégesis y crítica, de la filosofía kantiana en México, posee un significado importante, pues tiene que ver con condiciones objetivas de carácter nacional. ¿Cómo y en qué se dejó sentir el pensamiento kantiano en la vida de México? Esta es la pregunta que busco responder. A ello no me mueve otra cosa que reconocer el empeño de todos aquellos que nos han ayudado a apropiarnos del legado de la más importante filosofía escrita en los tiempos modernos.

**Palabras clave:** México, filosofía, kantismo, cultura, educación.

## The entry and assimilation of Kantian philosophy in Mexico

### Abstract

From its earliest years as an independent nation, Mexico was by no means foreign to the presence and influence of Kantian philosophy. The Prussian philosopher's thought was relevant in the theory of law, pedagogy, ethics and culture in general developed by Mexican intellectuals, politicians, educators and thinkers. Studying the process of entry and assimilation, as well as exegesis and criticism, of Kantian philosophy in Mexico, has an important meaning because it has to do with objective conditions of national character. How has Kantian thought felt in Mexican life? This is the question I am attempting to answer. It does not move me to anything but to recognize the efforts of all those who have helped to appropriate the legacy of the most important philosophy written in modern times.

**Keywords:** Mexico, philosophy, kantianism, culture, education.

Estudiar el proceso de ingreso y asimilación, así como de exégesis y crítica, de la filosofía kantiana en México, posee un significado importante, pues tiene que ver con condiciones objetivas de carácter nacional. Por ello es necesario referirnos a la peculiar circunstancia que atravesó México como nueva nación y a su proceso de consolidación como país independiente. A pesar de que en el siglo XIX el kantismo gozaba de gran popularidad en Europa, eso no ocurría en España. En contraste con ello, desde fechas muy tempranas de la vida independiente de México, la filosofía kantiana no padeció la hostilidad que enfrentó en España, sino que fue favorablemente recibida. En esto México se mostró más abierto y liberal. A pesar del desfase temporal que implica la recepción de una doctrina filosófica en un contexto intelectual diferente al de su origen, en México, desde fechas tempranas de su vida independiente, el pensamiento del filósofo de Königsberg fue relevante para la teoría del derecho, la pedagogía, la psicología, la ética y la cultura en general que desarrollaron intelectuales, educadores y

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Iztapalapa. Contacto: [granjacastro@hotmail.com](mailto:granjacastro@hotmail.com).

pensadores mexicanos. México no fue, en modo alguno, ajeno a la presencia e influencia de la filosofía kantiana. ¿Cómo y en qué se dejó sentir el pensamiento kantiano en la vida del México? Esta es la pregunta que busco responder. A ello no me mueve otra cosa que reconocer el empeño de todos aquellos que nos han ayudado a apropiarnos del legado de la más importante filosofía escrita en los tiempos modernos. Este trabajo correrá a través de cinco etapas. En la primera, expondré el papel desempeñado por José María Luis Mora y su reforma educativa. En segundo lugar, haré una revisión de las referencias directas a Kant publicadas en los diarios y revistas de la época. En tercer lugar, me referiré a la reestructuración de los planes de estudio de la Universidad de México y al papel que el eclecticismo francés y el krausismo español jugaron en ello; veremos que la filosofía kantiana continuó introduciéndose en México por la doble vía de los eclécticos y los krausistas. En un cuarto momento, expondré la formación de la Escuela Nacional Preparatoria y las polémicas surgidas por su positivismo. La quinta y última etapa de este recorrido se dedicará a la presencia de Kant entre los filósofos mexicanos del siglo XX. Terminaré con unas breves reflexiones a manera de conclusión en las que se ponga de relieve el sentido del recorrido histórico que presento.

### 1. José María Luis Mora y su reforma educativa

Cuando en 1551 se fundó por Decreto Real de Carlos V (1500-1558) —Carlos I de España— la Real y Pontificia Universidad de México, se tomó como modelo las universidades del sur de Europa, específicamente las universidades de Salamanca y Bolonia que tuvieron su época de oro en el siglo XVI. Sin embargo, las universidades alemanas pusieron fin a la tradición escolástica de las universidades del sur de Europa e iniciaron una nueva tradición que hacía hincapié en la investigación como parte esencial de la instrucción universitaria. Desde 1639 la Universidad de Halle estableció el principio de la libertad académica, piedra angular de la moderna vida universitaria; en 1734 la Universidad de Gotinga sustituyó la antigua lección, es decir, la interpretación de un libro de texto, por la moderna clase, esto es, la presentación sistemática de una disciplina; en 1810 se produjo la fundación de la Universidad de Berlín por Wilhelm von Humboldt y la difusión de su sistema, hacia 1830, a las demás universidades alemanas. De ese modo, las universidades alemanas creaban nuevos enfoques en la enseñanza, se hacían más humanistas y acrecentaban su espíritu liberal. Contrastando con el sistema alemán, otro gran sistema de universidad pública estaba apareciendo: la Universidad de Francia, instaurada por Napoleón en 1807.

Al margen de todos estos cambios, la Universidad de México seguía siendo medieval en su espíritu y trataba de perpetuar normas de una época pasada: el contenido de sus programas, así como su metodología, se plegaba a la tradición escolástica; no se promovía una difusión amplia de nuevas ideas ni circulaban las distintas corrientes filosóficas; había más bien un enfoque magistral rígido. Este tradicionalismo, que no alentaba la autonomía de la razón, generó falta de interés en la investigación, en el estudio independiente, en el crecimiento de las bibliotecas y en la creación de nuevos campos de estudio. Ello traería como resultado, tras haber sido alcanzada la independencia de México, las numerosas supresiones de la Universidad y los arraigados prejuicios de los liberales mexicanos que, ignorando las transformaciones radicales generadas en las nuevas universidades, se oponían rotundamente a las actividades de la Universidad, pues la asociaban con aquella institución colonial dominada por una filosofía y teología estériles (Tanck 1973: 27). La Universidad fue clausurada por primera vez en 1833 y a lo largo del siglo XIX fue clausurada y reabierta hasta en cuatro ocasiones. Estrechamente ligada a las fuerzas conservadoras, los nuevos gobiernos liberales trataban de clausurarla, en tanto que los gobiernos conservadores se esforzaban por mantenerla en funciones. Se suprimió definitivamente en 1865 y se volvió a abrir 45 años más tarde, en 1910, con motivo de las celebraciones del centenario de la independencia de México.

Al consumarse la independencia de México en agosto de 1821, con la firma de los Tratados de Córdoba por Agustín de Iturbide (1783-1824) y Juan O'Donojú (1762-1821), desaparecieron muchas de las instituciones virreinales y pronto el gobierno reclamó el derecho de asumir la rectoría en materia de educación. La Real y Pontificia Universidad de México, como parte de las instituciones virreinales, se vio sometida a numerosos proyectos de transformación y reforma. Para ello, se crearon diversas comisiones que habrían de realizar la revisión de los planes de estudio, así como diversos escrutinios en el orden académico y administrativo. En enero de 1822, Agustín de Iturbide y la Junta Provisional de Gobierno nombraron a un clérigo de amplia cultura nacido en Guanajuato, José María Luis Mora (1794-1850), para encabezar un comité que prepararía un proyecto de reorganización educativa que se presentaría al Congreso y que se tomaría como modelo para los restantes establecimientos educativos de la República.

Dadas las limitaciones de este texto, no podré ocuparme de todo el plan educativo de Mora y me limitaré exclusivamente a señalar que, en lugar de la Universidad, se creó una Dirección General de Educación Pública, así como seis nuevos Establecimientos de Enseñanza, a saber: i) Estudios Preparatorios, situado en el antiguo Hospital de Jesús y al que nos referiremos más adelante, pues es el antecedente de la Escuela Nacional Preparatoria que fundaría Gabino Barreda (1818-1881) durante la segunda república juarista; ii) Humanidades y Estudios Ideológicos, del cual Mora se ocupó personalmente; iii) Ciencias Físicas y Matemáticas, situado en el antiguo Colegio de Minería; iv) Medicina, situado en el Convento de Belén; v) Leyes, situado en el Colegio de San Ildefonso; y vi) Ciencias Eclesiásticas, situado en el Colegio de Letrán (García 1975: 104).

Se asignó a Mora la reforma del Colegio de San Ildefonso, donde él residía y donde había iniciado su actividad magisterial con la cátedra de filosofía. Mora se ocupaba personalmente de las humanidades en dicho Colegio y había inaugurado ahí una novedosa cátedra de Economía Política. A Mora también se le había encomendado que se ocupara personalmente del Establecimiento de Humanidades y Estudios Ideológicos. Los Estudios Ideológicos, que se impartían en los establecimientos dirigidos personalmente por Mora, eran los correspondientes a los pensadores de la segunda etapa de la Ilustración francesa, los cuales fueron designados por Napoleón (1769-1821) como 'Ideólogos' y cuyo antecedente inmediato fue el filósofo y economista Étienne Bonnot Abate de Condillac (1715-1780). Condillac se dedicó al estudio de la filosofía impulsado por el matemático e ilustrado D'Alembert, primo suyo, y posteriormente trabó amistad con Rousseau (1712-1778), a quien conoció desde 1739, con Voltaire (1694-1778) y con Fontenelle (1657-1757). Condillac difundió en Francia el empirismo y liberalismo de Locke (1632-1704) y se opuso al racionalismo. Pero, a diferencia de Locke, negó la existencia de la reflexión como una segunda fuente de conocimientos aparte de las sensaciones, creando su propia filosofía, conocida como sensualismo. Para Condillac las reflexiones vendrían a ser nada más que sensaciones transformadas. Al no comprender el carácter que posee el nexo de las sensaciones con los objetos exteriores y al exagerar el carácter subjetivo de estas, Condillac cayó en un idealismo subjetivo.

Los discípulos de Condillac continuaron ese sensualismo y formaron un grupo compacto a finales del siglo XVIII, reunidos en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su florecimiento tuvo inicio en 1795, siendo al principio partidarios de Napoleón y conservando el espíritu del Siglo de las Luces a lo largo del primer tercio del XIX. Sin embargo, luego tuvieron la oposición del Emperador, cuando se dieron cuenta de que este no era el liberal continuador de la revolución que ellos esperaban. Fue el mismo Napoleón quien les dio el apelativo de 'Ideólogos', en sentido despectivo, derivándolo del título del libro *Ideología* que comenzó a publicar en 1801 el más destacado de los miembros de dicho grupo y sobre el cual Condillac había ejercido más influencia: Antoine-Louis-Claude Destutt, Conde de Tracy (1754-1836). Miembros importantes del grupo de los ideólogos fueron Pierre Laromiguière (1756-1837) y Paul Royer-Collard (1763-1843). La obra de estos dos pensadores marcó el tránsito de la ideología hacia el eclecticismo de Victor Cousin (1792-

1867), quien fue el discípulo más apegado. Es de destacar que el eclecticismo francés desempeñó un papel importante para la difusión de las ideas de Kant en Francia (Palacios 2003: 125).

Después de haber estado preso casi una década en la Bastilla, el Conde de Tracy es exiliado en Bruselas y ahí comienza a publicar sus *Eléments D'Ideologie* (1801-1815), en cuatro volúmenes. Esta obra estaba concebida por su autor como el cimiento de una nueva educación nacional y como la fundación de un nuevo campo de estudios destinado a formar la base de todas las ciencias: la ideología o ciencia de las ideas. Para Destutt de Tracy, la ideología es la lógica explicada psicológicamente e incluso la ética y la política son ideología aplicada. En la *Histoire de la philosophie* de la *Encyclopédie de la Pléiade* Yvon Belaval (1908-1988) dice refiriéndose a los 'Ideólogos':

Nunca se hablará suficientemente bien de los ideólogos, esos desconocidos [...] la mayor parte de sus obras no pueden encontrarse más que en ediciones de la época [...] en un período apasionante y peligroso tienen la convicción de hacer una obra útil para la renovación de su país [...] muchos se ocupan, a casi todos los niveles de la instauración de las diferentes instancias de instrucción pública [...] los ideólogos se interesan en primer lugar por los problemas de la educación [...] nunca una generación de filósofos se ha encontrado mezclada de tan cerca con la reforma del Estado en un clima tal de urgencia y de improvisación (Belaval 1979: 131, 133-134).

Pienso que la concepción, generada por los 'Ideólogos', de este nexo bidireccional de reforma entre la educación y el Estado es lo que resultó de crucial importancia para Mora. Recordemos que el *Projet d'idéologie à l'usage des Écoles centrales de la République française* de Destutt de Tracy estaba dirigido directa y especialmente a la formación de los jóvenes.

Los pensadores que Mora enseñaba en el Establecimiento de Humanidades y Estudios Ideológicos eran Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778), Adam Smith (1723-1790), Turgot (1727-1781), Condillac, Jeremy Bentham (1748-1832), Benjamin Constant (1767-1830) y Destutt de Tracy (Hale 1994: 75-79, 115, 177-78; Martínez 1955: 45). De hecho, en *El Indicador de la Federación Mexicana* 3, 383, correspondiente al 23 de abril de 1833, Mora escribe que los alumnos de su establecimiento estaban estudiando las primeras diez lecciones de los *Éléments d'idéologie* de Destutt de Tracy. Esta mención tiene relevancia para el objetivo que perseguimos, pues Destutt de Tracy fue parte del grupo de intelectuales franceses que introdujeron por vez primera el pensamiento de Kant en la lengua francesa.

Entre las primeras obras sobre el pensamiento de Kant publicadas en lengua francesa encontramos principalmente las de Charles Villiers (1765-1815), que vieron la luz en los últimos años del siglo XVIII y los primeros del siglo XIX. La primera de ellas apareció en 1798, bajo el título *Notice littéraire sur M. Kant*; un año después publicó una traducción parcial de la *Critique de la raison pure* (Azouvi-Bourel 1991: 113); un poco más tarde, en 1801, Villiers publicó en Metz la obra titulada *Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*. En ese mismo año fue escrita por el holandés Johannes Kinker (1764-1845) y traducida al francés por J. Le Fèvre una obra bajo el título *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison Pure*. Estos datos son relevantes porque tanto la obra de Kinker como todas las de Villiers fueron ampliamente estudiadas, discutidas y difundidas en Francia por Destutt de Tracy (Azouvi-Bourel 1991: 184 ss; Palacios 2003: 119). De hecho, Destutt de Tracy sostenía que la *Crítica de la Razón* propuesta por el pensador prusiano era una parte de la *Ideología* fundada por el propio Destutt de Tracy (Picavet 1972: 234; Azouvi-Bourel 1991: 195).

En el grupo de los ‘Ideólogos’ se encontraban, además de Destutt de Tracy, figuras del círculo republicano y del liberalismo político de ese momento, como Madame Stäel (1766-1817) y Benjamin Constant (1767-1830), Joseph Marie Degérando (1772-1842), entre otros juristas y políticos. El primer rasgo de la filosofía kantiana destacado por la lengua francesa fue el rasgo republicano del pensamiento de Kant expresado en el ensayo de 1795 *Hacia la paz perpetua*; prominentes representantes de la Francia revolucionaria vieron a Kant como uno de ellos (Azouvi-Bourel 1991: 65-83). La jurisprudencia francesa predominaba en la extensa biblioteca de Mora que, según Hale, constaba de unos once mil libros. Al prepararse como abogado, Mora había estudiado con atención las obras de los juristas franceses contemporáneos, especialmente el liberalismo constitucional francés de Benjamin Constant (Hale 1994: 75, 96).

Los pensadores franceses que Mora cultivaba con tanto esmero consideraron que la educación era un elemento crucial e inseparable de la transformación jurídica. El interés de Mora por la obra de Destutt de Tracy y Constant no era casual, sino que respondía a necesidades e intereses muy precisos. México estaba necesitado urgentemente de elaborar una Constitución escrita y formal para garantizar el progreso social y la libertad individual. La carencia de un derecho adecuado a la recién lograda independencia hacía que diversos grupos pugnarán por imponer su modelo de Estado y, consiguientemente, su modelo de derecho. Mora se percató de que el trabajo de los juristas franceses había obedecido justamente a las mismas necesidades y carencias que él veía en México, y es mi opinión que estaba persuadido de que su intento por descubrir la estructura del liberalismo político y social tenía que centrarse en los intelectuales franceses.

Mora fue el teórico liberal más importante de la naciente vida independiente de México; difundió las ideas del grupo liberal o ‘progresista’ —como se denominaba a sí mismo y del que era director (Jiménez 1955: 153) — en tres revistas semanales de las cuales él mismo fue también editor responsable: el *Semanario político y literario de Méjico* (1820-1822), *El Observador de la República Mexicana*, (1827-28 y 1830) y *El Indicador de la Federación Mexicana* (1833-1834), así como de *El Sol* y *La Libertad* (Hale 1994: 314). En el siguiente apartado haré referencia a los periódicos y revistas de la época, pero ahora, como conclusión de esta primera etapa del recorrido histórico que me ocupa, señalaré que, según lo dicho, es probable que Mora haya sido el primero en referirse, a través de sus exposiciones de la obra de Destutt de Tracy y de los liberales franceses, al pensamiento de Kant en el México del siglo XIX. Señalaré también un asunto que merece ser destacado en toda su importancia: el curso de *Ideología* introducido por Mora en su reforma educativa persistió por más de cuarenta años, hasta fines de 1867, cuando el triunfo definitivo de la República y de la reforma educativa del Presidente Juárez (1806-1872) dieron lugar a que Gabino Barreda fundara la Escuela Nacional Preparatoria y se adoptara el positivismo comtiano como doctrina oficial de la misma. Así pues, el nombre de Kant debió haber sido familiar entre los alumnos de los cursos de Estudios Ideológicos establecidos por Mora desde que México inició su vida como nación independiente.

## 2. Las referencias a Kant en los diarios y revistas de la época

Prácticamente no sabemos nada acerca del comercio de libros y periódicos europeos hasta la primera mitad del siglo XIX en México; por ejemplo, qué publicaciones europeas se vendían en México, en qué cantidades y a qué precios (Hale 2002: 283). Pero, desde los primeros años de vida como nación independiente, los periódicos y revistas mexicanos empezaron a proliferar de manera extraordinaria; fueron alrededor de doscientos, su volumen fue cuantioso y su contenido la expresión más justa de la vida social e intelectual del México de esa época. Puede decirse que constituyen una especie de crónica de la vida cultural del México de ese momento. Liberales y conservadores dedicaban sendas planas para hacer propaganda de sus ideas, de modo que los periódicos y revistas eran esencialmente doctrinarios. Los artículos ocupaban varias columnas y estaban bien fundados en sus respectivas

doctrinas. Muchas veces eran verdaderos ensayos sobre cuestiones literarias, políticas, sociales, científicas y hasta religiosas (Jiménez 1989: 136; Martínez 1955: 81 ss; Hale 1994: 15; Publicaciones Periódicas 2000: 397-410). A continuación, presento un recorrido por algunos de los diarios y revistas del México del siglo XIX en los que encontramos artículos y notas que permiten rastrear algunas de las huellas de la presencia y apropiación de la filosofía kantiana en el México de esa época. Ordenaré cronológicamente dichas notas y artículos y ofreceré una breve síntesis.

Quizá la más antigua mención explícita a Kant que se puede rastrear en México se remonta al año 1820 y es la del mineralogista y naturalista Andrés Manuel del Río Fernández (1764-1849), en una de las revistas más importantes del grupo liberal: el *Semanario Político y Literario de Méjico*. Antes de proseguir con este asunto es necesario referirse a la vida de Andrés del Río para señalar la importancia de sus aportaciones científicas, así como la relevancia de la mención que hace de Kant. Deseo también referirme a la circunstancia en que tuvieron lugar esas aportaciones porque dejan ver mucho del México que estamos estudiando. Para ello seguiré de cerca las notas del propio del Río reunidas en los libros de Santiago Ramírez, Arturo Arnáiz y Vito Alessio Robles (Ramírez 1891; Arnáiz 1936; Robles 1937).

Del Río nació el 10 de noviembre de 1764, hijo de José del Río y María Antonia Fernández, en una vivienda de la calle madrileña Ave María. Desde la infancia destacó por su precocidad, de modo que, al obtener el Bachiller en la Universidad de Alcalá de Henares, fue reconocido como el mejor alumno. El 13 de junio de 1782 ingresó en la Escuela de Minería de Almadén, en donde estudió bajo la tutela de Heinrich Christophe Störr, de quien no se conoce con precisión el año de nacimiento pero sí el de 1802 como año de su muerte. Störr solicitó al Ministro de Minería, Diego Gardoqui (1735-1798), que se otorgara a del Río una beca o pensión (como se llamaba en aquella época) del gobierno para proseguir sus estudios fuera de España. De ese modo, del Río llegó a París en 1783, donde permaneció cuatro años estudiando química con Jean Darcet (1724-1801), además de medicina e historia natural, así como minerales y porcelana, debido al gran interés que en estos dos productos tenía la Corona española.

Hacia 1788, del Río se trasladó a la Escuela de Minas de Freiberg, en Sajonia, interesado seguramente por la enorme influencia del geólogo y mineralogista Abraham Gottlob Werner (1749-1817), quien realizó las primeras clasificaciones científicas de los minerales y es considerado como el padre de la moderna geología. Del Río también estudió geometría subterránea con Wilhelm August Lampadius (1772-1842). Cabe destacar un hecho importante al que volveremos más adelante: en Freiberg, del Río tuvo como compañero de estudio a Alexander von Humboldt (1769-1859), quien se matriculó en la Escuela de Minas el 14 de junio de 1791 y permaneció ahí ocho meses; la clase de estudios que ahí se enseñaba requería tres años, pero él terminó precisamente en ocho meses. Del Río volvió a encontrar a Humboldt años más tarde, con motivo de su visita a México en su viaje de exploración por tierras americanas.

Del Río continuó su especialización en la Real Escuela de Minería de Schemnitz en Hungría. Hacia 1791 regresó a París, donde frecuentó el laboratorio de Lavoisier (1743-1794) y conoció al mineralogista René Just Haüy (1743-1822), considerado el fundador de la cristalografía. La estancia de del Río en París coincidió con la etapa más sangrienta de la Revolución francesa, el Reinado del Terror, por lo que se vio obligado a abandonar Francia hacia 1793. Del Río se dirigió entonces a Inglaterra, donde continuó su formación visitando los principales yacimientos de esas tierras y recibió diversas ofertas para dirigir sus explotaciones mineras; pero del Río las declinó porque había aceptado un ofrecimiento procedente de la Corona española.

La minería, al igual que la tierra, era la espina dorsal de la economía de la Nueva España y la Corona española tenía sumo interés en ella por ser una fructífera actividad de considerable lucro. Aconsejado por Juan Lucas de Lassaga y Joaquín Velázquez Cárdenas, Carlos III de España (1716-

1788) emprendió una serie de reformas encaminadas a fortalecer las actividades mineras y metalúrgicas. Así fue como el 1 de enero de 1792 se fundó el Real Seminario de Minería o Colegio Metálico (como se le llamaba en ese entonces) y se designó a Fausto Fermín de Elhuyar (1755-1833) como su director. La Corona española también determinó enviar a sus mejores catedráticos en esta materia a la capital de la Nueva España. Uno de los escogidos fue del Río, a quien se le nombró profesor de química, pero del Río expresó que prefería la clase de Mineralogía. La Corona accedió a su solicitud el 28 de febrero de 1793.

La inseguridad de los mares por las continuas guerras de España y los numerosos barcos piratas había hecho que la Corona española prohibiera los viajes en solitario de naves mercantes españolas entre la Metrópoli y sus colonias de ultramar. Los barcos mercantiles debían agruparse en el puerto más importante del litoral Atlántico sur español, Cádiz, y viajar reunidos en fechas determinadas, escoltados siempre por navíos de guerra. Se formaba así un conjunto de naves que tenían un destino común y que emprendían las travesías transatlánticas de ida y retorno, lo cual, en ocasiones, ocurría solo una o dos veces al año. Así, del Río tuvo que esperar a que se formara una flota que lo llevara a la Nueva España y zarpó de Cádiz el 2 de agosto de 1794. Tras cuarenta y nueve días de travesía, y breve estancia en La Habana para llevar agua potable a bordo, las naves llegaron al Golfo de México y fondearon el puerto de Veracruz el 20 de octubre de 1794. Del Río desembarcó con numerosos instrumentos y útiles científicos destinados al recién fundado Colegio de Minería. A del Río le esperaba otra travesía que habría de durar casi otro tanto de lo que demoró el viaje marítimo. El puerto de Veracruz era la única entrada y salida del Virreinato Novohispano hacia la Metrópoli. Pero la vía de comunicación más importante entre la ciudad de México y el puerto de Veracruz no era, en muchos de sus tramos, un ‘camino real’ (como se decía en aquella época), es decir, no era una vía en la que pudieran transitar vehículos de ruedas. Solo se contaba con estrechos senderos zigzagueantes aptos exclusivamente para animales de carga (Suárez 2001: 223). Del Río y su equipaje de material científico debían recorrer a lomo de recuas un camino de herradura que atravesaba la Sierra Madre Oriental y unía la capital del Virreinato con su puerto principal. Del Río llegó a la ciudad de México el 18 de diciembre de 1794. El 17 de abril de 1795 comenzó su labor docente con un programa que incluía mineralogía, geognosia y paleontología. Publicó en aquel mismo año de 1795 el primer volumen de sus *Elementos de orictognosia*, que completaría diez años más tarde con la publicación del segundo volumen.

Pasaré ahora a referirme al nuevo encuentro en México entre del Río y Humboldt, pues es un asunto que tiene que ver con la importancia de una de las muchas aportaciones científicas de del Río y con quien fue el verdadero descubridor de un nuevo elemento de la tabla periódica, el número 23, conocido hoy en día como vanadio. Humboldt desembarcó en el puerto de Acapulco procedente de Ecuador y llegó a la capital del Virreinato de la Nueva España el 12 de abril de 1803 (Von Mentz 1982: 19ss). Desde 1800, del Río venía trabajando en el análisis de unas muestras de plomo procedentes de unas minas localizadas entre Real del Monte y Pachuca, en el actual municipio de Zimapán, Hidalgo. Del Río encontró el óxido de un nuevo metal al que llamó ‘Pancromio’ porque sus sales presentaban una gran variedad de colores; poco después cambió el nombre del elemento descubierto a ‘Eritronium’, ya que la mayoría de sus sales toman al calentarse una tonalidad rojiza. Del Río comunicó este y otros numerosos descubrimientos a Humboldt; el antiguo compañero de estudios examinó el nuevo metal y señaló a del Río que el cuerpo aislado no era otro que el cromo, elemento químico descubierto poco tiempo atrás, en 1798, en un lingote procedente de Siberia por Louis Nicolas Vauquelin (1763-1829). Sin embargo, cuando en enero de 1804 Humboldt abandonó la capital del virreinato de la Nueva España, del Río le facilitó una descripción de sus análisis y experimentos para que los entregara a la imprenta y se dieran a conocer públicamente. En agosto de 1804, Humboldt terminó su viaje de cinco años de exploración y regresó al Viejo Continente, concretamente a París, en donde fue recibido con entusiasmo; poco después remitió al Instituto de Francia las muestras y estudios que había recibido de manos de del Río, los cuales fueron analizados

por Hippolyte Victor Collet-Descotils (1773-1815). En 1806, Humboldt y Descotils declararon al público, incorrectamente, que lo encontrado por del Río no era un nuevo elemento sino que se trataba de una muestra impura de cromo. Sin embargo, en 1831 el químico sueco Nils Gabriel Sefström (1787-1845) se topó con el elemento descubierto treinta años atrás por del Río en un óxido mientras trabajaba con minerales de hierro. Al hacerse público este hallazgo, numerosos científicos mostraron reproches a Humboldt, quien para tratar de corregir su error entregó al químico alemán Friedrich Wöhler (1800-1882), en ese mismo año de 1831, una de las muestras que recibió de manos de del Río. Wöhler dio la razón a del Río y confirmó que lo encontrado por Sefström era lo que había sido descubierto originalmente por aquel.

Ahora haré alusión a la primera mención explícita de Kant. Se trata de un artículo científico que lleva por título “Mineralogía” y que fue publicado en dos entregas en el *Semanario Político y Literario de Méjico*, la del 20 de diciembre de 1820 y la del 10 de enero de 1821. El artículo corre de las páginas 173-182 y 246-257 respectivamente. En ellas, del Río se refiere detalladamente a diversos pasajes del libro que René Just Haüy publicó bajo el título *Tableau comparatif des résultats de la cristallographie et de l'analyse chimique relativement à la classification des minéraux*, señalando lo que considera que son errores de esa obra. Seguramente, durante su estancia en Freiberg, entre 1788 y 1791, del Río tuvo oportunidad de familiarizarse con las aportaciones de la filosofía kantiana, pues hacia esas fechas el prusiano era ya un famoso filósofo dentro y fuera de las fronteras germánicas que atraía a Königsberg a un buen número de alumnos y visitantes. En el pasaje que nos interesa, del Río se apoya en algunas de las tesis kantianas más originales, como son la nueva fundamentación y clasificación de las ciencias y, dentro de dicha clasificación, la de que la parte matemática de las ciencias de la naturaleza es la que constituye propiamente el carácter científico de las mismas, de modo que del Río está invocando, en última instancia, la original aportación de los juicios sintéticos a priori. El pasaje en cuestión dice así:

[...] por los caracteres de Werner se conocen los fósiles, aunque no filosóficamente. Yo bien se con Kant y estoy convencido de que en estas ciencias no hay más que la parte matemática que sea verdaderamente científica. ¿Pero quién ha visto siempre a la naturaleza con el goniómetro en la mano? Empecemos definiendo para que nos entendamos. ¿Cuál es la base de la filosofía mineralógica? Segurísimamente lo es la anatomía de los cristales [...]

A raíz de las leyes de expulsión de los españoles, del Río optó por un exilio voluntario, pues no estaba incluido bajo esa medida. Llegó a los Estados Unidos a finales de 1829 y, durante seis años, residió en las ciudades de Washington, Filadelfia y Boston; durante sus años de exilio publicó la segunda edición de sus *Elementos de Orictognosia* y participó en las actividades de la American Philosophical Society.

En 1834, de regreso a México, del Río se reincorporó a la cátedra de mineralogía y, en 1841, publicó un *Manual de Geología* en el que se describen la flora y fauna fósiles sobre la base de especímenes hallados en México. Realizó, además, diversas traducciones, como las de las *Tablas mineralógicas* (1804), de D. L. G. Karsten, que contenían sus comentarios, así como los sugeridos por Humboldt, y publicó comentarios críticos sobre las obras de Martin Heinrich Klaproth, Jöns Jacob Berzelius, René Just Haüy y otros destacados científicos. Del Río murió en la ciudad de México en 1849, a los 84 años, tras una larga y fructífera vida académica que le llevó a formar a muchas generaciones de nuevos geólogos y minerólogos mexicanos.

La siguiente mención explícita de Kant que encontramos en las prensas mexicanas pertenece, de nueva cuenta, a Andrés Manuel del Río. Se trata de una breve nota correspondiente al 5 de enero de 1843 en la quinta columna de la sección de avisos de *El Siglo XIX*. Del Río relata aquí

que prestó a un clérigo italiano de nombre Farnesio, el cual se dirigía al Seminario de Durango a enseñar lógica y metafísica, un tomito grueso con el título de *Lógica y metafísica de Kant*, escrito en alemán y publicado por un discípulo del pensador prusiano. Pero con la muerte del Padre Farnesio, el libro quedó perdido; se aprecia que tal libro debió haber sido muy estimado para del Río, pues se narra que lo prestó al citado Padre Farnesio bajo protesta religiosa de ser devuelto y que Don Andrés ofreció la importante suma, para esa época, de veinte pesos como gratificación a quien se lo retornara (Hernández Luna 1944: 14). Que la formación de los clérigos en el seminario incluyera el estudio de Kant me parece indicar que Kant no era un filósofo desconocido para los mexicanos. En lo tocante al libro que Del Río perdió al prestarlo al Padre Farnesio, es probable que se tratara de un ejemplar de las *Lecciones de Lógica* dictadas por Kant y publicadas por Gottlob Benjamin Jäsche (1762-1842), con el título de *Immanuel Kants Logik Ein Handbuch zu Vorlesungen*, en Königsberg, en el año 1800; recordemos que Jäsche había sido alumno de Kant durante 1791 y 1792. También es posible que se esté haciendo referencia a un ejemplar de la *Logik und Metaphysik Vorlesungsnachschriften* que publicó en Erfurt, entre 1817 y 1821, un gran promotor y divulgador de las ideas del prusiano, Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772-1838), a partir de las lecciones dictadas por el filósofo entre los años 1782 y 1783. Me inclino a pensar que el libro perdido fue adquirido por del Río durante su estancia en los Estados Unidos y no durante su visita a la Vieja España, en 1821, a donde acudió cuando fue electo diputado por México ante las Cortes Españolas para abogar por la independencia de la Nueva España. Las razones que me hacen pensar de esta manera las expongo a continuación.

Ya he señalado la hostilidad que se tuvo por la filosofía kantiana en la España del siglo XIX. A lo largo de ese siglo, la filosofía kantiana fue prácticamente desconocida en España y lo que se sabía era a través de las exposiciones de las historias de la filosofía. En realidad, Kant no llegó a ser aceptado por los españoles hasta mucho tiempo después, en el siglo XX, gracias a la labor de Ortega y Gasset (1883-1955) y García Morente (1886-1942). En la escasa penetración del criticismo en la filosofía española del siglo XIX pesó mucho la obra del sacerdote catalán Jaume Balmes (1810-1848), quien fue uno de los pensadores que más influyó en España a lo largo de todo el siglo XIX y se le considera como el referente más importante en la formación de los intelectuales españoles hasta principios del siglo XX. El conocimiento que Balmes tuvo de la filosofía kantiana se limitó a la *Crítica de la razón pura*, obra que leyó en la traducción francesa de Claude-Joseph Tissot durante su estancia en París en 1845. Para Balmes la «*Crítica de la razón pura* es la ruina de toda razón; ésta se examina a sí misma para suicidarse» (Balmes 1922: 470). Balmes mantuvo un decidido rechazo hacia la filosofía kantiana y procuró evitar que llegara a arraigar en España, pues la consideraba como un grave peligro por tratarse de una filosofía plagada de errores, escéptica y destructora de la metafísica.

Además de la influencia ejercida por Balmes, hay que señalar que el Rey Felipe II de España (1527-1598), a fin de proteger a su reino de las herejías religiosas que recorrían Europa, había prohibido a los castellanos, por Decreto Real de 1559, salir de España a estudiar filosofía con excepción de las universidades católicas de Bolonia, Nápoles, Roma y Lisboa (Castro 1948: 648-649, 651-654). Este decreto fue obedecido durante tres siglos hasta que, en 1843, el Ministro de Gobernación Pedro Gómez de la Serna (1806-1871) pensionó a Julián Sanz del Río (1814-1869) para que saliera de España y fuera a estudiar filosofía y literatura y a entrar en contacto con nuevas corrientes de pensamiento. Fue corta la estancia de Sanz del Río fuera de España, pues un año más tarde, en 1844, estaba de regreso en su tierra. Al retornar a ella no introdujo la doctrina filosófica del pensador prusiano sino el krausismo.

José del Perojo (1852-1908) estudió en Heidelberg durante 1873-1874, donde asistió a los cursos de Wilhelm Wundt (1832-1920) y de Kuno Fischer (1824-1907). A comienzos de 1875, del Perojo regresó a España donde fundó una editorial y la *Revista contemporánea* y publicó seis ensayos expositivos titulados *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, con un objetivo declarado de divulgación para despertar en el lector la curiosidad por la cultura alemana. Esta fue la primera

manifestación de cierta presencia de Kant en la vida cultural madrileña. Finalmente, cuando en 1875 Alejo García Moreno (1842-1913) y Juan Ruvira publicaron en Madrid el libro titulado *Lógica de Kant por J. Tissot*, lo que hicieron fue traducir del francés la *Logique de Kant* que Tissot había traducido del alemán en 1840. Es claro que los traductores españoles no contaron con el texto alemán original, toda vez que el título del libro por ellos publicado sugiere que se trata de una obra de Tissot que expone o analiza la lógica kantiana. Por todas estas razones no es imposible, pero sí muy poco probable, que en 1821 del Río hubiese podido encontrar y adquirir en España libros tales como *Immanuel Kants Logik Ein Handbuch zu Vorlesungen* o bien *Logik und Metaphysik Vorlesungsnachschriften*. Así pues, me inclino a pensar que el libro que del Río perdió al morir el Padre Farnesio fue adquirido en los Estados Unidos durante la estancia que del Río pasó en ese país entre 1829 y 1834.

Siguiendo el orden cronológico que he propuesto, me referiré a continuación a la tercera mención explícita de Kant localizada en las prensas mexicanas. Se trata de un artículo del sábado 30 de enero de 1847, correspondiente al número 23 de *El Católico, periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*. En las páginas 537-540 de la sección de “Filosofía” aparece, sin firmar, un artículo titulado *Kant*. Era frecuente en esos días que en los diarios y revistas aparecieran artículos sin firma, pues era cosa conocida por el público que los redactores o encargados de un diario o revista fuesen, por lo general, los autores de los artículos que aparecían como anónimos. Este artículo es un reflejo fiel de lo que fue la posición de los primeros detractores contemporáneos de Kant. Entre los primeros ataques que se hicieron a la filosofía del prusiano se encuentran los que la consideran un oscuro laberinto y la tachan de puro escepticismo; se hacía a Kant, al igual que a Berkeley (1685-1753), el cargo de no haber podido establecer la existencia real de un mundo extramental fuera del sujeto y de haber caído en el subjetivismo; se consideró al pensador de Königsberg un agnóstico y ateo al haber minado las pruebas de la existencia de Dios y de la vida futura y de haber hecho una crítica demoledora de la metafísica. El artículo de *El Católico* termina diciendo que este filósofo escribió muchas obras que seguramente poco se leerán y cita los escritos de Johann Gottfried Hasse (1759-1806) y de Antoine Eugène abate de Genoud (1792-1849), a los que me referiré a continuación.

Entre los varios relatos biográficos aparecidos en Königsberg, en 1804, pocos meses después de la muerte de Kant, hay que señalar dos pequeños escritos: el que publicó Johann Gottfried Hasse bajo el título de *Observaciones notables de Kant relatadas por uno de sus amigos y compañeros de mesa* y otro, igualmente breve, publicado anónimamente pero que, con seguridad, puede ser atribuido a Johann Daniel Metzger (1739-1805), bajo el título de *Observaciones sobre Kant, sobre su carácter y opiniones, por un sincero admirador de sus méritos*. En contraste con la mayoría de las biografías sobre Kant, elaboradas por otros conocidos ciudadanos de Königsberg contemporáneos del filósofo, los escritos de Hasse y Metzger tienen en común una clara y fuerte animadversión hacia el filósofo en diversos aspectos de su vida, así como el haber sido elaborados por dos amigos entre sí que no fueron originarios de Königsberg, sino que eran extranjeros que se habían asentado en esa ciudad poco tiempo atrás. Lo que me interesa destacar es un rasgo adjudicado a Kant insistentemente por Hasse y Metzger, según el cual Kant no creía en un Dios personal y, pese a haber formulado los postulados de Dios y de la inmortalidad del alma, él mismo no creía en ninguna de esas doctrinas. Me interesa señalar ese rasgo porque la obra del abate de Genoud, citada a renglón seguido en el artículo de *El Católico*, sostiene exactamente lo contrario a ese rasgo en el que insistieron Hasse y Metzger.

El filósofo, literato y político francés Antoine Eugène Genoud fue, junto con el escritor y diplomático François-René vizconde de Chateaubriand (1768-1848), uno de los fundadores de *Le Conservateur* en 1818 y de *Le Défenseur* en 1820. Desde 1827 Genoud tomó a su cargo la dirección de *La Gazette de France* y, entre 1834 y 1835, publicó una amplia obra en tres tomos titulada *La*

*raison du christianisme, ou preuves de la verite de la religion, tirees des ecrits des plus grands hommes de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne.* Este libro es una amplia recopilación de las ideas de numerosos pensadores en las que se hace una defensa de la religión cristiana. Entre los pensadores que se dan cita en la obra de Genoud se encuentra Kant. Genoud se remite al pensamiento del prusiano y dedica las páginas 460-471 del tomo II de la obra citada para exponer algunas de las principales tesis de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Genoud destaca que, para Kant, hay una concordancia entre el cristianismo y la manera en que la filosofía concibe la verdadera religión y la moral. Asimismo, explica la tesis según la cual el hombre es malo por naturaleza, pero también hay en él un principio bueno que lucha contra el principio malo, y expone que el principio malo puede ser derrotado únicamente por medio del establecimiento de una iglesia entendida como reino de Dios en la tierra. Genoud prosigue la exposición de las tesis kantianas señalando que la intención moral pura es el único culto agradable a Dios y termina hablando sobre la gracia. En el Madrid de 1844 podemos encontrar el libro de Genoud traducido al castellano. Así, es de llamar la atención que *El Católico* termine su artículo citando precisamente la obra de Genoud.

Como cuarto punto del recorrido cronológico que he propuesto para reseñar las referencias explícitas a Kant, pasaré ahora a referirme a un grupo de cinco breves referencias que tuvieron lugar entre el 8 de marzo de 1851 y el 15 de agosto de ese mismo año. Tales referencias aparecieron en el marco de una polémica religiosa entre Melchor Ocampo (1814-1861) y dos sacerdotes del Estado de Michoacán. Siendo Ocampo Senador por el Estado de Michoacán remitió al Congreso, con fecha 8 de marzo de 1851, una *Reforma sobre Aranceles y Obvenciones Parroquiales*; el 29 de marzo, el cura de Maravatío, Agustín Dueñas, y el cura de Uruapan, José María Gutiérrez, dieron a conocer su *Primera impugnación a la representación* de Ocampo ante el congreso. Se inició así un debate de corte religioso en el que también tomó parte el obispo Clemente de Jesús Munguía (Ocampo 1900: 77, 125, 127, 193). Según Vicente Lombardo, Ocampo conocía la obra de Montesquieu, Rousseau, Kant, Fichte y Owen, entre otros (Lombardo 1963: 55-56). Las cinco referencias giran en torno al concepto kantiano de 'intuición', el cual fue usado por Ocampo erróneamente, toda vez que lo entendió como un medio del que es posible servirse para adorar a Dios. Las réplicas de los dos religiosos se dirigen a señalar el error de Ocampo en el empleo que hace de la noción kantiana de intuición y a reprobar el pensamiento del filósofo prusiano apoyándose para ello en Balmes.

La primera referencia a Kant la hace Ocampo en su *Respuesta primera a la impugnación de la representación*, fechada el 20 de abril de 1851, diciendo:

Como parece que usted desea que le diga cuáles son la intuiciones de la conciencia, conforme a las cuales creo que se tiene derecho de adorar a Dios, por complacerlo le diré, que se llaman así desde que escribieron Kant, Fichte, Schutzemberg [sic] y otros, aquellos actos indeliberados, que bien pudieran por su espontaneidad llamarse instintos morales, por los que cada hombre, en cada ocasión dada, y conforme a la luz infalible, por regla general, que Dios se ha dignado darle, ve dentro de sí (intuición se llama ese acto), cuál es su deber. Han explicado ya, que no sólo ve la regla el inmediato interesado en la acción, sino cuantos pueden juzgar de ella con presencia de todos los datos.

Las tres siguientes referencias a Kant se encuentran en la Segunda impugnación a la representación; son hechas por los sacerdotes con quien Ocampo entabla el debate y dicen así:

No desacierta usted menos en creer que esta obligación se puede cumplir adorando a Dios según las intuiciones de la conciencia. ¿Qué son intuiciones? Para mí son lo mismo que visiones; puesto que esta voz viene del verbo latino intueri, que significa ver. Para usted son actos indeliberados y espontáneos con los que, a la luz infalible que Dios nos dio, vemos nuestro deber dentro de nosotros mismos. Añade

usted que lo mismo entienden por intuición Kant y Fichte. Parece que estos filósofos idealistas no entienden eso por intuición, según su sabio expositor Jaime Balmes en su Historia de la filosofía [...] Convenga usted Señor Ocampo en que Kant, Fichte y demás idealistas alemanes son unos ilusos, que todo lo ven en fantasmagoría, que no merecen atraer la confianza de un hombre de mediano talento. Lea usted en el gran Balmes lo que son estos visionarios: Kant está condenado por la Iglesia en decreto de 22 de diciembre de 1817.

La última referencia a Kant en este debate la encontramos en la Respuesta cuarta que da Ocampo en estos términos:

Pero cuando comparo esta feliz definición de usted con lo que han escrito esos ilusos que usted no ha leído y de quienes, como es de justicia, por lo mismo que se burla, me encuentro poco dispuesto a dar a usted gusto en seguir la invitación que comienza: “Convenga, usted, Señor Ocampo, en que Kant, Fichte y otros idealistas alemanes son unos ilusos, etc.” Diré a usted de paso, que su gran Balmes es persona tan apasionada e injusta, que no hay que fiarse siempre de su juicio sobre otros escritores.

La siguiente referencia directa de Kant aparecida en las prensas mexicanas es una nota importante toda vez que se hizo mención de ella en tres distintas publicaciones. Se trata del discurso académico pronunciado el 1 de junio de 1851 por un joven de diecisiete años de nombre Bartolomé Boves en la Universidad de México al recibir el grado de Bachiller en Filosofía. Es conveniente recordar que para esta fecha los grados académicos de Bachiller, Licenciado y Doctor ya no podían ser otorgados por ningún Colegio y esto había pasado a ser facultad exclusiva de la Universidad. El grado de Bachiller se otorgaba a quienes habían concluido los estudios en alguno de los Colegios, previo examen en la Universidad. El discurso del Bachiller Boves fue reproducido en *El Universal, Periódico independiente*, tomo VI, número 968, correspondiente al viernes 11 de julio de 1851. También lo encontramos en *La voz de la religión, Periódico nueva época*, tomo I, Sección Literaria, páginas 31-32. Finalmente, en *El Espectador de México*, tomo II, número 16, del 9 de agosto de 1851, encontraremos una réplica a dicho discurso. La importancia de este discurso, y de su respectiva réplica, radica en la evidencia que aporta sobre los cambios en la Universidad respecto de la enseñanza de la filosofía y sobre la manera en que fueron recibidos tales cambios por los diversos sectores de la sociedad mexicana.

Dos son los núcleos teóricos más importantes que se pueden destacar en el discurso de Boves. Lo primero que salta a la vista es que el joven Bachiller considera que el aristotelismo y la filosofía escolástica son sistemas «sin importancia» y «totalmente refutados por Bacon y Descartes». En segundo lugar, Boves considera a Kant y su obra como «la luz a la que se puede recurrir cuando los antiguos nos dejen en oscuridad». Así, a juicio del joven Bachiller, Aristóteles nos había dejado en total oscuridad, por ejemplo, en lo que se refiere al ser supremo o creador del universo. Pero más importante aún son dos conceptos que se entrelazan mutuamente en la interpretación que Boves presenta de la filosofía kantiana. Para Boves, después de haber visto aparecer y desaparecer centenares de sistemas filosóficos, un «gran genio de extraordinaria capacidad» se propuso examinar hasta qué punto alcanzan nuestras facultades para la comprensión de las cosas humanas y divinas llegando al resultado de que, si bien nuestro entendimiento no es capaz de demostrar la existencia de Dios, ese mismo entendimiento nos obliga a suponer la existencia de ese ser supremo para explicar la armonía y existencia de todo lo creado. Boves insiste en que lo que se propone hacer notar son las consecuencias y repercusiones que se siguen del resultado al que llegó Kant y que él suscribe. Tales consecuencias son «un maravilloso cambio hecho por el estudio de la filosofía en las sociedades modernas», gracias al cual «ya no se considera a las naciones como miembros aislados de la

humanidad, sino como parte de una misma familia». Gracias a este cambio, los pueblos de la Tierra comienzan a amarse y la filosofía cristiana penetra en el recinto de los legisladores y de los consejeros de los gobiernos; además, aparecen nuevas ciencias, como la economía política —como se ha dicho más arriba, Mora había inaugurado la cátedra de Economía Política hacia 1822—, que busca leyes útiles, no a un país en particular, sino a la humanidad en general, y nos señala la obligación de ser cosmopolitas. Los redactores del periódico cerraban el artículo señalando que, al insertarlo en las columnas del diario, su deseo era presentar un estímulo a la juventud y excitar el celo de los padres de familia para mejorar la educación de sus hijos.

Pero la réplica al discurso de Boves no se dejó esperar. Esta se fundaba en tesis sostenidas por Edgar Quinet (1803-1875) quien, impresionado por la obra de Johann Gottfried Herder (1744–1803), *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, la cual había sido muy elogiada por Goethe (1749-1832) y por Victor Cousin (1792-1867), la tomó para traducirla, aprendió alemán para ese propósito y la publicó acompañada de un prólogo en 1825. Esto le valió un considerable reconocimiento de las más importantes figuras del eclecticismo que imperaban en ese momento: Victor Cousin y Jules Michelet (1798-1874). Recordemos que Michelet había sido apegado alumno del historiador y político François Guizot (1787-1874), quien fue el inmediato sucesor del Conde Destutt de Tracy, como Miembro de la Académie française, pocos días después de la muerte de éste último. Por otra parte, Michelet y Quinet desarrollaron fuertes afinidades y llegaron a ser amigos y colaboradores en causas comunes. Fue en Lyon donde Quinet comenzó su impartición de cátedra, conocida por suscitarse temas de polémica, la cual formó la base de uno de sus más nombrados libros: *Génie des religions*. Poco tiempo después, Quinet obtuvo su transferencia al Collège de France, y *Génie des religions* se publicó en París en 1842. En ese mismo año se presentó un extracto y comentario de dicha obra en el tomo 30 de la *Revue de Deux Mondes*. Es precisamente de esta fuente de donde está tomada la réplica que *El Espectador de México* presentó al discurso de Boves. En ella se reclama poner en manos de la juventud libros opuestos a las verdaderas luces de la filosofía, libros que minan los fundamentos de la religión y que tantos absurdos e impíos sistemas han producido en Alemania.

Afirma Quinet que cuando la filosofía kantiana remplazó a toda la anterior al siglo XVIII se creyó que el cristianismo iba a encontrar una restauración completa en la nueva metafísica, que la filosofía había firmado las paces con la religión y que todo lo que había sido destruido por Voltaire iba a ser restablecido por Kant. Pero nada de eso era verdad, dice Quinet, antes bien la filosofía misma parecía estar atrapada en esa engañosa ilusión. La réplica al discurso del Bachiller Boves termina citando a Schelling (1775-1854) y a Hegel (1770-1831) así como *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Para Quinet y los redactores de *El Espectador de México* esta obra de Kant armoniza naturalmente y sin ningún esfuerzo no solo con las doctrinas irreligiosas de Voltaire, Rousseau y los enciclopedistas, sino también con la escuela mitad mística, mitad escéptica de Schelling y Hegel, en la cual el Evangelio no es más que uno de los accidentes de la eterna revelación de Dios en la naturaleza y en la historia.

La sexta referencia directa de Kant aparecida en las prensas mexicanas es una nota publicada en *El Espectador de México*, tomo II, número 7, del 27 de septiembre de 1851. Aparece, sin firmar, un artículo bajo el título “La filosofía alemana” que es continuación y ampliación del anterior artículo, titulado “Kant”. Este artículo critica que «la doctrina de este filósofo se recomienda públicamente en nuestro país». Esta es una mención relevante, pues da indicio de que la filosofía del pensador prusiano no era en modo alguno ajena a los lectores mexicanos. El artículo sostiene que la filosofía de Kant ha dado origen a las numerosas sectas escépticas y panteístas de Fichte (1762-1814), Schelling y Hegel que han proliferado en toda Alemania y que, asimismo, ha dado origen a la escuela ecléctica francesa de Victor Cousin, Jules Michelet, Eugène Lerminier (1803-1857) y François Guizot. Para los redactores de *El Espectador de México* el eclecticismo francés pretende conciliar

todas aquellas sectas alemanas; sin embargo, tanto aquellas como el eclecticismo han conducido a graves errores que han sido señalados y atacados por sabios tales como Jaime Balmes, Louis-François-Michel-Reymond (1810-1876) y Giovanni Perrone (1794-1876). Los redactores de *El Espectador de México* reseñan algunas tesis centrales de la *Crítica de la razón pura*, así como de la *Crítica de la razón práctica*, de la *Crítica del juicio* y de la *Religión dentro de los límites de la razón*. Para ellos, el kantismo no es otra cosa que una confirmación de la filosofía escéptica y Kant no hizo más que presentar, bajo una forma filosófica, la doctrina teológica de Lutero. Los autores del artículo que estamos reseñando dicen apoyar su posición en la famosa obra *Introducción a la teología*, publicada en París, en 1849, por el abate H. J. En este punto es preciso dedicar unas breves palabras a dicha afirmación.

Es sabido que en los periódicos y revistas de la época abundan las erratas tipográficas tanto en los nombres de los autores como en los títulos de sus obras, pero esto no representa un problema mayor cuando es posible determinar con seguridad la identidad del autor o el título de la obra. Sin embargo, esto no ocurre en el caso del citado abate H. J. ni de su obra. Hasta donde llega mi conocimiento, el único abate con iniciales H. J. fue Henri-Joseph Abbé Dulaurens (1719-1793); sin embargo, este fue un autor anterior a la época de la que estamos hablando y no sólo no escribió libro alguno bajo el título señalado, sino que, antes bien, su obra entera está consagrada a la defensa de la libertad de conciencia y de la tolerancia, así como al combate de las instituciones católicas. Es probable que los redactores de *El Espectador de México* hayan tomado sus afirmaciones de un libro que Balmes publicó en Barcelona en 1844 bajo el título de *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. Esta obra es una réplica de la *Histoire générale de la civilisation en Europe* que Guizot publicó en 1828. Es de destacarse que François Guizot ejerció considerable influencia sobre los liberales moderados del México de los siglos IX y XX (Villegas 1997: 18-22, 19) y que Cousin, Guizot y Abel-François Villemain (1790-1870) desarrollaron grandes afinidades y formaron un compacto grupo como profesores en la Sorbona. Sobre este punto volveré en el siguiente apartado, pero por el momento me interesa ir señalando la continuidad que existió entre ideólogos y eclécticos.

Como conclusión de esta segunda etapa del recorrido histórico en torno a la recepción y asimilación de la filosofía kantiana en México, me referiré a la influencia de Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893), quien, en una de las numerosas publicaciones periódicas por él fundadas, la *Revistas literarias de México*, señaló: «No podemos hacer otra cosa que consagrarnos con tenacidad y con empeño al estudio del idioma alemán» (Martínez 1955: 64). A este respecto, debemos decir una palabra más sobre la enseñanza del alemán en el México del siglo XIX. El estudio de esta lengua ya había sido propuesto desde la ley del 23 de octubre de 1834, artículo 1º, como parte del currículo del establecimiento de estudios preparatorios y que incluso era obligatorio para los estudiantes de agronomía. Finalmente, también debemos hacer mención de un interesante personaje en la vida educativa de ese momento: Oloardo Hassey. Quien nació en Berlín en 1791 y llegó a México en 1824 era maestro de lengua alemana y letras clásicas en el Colegio de San Ildefonso y, después de una larga vida dedicada al magisterio, murió en la Ciudad de México en 1888 (Martínez 1955: 111; Álvarez 2003: 3822). Hassey inauguró el primer curso de alemán impartido en la Escuela Nacional Preparatoria; el segundo curso era impartido por Emilio Kattahaim (Meneses 1998: 250).

De las muchas publicaciones periódicas fundadas por Altamirano, *El Renacimiento* representó un hito, pues logró reunir la mejor producción de los intelectuales de todos los bandos: liberales y conservadores, juaristas y progresistas, románticos y neoclásicos, así como eclécticos, historiadores y hombres de ciencias (Ochoa 1986: 9-15; 1966: 40; Álvarez 2003: I, 345); con fecha 23 de enero de 1869, Altamirano escribe en *El Renacimiento*, bajo el título “Crónica”:

Antes se creía que el francés era la clave de las ciencias; ahora es preciso estudiar el alemán si se quiere saber. Los franceses traducen; los alemanes piensan y crean. Las ciencias naturales, la literatura, la crítica, hoy están resplandecientes en Alemania. Sus universidades son faros de las ciencias, sus libros son rayos de luz, sus sabios son hoy los maestros de todo. Y ¿así descuidamos el estudio del alemán, cuando al contrario, debía enseñarse este idioma de preferencia a los demás extranjeros que se hablan hoy?

Al leer estas palabras no puedo dejar de pensar que Altamirano seguramente habría visto con muy buenos ojos los trabajos que, más de medio siglo después, hacia 1923, emprenderían García Morente y Ortega y Gasset en la *Revista de Occidente*. Altamirano también desarrolló una importante labor docente, y fueron numerosos sus discípulos que habrían de tener papel destacado en la historia de México. Fue profesor de la Escuela Nacional Preparatoria, de la Escuela de Comercio y de la Escuela de Jurisprudencia, donde exponía las filosofías de Kant, Fichte, Schelling y Hegel (Ochoa 1984: 10). El 8 de abril de 1885, Altamirano fundó la Escuela Normal de Profesores de México.

### 3. La reestructuración de la Universidad de México y el papel del eclecticismo y el krausismo

En palabras de Octavio Paz, «dos palabras definen a la expansión hispánica: conquista y evangelización. Son palabras imperiales y, asimismo, palabras medievales» (Paz 1993: 25), de ahí que en las colonias españolas de ultramar se diera una fuerte fusión entre el gobierno virreinal y el catolicismo, de modo que lo hispánico fue identificado con ‘lo tradicional’. Al producirse la independencia de México, los gobiernos de la nueva nación buscaron deliberadamente romper ese esquema tradicional colonialista inspirándose en el liberalismo europeo de las modernas sociedades francesa e inglesa. Puede decirse que el liberalismo es un rasgo presente desde los primeros gobiernos del México independiente, que se pondrá de manifiesto tanto en la Constitución de 1824 como en la de 1857 y en las Leyes de Reforma.

El general Ignacio Comonfort (1812-1863) asumió la presidencia de la República Mexicana el 11 de diciembre de 1855 y Benito Juárez fue nombrado presidente de la Suprema Corte de Justicia. Se designó una comisión de ciudadanos notables para que estudiaran la situación de la universidad y propusieran remedio a sus males. Hechas las visitas y estudios correspondientes, la comisión entregó un informe en el que proponía la reforma del establecimiento. Sin embargo, Comonfort hizo caso omiso del dictamen de la comisión y el 17 de septiembre de 1857 decretó una nueva clausura de la universidad. Por esos días era rector de la Universidad José María Díez de Sollano (1820-1881), quien se enteró del decreto de clausura por su publicación en *El Monitor*, el 19 de ese mes de septiembre, e insistió en que se tomara en cuenta el plan de reformas a la organización de la universidad y que esta no se clausurase. El claustro en pleno de la universidad y el propio Díez de Sollano habían elaborado tiempo atrás el plan de reformas. En dicho plan, el estudio de la filosofía incluía una cátedra comparativa entre filosofía antigua y moderna, en la cual se estudiarían *El discurso del método* de Descartes (1596-1650), la *Ética* de Spinoza (1632-1677), la *Monadología* de Leibniz (1646-1716), la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant y las obras de Balmes (Diez de Sollano 1857: 12 ss.; Vera 1994: 209; Jiménez Rueda 1955: 174). Esta selección de autores y obras nos permite colegir cuáles eran las deficiencias que se pensaba que existían en la universidad mexicana y la manera en que se querían subsanar.

Con la universidad clausurada, empezaron a difundirse numerosos libros de dos corrientes filosóficas muy socorridas en ese momento, las cuales jugaron un papel crucial en la crítica al establecimiento del nuevo orden educativo: el eclecticismo y el krausismo. Primeramente señalaré algunos rasgos de la legitimidad histórica y algunas de las causas por las que apareció esa corriente filosófica, que resultó ser representativa de lo que ocurrió en el horizonte de la filosofía después de la

revolución copernicana: el eclecticismo francés del siglo XIX y las repercusiones que generó en la vida educativa, cultural y política de su tierra de origen y de la nuestra. Posteriormente me referiré al krausismo.

A la muerte de Kant se generó un ambiente de gran enfrentamiento filosófico. Primeramente, el criticismo de Kant se convirtió, en manos de los primeros postkantianos, es decir, de los inmediatos sucesores de Kant —Fichte, Schelling y Hegel—, en un nuevo ‘dogmatismo’ destinado a resolverse en el idealismo absoluto hegeliano. Sin embargo, este período de alta tensión metafísica fue breve y se consumió en su propio esplendor: brotó con la fugacidad de una llamarada y en el espacio de treinta años se produjo su declinación. Como fecha simbólica de esta declinación se puede señalar el año 1831, en el que tuvo lugar la muerte de Hegel y en el que Comte (1798-1857) terminó de exponer su curso de filosofía positiva. A finales de esta década de los treinta, la filosofía hegeliana se escindió en dos corrientes: la de los viejos y la de los jóvenes hegelianos; los primeros eran defensores de la primacía de la religión y del sistema feudal del Estado absolutista prusiano; los últimos, entre los que figuraba Karl Marx (1818-1883), eran combatientes de las influencias religiosas y del Estado absolutista. El idealismo hegeliano encontró rápidamente una decidida reacción crítica procedente del positivismo de Comte y del materialismo de Friedrich Christian Büchner (1824-1899), Karl Vogt (1817-1895), Ernst Haeckel (1834-1919), Karl Marx y Ludwig Feuerbach (1804-1827), cuyas obras representaron un duro golpe al idealismo (Roces 1985: 397). Como confrontación polémica contra el materialismo y el positivismo nacientes (Urdanoz 1975: 604), y haciéndose eco de la reacción espiritualista (Lefranc 1990: 631) aparecerá el eclecticismo de Victor Cousin y sus numerosos discípulos. ‘Espiritualismo’ fue la palabra preferida por Cousin para designar su sistema ecléctico (Hale 2002: 279).

En estas circunstancias de enfrentamiento era comprensible que se buscara *«no rechazar ningún sistema ni aceptar ninguno en su totalidad»*. Así, los eclécticos pensaron que el método estrictamente filosófico debe ser ecléctico, en el sentido de que ha de procurar *«desenterrar y reunir la verdad sepultada y dispersa bajo las opiniones de diferentes sectas y maestros»* de modo que se logre la más cabal reunión de los elementos de los diversos sistemas. Cousin trató de unir el idealismo trascendental de Kant con la filosofía del sentido común de Thomas Reid (1710-1796) y la orientación psicológica de Descartes, definiendo el eclecticismo por él propuesto con sus propias palabras:

Esta pretensión de no rechazar ningún sistema ni aceptar ninguno en su totalidad, dejar esto y tomar aquello, escoger en todo lo que parece más verdadero y bueno, y por consiguiente, duradero, es, en una palabra, el eclecticismo [...] Las doctrinas exclusivas son, en filosofía, lo que en la nación, los partidos. El eclecticismo se propone remplazar su acción violenta e irregular por una dirección firme y moderada, que aproveche a todas las fuerzas, sin dejar ninguna, ni sacrifique a ninguna el orden e interés general [...] Estudiando las varias escuelas filosóficas [...] caí en la cuenta de que su autoridad estribaba en que tienen todas efectivamente algo de verdadero y bueno; y sospeché que en el fondo no son tan radicalmente enemigas como pretenden; no abrigué la menor duda de que, con determinadas condiciones, podían concordar unas con otras, y heme aquí proponiéndoles un tratado de paz sobre la base de recíprocas concesiones; desde este momento tomé en mis labios la palabra eclecticismo [...] y es mi deseo más vivo y mi esperanza que el eclecticismo sirva de guía a la filosofía francesa del siglo diez y nueve (Cousin 1840: I, xiii ss.).

Cousin recibió su formación filosófica de los ideólogos Laromiguière y Royer-Collard, pero sobre este particular hay que hacer los siguientes señalamientos. Louis de Fontanes (1757-1821) promovió a Royer-Collard para que fuera nombrado profesor de historia de filosofía moderna en la Sorbona, lo cual ocurrió el 24 de octubre de 1810. En dicha cátedra, Royer-Collard introdujo la

filosofía escocesa en Francia al exponer el pensamiento de Thomas Reid (Cotten 2007: 59; Boutroux 1908: 421) y tuvo gran influencia en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XIX, especialmente en Victor Cousin. Este último pudo proseguir sus estudios durante tres viajes realizados a Alemania en 1817, 1818 y 1824, en los cuales trabó relación con Jacobi (1743-1851), Schelling y Hegel, de modo que se fue alejando del pensamiento de Reid y acercando cada vez más a la filosofía alemana (Janet 1884: 639; Boutroux 1908: 427, 429). De hecho, Cousin cultivó una estrecha amistad con Hegel, que perduró hasta la muerte del filósofo de Stuttgart. A partir de 1815, Cousin tomó el lugar de la cátedra ocupada por Royer-Collard, quien se había retirado en 1814. Cousin fue un gran orador y transmisor de ideas mediante la palabra pública; sus cátedras eran famosas y sus lecciones se empezaron a publicar en forma de fascículos en la medida en que eran impartidas. El curso de 1820 fue dedicado a la exposición de Kant y de la *Crítica de la razón Pura* (Janet 1884: 628, 625).

El eclecticismo que profesaba Cousin lo llevó a exponer los grandes sistemas filosóficos y divulgar la historia de la filosofía. Así, publicó la primera edición que existió en Francia de las obras completas de Descartes, en once volúmenes; la traducción de los diálogos de Platón, en trece volúmenes y las obras de Proclo, en seis volúmenes (Janet 1884: 638). Entre las obras más representativas de Cousin, y que mayor influencia ejercieron, hay que mencionar precisamente las dos series de historia de la filosofía publicadas en París: los tres volúmenes del *Cours d'histoire de la philosophie*, en 1829, y los 5 volúmenes del *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, en 1841. Posteriormente, estas dos series fueron reelaboradas y ampliadas por Cousin publicándose con títulos diferentes en volúmenes separados; por ejemplo, los estudios sobre *Pascal*, *Kant*, la *Filosofía escocesa*, la *Filosofía sensualista*, etc. Una de las primeras obras de Cousin traducida al castellano apareció en Valencia en 1873 con el título *De la verdad, la belleza y el bien*, que originalmente era una parte del *Curso de historia de la filosofía moderna*.

Si para muchos existía desconfianza respecto de la fortaleza especulativa del eclecticismo, también era innegable su eficacia como fusión de pensamiento y práctica política. En su desempeño como Director de la Escuela Normal y como Ministro de Educación Pública, Cousin logró realizar una reforma tan profunda y eficaz del sistema educativo francés que llegó a ser inmensamente famoso y le mereció ser nombrado Miembro permanente del Consejo Superior de Educación Pública, así como Consejero de Estado y Par de Francia. Cousin llegó a ser considerado el filósofo oficial desde la época de la revolución de julio de 1830 hasta la caída de la monarquía constitucional de Luis Felipe (1773-1850) en 1848. Cousin tuvo numerosos alumnos que merecen ser mencionados porque todos ellos fueron bien conocidos en México desde 1860 (Hale 2002: 279). Sus nombres y obras resultarán familiares para quien revise los periódicos, las revistas y los libros de texto de las instituciones educativas mexicanas de mitad del siglo XIX en adelante, en los cuales fueron citados frecuentemente: Jean Philibert Damiron (1794-1862), Théodore Simon Jouffroy (1796-1842), Charles de Rémusat (1797-1875), Jules Barthelemy Saint-Hilaire (1805-1895), Étienne Vacherot (1809-1897), Adolphe Franck (1810-1893), Barthélemy Hauréau (1812-1896), Francisque Bouillier (1813-1899), Felix Ravaisson-Mollien (1813-1900), Emile Saisset (1814-1863), Jules Simon (1814-1896), Patrick Edward Dove (1815-1873), Édouard Chaignet (1819-1901), Paul Janet (1823-1899) y Elme-Marie Caro (1826-1887).

Finalmente, es significativo que en la propuesta de reforma presentada por el Rector Díez de Sollano también estuviera incluido Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716). No solo por su sistema filosófico propiamente dicho, sino también como un rasgo genial de su formidable intelecto y de su espíritu abierto como pensador y como hombre, Leibniz ha sido considerado como uno de los más grandes e importantes eclécticos de todos los tiempos. En lo tocante a esto, baste citar un par de las diversas cartas que Leibniz dirigió a su amigo el matemático francés Pierre Raymond de Montmort (1678-1719), quien también era amigo de otros célebres matemáticos entre los que estaba

Nicholas Bernoulli (1695-1726). Estas cartas datan de los tres últimos años de la vida del filósofo de Leipzig y dos de ellas son especialmente interesantes; ambas están fechadas en Viena, la primera el 10 de enero de 1714 y la segunda el 26 de agosto de ese mismo año. En ellas leemos que

[...] de haber estado menos ocupado o ser ahora más joven o de contar con la ayuda de jóvenes bien dispuestos, acariciaría la esperanza de proporcionar una *Spécieuse Générale*, en donde todas las verdades de razón serían reducidas a una forma de cálculo. Podría ser al mismo tiempo una suerte de Lógica o Escritura universal, pero infinitamente diferente de cuanto se ha proyectado hasta hoy. Por lo demás, he procurado dirigir todo hacia una edificación en la que se encuentre desenterrada y reunida la verdad sepultada y dispersa bajo las opiniones de las diferentes sectas de filósofos; y creo haber aportado algo y haber adelantado algunos pasos en esto. Mis primeros estudios de juventud me dieron ocasión para ello. Estudié Aristóteles y aun los Escolásticos y en modo alguno me desagradaron ni al presente me desagradan... Hallo que gran parte de las escuelas tienen razón en no pequeña parte de lo que establecen, más no es así en lo que niegan [...] Creo haber penetrado la armonía y haber visto que los partidarios tienen razón, con tal que no se contradigan [...] La verdad está más extendida de lo que se juzga comúnmente; pero se halla con mucha frecuencia disfrazada y a veces tan encubierta, debilitada, mutilada y corrompida por agregados, que viene a quedar falseada y ser totalmente inútil. Haciendo notar estos vestigios de la verdad en los antiguos, o mejor dicho, en los que nos precedieron, se sacaría el oro del lodo, el diamante de la mina y la luz de las tinieblas, y esto sería, en efecto, *perennis quaedam Philosophia*" (Leibniz 1768: V, 7-9, 13).

He señalado que la filosofía kantiana prosiguió introduciéndose en México por la doble vía del eclecticismo y del krausismo; por ello me referiré brevemente al krausismo y su renovación educativa y jurídica.

Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) estudió en la Universidad de Jena, donde tuvo como maestros a Fichte y Schelling y entró en contacto con la filosofía de Kant. En octubre de 1801 obtiene el Doctorado en Filosofía y en la primavera de 1802 la Habilitación con una disertación sobre la filosofía trascendental (Sáenz del Río 1854: 35; Hernández Ureña 1985: 73; Sánchez Cuervo 2004: 12). Krause fue adepto de la filosofía kantiana (Roces 1985: 397; Sáenz del Río 1854: 147-148), pero la desfiguró para acomodarla a su deseo de reformar la hermandad masónica de la cual formó parte desde 1804. Su pensamiento no tuvo éxito en Alemania, ni siquiera entre los miembros de su fraternidad; sin embargo, tuvo discípulos en Bélgica y en los Países Bajos que pensaron que el 'realismo armónico' de Krause era la última palabra de la filosofía iniciada por Kant. Entre tales discípulos hay que contar al germano-belga Henri Ahrens (1808-1874), el Barón von Leonhardi (1809-1901), Guillaume Tiberghien (1819-1901) y el penalista C. D. A. Röder (1806-1879). El gran divulgador del krausismo fue Ahrens, quien explicó la filosofía de su maestro en París, Bruselas y Graz. Tiberghien también jugó un papel destacado en la diseminación del krausismo porque expuso las ideas de Krause con más claridad que el propio maestro y porque destacó los rasgos eclécticos y conciliatorios del krausismo (Hale 2002: 275), de modo que Krause también influyó en algunos eclécticos franceses como Paul Janet. El krausismo también se extendió en los países latinoamericanos (Stötzer 1998: 120).

El sistema krausista recibió el nombre de 'panenteísmo' (síntesis especulativa de teísmo y panteísmo), término que inventó el propio Krause para eludir las acusaciones de panteísmo que se le dirigían en la Universidad de Gotinga. Este panenteísmo consiste en una estructura metafísica que pretende conjugar la inmanencia y la trascendencia de Dios sobre el mundo y es una concepción monista o una especie de panteísmo idealista. Krause aplicó este panenteísmo a la ética y la filosofía del derecho. Fue en España donde Krause tuvo el mayor número de seguidores; alrededor del año 1840 un grupo de juristas españoles, entre ellos Julián Sanz del Río, catedrático de la Universidad de

Madrid, buscaban una doctrina política que, dentro del liberalismo, pudiera detonar el proceso regenerador que necesitaba el país y tuviera en sí un elemento espiritual que no se hallaba presente en la formulación del liberalismo entonces en boga. Lo encontraron cuando Ruperto Navarro Zamorano, miembro del grupo de amigos de Sanz del Río, tradujo en 1841 el *Curso de Derecho Natural, o Filosofía del Derecho* de Henri Ahrens publicado en París en 1837. Ahrens, siguiendo en ello totalmente a Krause, sostenía que el fundamento del derecho consiste en la ‘condicionalidad’, es decir, el conjunto de las condiciones exteriores de que depende el destino racional del hombre y la humanidad que ha de desarrollarse sistemáticamente como un orden universal de piedad, abnegación y altruismo. Esta filosofía se resume en la fórmula del ‘racionalismo armónico’ o ‘panenteísmo’ en la obra de Krause *Ideal de humanidad para la vida* de 1811. Krause rechazaba decididamente la teoría absolutista del Estado tal como es sustentada por Hegel. Para él el ideal de la humanidad no es el dominio de un Estado sobre los restantes, sino una federación de asociaciones universales que no pierdan sus peculiaridades individuales. Krause propone que, mediante una serie de gradaciones en el proceso federativo, se llegue a una federación mundial y al ideal de una humanidad unida que proporcione a cada miembro inclusión y participación.

En 1860 la visión española de Krause se plasmó en la traducción de Sanz del Río (con introducción y comentarios) del *Ideal de la Humanidad para la vida*, que se convirtió en su obra más perdurable. A partir de ahí, algunos discípulos de Sanz del Río, con Francisco Giner (1839-1915) a la cabeza, continuaron la orientación educativa y jurídica. Otras obras de Krause traducidas al castellano son *Sistema de la Filosofía. Primera parte*, traducido por Sanz del Río en 1860 en Madrid, y *Compendio de Estética*, traducido por Francisco Giner. En 1876, con la fundación de la Institución Libre de Enseñanza, salió a relucir el educador que Giner llevaba dentro al conseguir vincular la pedagogía krausista de Friedrich Froebel (1782-1852) con la Institución Libre de Enseñanza (Esteban 1985: 116; Cacho 1962: 287). Giner ejerció gran influjo sobre sus discípulos y renovó la vida intelectual española. El krausismo consiguió romper el monopolio neoescolástico en las universidades españolas e impregnó con sus ideas una buena parte del liberalismo político español (Zamora 2002: 25-26).

En México, la presencia del krausismo se manifestó en las obras jurídicas de Victor J. Martínez, Longinos Cadena y Francisco O’Reilly, así como en la pedagogía desarrollada por Heinrich Laubscher (1837-1890) y Heinrich Rebsamen (1857-1904), en su estancia en tierras mexicanas. Iniciaré con el aspecto jurídico y terminaré esta sección del recorrido histórico que nos ocupa con la faceta pedagógica del krausismo en el México del siglo XIX (Sánchez 2004: 13ss).

En lo que al aspecto jurídico se refiere, lo primero que hay que señalar es que el pensamiento del Tiberghien había sido introducido en el Colegio Mexicano de Abogados por Juan José de la Garza (Zea 1943: 134). Víctor José Martínez, nacido en Zinapécuaro, Michoacán, en 1829, se graduó como abogado en el Colegio de San Nicolás y ejerció esa profesión en Morelia; debido a ello, la obra de Martínez está enfocada en su totalidad a cuestiones de derecho positivo. Empero, en 1856 publicó en Morelia una obra titulada *Compendio razonado del derecho a testar o sea de los testamentos a la luz de la filosofía*, la cual, si bien es prácticamente una obra más de derecho positivo, inicia con una breve pero importante sección sobre origen y fundamento del derecho a testar. Martínez suscribe y combina las tesis centrales del krausismo de Ahrens y el liberalismo de Adam Smith y desde esas perspectivas responde cuestiones clásicas del derecho: qué se entiende por propiedad, en qué se funda el derecho de propiedad, qué cosas pueden ser poseídas en propiedad, etc. Recordemos que ya desde 1823 Mora había sido expositor, y «seguidor entusiasta», de las tesis de Adam Smith y «los economistas» (Hale 1994: 265). Por otra parte, el famoso *Curso de derecho natural* que Ahrens publicó en París en 1837 se conocía en castellano desde 1841; era un texto muy citado, incluso se habían realizado en México ediciones del mismo. Me referiré ahora a la obra de Francisco O’Reilly, quien nació en Guadalajara en 1839 y murió ahí mismo en 1893. O’Reilly estudió

leyes y se tituló en 1862. Con el objeto de reformar la enseñanza del derecho y orientar el ejercicio de los futuros legisladores, O'Reilly publicó en 1870, en su ciudad natal, los dos tomos de su obra *Estudios sobre la filosofía y la historia del derecho en relación con el derecho civil*. Siguiendo la *Ideología* de de Tracy, O'Reilly afirma que el derecho es «el estudio de la lógica aplicada a la naturaleza del hombre» (O'Reilly 1870: 2). Además de los 'ideólogos', el autor también cita continuamente a Kant, a los eclécticos y a los krausistas. Terminaré haciendo referencia a una serie de diecinueve artículos publicados en *La Voz de México, diario religioso, político, científico y literario*, entre junio y noviembre de 1893, bajo el título de *Estudio constitucional* por Longinos Cadena. Estos artículos periodísticos fueron la base para que Cadena publicara al año siguiente, en la Ciudad de México, el libro titulado *La constitución del 57 juzgada a la luz de la razón*. Como en el caso de O'Reilly, Cadena presenta también una marcada influencia del krausismo y del eclecticismo. Nacido en Puebla, en 1862, Cadena estudia jurisprudencia en el Seminario Palafoxiano de su ciudad natal; en la ciudad de México se dedica a la actividad magisterial y periodística desde 1884. Publica principalmente en periódicos de tendencia conservadora y muere en esa misma ciudad en 1933.

Pasaré ahora al aspecto pedagógico del krausismo en el México del siglo XIX. Heinrich Laubscher fue discípulo de F. Froebel y de H. Pestalozzi (1746-1827). Por su parte, Heinrich Rebsamen lo fue de F. Herbart (1776-1841) y también de Pestalozzi. Laubscher nació en Wachenheim, una pequeña aldea de Baviera; estudió en la escuela que Fröbel fundó y tenía bajo su dirección en Kaiserslautern y se graduó como profesor de Escuela Normal. Atraído por las noticias de una colonia alemana dedicada al cultivo del tabaco en Sihuan, cerca de San Andrés Tuxtla, en el Estado de Veracruz, llegó al puerto jarocho en 1872, donde entabló amistad con los profesores Juan Manuel Betancourt y Manuel Gutiérrez Nova. Apegado fielmente a las enseñanzas de Fröbel, creó el primer jardín de niños [*Kindergarten*] que existió en México, veinticinco años antes de fundarse en la capital, desterró el aprendizaje de memoria y enseñó simultáneamente lectura y escritura. En 1881, en Alvarado, se hizo cargo de un colegio de enseñanza secundaria, la cual ligó con la escuela elemental. Apolinar Castillo, el Gobernador del Estado, estaba al tanto de todos estos logros y pidió a Laubscher que organizara en Orizaba, entonces capital del Estado, una escuela llamada 'Modelo', por el objeto al que iba a destinarse, la cual fue inaugurada en febrero de 1883 (Meneses 1998: 380; Álvarez 2003: VIII, 4628). De este plantel irradiaron a todo el país nuevos métodos de enseñanza y Laubscher estuvo en Jalisco y Chihuahua desempeñando tareas de organización educativa. A solicitud de las autoridades, Laubscher intervino en el proyecto de crear la Escuela Normal de México; fue entonces cuando Laubscher y Rébsamen se conocieron en la ciudad de México. Laubscher murió en esa ciudad el 6 de noviembre de 1890 y de su vasta obra solo mencionaremos *El noveno don de Fröbel y Curso de Moral*.

Por su parte, Rébsamen era oriundo de Kreuzlingen, pequeña aldea a orillas del lago Constanza, en Suiza. Estudió primero en la Universidad de Lausanne y posteriormente en la de Zurich, donde se graduó en 1877 como profesor de escuela secundaria. Fue leyendo un periódico vienés donde encontró un artículo titulado "Quetzalcóatl" que llamó su atención, de modo que Rébsamen buscó al autor, un hombre llamado Karl von Gagern; este había vivido en México desde 1853, se afilió al ejército liberal en la guerra de reforma durante la intervención francesa y llegó a coronel. A la caída de Maximiliano, regresó a Europa y publicó en Berlín, en 1884, un libro titulado *Muertos y vivos*, que fue el que hizo que Rébsamen tomara la determinación de marchar a México. Aquí entabló relación con Laubscher y, en Orizaba, establecieron juntos la Academia Normal de Profesores en 1885. Tuvieron que separarse porque Laubscher partió para fundar la Escuela Normal de México (1887) y Rébsamen la Escuela Normal de Jalapa (1886). A la muerte de Laubscher, Rébsamen prosiguió la tarea realizando la reorganización de la educación primaria en Oaxaca, Jalisco y Guanajuato, donde además fundó las correspondientes escuelas normales. Sus muy numerosos discípulos partieron hacia el norte de la república y se generalizó en el país su doctrina. En 1901, el presidente Díaz lo nombró director general de enseñanza normal. Murió en Jalapa en 1904. Junto con

E. Fuentes Betancourt, Rébsamen fundó la revista pedagógica *México intelectual*, en la que se difundió lo más destacado de sus ideas así como las de Pestalozzi y Herbart. Así, por ejemplo, en el tomo XVI, correspondiente a diciembre de 1896, encontramos fragmentos de las traducciones de los libros que el pedagogo francés Jules Gabriel Compayré (1843-1915) escribió sobre Herbart y sobre Pestalozzi. La publicación de *México intelectual* inició en 1889 y prosiguió hasta la muerte de Rébsamen en 1904 (Curiel, Ruiz de Velasco y Moreno 1988: 9ss).

#### 4. La formación de la Escuela Nacional Preparatoria y la polémica del krausismo y el eclecticismo contra el positivismo

Cuando Benito Juárez ordenó el fusilamiento del Archiduque Maximiliano de Habsburgo (1832-1867), hermano de Francisco José (1830-1916), Emperador de Austria, el 19 de junio de 1867, en el Cerro de las Campanas, terminó con su efímero imperio; entró triunfalmente en la capital el 15 de julio, dominó sobre el partido conservador e inició la reconstrucción de la república. Un par de meses después de haber retornado a la capital, Juárez nombró una comisión de ciudadanos notables destinada a discutir las condiciones de una Ley de Instrucción (Lemoine 1970: 18). La comisión hizo posible que cuatro meses después fuese promulgada la Ley del 2 de diciembre de 1867, gracias a la cual quedaba reglamentado el artículo 3° de la Constitución de 1857; el reglamento correspondiente a dicha ley se expidió el 24 de enero de 1868.

Sin embargo, tiempo atrás, en las reformas educativas de 1824, 1833 y 1861, ya se habían propuesto y legislado sistemas educativos muy semejantes al que ahora se proponía como programas de instrucción pública de los grupos y gobiernos liberales (Escobar 1987: 40). Así pues, en la ley del 2 de diciembre no había ninguna novedad. Lo único nuevo era que en el programa educativo juarista se aplicaría una doctrina filosófica exclusiva y excluyente (O’Gorman 1960: 172): el positivismo comtiano.

En 1847, Barreda se había trasladado a París para continuar sus estudios de medicina y fue ahí donde se interesó por los cursos que impartía Comte. En 1853, de regreso a México, trajo consigo los seis tomos del *Cours de Philosophie Positive*, pues la influencia que Comte ejerció sobre Barreda había sido decisiva. Con la universidad clausurada desde 1857, el positivismo fue acogido por Barreda como base filosófica de las instituciones educativas de la ley de 1867 y del Plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria, columna vertebral de dicha ley. Asimismo, el positivismo fue acogido por Juárez como doctrina oficial.

De ese modo, en los primeros días de 1868 apareció publicado un pequeño anuncio en el periódico *El Siglo XIX* en el que se daba a conocer la próxima apertura de la Escuela Nacional Preparatoria, frente a la cual Gabino Barreda fungió como director durante diez años. Además de ser cabeza de la nueva institución, Barreda fue nombrado por el claustro en pleno, en agosto de 1870, profesor de la más importante cátedra de la Escuela: la cátedra de lógica. Barreda adoptó como texto oficial el libro que en 1843 había publicado en Londres John Stuart Mill (1806-1873) bajo el título de *A System of Logic*, el mismo que se usaría hasta la salida de Barreda de la Escuela en 1877. Horacio Barreda, hijo de Gabino, señaló, al referirse a la obra de su padre, que el presidente Juárez había comprendido que su labor política exigía, para afianzarla en el futuro, una reforma radical en la instrucción pública (Barreda 1908: 148). Así pues, era claro el cariz político del sistema educativo adoptado por Juárez. El positivismo comtiano fue una doctrina importada a México por Barreda para servir abierta y directamente a un grupo social con pretensiones políticas precisas puestas al servicio de una facción política. Para Gabino Barreda, la finalidad de la educación era terminar con la diversidad de opiniones y creencias religiosas y políticas pues, según él, tal diversidad solamente conduce a la anarquía; la educación debía lograr la uniformidad de las conciencias de modo que no quede nada para ser interpretado por el individuo (Barreda 1877: 28) y pueda construirse una opinión

colectiva uniforme (Barreda: 1909, 458), pues el principio de que cada quien posee el derecho de profesar las creencias que más le acomoden es una monstruosidad (Barreda 1909: 407). Barreda pretendió encontrar un credo inmutable que hiciera posible el orden y la paz, y la fuente desde la que difundía esta utopía era la Escuela Nacional Preparatoria. Por lo que se refiere a los derechos individuales absolutos, defendidos en la Constitución de 1857, los positivistas no creían en ellos, pues México no estaba capacitado para tener tales derechos y por ello era menester que gobernara un tirano en vistas de que la Constitución era inadecuada para establecer el orden (Zea 1943: 128, 259-261); la preocupación de los científicos positivistas era el gobierno de una sola persona (Hale 2002: 405); para ellos la libertad de los individuos debía someterse al bien social.

Gabino Barreda tuvo numerosos discípulos, los cuales iban a intervenir decididamente en la política del país para defender los intereses del grupo social al que pertenecían y para formar un nuevo partido político. Los discípulos de Barreda, alejándose rápidamente de las ideas del partido liberal, formaron un partido conservador que se basaba en la filosofía positivista y en la ciencia positiva por lo que sus miembros se designaron a sí mismos como «científicos» (Zea, 1943, 233ss). En enero de 1878 apareció un nuevo diario, al que se le dio el nombre de *La Libertad*, que reunió a los discípulos de Barreda, en su mayoría salidos de las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria: Porfirio Parra, los hermanos Miguel y Pablo Macedo, Luis Ruiz, José Díaz Covarrubias, José Ramos, Francisco Cosmes, Eduardo Garay, Telésforo García, los hermanos Justo y Santiago Sierra, Agustín Aragón, Joaquín Casasús, Yves Limantour, Francisco Bulnes, etc.

El positivismo fue combatido desde el momento en que llegó a México por los antiguos liberales, o liberales ‘clásicos’, que habían defendido los principios de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma. Por ejemplo, Ignacio M. Altamirano fue uno de los primeros en iniciar el ataque contra el positivismo desde las columnas del periódico *La República*. Pero quizás el teórico más importante de estos liberales fue José María Vigil (1829-1909), quien, desde las páginas de *El Monitor Republicano* y de la *Revista Filosófica* por él fundada, se opuso a las doctrinas positivistas y a sus seguidores científicos. En esta *Revista* Vigil publicó amplios textos de Caro, Frank y Janet, entre otros discípulos de Cousin, con fuertes argumentos contra el positivismo. Se suscitó un largo debate hemerográfico centrado en torno al libro de texto de la cátedra reina de la Escuela Nacional Preparatoria, aquella denominada Lógica, ideología y moral (Zea 1943: 320-393; Hale 2002: 266-319). Vigil consiguió cambiar el debate meramente político por el filosófico, en un intento por defender el liberalismo clásico, argumentando contra el positivismo reinante en la educación superior (Hernández Prado 2005: 20). Los ataques de Vigil al positivismo provocaron una escisión en las filas positivistas que, con el tiempo, se haría cada vez más profunda (Alvarado 1994: 90), y marcaron una crisis definitiva en esta doctrina, a punto tal que importantes seguidores de la misma, como Justo Sierra (1848-1912) y Ezequiel Adeodato Chávez (1868-1946), iniciaron un alejamiento que llegó a ser irreversible y que los acercó a la posición espiritualista defendida por Vigil.

El 5 de mayo de 1877, Porfirio Díaz (1830-1915) asumió la presidencia constitucional del país por un período de cuatro años y, pocos meses después, en febrero de 1878, solicitó a Barreda su renuncia como director de la Escuela Nacional Preparatoria destinándolo como Ministro en Berlín. Así, el 15 de marzo, Barreda entregó la dirección de la Escuela a Alfonso Herrera y la cátedra de lógica a Porfirio Parra, su mejor alumno. El texto de lógica de Stuart Mill, que desde 1870 había usado Barreda como texto oficial, fue sustituido por el que Alexander Bain (1818-1903), profesor de la Universidad de Aberdeen, había publicado en 1870 bajo el título de *Logic, deductive and inductive*. Pese a la controversia que suscitó en el seno de la Escuela este cambio de texto, la adopción de la lógica de Bain tuvo una corta vida, toda vez que en octubre de 1880, por orden del Ministro de Instrucción Pública Ignacio Mariscal (1829-1910), fue sustituido por el libro del krausista Guillaume Tiberghien, publicado en Bruselas, en 1864, bajo el título de *Logique, la science de la connaissance*. La lógica de Tiberghien había sido traducida en México por José María Castillo Velasco en 1875,

cosa que nos da indicio del arraigo que había cobrado el krausismo en tierras mexicanas. Junto con el texto de Tiberghien se aceptó el que Paul Janet, a quien ya me he referido como alumno de Cousin, publicó en 1880 bajo el título de *Traité de philosophie*. Esta combinación del texto krausista de Tiberghien con el texto ecléctico-espiritualista de Janet nos deja ver la proximidad filosófica que existió entre ambas corrientes. Poco después Parra dejó la cátedra de lógica y el 3 de noviembre de 1880 se nombró a José María Vigil, quien en esos momentos era redactor de *El Monitor Republicano*, como profesor de la cátedra de lógica de la Escuela Nacional Preparatoria. Pocos días después terminaba la primera administración de Porfirio Díaz y se daba el consabido cambio de gabinete. El nuevo ministro de Instrucción Pública fue un destacado crítico del positivismo, Ezequiel Montes (1820-1883), quien presentó un Proyecto de Ley Orgánica de Instrucción Pública y lo dio a conocer detalladamente a la opinión pública, en nueve entregas en periódico *El Nacional*, entre el 21 de abril y el 26 de mayo de 1881, para propiciar el debate sobre un rubro de interés nacional antes de ser presentado ante el Congreso. Pero quizá lo más interesante de la propuesta de Montes era incluir el saber filosófico en un nuevo orden educativo así como la justificación de los estudios universitarios y la consiguiente apertura de la Universidad, cosas todas ellas que habían sido sistemáticamente reprobadas por el positivismo oficial. La culminación del positivismo llegó hacia 1903 cuando Porfirio Parra publicó los dos tomos de su *Nuevo sistema de lógica*, el cual fue adoptado como libro de texto. Pero este reinado sería breve, pues el positivismo se había convertido en una nueva ortodoxia y, como todas las ortodoxias, era vulnerable a la libre indagación intelectual (Hale 2002: 319).

Vigil fue un hombre de una gran cultura clásica (Zea 1943: 256). El 25 de noviembre de 1880 fue nombrado Director de la Biblioteca Nacional de México, cargo que ocupó durante más de 28 años, hasta su muerte (Hernández Prado 2002: 20), y donde catalogó personalmente y enriqueció de manera notable el acervo de 140 mil volúmenes (Hernández Prado 2005: 18). La disputada cátedra de lógica fue que ocupada por Vigil hasta 1892 (Hernández Prado 2005: 20). Antonio Caso (1883-1946) dice, refiriéndose a Vigil:

Don José María Vigil —reacio al positivismo—, en su enseñanza de la retórica, nos evocaba a los poetas latinos, que sabía traducir preciosamente, y se complacía en darnos elementos de la estética krausista, cuyo sistema conocía a la perfección [...] importante como historiador, humanista y filósofo. La guerra de Reforma fue objeto de su predilección histórica. Las letras latinas honran en Vigil al eminente traductor de Persio; la evolución de las ideas en México le debe el capítulo del florecimiento del krausismo, opuesto a la dirección positivista de Don Gabino Barreda y sus adeptos. Vigil, por sus diversos títulos de humanista y filósofo es una noble figura que honra a las letras patrias (Caso 1976: 184, 212).

Como un dato final de esta etapa del recorrido histórico que nos ocupa, mencionaré que en 1889, cuando se publicó el *Catálogo de la Biblioteca Pública de la Escuela Nacional Preparatoria*, en la sección de filosofía figuraban: un ejemplar del libro de Littré *Conservation, révolution et positivisme*; un ejemplar de la *Crítica de la razón pura*; once ejemplares en francés de cada una de las obras de Stuart Mill; un ejemplar del *Curso de derecho natural* de Ahrens; once ejemplares de la *Lógica* de Tiberghien y once ejemplares de las *Nociones de lógica* de Luis E. Ruiz, miembro del claustro de la Preparatoria (Díaz y Ovando 1972: 165).

## 5. La presencia kantiana en el siglo XX mexicano

Formado en las opresivas ideas educativas del positivismo de Barreda (Krause 1977: 11-23; Vera 1994: 213-225), Antonio Caso pronto se opuso a su plan educativo y a su precaria formación en

humanidades. A lo largo de 1909, Caso explicó en la Escuela Nacional Preparatoria una serie de conferencias sobre la filosofía positiva en las que hizo una fuerte crítica a dicha doctrina, un elogio a los grandes metafísicos de todos los tiempos y su profesión de fe filosófica, en la cual terminaba citando a Henri Poincaré (1854-1912): «todo es pensamiento» (Ramos 1943: 152). El 8 de octubre de 1909, un conjunto de jóvenes agrupados principalmente en torno a la figura de Caso y Alfonso Reyes (1889-1959) formaron un grupo denominado ‘Ateneo de la Juventud’, en el que organizaban conferencias y veladas de estudio que buscaban fomentar la especulación filosófica y renunciar al camino de la filosofía oficial (Matute 1983: 16; Quintanilla 1992: 47; Curiel 1999: 38). De ese modo, cuando Justo Sierra, en su calidad de Ministro de Instrucción Pública, restauró la Universidad de México, lo hizo obligado por el clamor de la generación joven (Ramos 1943: 154). Además, Sierra aceptó que en la así llamada Escuela de Altos Estudios, antecedente de la Facultad de Filosofía, se estableciera una cátedra de historia de la filosofía y, en su discurso inaugural, Sierra desautorizó al positivismo. En palabras de O’Gorman, en 1910 un Sierra transformado «resucitó la universidad para superar el positivismo» (Hale 2002: 303).

La Universidad de México tiene una historia de muertes y resurrecciones que haría palidecer al más ferviente devoto de la palingenesia (O’Gorman 1949: 31). Volvió a ser abierta en el año de 1910, por el Presidente Porfirio Díaz, con motivo de los festejos del centenario de la independencia de México. En la recién abierta Facultad de Filosofía y Letras, Caso se consagró durante más de cuarenta años a la enseñanza de la filosofía. Su magisterio, que puede ser dividido en tres grupos de generaciones de discípulos, presidió una etapa entera de la vida filosófica de México: la primera mitad del siglo XX (Krause 1994: 66-73; Gómez 1996: 35 ss; Cosío 1976: 12; Gómez Robledo 1947: 13). Caso rehusó especular a través de ningún sistema filosófico; no se afilió a ninguno ni trató de crear otro (García Máynez 1947: 41; Krause 1977: 52; Hernández Luna 1948: 300; Gaos 1954: 95-127; 1945: 151; Romanell 1954: 89-108). El ensayo fue su medio de comunicación preferido para la expresión de sus ideas (Gaos 1947: 19-38). Los más diversos pensadores fueron cultivados y expuestos en sus cátedras, las cuales han sido cuidadosamente cronologizadas (Gómez Robledo 1947: 226; Krause 1977: 30; Escandón 1968: 12). La exposición de las ideas kantianas desplegada por Caso fue guiada por la interpretación de Émile Boutroux (1845-1921), quien había estudiado en Heidelberg y había impartido en la Sorbonne un famoso curso sobre el pensador de Königsberg durante los años 1896-1897. Boutroux ejerció gran influencia sobre Caso. Otra influencia importante que recibió el fundador del Ateneo de la Juventud fue la de Paul Janet, muy específicamente, su *Filosofía elemental*. La labor de Caso se encaminó, además, a la creación y fortalecimiento de instituciones públicas en el seno del Estado para la formación profesional de las humanidades en general y de la filosofía en particular, toda vez que al despuntar el siglo XX en México no existía una institución que otorgara los títulos académicos por los cuales se acredita a alguien como filósofo.

Un discípulo de las primeras generaciones de Caso fue Adalberto García de Mendoza (1900-1963). Este fue el primer mexicano que estudió filosofía directamente en universidades alemanas. García de Mendoza recibió una beca del gobierno mexicano y estudió durante siete años, desde 1918 hasta 1926, en las universidades de Berlín, Heidelberg, Leipzig, Baden, Tubinga y Stuttgart.

Me he referido más arriba a aquellos años decisivos para la trayectoria de la filosofía alemana, es decir, a los de las querellas entre el idealismo y el positivismo. Entre esas querellas nació una nueva corriente, el neokantismo, que trató de revalorizar el criticismo del filósofo de Königsberg teniendo en cuenta las aportaciones del positivismo y del materialismo. El neokantismo dominó durante más de medio siglo el conjunto de las universidades alemanas, pero falsificó y desfiguró el pensamiento de Kant (Köhne 1986: 17; Granja 2001: 58). El neokantismo, que despuntó en torno a la segunda mitad del siglo XIX, con Friedrich Lange (1828-1875) y Otto Liebmann (1840-1912), fue

uno de los movimientos intelectuales más poderosos de la filosofía alemana y se expandió hasta las dos primeras décadas del siglo XX.

Durante su estancia en Alemania, García de Mendoza siguió los cursos impartidos por Rickert y Windelband, Natorp y Cassirer, Husserl y Scheler, Hartmann y Heidegger, sumergiéndose en las corrientes neokantianas, axiológicas, fenomenológicas y existencialistas; si bien hay que decir que en los años en que García de Mendoza estudió en Alemania aún no había tenido lugar el proceso de clara diferenciación de la fenomenología fundada por Husserl y el pensamiento de sus dos discípulos más brillantes: Max Scheler con su axiología y el existencialismo de Martin Heidegger (Granja 2001: 56-59).

Cuando García de Mendoza regresó a México trajo consigo un rico acervo bibliográfico de los más importantes filósofos germánicos. Según señala Hernández Luna, su biblioteca estaba compuesta por más de cuarenta mil volúmenes y en ella podían encontrarse, en su lengua original, la mayor parte de las obras de los más importantes filósofos alemanes contemporáneos (Hernández Luna 1948: 304). García de Mendoza se consideraba a sí mismo no como un neokantiano, sino más bien como un fenomenólogo.

Según datos tomados del expediente número 20/131/23398 del Archivo Histórico de la Dirección General de Personal de la Universidad Nacional Autónoma de México, se puede asegurar que en 1927 García de Mendoza empezó a dar sus primeros cursos de filosofía con nombramiento de profesor honorario en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Poco después aparecieron sus primeras publicaciones en las que expone la fenomenología de Husserl, la axiología de Scheler y el existencialismo de Heidegger. García de Mendoza fue el primer mexicano en impartir cursos y publicar libros en los que se abordó la fenomenología de Husserl, la axiología de Scheler, el 'existencialismo' de Heidegger y el neokantismo de las Escuelas de Marburgo y de Baden (Escalante 2016: 33-39). Hacia 1928 todas esas corrientes filosóficas resultaban familiares a los estudiantes de las cátedras de García de Mendoza, entre los cuales destacaron Guillermo Héctor Rodríguez y Francisco Larroyo, entre muchos otros.

Aunque García de Mendoza se consideró más fenomenólogo que neokantiano, sus dos discípulos más importantes se inclinaron por las escuelas neokantianas: Guillermo Héctor Rodríguez por el neokantismo de la Escuela de Marburgo y Larroyo por el neokantismo de la Escuela de Baden.

Rodríguez nunca salió de México e hizo pocas publicaciones, pero fue educador a través de diversas cátedras de la Facultad de Filosofía y Letras. En 1931, Francisco Larroyo (1912-1981) recibió una beca del Gobierno de México para estudiar en universidades alemanas. Larroyo permaneció en Alemania hasta 1933 y asistió, principalmente, a las universidades de Friburgo y Heidelberg, pero también estuvo en las de Giessen, Berlín y Colonia. En 1936, Larroyo sucedió a Ezequiel A. Chávez en la cátedra de filosofía de la educación de la Facultad de Filosofía y Letras. Los numerosos discípulos de Rodríguez y Larroyo se agruparon en una nutrida comunidad de estudio llamada 'Círculo de amigos de la filosofía crítica'. Fueron profesores de la Escuela Nacional Preparatoria y de la Escuela Normal de Maestros y ejercieron muy considerable influencia durante más de treinta años en estas dos instituciones educativas del Estado Mexicano. Larroyo publicó tantos libros de texto para la educación media-superior de la Escuela Nacional Preparatoria, así como para la Escuela Normal de Maestros, que el neokantismo de Baden llegó a considerarse como la filosofía oficial del Estado Mexicano durante el sexenio del Presidente Miguel Alemán.

Un poco más tarde, hacia 1938, con la llegada de los exiliados españoles a México por los acontecimientos de la Guerra Civil, se deja sentir la intensificación del estudio del pensamiento alemán, pues todos estos intelectuales exiliados tenían afinidad con la Escuela de Madrid y la orientación germánica de Ortega y de García Morente, quienes nunca hicieron un abandono definitivo de la filosofía kantiana (Zamora 2002: 108) y estuvieron vinculados a la Institución Libre de

Enseñanza y su krausismo (Sánchez 2004: 33; Santullano 2012: 13). Se calcula que la emigración española a México fue de unas 25 mil personas. Entre los filósofos estaban: Joaquín Xirau, Luis Abad Carretero, Wenceslao Roces, Eugenio Ímaz, José María Gallegos Rocafull, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, José Gaos, Juan David García Bacca, Pedro Bosch Gimpera y Luis Recasens Siches, entre otros. La continuidad en la labor traductora de García Morente y de Ortega y Gasset vino de la mano del FCE y Losada en México y Argentina, respectivamente; sobre todo la primera editorial puede ser considerada como continuadora de la labor de la *Revista de Occidente*. Estos exiliados se reunieron en la llamada *Casa de España*, la cual se convirtió, en 1940, en *El Colegio de México* y tuvo a Alfonso Reyes como su primer director. Entre los exiliados españoles, el de más profunda filiación orteguiana fue, tal como él mismo lo confiesa (Gaos 1958: 74), José Gaos (1900-1969), quien además de ser discípulo de Ortega lo fue de García Morente; fue García Morente quien hizo que Gaos conociera a Ortega. Aunque Gaos no hizo estudios en Alemania, realizó a lo largo de su vida una intensa labor como traductor de obras de los grandes filósofos alemanes. En España publicó traducciones de Brentano, Hegel, Scheler, Heimsoeth, Fichte, Kant y, en colaboración con García Morente, de Husserl. En México publicó traducciones de obras de Heidegger y Hartmann, entre otras muchas. En sus numerosos cursos de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Gaos expuso la filosofía kantiana, pero nunca se consideró a sí mismo como un filósofo kantiano.

En fechas más recientes, el mexicano más destacado en el estudio de la filosofía kantiana fue Fernando Salmerón Roiz (1925-1997), quien fue discípulo de José Gaos y, durante el año de 1965, realizó estudios de posgrado en Filosofía en Alemania, en la Universidad de Friburgo. En México el interés por Kant ha persistido. En la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa existe un 'Centro de Documentación Kantiana' y en el Fondo de Cultura Económica existe la 'Biblioteca Immanuel Kant', en la que se publican obras del filósofo en ediciones bilingües alemán-español con vigoroso aparato crítico. Es de señalarse que la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa contó entre sus fundadores, en el año 1974, a los filósofos Fernando Salmerón y Luis Villoro Toranzo (1922-2014); este último fue, al igual que Fernando Salmerón, destacado discípulo de José Gaos y también fue conocido como estudioso de la filosofía kantiana. Actualmente, entre los filósofos mexicanos contemporáneos más conocidos como estudiosos de Kant se cuenta a Gustavo Leyva, Teresa Santiago, Carlos Mendiola, Carlos Pereda, Pedro Stepanenko, Faviola Rivera, Efraín Lazos, Vicente de Haro, Eduardo Charpenel, Francisco Iracheta y Stefano Straulino, entre otros miembros de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española.

## 6. A modo de conclusión

Para terminar, añado unas breves reflexiones que buscan destacar el sentido del recorrido histórico que he expuesto:

i) Se ha insistido en el carácter irreversible de la revolución copernicana, pues la obra de Kant es punto de referencia ineludible en los planteamientos filosóficos posteriores. Quizá lo que no se ha reiterado suficientemente es que los efectos de la revolución copernicana no han terminado. A lo largo del recorrido histórico que he presentado aquí he tratado de mostrar que, en los dos siglos que han transcurrido después de la muerte de Kant, cada filósofo, o cada corriente filosófica, ha explorado solamente algunas partes del gigantesco territorio de la filosofía kantiana y que en casi todos los casos se pretendió, deliberadamente, eludir o pasar por alto sistemáticamente ciertas parcelas de dicho territorio. Muchos de los filósofos posteriores al pensador prusiano buscaron completar o desarrollar lo que consideraban que la filosofía legada por Kant tenía de deficiente o de inconcluso, pero en su búsqueda no pocos deformaron el pensamiento kantiano y terminaron en posiciones claramente opuesta entre sí y opuestas al legado original del filósofo de Königsberg. La vasta obra de Kant

contiene elementos que, aislados del conjunto, y por ende falsamente interpretados, podían tomar un sentido y un carácter totalmente distinto. A doscientos años de distancia, puede decirse que vemos con más claridad qué fue lo que realmente dijo Kant y en qué consistieron las falsificaciones que se hicieron de su doctrina. El pensamiento kantiano nos enseñó que no es necesario abandonar lo ‘viejo’ del patrimonio filosófico, se puede complementar con lo ‘nuevo’ de la revolución copernicana y conseguir que toda aportación ocupe el lugar correcto que le corresponde en el sistema del pensamiento en general.

ii) Los eventos sociales y políticos son condiciones necesarias tanto para el surgimiento de una doctrina filosófica como para su introducción y asimilación en un contexto distinto al de su origen, pero no son condiciones suficientes para explicar el contenido sustantivo de los diferentes intereses filosóficos que en un momento dado entran en conflicto. La historia y la evolución de la filosofía han de concebirse en unidad, toda vez que la historia de la filosofía es un aspecto que forma parte de la historia en general y está íntimamente vinculada a muchos de los restantes aspectos de la historia en general; se requiere de una síntesis entre la historia política y el análisis filosófico.

iii) La mayoría de las explicaciones filosóficas sobre los conflictos entre ideas olvidan que los auténticos conflictos fueron entre ‘seres humanos de carne y hueso’, es decir, seres humanos movidos por inclinaciones e intereses y no solamente por ideas.

iv) Citando de forma literal las palabras de Manuel García Morente (1975: 176, 204), en su libro *La filosofía de Kant* —libro del que hay que señalar, como dato relevante, que fue dedicado por su autor a la memoria de Francisco Giner de los Ríos, toda vez que los estudios que García Morente hizo en Alemania fueron auspiciados por la Institución Libre de Enseñanza con Giner de los Ríos a la cabeza—:

La filosofía, con todos sus problemas, nace juntamente con la cultura; se desenvuelve juntamente con la cultura, y su suerte está inquebrantablemente unida a la de la cultura, es decir, a la de la humanidad. Pero el progreso de la filosofía consiste en la creciente precisión con que los problemas son formulados, y a su vez la precisión de un problema no está en una expresión gramatical breve y acertada, sino en un exacto cómputo de la relación entre ese problema y los que le rodean, es decir, en una visión precisa del sistema total de los problemas filosóficos. Así, por ejemplo, no basta decir: ¿qué es la belleza?, ¿qué es el arte?, para que el problema de la estética obtenga una formulación exacta y precisa. Se necesita además que esas preguntas determinadas hayan sido precedidas de un examen, por decirlo así, topográfico, que nos permita acotar, dentro del sistema de las realidades, aquélla precisamente a que se dirige la pregunta, aquella y no otra; se necesita, en una palabra, distinguir claramente lo que queremos estudiar.

v) La visión sistemática de los problemas de la filosofía fue lo que permitió a Kant formular con precisión los diversos problemas filosóficos. Ojalá que este recorrido histórico en torno al ingreso y a la asimilación de la filosofía kantiana en México pueda contribuir a plantear correctamente y resolver la serie de nuevos problemas y nuevos campos de estudio en que debe ejercitarse hoy la meditación filosófica. No podemos tan solo cerrar los ojos ante los problemas por el agobio que padecemos al intentar resolverlos. Cada problema reclama su puesto en el sistema del pensamiento en general y esta reclamación significa una exigencia de precisión y claridad. Es posible que un estudio detenido y completo de la filosofía kantiana, destinado a prevenir el peligro de las interpretaciones unilaterales y a ampliar la filosofía crítica, nos proporcione bases sólidas para satisfacer las nuevas exigencias filosóficas, las cuales deben dar a las ciencias exactas un puesto preeminente, pero sin mermar los derechos de la reflexión ética, social, artística y religiosa.

## Bibliografía

- ALVARADO, Lourdes: *La polémica en torno a la ideal de universidad en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- ÁLVAREZ, José: *Enciclopedia de México*, México, SEP, 2003.
- ARNAÍZ Y FREG, Arturo: *Andrés Manuel del Río*, México, Casino Español de México, 1936.
- AZOUVI, François : *De Königsberg à Paris: la réception de Kant en France, 1788-1804*, París, Vrin, 1991.
- BALMES, Jaime: “XVI”, en: *Filosofía fundamental*, Madrid, Editorial Reus, 1922.
- BARREDA, Gabino: “Carta dirigida a Mariano Riva Palacio”, en: *Opúsculos, discusiones y discursos*, México, Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez, 1877.
- BARREDA, Horacio: “La Escuela Nacional Preparatoria. Lo que se quería que fuera este plantel de educación y lo que hoy se quiere que sea”, *Revista Positiva* VIII (1908) 232-286.
- \_\_\_\_\_ : “La enseñanza preparatoria ante el tribunal formado por el Bonete Negro y el Bonete Rojo”, *Revista Positiva* IX (1909) 393-437.
- BELAVAL, Yvon: *Histoire de la philosophie* 3, París, Encyclopédie de la pléiade, 1974.
- \_\_\_\_\_ : *Historia de la Filosofía volumen 8*, México, Siglo XXI, 1979.
- BOUTROUX, Émile : “De l’influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française”, en: *Études d’histoire de la philosophie*, París, Félix Alcan, 1908.
- CACHO VIU, Vicente: *La Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Editorial Rialp, 1962.
- CASO, Antonio: “México (apuntamientos de cultura patria)”, en: *Obras Completas*, IX, México, Dirección General de Publicaciones, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- CASTRO, Américo: “Apéndice III, Por qué no quisieron los españoles a Felipe II”, en: *España en su Historia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, 648-649.
- \_\_\_\_\_ : “Apéndice IV, El aislamiento cultural como defensa”, en: *España en su Historia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, 651-654.
- \_\_\_\_\_ : “España o la historia de una inseguridad”, en: *España en su Historia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, 17-45.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel: *Memorias*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1976.
- COTTEN, Jean-Pierre: “La redécouverte de Reid par Royer-Collard”, en: AROSIO, Elisabetta; MALHERBE, Michel: *Philosophie française et philosophie écossaise*, París, Vrin, 2007.
- COUSIN, Victor: “Cours de philosophie sur le fondement des idées absolutes du Vrai, du Beau et du Bien”, en: *Œuvre de Victor Cousin*, 3, Bruselas, Société belge de librairie, Human et cie, 1840.
- CURIEL DEFOSSÉ, Fernando: *La revuelta: interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- CURIEL, Martha; RUIZ DE VELASCO, Margarita; MORENO, Salvador: *Rebamen y la revista “México intelectual”*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1988.

- DÍEZ DE SOLLANO, José María: *Manifestación que hace el Dr. D. José María Díez de Sollano como Rector de Escuela de esta Capital de la conducta que ha guardado al extinguirse la Nacional y Pontificia Universidad*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1857.
- ESCALANTE, Evodio: “Adalberto García de Mendoza: el oscuro lugar inestable”, *Revista de la Universidad de México* 148 (2016) 33-39.
- ESCANDÓN, Carlos: *La respuesta moral en la filosofía del maestro Antonio Caso*, México, Editorial Porrúa, 1968.
- ESTEBAN MATEO, León: “El krausismo en España: teoría y circunstancia”, *Historia de la Educación: revista interuniversitaria* 4 (1985) 97-118.
- GAOS, José: *Pensamiento en lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945.
- \_\_\_\_\_: “Las mocedades de Caso”, en: GÓMEZ ROBLEDO, Antonio; GAOS, José; GARCÍA MAYNEZ, Eduardo; ROBLES, Oswaldo; ROMANELL, Patrick; ZEA, Leopoldo; MORENO, Rafael; HERNÁNDEZ LUNA, Juan; SHEFFIELD BRIGHTMAN, Edgar; GARCÍA BACCA, David; URANGA, Emilio, RAMOS, Samuel; TERAN, Juan Manuel, RECASENS SICHES, Luis: *Homenaje a Antonio caso*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Editorial Stylo, 1947.
- \_\_\_\_\_: “El sistema de Caso”, en: *Filosofía mexicana en nuestros días*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
- \_\_\_\_\_: *Confesiones profesionales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- GARCÍA MAYNEZ, Eduardo: “Antonio Caso, pensador y moralista”, en: *Homenaje a Antonio Caso*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Editorial Stylo, 1947.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: *La filosofía de Kant*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1975.
- GARCÍA STAHL, Consuelo: *Síntesis histórica de la Universidad de México*, México, UNAM, 1975.
- GÓMEZ MONT, Teresa: *Manuel Gómez Morín, la lucha por la libertad de cátedra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio: “Pensamiento filosófico mexicano”, *Ábside* 11, 2 (1947) 205-229.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio; GAOS, José; GARCÍA MAYNEZ, Eduardo; ROBLES, Oswaldo; ROMANELL, Patrick; ZEA, Leopoldo; MORENO, Rafael; HERNÁNDEZ LUNA, Juan; SHEFFIELD BRIGHTMAN, Edgar; GARCÍA BACCA, David; URANGA, Emilio, RAMOS, Samuel; TERAN, Juan Manuel, RECASENS SICHES, Luis: *Homenaje a Antonio caso*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Editorial Stylo, 1947.
- GRANJA CASTRO, Dulce María: *El Neokantismo en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- HALE, Charles: *El liberalismo mexicano en la época de Mora: 1821-1853*, México, Editorial Siglo XXI, 1994.
- \_\_\_\_\_: *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, FCE, 2002.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan: “Don Andrés del Río y el primer libro de filosofía kantiana que hubo en México”, *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 7, 15 (1944) 11-16.
- \_\_\_\_\_: “El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana”, *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 16, 32 (1948) 301-305.

- \_\_\_\_\_: “La filosofía contemporánea en México”, *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 14, 27 (1947) 89-113.
- HERNÁNDEZ PRADO, José: “Los liberalismos de José María Vigil y Antonio Caso y el realismo directo”, *Tópicos, Revista de Filosofía* 22, 1 (2002) 17-34.
- \_\_\_\_\_: *José María Vigil, textos filosóficos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2005.
- HERNÁNDEZ UREÑA, Enrique: “Krause y su ideal masónico: Hacia la educación de la humanidad”, *Historia de la Educación: revista interuniversitaria*, 4, 1 (1985) 1.
- JANET, Paul: “Victor Cousin et son œuvre philosophique”, *Revue des Deux Mondes* 61 (1884) 811-844.
- JIMÉNEZ RUEDA, Julio: *Historia Jurídica de la Universidad de México*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1955.
- KÖHNKE, Klaus-Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Berlín, Suhrkamp Verlag, 1986.
- \_\_\_\_\_: *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- KRAUSE DE KOLTENIUK, Rosa: *La filosofía de Antonio Caso*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- KRAUZE, Enrique: *Caudillos culturales de la revolución mexicana*, 7, México, Siglo XXI, 1994.
- LEFRANC, Jean: “Cousin”, en: JACOB, André: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, París, Presses Universitaires de France, 1990.
- LOMBARDO TOLEDANO, Vicente: *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, México, Universidad Obrera de México, 1963.
- MARTÍNEZ, José Luis: *La expresión nacional: letras mexicanas del siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1955.
- MATUTE, Álvaro: “El Ateneo de la Juventud: grupo, asociación civil, generación”, *Mascarones* 2 (1983) 41-50.
- MENESES MORALES, Ernesto: *Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911*, México, Centro de Estudios Educativos, 1998.
- OCAMPO, Melchor: “Tomo I Polémicas Religiosas”, en: *Obras Completas*, México, F. Vázquez Editor (Biblioteca Reformista), 1900.
- OCHOA CAMPOS, Moisés: “Prólogo”, en: ALTAMIRANO, Ignacio Manuel: *Obras Completas*, México, Secretaría de Educación Pública, Talleres de Gráficas Amat, 1986.
- \_\_\_\_\_: *Ignacio Manuel Altamirano: el soplo del genio*, México, Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Asuntos Culturales, 1966.
- \_\_\_\_\_: *El maestro Ignacio Manuel Altamirano*, México, Instituto Politécnico Nacional, 1984.
- O’GORMAN, Edmundo: “Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México en 1910”, *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 17, 33 (1949) 31-53.

- \_\_\_\_\_: “Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México en 1910”, en: *Seis estudios históricos de tema mexicano*, México, Universidad Veracruzana, 1960, 145-201.
- PALACIOS, Juan Miguel: “La filosofía de Kant en la España del siglo XIX”, en: *El pensamiento en la acción: estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós Editores, 2003.
- PAZ, Octavio: *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la fe*, 2, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PICAVET, François: *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, en France depuis 1789*, Nueva York, Hildesheim, 1972.
- \_\_\_\_\_: “Avant-Propos sur la philosophie de Kant en France de 1773 à 1814”, en: KANT, Immanuel: *Critique de la raison pratique*, París, Ancienne Librairie Germer Ballière et Cie, 1888.
- QUINTANILLA, Susana: “Los intelectuales y la política en la revolución mexicana: estudio de casos”, *Secuencia, revista de historia y ciencias sociales* 24 (1992) 47.
- QUIRARTE, Vicente: *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1822-1855*, México, UNAM, 2000.
- RAMÍREZ, Santiago: *Biografía del Señor Don Andrés Manuel del Río, Primer Catedrático de Mineralogía del Colegio de Minería*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1890.
- \_\_\_\_\_: *Datos para la Historia del Colegio de Minería*, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1891.
- RAMOS, Samuel: *Historia de la filosofía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.
- \_\_\_\_\_: *Historia de la filosofía en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.
- ROBLES, Vito Alessio: *El ilustre maestro Andrés Manuel del Río*, México, Escuela Nacional de Ingenieros, 1937.
- ROCES, Wenceslao: “El krausismo en España”, en: GONZÁLEZ, Juliana; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo; PEREYRA, Carlos; VARGAS LOZANO, Gabriel: *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Editorial Grijalbo, 1985.
- ROMANELL, Patrick: *La formación de la mentalidad mexicana*, México, El Colegio de México, 1954.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: *Krausismo en México*, México, Editorial Jitanjáfora, México, 2004.
- SANTULLANO, Luis: *Arraigos y exilios. Antología*, México, El Colegio de México, 2012.
- SÁNZ DEL RÍO, Julián: “Biografías comparadas: Kant-Krause”, *Revista Española de Ambos Mundos* 2 (1854) 5-21.
- STÖTZER, Otto: *Karl Christian Friedrich Krause and his influence in hispanic world*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien, 1998.
- SUÁREZ ARGÜELLO, Clara Elena: “De caminos, convoyes y peajes: los caminos de México a Veracruz, 1759-1835”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* XXII, 85 (2001) 223-245.

- TANCK DE ESTRADA, Dorothy: *La educación ilustrada (1786-1836)*, México, El Colegio de México, 1973.
- \_\_\_\_\_: “Tensión en la torre de marfil: la educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano”, en: *Ensayos sobre historia de la educación en México*, México, El Colegio de México, 1981.
- \_\_\_\_\_: “Ensayos sobre historia de la educación en México”, *Historia Mexicana* 113, XXIX: 1 (1979).
- URDANOZ, Teófilo: *Historia de la Filosofía*, IV, Madrid, Siglo XIX, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- VERA CUSPINERA, Margarita: “La filosofía: su itinerario de la Real y Pontificia Universidad de México a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México”, en: *Setenta Años de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- VILLEGAS REVUELTAS, Silvestre: *El liberalismo moderado en México 1852-1864*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- VON MENTZ DE BOEGE, Brígida: *México en el siglo XIX visto por alemanes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset*, Madrid, Plaza Janés, 2002.
- ZEA, Leopoldo: *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, 11, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

# Unidad del espacio, mereología y geometría desde la Estética Transcendental

EFRAÍN LAZOS<sup>1</sup>

## Resumen

Este trabajo propone que el espacio, para Kant, en la Crítica de la razón pura, posee una unidad propia que es el fundamento de los conceptos espaciales, tanto empíricos como geométricos; esta unidad es intrínseca y se caracteriza por ser antiatómica. La propuesta se defiende en contra de la lectura de la síntesis, según la cual la unidad del espacio es producto de la actividad combinatoria del entendimiento. En la parte final, se extraen algunas consecuencias importantes de esta concepción del espacio para la teoría kantiana de la geometría, según la cual la sensibilidad humana es fuente del conocimiento geométrico.

**Palabras clave:** Unidad del espacio, antiatomismo, forma de la intuición, intuición formal, construcción geométrica.

## Unity of Space, Mereology and Geometry from the Transcendental Aesthetics

### Abstract

This paper proposes an interpretive thesis concerning the unity of space in Kant's Critique of Pure Reason. The idea is that space has a unity of its own, which is the ground of spatial concepts, both empirical and geometrical; this unity is intrinsic and antiatomic. The proposal is defended against the synthesis reading, according to which the unity of space is the product of the combinatorial activity of the understanding. In the final section, some consequences of the proposal are derived for Kant's theory of geometry, according to which human sensibility is the source of geometrical knowledge.

**Keywords:** Unity of space, antiatomism, form of intuition, formal intuition, geometrical construction.

Fernando Salmerón *in memoriam*

Este ensayo discute dos tesis de Kant relacionadas con la unidad del espacio. La primera es que «una intuición *a priori* (no empírica) sirve de fundamento a todos los conceptos de espacio» (A25/B39);<sup>2</sup> la segunda es la tesis de que la fuente del conocimiento matemático, en particular de la geometría, se localiza primariamente en la sensibilidad, no en el intelecto. Ambas tesis trazan la curvatura de lo que en la edición de 1787 el autor de la *Crítica de la razón pura* bautizó como las Exposiciones metafísica y trascendental del espacio.

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: [eflazos@unam.mx](mailto:eflazos@unam.mx).

<sup>2</sup> Las obras de Immanuel Kant se citan según la paginación de la *Akademie Ausgabe*; en particular, para la *Crítica de la razón pura*, según la paginación de la primera edición, 1781 (A), y de la segunda, 1787 (B). Para todas las demás obras de este autor se usan las siglas AA, seguidas del número de volumen y la página. Más detalles en la lista bibliográfica final.

La primera tesis es una consecuencia del carácter unitario del espacio. Sostendré que, para Kant, el modo en que el espacio es uno —es decir, como una totalidad única y antiatomista— es la clave para entender porqué lo identifica con una ‘intuición’ y, lo más importante, para entender su carácter fundamental o primario respecto de los ‘conceptos’ espaciales. Esto, dicho en su generalidad, está destinado a provocar preguntas sobre la concepción general de espacio que está aquí en juego, así como en torno a los detalles de tal modo de ser uno de ese ser que es, según Kant, el espacio. Lo primero que se propone este trabajo es, pues, esclarecer qué quiere decir que el espacio sea una intuición no empírica. Ahora bien, en la medida en que la presente tesis interpretativa de este trabajo subraya que el espacio posee una unidad propia, entrará en colisión con las interpretaciones tradicionales que hacen de la unidad del espacio un producto sintético del entendimiento discursivo humano. Apoyándonos en una polémica nota que aparece en la *Deducción trascendental* de la segunda edición, se ha considerado que el espacio como ‘forma de la intuición’ provee una multiplicidad espacial indeterminada, la cual debe ser determinada conceptualmente mediante la actividad sintética del entendimiento para dar la unidad de la representación del espacio, unidad que pertenece a la ‘intuición formal’.<sup>3</sup> En otros términos, según esta lectura, aunque en la *Estética* Kant asocia la unidad del espacio con las formas *a priori* de la sensibilidad, en la *Deducción* declara que tal unidad depende esencialmente del entendimiento. El siguiente objetivo será, entonces, defender mi lectura en contra de esta interpretación, la cual, y de acuerdo con un reciente comentarista, llamaremos la lectura de la síntesis (Messina 2014).<sup>4</sup>

La segunda tesis de Kant que se discute en este trabajo —es decir, que la sensibilidad es la fuente del conocimiento geométrico— consigna la distancia del filósofo prusiano respecto del intelectualismo de su propia tradición y se halla en el contexto de la conocida afirmación de que la geometría es «una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y [no obstante] también *a priori*» (A25/B41). El problema, tradicionalmente planteado, es cómo explicar que la sensibilidad y la intuición, las cuales tienen a particulares por objetos, puedan generar conocimiento universal y necesario como el que, según Kant, es la geometría. Una manera de enfrentar el problema es, de nuevo, la mereología del espacio. El modo que tiene el espacio de ser uno —es decir, como totalidad antiatómica— explica porqué, para Kant, la fuente de la geometría tiene que ser la intuición y no pueden serlo los conceptos. Además, como espera mostrar la última parte de este trabajo, arroja luz sobre porqué pueden concebirse ciertos procedimientos demostrativos en geometría euclídea como ‘construcción’ de conceptos en la intuición no empírica de espacio.

## 1. Preliminares

Conviene distinguir, para comenzar, el espacio entendido como intuición pura respecto del espacio en el que tienen lugar los cambios e intercambios de lugar en el mundo material y cuyos principios son empíricos. De este se ocupa Kant, no en la *Estética* trascendental, sino en la *Analítica* de los principios (A158/B197ss) de la *Crítica* y, sobre todo, en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (AA 4: 481ss) —que contienen su filosofía de la física—. De acuerdo con la primera parte de la *Doctrina trascendental de los elementos*, en la *Estética* trascendental se trata el espacio de la experiencia cognitiva, es decir, el espacio en el que se ordenan las sensaciones (A20/B34) y en el que aparecen los particulares ante la mente humana.

En la *Estética* trascendental, no obstante, hay varias nociones de espacio en juego. Algunos trabajos recientes han señalado esto con pulcritud y buen tino (v. Onof; Schulting 2015; Tolley 2016). Por un lado, se encuentra la noción de espacio como un tipo de representación, es decir, como

<sup>3</sup> Esta había sido, hasta hace poco, la lectura dominante desde Hegel (1802), el primero que le dio expresión.

<sup>4</sup> En ocasiones, esto se traslada a la llamada tesis de la síntesis, según la cual las intuiciones (en general) son un producto de la actividad sintética del entendimiento (v. Land 2015).

intuición *a priori*, la cual tiene una función específica en la experiencia humana —esto es, como indica Kant, la condición que hace posible para los humanos la experiencia de objetos como fuera de nosotros y como guardando determinadas relaciones mutuas (A23/B38)—. Esta noción de espacio, llamémosla espacio original, es la que arroja la Exposición metafísica del concepto de espacio, tal y como lo indica Kant en la división que introduce en la segunda edición de la Estética. Esta es la noción principal de espacio que está en juego aquí; en ella estriba, como se recordará, la verdadera novedad del programa crítico, nada menos que la revolución copernicana (Bxvi-xvii). Esta representación intuitiva y no empírica de espacio es calificada por Kant como originaria, en virtud de ser el fundamento de otras representaciones espaciales, sean estas empíricas —como en la utilización de predicados relacionales tales como ‘arriba’, o ‘a la derecha’—, o puras —como es el caso de las propiedades de los cuerpos geométricos euclidianos—. Tenemos, como puede apreciarse, una variedad de posibilidades, no necesariamente incompatibles, para entender esta relación de fundamentación. Pero hay que procurar claridad sobre los términos de tal relación, así como sobre los tipos de representación que están en juego. De modo preliminar, baste decir que lo que se sostendrá en este trabajo acerca del tipo de unidad que es el espacio atañe primariamente al espacio original.

Hay, no obstante, otras nociones de espacio en juego en la Estética. Kant habla, por ejemplo, de «el *concepto* de espacio» justamente en el título de la sección. En efecto, la exposición es un procedimiento explicativo que señala algunas de las notas características de un concepto.<sup>5</sup> La Exposición metafísica del *concepto* de espacio, de hecho, tiene como resultado que el espacio es originariamente una intuición, no un concepto; y esto es parte de lo que contiene el concepto metafísico de espacio que se expone. Cuando Kant se pregunta, al inicio de la Estética, «¿qué son pues espacio y tiempo?» y baraja varias posibilidades, está preguntando justamente por el concepto metafísico de espacio —el newtoniano, el cartesiano, el leibniziano y el suyo propio—.<sup>6</sup> De modo que cabe hablar del espacio como de un concepto, y así lo hace Kant en la Exposición metafísica, en el marco de las teorías filosóficas sobre su naturaleza. En la Exposición metafísica, Kant pretende dar una presentación [*Erörterung*] precisa, aunque no exhaustiva [*ausführlich*], del contenido del concepto metafísico de espacio; y, en tanto presenta el contenido *a priori* de ese concepto, tal exposición es ‘metafísica’ (A24/B38). Qué función y qué fuerza probatoria tendrá una exposición tal es algo que no se puede determinar de antemano y sin atender al contenido mismo del concepto. En todo caso, exponer tiene consecuencias inferenciales respecto de las notas o marcas de un concepto —así lo muestran los cuatro argumentos de la Exposición metafísica— y, en ese sentido, no puede afirmarse que sea probatoriamente neutro (v. Blomme 2012: 144). En breve, hay en la Estética un concepto ‘metafísico’ de espacio, entendido como la representación filosófica del espacio de la experiencia, en este caso, de lo que la propia ‘exposición’ del concepto arroja, es decir, el espacio como intuición original.

Por otro lado, en A25/B38, la naturaleza intuitiva y *a priori* del espacio fenoménico se presenta como condición para la posesión y uso de ‘conceptos’ espaciales, sean estos empíricos —‘a

<sup>5</sup> Aunque en la Estética Kant dice muy poco sobre cómo entiende y qué papel juega una exposición metafísica de un concepto, hay otros lugares, notablemente en la Disciplina de la razón pura, el capítulo primero de la Doctrina trascendental del método, donde el autor coloca la exposición bajo el rubro de las definiciones. Sucintamente, de estos pasajes se extrae la idea de que una exposición es una presentación incompleta o no exhaustiva de las notas o marcas que contiene un concepto. Una presentación completa sería, propiamente, una definición. El punto de estos pasajes es que solo de muy pocos conceptos puede decirse que admiten una definición, y estos son los conceptos matemáticos. Kant piensa que es imposible dar una presentación completa de las marcas de cualquier concepto ya dado, sea empírico (oro, agua, árbol) o *a priori* (sustancia, causa, deber). En el caso de los conceptos empíricos, «uno se sirve de ciertas notas solo mientras son suficientes para efectuar distinciones», al tiempo que la observación añade o resta marcas, de modo que el concepto nunca está «encerrado en límites seguros». Incluso al mejor análisis de un concepto pueden pasar inadvertidas muchas representaciones oscuras contenidas en él, por lo que la exhaustividad de sus notas «es siempre dudosa y solo puede ser presuntiva» (v. B23/B38; A729/B757; R#2996, AA 16: 608).

<sup>6</sup> En *Prolegomena* (AA 9: 323), Kant llama a espacio y tiempo, respectivamente, «conceptos *elementales* de la sensibilidad», en oposición a los del entendimiento. El contexto sugiere un uso de segundo orden de ‘concepto’, esto es, como un recurso para referirse, desde la teoría, a un tipo de representaciones, las intuiciones, identificadas, según el autor, de una manera novedosa en una teoría filosófica que pretende dar cuenta de la experiencia cognitiva humana.

la izquierda’, ‘detrás’—, o bien *a priori* —‘triángulo’—. De modo que es apto hablar de ‘conceptos’ espaciales, en plural, y al menos de dos tipos. En la secuela del pasaje de marras, por lo que concierne a los conceptos de la geometría y sus principios, Kant dice que nunca se derivan de conceptos generales, «sino de la intuición, y realmente derivados a priori con certeza apodíctica». Esta es la tesis, más específica, de que la geometría, como conocimiento sintético *a priori*, tiene su fuente en la intuición, no únicamente en el entendimiento. En cualquier caso, la tesis de la sección es general, y abarca tanto los conceptos espaciales empíricos —cuya validez está sujeta al vaivén de la experiencia— como los conceptos espaciales puros —que no son lo que son por mor de la experiencia—.

Finalmente, hay que destacar la noción del espacio como objeto de la geometría. Aquí ya no se trata de las representaciones geométricas particulares, sino del objeto de una especie de conocimiento, la geometría, que busca determinar *a priori* las propiedades del espacio fenoménico (v. A26/B41; B169n; AA 20: 420-21). La importancia que han adquirido los comentarios de Kant sobre la obra de su contemporáneo, el matemático Abraham Kästner, se debe sin duda a que permite trazar con cierta precisión la distinción entre el espacio metafísico y el espacio geométrico.<sup>7</sup> El espacio metafísico es la representación filosófica y, por ende, discursiva, de un elemento de la sensibilidad humana que por su naturaleza exige un tratamiento *a priori*: en este sentido, atiende a la cuestión de si estamos en posesión de la representación de espacio y cómo —la respuesta, de nuevo, es: una intuición *a priori*— el espacio geométrico, en cambio, se construye como marco en el que es posible describir en la intuición *a priori*, un espacio delimitado. El geométrico es el espacio donde se construyen los conceptos; el metafísico es una representación filosófica del espacio fenoménico como intuición original, con la cual se puede lograr acaso comprensión o aclaración, pero nunca avance en el conocimiento geométrico. En este sentido, y en contraste con el espacio como objeto de la geometría, el concepto metafísico de espacio no logra efectivamente nada cuando se trata de establecer las propiedades de los cuerpos geométricos —tampoco es su labor—. Por su parte, los conceptos geométricos particulares pueden entenderse como delimitaciones de un único espacio como intuición original. En cualquier caso, debe quedar claro que afirmar la posesión de conceptos de espacio no significa afirmar que el espacio mismo sea un concepto.

Otro punto importante que merece mención como parte de estos preliminares es la noción kantiana de intuición. La intuición [*Anschauung*] para Kant es una especie de representación [*Vorstellung*]; y tener intuiciones es una de las maneras primarias en las que una mente humana capta los objetos de su entorno. En los pasajes en los que se detiene a caracterizar lo que toma por intuición, Kant suele recurrir a un contraste frente al tipo de representaciones que son los conceptos.<sup>8</sup> Una intuición es una representación ‘singular’ e ‘inmediata’ de un objeto, mientras que un concepto representa sus objetos mediatamente, a través de ciertas marcas o características comunes a una diversidad de particulares. Hay, al menos, dos condiciones para que una representación sea una intuición: la singularidad y la inmediatez. Ahora bien, que una intuición sea una representación singular *tout court* deja abierta la puerta a conceptos, *qua* representaciones generales o *per notas communes*, los cuales, resulta, se aplican a conjuntos de objetos con exactamente un miembro. Esa puerta se cierra con la tesis de que una intuición solo ‘puede’ representar un objeto particular, la cual tiene sustento en el carácter inmediato de ese tipo específico de conocimiento de objetos que es la intuición. En efecto, la inmediatez alude a la presencia directa ante la mente de un particular, como en las llamadas ‘impresiones’, la cual requiere, al menos en los humanos, la intervención de la sensibilidad. Esto vincula la inmediatez con la tesis de la receptividad, según la cual para intuir —y

<sup>7</sup> V. *Über Kästners Abhandlungen*, AA 20: 410-42; también la introducción de Claudio La Rocca a la edición de *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (2002); así como Onof; Schulting (2014).

<sup>8</sup> V., entre otros, KrV A19/B33; A 51/B75; A 320/B 376-7; *Jäsche Logik* AA ix 33ss; v.t. Lazos (2014: 21-40).

más generalmente para tener experiencia cognitiva— necesitamos ser afectados por los objetos de la intuición, los cuales son siempre particulares.<sup>9</sup>

En la medida en que la inmediatez esté vinculada con la receptividad, la propuesta está abierta a la crítica de que Kant ha descrito solo el concepto ‘humano’ de intuición, pero no imposibilita la idea de una intuición no sensible. ¿Cuáles son las alternativas? Una es cancelar directamente la inmediatez como nota de la intuición en general y abrir de nuevo la puerta a cualquier representación de un singular, sin importar el modo en el que ella se realiza.<sup>10</sup> Otra alternativa es mantener esa puerta cerrada (y decir que la intuición es un tipo de representación singular en la que los objetos se presentan directamente ante la mente), dejando siempre espacio para la intuición no sensible de una mente que no requiera exportar ni filtrar del entorno sus contenidos, sino que los produzca espontáneamente, como resultado de su propia actividad.<sup>11</sup> Así, aunque no pueden descartarse variedades de intuición, *qua* representación singular e inmediata de particulares, que no estén sometidas a las condiciones de la receptividad humana, para Kant, la naturaleza y el funcionamiento de una mente que produzca contenidos exclusivamente por su propia actividad estarán siempre fuera de nuestro alcance teórico.

Para el caso humano, como hemos dicho, es preciso añadir una nota importante: el hecho de que la intuición humana sea sensible, que esté sujeta a la receptividad para hacerse de contenidos, está íntimamente conectado con la naturaleza del espacio como condición subjetiva de la representación de objetos externos (y, por supuesto, también con la correspondiente naturaleza del tiempo por lo que toca a los objetos del sentido interno). La clave de la noción kantiana de intuición, dijimos, no es solamente que sea la representación inmediata de un singular, sino el modo en el que lo es. En el caso humano, el modo de representar inmediatamente un objeto está determinado por la receptividad. Dependemos del entorno para hacernos de contenidos sensibles, y el entorno, en la intuición, se nos presenta no solo como particular, sino como espacialmente ubicado. En este sentido el espacio pertenece a los rasgos estructurales o formales de la intuición (y, en última instancia, de la experiencia): la posibilidad misma de tener intuiciones de objetos (en el sentido material) descansa, como veremos, en la forma espacial que Kant adscribe a la sensibilidad humana.

Ahora podrá apreciarse con mayor amplitud el contexto en el que las tesis a discutir son relevantes. Vayamos al examen de algunos textos.

### 1. La mereología del espacio como intuición original

La tesis de que una intuición *a priori* es fundamento de los conceptos espaciales aparece en el que, en la edición de 1787 de la *Crítica*, es el apartado tercero de la Exposición metafísica del concepto de espacio. Quienquiera haya mirado, así sea someramente, la noción kantiana de *expositio* no puede sino sorprenderse ante una opinión que desestima el valor de tal sección de la *Crítica*, aduciendo que sus cuatro puntos numerados, por su brevedad, no se pueden llamar argumentos y que son muy poco iluminadores (Strawson 1966: 58).<sup>12</sup> Siendo la exposición la presentación no exhaustiva de las notas de un concepto, querer mirar en ella las premisas de un argumento, es, cuando menos, llamar a confusión. Lo que, en la segunda edición, representan las Exposiciones metafísica y trascendental del

<sup>9</sup> Kant está convencido de que lo que está directamente presente a la mente es siempre lo particular. Esto hace, en efecto, que los objetos primarios del conocimiento sean los objetos individuales, de modo que lo que satisface la condición de singularidad satisface también la condición de inmediatez. Así se explica la común asimilación de la inmediatez y la singularidad (v. Parsons 2012: 13ss).

<sup>10</sup> Esta vía la sigue, por ejemplo, Hintikka (1974: 130). Como observa Hintikka, Kant nunca descarta explícitamente la noción de representaciones singulares no inmediatas al hablar de intuición.

<sup>11</sup> Charles Parsons es conocido, entre otras cosas, por su insistencia en el carácter inmediato de la intuición para la concepción kantiana del conocimiento matemático (1983; 1992).

<sup>12</sup> Estos gestos retóricos preparan el terreno para «el argumento analítico» que Strawson dice rescatar en la *Crítica de la razón pura* (v. Falkenstein 1995; Baum 1996: 42-3).

espacio, junto con las Observaciones generales a la Estética, es una respuesta a la pregunta inicialmente planteada en la Estética: «...¿qué son, pues, espacio y tiempo...?». Sin entrar en detalles, por haber sido abordado en un trabajo previo, se puede afirmar que los cuatro puntos de la sección están dedicados a mostrar una sola premisa de una *reductio*, un dilema destructivo múltiple, ejecutado sobre las posiciones de Newton, Descartes y Leibniz, y que deja como último hombre en pie la teoría kantiana del espacio como una condición subjetiva y perteneciente a la sensibilidad de la experiencia cognitiva humana. La palanca en torno a la cual gira este dilema es la naturaleza intuitiva y *a priori* de la representación de espacio.<sup>13</sup> En este marco, pues, tras haber mostrado que «1) el espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas» y que «2) el espacio es una representación necesaria *a priori* que es el fundamento de todas las intuiciones externas», escribe Kant:

3. El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, universal de relaciones entre las cosas en general, sino una intuición pura. Pues en primer lugar uno puede representarse sólo un único espacio [*nur einen einigen Raum*], y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por ellos sólo partes de uno y el mismo espacio único [*eines und desselben alleinigen Raum*]. Estas partes no pueden preceder al espacio único y omniabarcante [*einigen allbefassenden Raum*] como sus partes propias [*Bestandesteile*] (lo cual haría posible su composición [*Zusammensetzung*]), sino que éstas sólo en él pueden ser pensadas. El espacio es esencialmente único [*einig*]; lo diverso en él y, por lo tanto, el concepto de espacios en general, descansa meramente en limitaciones [*Einschränkungen*]. De esto se sigue que una intuición *a priori* (que no es empírica) sirve de fundamento a todos los conceptos del espacio (A24-25/B39-40).<sup>14</sup>

El calado de esta observación es amplio y profundo. Una diferencia que emerge con fuerza es la que se da entre la unidad del espacio, por un lado, y la diversidad o multiplicidad [*das Mannigfaltige*] espacial, por otro. La premisa fundamental del razonamiento es que el espacio como totalidad única precede a sus partes. Si bien es cierto que aquí Kant no hace sino una referencia velada a la noción de totalidad —en el adjetivo *allbefassenden*—, sería incorrecto rechazar que la relación entre las partes del espacio con el espacio único sea la de las partes con el todo.<sup>15</sup> Acaso, cabría hablar de una mereología ‘invertida’ —si uno pensara que la relación que normalmente es primaria entre las partes y el todo es aquella en la que estas preceden y constituyen aquel (v. Onof; Schulting 2015: 13ss)—. En esta premisa, dos notas mutuamente relacionadas que Kant adscribe al espacio merecen mención, a saber, la unicidad y el antiatomismo. La que Kant subraya con mayor fuerza es la del carácter único o la unicidad del espacio.

Que el espacio sea esencialmente único significa al menos dos cosas: que solo ‘puede’ haber un espacio y que el espacio es una unidad. La multiplicidad espacial no es una mera variedad de elementos discretos, entendidos estos como miembros heterogéneos de una totalidad —a la manera en que las patas son partes de una mesa o los brazos partes de una criatura humana—; se trata, en cambio, de la multiplicidad de partes propias y antiatómicas. Tengamos presente que

<sup>13</sup> En otro trabajo (Lazos 2014: 97ss) he destacado la importancia de que el argumento del espacio en la Estética tenga dos conclusiones mutuamente independientes (la no espacialidad de las cosas en sí y de la subjetividad trascendental del espacio), y de que, consecuentemente, ni la tesis de la no espacialidad suponga la verdad de la tesis de la subjetividad, ni esta la de aquella. Ambas son resultado del carácter intuitivo y *a priori* del espacio.

<sup>14</sup> «Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dingen überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung *a priori* (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von *denselben* zum Grunde liegt».

<sup>15</sup> Como lo hiciera Mario Caimi en lo que, por lo demás, es un lúcido trabajo sobre la Estética trascendental (1996: 37, nota 25).

$x$  es una parte propia de  $y$ , si y solo si  $x$  es parte de  $y$ , pero  $y$  no es parte de  $x$ .

El atomismo consistiría en afirmar la existencia de una totalidad que, si bien es o puede ser parte de algo más, no tiene, a su vez, partes propias. Así, el antiatomismo respecto de las partes del espacio fenoménico, objeto de la representación cuyo concepto metafísico se expone en B37-41, sostiene que cualquier parte espacial tiene partes propias, las cuales a su vez tienen partes propias y así sucesivamente. Ahora bien, el antiatomismo del espacio tiene la consecuencia de que la multiplicidad espacial solo puede entenderse como una multiplicidad de partes propias. Esto conduce a la unicidad del espacio. Puesto que la multiplicidad espacial es siempre parcial, si hubiera dos espacios, uno tendría que ser parte del otro, por lo que ambos formarían ‘un’ solo espacio único.

El antiatomismo permite también entender la ‘homogeneidad’ atribuida al espacio fenoménico. Las particiones del espacio se hacen según las cantidades, no según las cualidades, y las diferencias cuantitativas son diferencias de proporción o magnitud entre partes relacionadas. Pero, además, las particiones del espacio pueden proceder indefinidamente dentro de una misma partición, esto es, el espacio es infinitamente divisible, lo cual sería imposible si sus partes fueran heterogéneas. Es útil, en este marco, revisar algunas *Reflexionen* correspondientes a las secciones de la *Metaphysica* de Baumgarten que tocan estas nociones.<sup>16</sup>

La unidad del espacio resulta, según el contraste marcado, por ejemplo, en R5733, una unidad cuantitativa, no la unidad de una cosa.<sup>17</sup> Es esto lo que podemos llamar la unicidad del espacio. Algo tiene la propiedad de la unicidad, en este sentido, si sus partes poseen un origen común en una totalidad más amplia que cualquiera de sus partes. En otros términos, el antiatomismo conlleva también la posibilidad de expansión mereológica, esto es,  $x$  es una expansión de  $y$  cuando

$x$  no es parte de  $y$ , aunque  $y$  es parte de  $x$

Dado que  $y$  es antiatómica no puede ser parte última de algo más, pero ella, a su vez, es parte de otras partes que la comprenden. En efecto, esto significa que el proceso de determinación de las partes no tiene un límite inferior (dentro de cada parte) ni tampoco superior (fuera de cada parte). Pero si el antiatomismo conlleva expansiones y reducciones potencialmente infinitas, cobra sentido que las partes solo son las partes que son en virtud de ser las partes de un mismo y único espacio que las comprende a todas. Esto quiere decir, además, que las relaciones mutuas entre las partes del espacio, por ejemplo, entre las diferentes regiones del espacio, solo cobra sentido ‘dentro’ de un único espacio. En este sentido, la unidad del espacio es lo que, en una *Reflexio* previa (R3789), Kant llama *totum analyticum*. El contexto es la pregunta por la substancialidad de un compuesto en relación con sus partes. A diferencia de un *totum syntheticum*, cuya posibilidad de composición depende de las partes, las cuales, además, pueden pensarse por sí mismas; en un *totum analyticum* las partes suponen el conjunto por entero y no pueden pensarse sin el todo al que pertenecen. El espacio es un ejemplo de *totum analyticum*, los cuerpos son ejemplos de *totum syntheticum*.<sup>18</sup> De ahí que incluso las relaciones

<sup>16</sup> La sugerencia inicial es de Parsons (1992b: 141). El antiatomismo del espacio es patente ya en la *Monadologia Physica* de 1756: «Propositio III: El espacio, el cual ocupan los cuerpos, es divisible al infinito y por lo tanto no consiste en partes simples o primitivas».

<sup>17</sup> «La unidad de una cosa (cualitativa), y la de una unidad (cuantitativa, matemática)» [«Die Einheit eines Dinges (qualitativ) und einer Einheit (quantitativ, mathematisch)»] (AA 18: 334).

<sup>18</sup> «Un *totum syntheticum* es aquel cuya composición según la posibilidad está basada en las partes. Un *totum analyticum* es aquel cuyas partes según su posibilidad ya presuponen la composición del todo. *Spatium* y *tempus* son *tota analytica*, los cuerpos, *synthetica*» [«Ein *totum syntheticum* ist, dessen Zusammensetzung sich der möglichkeit nach auf die Theile gründet, die auch ohne alle Zusammensetzung sich denken lassen. Ein *totum analyticum* ist, dessen Theile ihrer möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im ganzen voraussetzen. *Spatium* und *tempus* sind *tota analytica*, die körper *synthetica*»] (AA 17: 239 Ref.

entre las partes espaciales estén determinadas por su pertenencia a un único espacio como referencia. Para Kant, leyéndolo con acento en el antiatomismo y según la mereología que le era familiar, las partes del espacio fenoménico son las partes que son, solo en la medida en que son partes de una misma totalidad, esto es, «un espacio único y omniabarcante».

A Kant le interesa distinguir entre un *quantum* y un *compositum*, justamente por la peculiar mereología del espacio. Como hemos sugerido, el espacio fenoménico admite expansiones y particiones potencialmente infinitas, y esto lo distingue de cualquier otro tipo de *compositum* (R5843).<sup>19</sup> Un todo, podría decirse, es exactamente idéntico con sus partes (R3563; AA 17: 59). Por más que pueda admitirse que las partes del espacio ‘componen’ el espacio, la expresión es, como estamos viendo, casi impropia. Esto se debe a que no cualquier *compositum* es un *totum*; el mero recuento de partes de una mesa, dispersas, no constituye la totalidad que es la mesa. Aquí, la suma de partes no se identifica con el todo. Ahora bien, las partes del espacio, en tanto son homogéneas, constituyen una totalidad de relaciones mutuas que admite particiones y expansiones infinitas y que pueden compararse métricamente entre sí. Esto es lo que las convierte en *quanta* y lo que convierte al espacio originario en un *quantum*. Pero no es un *quantum discretum*, sino *continuum* (R5843; R5844),<sup>20</sup> pues, a diferencia del primero, el *quantum* del espacio no se puede determinar según su concepto. El concepto de mesa, por ejemplo, determina la cantidad, finita y diferenciada, de partes de mesa, no así con el espacio, donde ninguna representación puede determinar de antemano el *quantum* del espacio (R5846; R5847).

En resumen, la premisa fundamental del argumento nos dice que, en virtud de ser único y antiatómico, el espacio precede a sus partes. Es por eso que se le puede llamar ‘originario’ —en contraste con la multiplicidad espacial, la cual es derivada—. Este espacio originario, podríamos decir, es representado en el concepto metafísico de espacio que arroja la Exposición trascendental. Ahora bien, ¿qué modo de representación es apto para ese todo unitario —el espacio originario—? Según la doctrina trascendental de los elementos hay dos maneras básicas de representar objetos para los humanos: mediante la intuición, los humanos sienten el entorno; mediante el entendimiento, lo piensan. Esta es también la llamada tesis de la heterogeneidad; esto es, conceptos e intuiciones son tipos heterogéneos de representación de objetos. Para plantear la misma pregunta desde otro ángulo: ¿cuál es el vínculo entre la peculiar mereología del espacio original, por un lado, y el hecho de que, como se propone mostrar Kant, en este apartado de la Exposición metafísica, nuestra representación del espacio no es discursiva? Recordemos que el conocimiento discursivo, característico del entendimiento, se expresa en juicios. Así, poseer conceptos y hacer juicios son dos caras de una misma moneda que es el pensamiento de objetos. A Kant se le puede atribuir la idea de que conocemos objetos mediante las características (*Merkmale*) que son comunes a una variedad de ellos. Una característica es

aquello de una cosa que constituye una parte del conocimiento de la misma, o, lo que es lo mismo, una representación *parcial*, en la medida en que se toma como un fundamento epistémico de una

3789). Esta idea aparece también en la llamada *Metaphysik Mrongovius*, donde espacio se caracteriza como *compositum ideale* (v. AA 29: 825).

<sup>19</sup> «Una cosa puede considerarse como un *compositum* (en una serie), pero sin totalidad (del agregado). Por eso el concepto de *compositio* no es todavía el de un *toto*; para la *compositio* no se requiere la homogeneidad, pero sí [se requiere] para un *quanto*. El *totum* se trata como un *quantum* según ciertos conceptos. La totalidad pertenece a los conceptos de un *compositio* como homogéneo, esto es, como *quanti*» [«Ein Ding kann als *compositum* eingesehn werden (in einer Reihe), aber ohne Totalität. Also ist der Begriff vom *compositio* noch nicht der von einem *toto*; beim *compositio* wird nicht die Homogenität erfordert, aber wohl bei einem *quanto*. Das *totum* wird immer als ein *quantum* nach einem gewissen Begriffe betrachtet. [...] Die Totalität gehört zum Begriffe eines *compositio* als homogenei, d.i., als *quanti*»] (AA 18: 367).

<sup>20</sup> «*Discretum* es un *quantum* mediante cuyo concepto se determina la cantidad de la multiplicidad de partes; *continuum* es [un *quantum*] mediante cuyo concepto de cantidad la multiplicidad de partes queda de antemano indeterminado» [«Ein *quantum*, durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Theile bestimmt ist, ist *discretum*; durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Theile vor sich unbestimmt ist, ist *continuum*»] (AA 18: 367-68).

representación *entera*. Todos nuestros conceptos son, correspondientemente, características, y todo pensar no es otra cosa que un representar mediante características (AA 9: 58. *Jäsche Logik*).<sup>21</sup>

Pues bien, si el espacio originario fuese una representación conceptual, la representación de una parte del espacio sería un concepto parcial. El punto aquí es que la multiplicidad espacial no es la multiplicidad de características que constituyan el concepto de un objeto; dado el antiatomismo del espacio original, las partes del espacio no pueden entenderse como características o notas que se comparten en común y, por ello, su representación no puede entenderse a la manera de conceptos parciales [*Teilbegriffe*] que, en conjunto, constituyen la representación completa del objeto espacio.<sup>22</sup> Puesto que solo hay dos tipos de candidatos disponibles para representar objetos, los conceptos y las intuiciones, se sigue que la representación del espacio originario tiene que ser una intuición. El espacio originario, en otras palabras, no se piensa, se siente o, mejor dicho, se intuye.

En los preliminares de este trabajo dijimos que la intuición para Kant se caracteriza por ser una representación singular e inmediata del entorno y que, en el caso humano, el cual es el único teóricamente accesible, la intuición está sujeta a las condiciones de la receptividad. Ahora estamos en posición de apreciar el contexto en el que eso es relevante. En efecto, el argumento por eliminación recién presentado se complementa con un argumento positivo según el cual, dada la naturaleza del espacio original y de la intuición, el modo de representación de objetos que es la intuición es el adecuado para el espacio original. La clave de la noción kantiana de intuición no es solamente que es la representación singular e inmediata de un particular, sino el modo en que lo es. En el caso humano, el modo de representar inmediatamente objetos está determinado por el requerimiento de que los objetos afecten nuestra mente. Como ya advertimos, para Kant, dependemos del entorno para hacernos de contenidos acerca de cómo son las cosas —aunque no para decidir qué debemos pensar y hacer—; pero el entorno, en la intuición, nos presenta no solo lo particular sino lo particular en una determinada ubicación espacial y, por lo tanto, en determinadas relaciones espaciales con otros particulares. Por eso, a pesar del carácter singular de las intuiciones, tomadas empíricamente, ellas no están aisladas sino que se vinculan con otras intuiciones, reales o posibles, dentro de un mismo espacio. En este sentido, el espacio originario pertenece a los rasgos estructurales o formales de la intuición humana (y, en última instancia, de la experiencia): la posibilidad misma de tener intuiciones de objetos (en el sentido material, con sensaciones incluidas) descansa en la forma espacial que Kant adscribe a la sensibilidad humana. De ahí viene la noción del espacio como forma pura de la intuición. Es el orden, independiente de la experiencia, en el que los humanos ‘sienten’ los particulares de su entorno.

Como ya sugerimos, un resultado de identificar el espacio originario con una de las formas puras de la intuición humana es que todo aquello que se presenta a la mente en la intuición, esto es, todo lo que es un objeto de intuición, es algo que se presenta como espacialmente ubicado. Esta es la comprensión del espacio como un tipo de orden, a saber, como un orden de presentación, tal y como lo denomina Lorne Falkenstein en un trabajo clásico. Un orden de presentación se distingue tanto de un orden estipulativo o arbitrario (como el abecedario), como de un orden comparativo (piénsese en una tabla cromática). Tómese el abecedario. Ese orden se establece por estipulación o convención, lo cual quiere decir que no hay nada en los elementos del orden, considerados aisladamente, que determine la relación que tales elementos guardan entre sí. Podría cambiar radicalmente el orden del abecedario que conocemos sin que por ello cambien un ápice las grafías que usamos para escribir, leer, etc. Esto contrasta ya, también, con el orden cromático, el cual es un orden comparativo: una

<sup>21</sup> «Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniß desselben ausmacht, oder—welches dasselbe ist— eine Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. — Alle unsre Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anders als ein Vorstellen durch Merkmale».

<sup>22</sup> Para *Teilbegriffe*, v.t. *Jäsche Logik* # 7; AA 9: 98; KrV B11/A7.

tabla cromática, como los muestrarios de las tiendas de pintura, sigue el brillo y saturación de las diferentes muestras de los tonos de color. La relación entre, por ejemplo, el azul prusiano y el verde perico está determinada por el tono y saturación de cada etiqueta en el muestrario. El punto es que, en este caso, son las cualidades identificables en la percepción de cada una de las superficies de las muestras lo que determina las relaciones entre ellas y, en última instancia, el orden cromático mismo. En el orden de presentación, en cambio, las relaciones entre sus elementos no están determinadas por nada identificable en los elementos mismos, pero la ubicación de los elementos no es arbitraria, sino que está determinada por «la manera en que los elementos se presentan a un detector o, alternativamente, por la manera en que [...] ocurren en la experiencia de un sujeto» (Falkenstein 1995: 182-183).<sup>23</sup>

En otros términos, las relaciones entre las partes espaciales dependen de un solo espacio omniabarcante y homogéneo.<sup>24</sup> La diversidad de espacios es la diversidad de las partes, y las partes dependen, para ser las partes que son, de un marco de referencia que puede entenderse como una totalidad espacial única. En esto, ya tiene claramente el espacio una de las notas características del orden de presentación, a saber, que las relaciones entre los elementos del orden (en este caso las partes del espacio) no están determinadas por nada identificable en los elementos mismos —tomados uno a uno— y, sin embargo, el orden no es arbitrario. Para un observador (o detector) que es parte del orden de presentación, los objetos aparecen ya localizados espacialmente, así que podría decirse que el espacio contiene el punto de vista desde el cual el observador percibe los objetos del sentido externo junto con el orden en el que aparecen. La intuición empírica ocurre cuando un objeto que es espacialmente exterior al observador lo afecta —por ejemplo, al presentarse ante su vista y su oído y producir la correspondiente sensación—.

Así, puede decirse que la forma pura de la intuición, la cual no es sino la representación del espacio originario, expresa el orden en el que los humanos son afectados por los objetos exteriores (v. A19/B33). Este orden es el que hace posible que las relaciones espaciales específicas sean discernibles para un observador, ubicado siempre en una determinada posición del espacio y, por lo tanto, con una perspectiva de las relaciones espaciales actuales en su entorno. Una perspectiva es el marco ‘parcial’ de referencia en el cual las relaciones espaciales específicas entre los objetos aparecen para un observador; está limitada por el campo sensorial del observador y tiene una orientación o, como también se le llama, una direccionalidad.<sup>25</sup> Nótese que, si la perspectiva admite infinitas posibilidades de rotación y traslación, tanto del observador como de las relaciones espaciales en su entorno, es porque cada una de ellas es una parte de la unidad total del espacio originario. En otros términos, es en virtud de pertenecer a un único orden de presentación que la infinita diversidad de perspectivas espaciales es posible.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Otra clase contemplada por Falkenstein es la del orden deductivo, en el cual se estipula un primer elemento o conjunto de elementos junto con un grupo de reglas. Los elementos subsiguientes del orden deductivo se derivan recursivamente mediante la aplicación de las reglas. El orden causal sería, en esta propuesta, un tipo de orden deductivo cuyos primeros elementos se dan en la experiencia (y no por estipulación) y las reglas son fijadas por la investigación empírica, de modo que los elementos subsiguientes tienen el estatuto de deducciones a partir de los fenómenos según las leyes de la naturaleza.

<sup>24</sup> En esto, Kant toma partido por la posición newtoniana, aunque en un lenguaje que parece el de la escuela de Leibniz y Wolff. En efecto, en la correspondencia con Leibniz, es Clarke quien, en representación de la posición newtoniana, afirma la prioridad del espacio como marco sobre las relaciones espaciales (v. la quinta carta de Leibniz a Clarke, esp. §47). Leibniz en cambio defiende la posición contraria, a saber, que el espacio absoluto o matemático es una abstracción de las relaciones percibidas entre dos o más coexistentes materiales (v. Lazos 2016).

<sup>25</sup> Corresponde a lo que Kant, en los ensayos *Sobre las regiones del espacio* (1768) y *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786) llama una ‘región’ [*Gegend*] del espacio.

<sup>26</sup> Es tentador, acaso, identificar el espacio *qua* orden de presentación con lo que se ha llamado espacio de perspectiva [*perspectival space*], e identificar el espacio como forma de la intuición con la totalidad de las posibles perspectivas subjetivas. Pero, como venimos mostrando, más bien lo contrario es el caso: el hecho de que las posibles perspectivas sean mutuamente intercambiables —esto es, que existan posibilidades infinitas de rotación y traslación de perspectivas— se funda en el hecho, más básico, de que el espacio es una unidad *sui generis*. De este modo, no es preciso aguardar hasta la síntesis suprema del entendimiento para poder tener la unidad del espacio como unidad y no solo como forma. Es por eso que Friedman (2012: 241ss) falla cuando identifica el espacio como forma de la intuición con el espacio de perspectiva, a la manera de la suma total de posibles perspectivas.

Aquí hay, pues, un primer sentido para la afirmación de que una intuición no empírica es fundamento de los conceptos espaciales. Kant está apelando, por un lado, a la naturaleza del espacio fenoménico —una unidad única y antiatómica— y, por otro, al modo, receptivo, de ser de la intuición humana. Esto permite afirmar, como venimos viendo, que cualquier intuición empírica se dirige a particulares en el espacio. Así, el hecho de que nuestra intuición empírica externa sea siempre espacial se funda en el hecho, más básico, de que el espacio originario es único y antiatómico. Es, pues, en un primer momento, el espacio originario la condición de posibilidad de cualquier relación espacial específica que se presente a la intuición empírica. Pero, además, en un segundo momento, es la intuición empírica la que da —siempre dentro de un orden espacial único— la multiplicidad sensible que el entendimiento se encarga de sintetizar. Aunque resta considerar cómo es que la intuición no empírica de espacio es el fundamento de los conceptos geométricos, se delinea ya aquí un sentido en el que una intuición no empírica, la del espacio originario, funda los conceptos espaciales empíricos. El hecho de que los conceptos espaciales sinteticen la multiplicidad espacial tiene como base la unicidad del espacio como intuición pura.

### 3. Unidad del espacio e intuición formal

Las cosas pueden ser, sin embargo, bastante más complicadas. Ya en la primera edición de la *Deducción trascendental*, a propósito de la llamada ‘síntesis de la aprehensión’, indica Kant que, para que de lo múltiple «resulte unidad de la intuición (como, por ejemplo, en la representación del espacio), es necesario en primer lugar el recorrer la multiplicidad, y luego el reunirla...» (A99).<sup>27</sup> Además, en una célebre nota de la segunda edición de la *Deducción*, Kant parece retractarse de lo que había dicho en la *Estética*:

El espacio, representado como *objeto* (como efectivamente lo requiere la geometría), contiene más que la mera forma de la intuición, a saber, la *comprehensión*,<sup>28</sup> en una representación intuitiva, de lo múltiple dado según la forma de la sensibilidad; de manera que la *forma de la intuición* suministra un mero múltiple, pero la *intuición formal* [suministra] la unidad de la representación. En la *Estética* esta unidad la atribuí únicamente a la sensibilidad, solo para hacer notar que ella va antes de todo concepto, aunque presupone una síntesis que no pertenece a los sentidos, y mediante la cual, sin embargo, se vuelven posibles en primer lugar todos los conceptos de espacio y de tiempo. Puesto que mediante ella (en la medida en que el entendimiento determina la sensibilidad) el espacio o el tiempo son primeramente dados como intuiciones, la unidad de esta intuición a priori pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento (#24) (KrV B160n).<sup>29</sup>

Estas observaciones, en las que Kant parece desdecirse de lo afirmado en la *Estética* trascendental en relación con la unidad del espacio, se han prestado a la lectura según la cual la unidad del espacio es un producto de la actividad sintética del entendimiento; en último término, un

<sup>27</sup> Sigo aquí el fraseo inicialmente sugerido por De Vleschauuer, y seguido por Guyer y Wood. V. la nota 363 de la traducción española de Mario Caimi.

<sup>28</sup> El término de Kant es *Zusammenfassung*. Me separo de las traducciones españolas de Caimi (conjunción) y de Ribas (fusión), y me adhiero a la inglesa de Allen/Guyer (*comprehension*). Torreti (1974: 40) lo traduce como ‘recolección’, con lo cual se pierde, en mi opinión, la idea de unificación que está en juego.

<sup>29</sup> «Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße *Form der Anschauung*, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine *anschauliche* Vorstellung, so daß die *Form der Anschauung* bloss Mannigfaltiges, die *formale* Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der *Ästhetik* bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes (#24)».

resultado de la unidad trascendental de la apercepción en su aplicación a la multiplicidad espacial. Como ya anticipamos, llamaremos a esta la lectura de la síntesis. Es Hegel, con su particular ironía, quien inicia esta influyente manera de leer el texto cuando, en *Fe y saber* (1802), hace referencia a este pasaje de la segunda edición de la *Crítica*, a propósito de lo que considera la ‘superficial’ argumentación de Kant en la *Deducción*:

...aquí se reconoce la unidad sintética original de la apercepción como el principio de la síntesis figurativa, i.e., de las formas de la intuición; el espacio y el tiempo mismos se conciben como unidades sintéticas, y la espontaneidad, la actividad sintética absoluta de la imaginación productiva, se concibe como el principio de la sensibilidad misma que previamente se había caracterizado solo como receptividad (Hegel 1802/1979: 320-21).<sup>30</sup>

Veremos a continuación que Kant en realidad no se está retractando de lo dicho en la *Estética*, y que la lectura de la síntesis es fatalmente incorrecta. En el camino se responderán dos interrogantes mutuamente relacionados: i) ¿en qué consiste la distinción entre la *forma de la intuición* y la *intuición formal*?; ii) ¿cuál es la relación entre la unidad sintética de la apercepción y la unidad del espacio original?

La tarea del #26 es explicar la posibilidad de conocer *a priori* los objetos que se presentan ante la sensibilidad humana, no según la forma de su intuición sino según «las leyes de su combinación» [«Gesetze ihrer Verbindung»]. La posibilidad de conocer *a priori* objetos de la sensibilidad según la forma de su intuición se ha mostrado, dice Kant, previamente, en la *Estética trascendental*. Pero ya en las etapas antecedentes de la *Deducción*, en los apartados #20 y #21, Kant pretende haber mostrado esa posibilidad para los objetos de la intuición en general. Lo que aquí hay que entender es cómo es posible conocer *a priori* los objetos de la intuición sensible humana, no según su forma, sino según las reglas de su combinación (B159). Ahora bien, recordemos que nada, ninguna multiplicidad, se presenta a los sentidos como ya combinada, sino que la combinación es un acto de la espontaneidad de la mente. Aquí, en el #26, el punto de partida es la *síntesis de la aprehensión*, la cual constituye la posibilidad de la consciencia del enlace de lo múltiple en una intuición empírica de un objeto. Pero, incluso desde la primera edición, la síntesis de la aprehensión no se dirige a la unidad del espacio original como tal, sino a la unidad de las intuiciones espaciales empíricas determinadas. La síntesis de la aprehensión, eso lo deja muy claro al comenzar el tercer párrafo del apartado, tiene siempre que obedecer a las formas de los sentidos interno y externo en las representaciones de espacio y tiempo. De modo que la composición [*Zusammensetzung*] en la que consiste la síntesis de la aprehensión, al recorrer y reunir la multiplicidad espacial dada en la sensibilidad humana, no puede proceder sin un orden espacial previo en el que los elementos de tal multiplicidad se presentan ante la mente.

Esto vale asimismo para la llamada síntesis figurativa [*figürlich, synthesis speciosa*], la cual marca en el #24 el paso de la posibilidad de conocer *a priori* objetos de la intuición sensible ‘en general’ (mediante la síntesis intelectual) a la posibilidad de conocimiento *a priori* de objetos de la intuición sensible específicamente humana. La primera posibilidad no arroja todavía un conocimiento de objetos determinados, la segunda sí. El razonamiento de Kant (B150) es que, puesto que en los humanos yace como fundamento [*zum Grunde liegt*] una cierta forma de la intuición, perteneciente a la sensibilidad como capacidad receptiva de representación, el entendimiento, como capacidad

<sup>30</sup> «...wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption erst bei der Deduktion der Kategorien zum Vorschein kommt und auch als Prinzip der figürlichen Synthesis oder der Formen der Anschauung erkannt und Raum und Zeit selbst als synthetische Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und absolute synthetische Tätigkeit als Prinzip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakterisiert worden war».

espontánea, puede determinar, en conformidad con la unidad sintética de la apercepción, lo múltiple dado en la intuición sensible específicamente humana. En otros términos, sin la forma de la intuición sensible que caracteriza a los humanos, el entendimiento no logra determinar lo múltiple y conocer *a priori* objetos.

Podemos empezar, así, a resistir la lectura de la síntesis. La noción de que la síntesis figurativa refiere a una combinación que, de algún modo, produce las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo —más aún, la noción de que el principio de la síntesis figurativa es el principio de las formas de la intuición— no tiene sentido alguno. La razón es que la síntesis figurativa misma opera solamente sobre la base del orden espacial (y temporal) provisto por la receptividad humana.<sup>31</sup>

Ahora bien, el pasaje de marras prosigue con la frase donde se inserta la nota y que se refiere retrospectivamente a la Estética trascendental:

Pero el espacio y el tiempo no sólo se representan *a priori* como formas de la intuición sensible, sino como *intuiciones* ellos mismos ([intuiciones] que contienen un múltiple), y [se representan], por consiguiente, con la determinación de la *unidad* de ese múltiple en ellos (ver la Estét. trasc.) (B160).<sup>32</sup>

Siendo la síntesis de la aprehensión lo que está en juego para la tarea de esta sección final de la Deducción, Kant enfatiza que el espacio no es solo una forma —un principio de orden de lo múltiple sensible— sino él mismo un modo de representación específico, es decir, una intuición *a priori*. La idea es que el espacio como intuición *a priori* es fuente de determinación de la unidad de lo múltiple sensible; no es solo un principio de orden, sino también un principio de unidad de lo múltiple, en virtud de que él mismo, tomado como espacio originario, es una unidad. Esto no debe sorprender después de haber destacado, en la Estética, que el espacio originario posee una unidad *sui generis*. Que el espacio como intuición determine la unidad de lo múltiple significa que es fuente, no solo de orden, sino también de unidad de lo ordenado: lo múltiple no se presenta de cualquier manera, sino con ‘una’ configuración espacial determinada, esto aquí, aquello allá, y así. El espacio como intuición es una representación unitaria en el marco de la cual la multiplicidad se presenta con una ubicación determinada. Pero, como vimos en la sección anterior, eso solo es posible si el espacio originario es uno.

Es este el contexto donde aparece, en la célebre nota, la noción de intuición formal. El contraste que se presenta aquí entre la forma de la intuición, por un lado, y la intuición formal, por otro, es que la primera, dice Kant, ofrece solo lo múltiple, mientras que la segunda, mediante la comprensión [*Zusammenfassung*] de lo múltiple, da la unidad de la representación. En la medida en que la forma de la intuición es principio de orden, no puede tomar el papel de comprensión de la multiplicidad espacial en ‘una’ representación particular; y Kant indica en la secuela del cuerpo principal del texto que se requiere esta comprensión para elaborar las intuiciones particulares y, en última instancia, para la síntesis de la aprehensión. De modo que si bien hay solo una intuición *a priori* de espacio, puede haber, y, de hecho, tendría que haber, múltiples y diversas intuiciones formales, una por cada intuición empírica que, como tal, represente una multiplicidad de relaciones espaciales particulares y determinadas que puedan, a su vez, ser llevadas a la consciencia mediante la

<sup>31</sup> Como se sabe, en *Fe y saber* Hegel se propone remontar o que llama la filosofía de la reflexión de la subjetividad, en la cual cabe lo que, para Kant, valdría solamente para la situación epistémica humana.

<sup>32</sup> «Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als *Formen* der sinnlichen Anschauung, sondern als *Anschauungen* selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der *Einheit* dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt (siehe transz. Ästhet.)\*».

síntesis aprehensiva.<sup>33</sup> En efecto, al ser la intuición formal la comprensión de lo múltiple que da unidad a las intuiciones particulares de espacio, se distingue de la composición [*Zusammensetzung*] que caracteriza a la síntesis de la aprehensión y que posibilita la percepción de objetos. Aun así, puede entenderse esa comprensión como un tipo de síntesis, ciertamente preconceptual, pero posibilitante de la actividad propiamente conceptual sobre la multiplicidad espacial. Se explica así que para Kant los conceptos espaciales y (temporales) presupongan tal síntesis preconceptual, pues para poder emplear, por ejemplo, el predicado ‘estar a la izquierda de’ a propósito de la percepción de las partes de una casa, esas partes deben estar ya dispuestas en un cierto orden específico que incluye al emisor del correspondiente juicio, por ejemplo, ‘la ventana está a la izquierda de la puerta’.

Ahora bien, Kant dice que la unidad representacional producida por la intuición formal la había adjudicado en la Estética solo a la sensibilidad para subrayar justamente que hay una síntesis que procede con anterioridad a la intervención de los conceptos. Aunque esta indicación hace un señalamiento tácito hacia la función de la imaginación productiva (B152) en la intuición formal, tal advertencia no quiere decir que Kant esté dando marcha atrás a la idea fundamental de la Estética, según la cual la unidad del espacio originario es una unidad propia e independiente de la actividad conceptual. Precisamente su explicación subraya que la unidad de las intuiciones espaciales, producida por la intuición formal y fundamentalmente distinta de la unidad del espacio originario, no es una unidad discursiva, intelectual. Eso tampoco puede colegirse tan fácilmente de la última frase de la nota. Ahí se indica que, incluso aunque mediante la unidad provista por la intuición formal surjan por primera vez las intuiciones espaciales, la unidad de cada una de esas intuiciones tiene como condición a priori el orden espacial único, y esa unidad no pertenece como tal a la actividad conceptual. Por lo tanto, no puede afirmarse que el principio de la unidad del espacio, así como la del tiempo, sea otro que el que gobierna la receptividad en las formas de intuición sensible humana. Nuevamente puede apreciarse, aquí, el sesgo incorrecto de la lectura de la síntesis.

La frase parentética, donde se expresa la condición «en la medida en que el entendimiento determina la sensibilidad», ha de entenderse como un recordatorio de que el cometido de la sección es dar cuenta de la síntesis de la aprehensión, la percepción sensible, la cual ocurre ciertamente con el concurso de la unidad sintética de la aprehensión y, así, con la determinación de la multiplicidad sensible por la imaginación productiva (B152). Pero la percepción no es de ningún modo el territorio exclusivo de la aprehensión, sino justamente ahí donde la unidad del espacio original y la unidad sintética de la aprehensión tienen que colaborar, cada cual con sus recursos. Veamos esto con el ejemplo que introduce el propio Kant, en B162, de la percepción de una casa. Con ello explicaremos también cuál puede ser la relación entre la unidad sintética de la aprehensión y la unidad del espacio original.

Tomemos entonces la intuición empírica de una casa. Recordemos que, según se ha advertido en el pasaje anterior, la percepción sensible ha de tomarse como la consciencia empírica de lo múltiple, en este caso, presentado en la intuición de un objeto, la casa. Kant indica aquí que convertimos una intuición de ese tipo en una percepción [*Wahrnehmung*] mediante la composición de lo múltiple de la casa, *i.e.*, mediante la síntesis de su aprehensión. El uso de la primera persona en plural no debe tomarse, por cierto, como meramente retórico, pues indica que Kant está pensando en las condiciones ‘humanas’ de la percepción, y no en cualesquiera otras. Ahora bien, dice Kant, la necesaria unidad del espacio, tomado como intuición sensible externa y *a priori*, yace como fundamento [*liegt zum Grunde*] de esa consciencia empírica de lo múltiple presentado ante la mente por el objeto. En otros términos, la unidad del espacio original, donde tiene lugar la síntesis de la aprehensión, es condición de la percepción misma; sin la unidad del espacio original no hay intuición empírica y es imposible que la composición de lo múltiple de la casa —el recorrerlo y reunirlo en una

<sup>33</sup> Es por eso que no podría haber contextos en los que la forma de la intuición jugara el papel de la intuición formal y por lo que ambas expresiones no pueden ser sinónimas, como lo propone Messina (2014: 19n).

representación determinada— pueda tener lugar. Pero, además —y ahora Kant utiliza la primera persona del singular—, marco la figura [*Gestalt*] de la casa en conformidad con la unidad de síntesis de lo diverso en el espacio. Es aquí donde interviene la intuición formal de la casa: el trazo de la figura de la casa —que es ya, sin duda, una actividad— procede parte a parte, pero solo puede completarse y conformar ‘una’ representación de la casa sobre la base de una comprensión de lo múltiple. Esa comprensión de lo múltiple es la intuición formal de la casa.

Por otro lado, hasta ahora hemos conseguido hablar de la Deducción trascendental de las categorías haciendo solamente una referencia oblicua a su personaje principal, la unidad sintética-original de la apercepción [*ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption*] (B136) —el muy célebre ‘yo pienso’ que tiene que poder acompañar todas las representaciones de un sujeto que juzga—. Esta noción ha de entenderse aquí como una condición dual: por un lado, señala que el modo en que un pensador o sujeto de pensamiento capta su entorno al tener creencias, percibirlo o hablar acerca de él, es una función de los conceptos que tal sujeto posee.<sup>34</sup> Hablando de los conceptos empíricos, un sujeto no puede percibir, en otros términos, un objeto ‘como’ una casa, si no posee el concepto ‘casa’. Por otro lado, la unidad sintética-original de la apercepción es una condición de objetividad, en el siguiente sentido. Tal y como la introduce Kant, se refiere a una condición que ha de satisfacer lo múltiple de la intuición en la medida en que el objeto de tal intuición (aquellos acerca de lo cual versa, en este caso, una casa) ‘es algo para el sujeto’, a saber, algo de lo cual es este consciente y sobre lo cual puede elaborar juicios. Así, para que un múltiple de la intuición sea algo para ese sujeto, él (o ella), como pensador (o pensadora), debe ser capaz de unificar lo múltiple en un acto de síntesis. Ahora bien, dado que en los humanos el entendimiento es discursivo, y no intuitivo, tiene la mente humana al espacio y al tiempo como las formas en las que intuye su entorno. Por ello, la unidad de la síntesis que opera es, como ya lo mencionamos, una síntesis figurativa, y no una intelectual.

En el ejemplo de la percepción de la casa, que el sujeto tenga una representación consciente del objeto ha de considerarse como el resultado de la composición de un múltiple dado en la intuición, en ‘una’ consciencia. Lo múltiple es aquí la diversidad de intuiciones de las partes de la casa, y la intuición formal da la unidad sintética de tal diversidad; pero, en ausencia de un concepto puro —o regla de síntesis— no hay nada que mantenga reunidas a las diferentes intuiciones de las partes de la casa en un solo acto consciente y constituya, así, para el pensador, la representación de un objeto. Kant indica que en este caso —en la percepción de un objeto estático como una casa— la categoría que entra en funciones es la de cantidad, la cual rige la síntesis de lo homogéneo (las partes de la casa) en la intuición, y con ella tiene la síntesis de la aprehensión que estar enteramente calibrada. Una y la misma unidad sintética de lo múltiple en la intuición externa, la que da lugar a la percepción de la casa, está gobernada por la unidad del espacio original y por la unidad sintética-original de la apercepción. Intuición formal es la expresión que Kant usa en la nota de B160 para denotar la comprensión de la multiplicidad intuitiva que permite la síntesis de la aprehensión. Tal intuición formal no se lleva a cabo en el vacío, sino sobre la condición de un orden espacial original y, en tal sentido, la unidad del espacio gobierna la intuición formal de la casa. Por otro lado, sin la unidad de la consciencia, lo intuido de la casa no es nada para el pensador, y por ello se requiere la síntesis trascendental expresada en la aplicación de la categoría de cantidad. La clave es que ambas unidades, la de la apercepción original y la del espacio original, colaboran para producir la percepción de una casa como casa, y ninguna necesita invadir o sustituir el territorio de la otra.

Así, el ejemplo ilustra que la relación entre la unidad sintética de la apercepción y la unidad del espacio original es una de co-dependencia: las condiciones intuitivas aportadas por la sensibilidad mediante la forma pura del espacio no bastan para percibir el objeto, pues la multiplicidad intuitiva,

<sup>34</sup> Bermúdez y Cahen (2015), por ejemplo, llaman a esta ‘la condición conceptual’.

aunque ordenada, no es hecha consciente. La sola unidad de la apercepción tampoco basta para producir la percepción del objeto, pues, en ausencia de un orden espacial, no surge multiplicidad alguna que pueda ser hecha consciente.

Esto quiere decir que la unidad de la apercepción —la capacidad consciente y sistemática de usar conceptos en juicios sobre cómo son las cosas particulares— se ejerce, en el caso humano, sobre la base de una situación en el espacio. Por ello, la unidad de la autoconciencia opera sobre una estructura sensible —el espacio— que predetermina lo que ha de presentarse a los conceptos y que coloca al yo pienso en un punto del orden espacial de presentación.

#### 4. El espacio geométrico y el argumento de la geometría

La nota de B160 comienza con la indicación parentética de que, en la geometría, al espacio se le debe representar como objeto [*Gegenstand*]. Veamos qué puede querer decir esto en el contexto de la unidad del espacio originario. Con ello, examinaremos también la tesis kantiana, mencionada al comienzo de este trabajo, según la cual la sensibilidad es la fuente del conocimiento geométrico.

Lo primero que habría que recordar es que Kant considera a la geometría como un conocimiento racional puro que procede por ‘construcción’ de los conceptos que utiliza para determinar sus objetos —una línea, un círculo, un triángulo, son los ejemplos que ofrece repetidamente—. En la *Doctrina trascendental del método*, *Disciplina de la razón pura en su uso dogmático*, de la primera *Crítica*, indica Kant que “construir un concepto significa presentar *a priori* la intuición que le corresponde” (A713/B741). Ahí contrasta Kant el conocimiento matemático con el filosófico indicando que, a diferencia de la filosofía, la matemática

...no puede hacer nada con el mero concepto, sino que se dirige enseguida a la intuición, en la cual considera al concepto *in concreto*, aunque no empíricamente, sino solo en una [intuición] que ella [la matemática] presenta *a priori*, es decir, que ella ha construido, y en la cual aquello que se sigue de las condiciones universales de la construcción debe ser válido también universalmente para el objeto del concepto construido (KrV A715/B744).<sup>35</sup>

La pregunta es cómo es que ‘eso’ —un objeto singular presentado en una intuición no empírica— puede valer universalmente. En el pasaje antecedente indica Kant que la intuición no empírica tiene dos caras: en tanto intuición, se trata de la representación de un objeto singular [einzelnes Object], pero

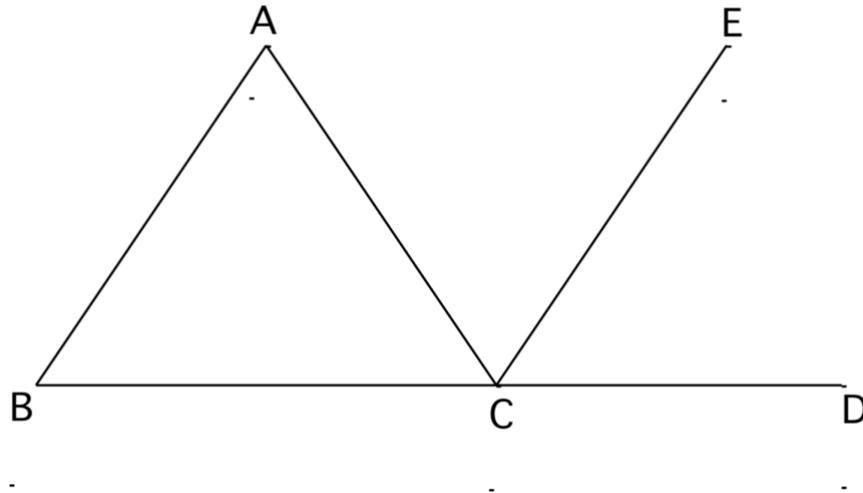
en tanto construcción de un concepto (de una representación universal), debe expresar, en la representación, validez universal con respecto a todas las posibles intuiciones que hayan de estar bajo este concepto (KrV A713/B741).<sup>36</sup>

Es decir, que la construcción del concepto produce un objeto singular cuyas propiedades valen universalmente. Una de las notas que se sacan en claro del pasaje es el rango de la

<sup>35</sup> «[Die Mathematik] kann mit dem bloßen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff *in concreto* betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern bloss in einer solchen, die sie *a priori* darstellt, d.i., konstruiert hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Konstruktion folgt, auch von dem Oblekte des konstruierten Begriffs allgemein gelten muß».

<sup>36</sup> «...als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß».

universalización del concepto del objeto singular: todas las posibles intuiciones del objeto. Veamos esto un momento. Tómese el concepto de triángulo, para mencionar una ilustración familiar (A716-717/B744), y la prueba de una de sus propiedades, a saber, que la suma de sus ángulos internos es igual a la suma de dos ángulos rectos.



Dado cualquier triángulo ABC, la prueba procede, primero, extendiendo el lado BC en línea recta a D (por el postulado euclideo II), y trazando después una línea CE paralela a AB (por 1.31). Por la proposición I.29 de los *Elementos* de Euclides, referente a la igualdad de los ángulos alternos, el geómetra puede notar que los ángulos alternos BAC y ACE son iguales, y también que el ángulo ECD es igual al ángulo interno opuesto ABC. Ahora bien, el ángulo interno restante ACB, sumado a los ángulos ACE y ECD (cuya suma es el ángulo externo ACD), es igual a la suma de dos ángulos rectos (la línea BCD), y se ha mostrado que los dos ángulos ACE y ECD son iguales, respectivamente, a los dos primeros ángulos internos (BCA y ABC). Por lo tanto, la suma de los tres ángulos internos BAC, ABC y ACB es igual a dos ángulos rectos (1956; v.t. Miller 2007).<sup>37</sup> La prueba vale evidentemente para todos los triángulos, puesto que las inferencias y construcciones auxiliares (por ejemplo, extender la línea BC hasta el punto D y trazar la paralela CE) pueden llevarse a cabo sin importar el triángulo del que partamos.

Kant aclara que el triángulo se construye «presentando un objeto correspondiente a este concepto ya mediante mera imaginación, en la intuición pura, ya en el papel, en la intuición empírica»; enfatiza, no obstante, que ambas representaciones del triángulo son *a priori*, «sin haber tomado de alguna experiencia el patrón [*Muster*]<sup>38</sup> para ello» (A713/B741). En la explicación y desarrollo de esto añade que la figura empíricamente intuida logra «expresar el concepto sin menoscabo de su universalidad», porque en este caso atendemos solamente a «la acción de construcción del concepto» y, limitando nuestra consideración a esa acción, abstraemos del concepto

<sup>37</sup> La demostración puede seguirse también en los siguientes cinco pasos:

1.  $BAC=ACE$  (1.29)
  2.  $ECD=ABC$  (1.29)
  3.  $ACE+ECD=ACD$
  4.  $ACB+ACD=BCD$
  5.  $ACE=BCA$
- $\therefore BAC+ABC+ACB=BCD$

<sup>38</sup> Sigo la sugerencia (tanto en Kemp Smith como en Allen y Guyer) de traducción de *Muster* como ‘patrón’, en el sentido inglés de *pattern*. Dado que ‘patrón’ se aplica a secuencias y a repeticiones, este término español captura mejor las ideas de Kant sobre la matemática que el más estático, ‘modelo’. Me separo aquí, por tanto, de las traducciones de Mario Caimi y de Pedro Ribas.

todas aquellas determinaciones del objeto ante las cuales el concepto es «enteramente indiferente», tales como la medida exacta de sus lados.

Esta noción de ‘patrón’ es importante aquí, puesto que no solo permite despejar un posible malentendido, sino porque apunta a una respuesta plenamente apta para los leibnizianos. El malentendido es la idea, acaso demasiado superficial, según la cual las matemáticas para Kant descansan en la intuición tomada como una especie de visión o visualización especial, abstracta, de las propiedades de los cuerpos geométricos (v. Wolff 2001: 210). Nada de eso está sucediendo aquí. La razón por la cual ambas posibilidades de representación —en la imaginación (sobre la intuición pura) y en una intuición empírica (en el papel o una pantalla)— son presentaciones *a priori* del concepto de espacio es que el patrón del que se extraen las secuencias para construir objetos no está tomado ni depende de la experiencia perceptual de los triángulos. La posibilidad de repetir y reutilizar construcciones previas como subconstrucciones de propiedades concretas de cualquier triángulo —la iterabilidad— es lo que distingue para Kant el razonamiento matemático, el cual opera por sustitución más que, como el razonamiento lógico, por subsunción. En este caso, por ejemplo, la prolongación de la línea CD de la línea BC mediante una iteración del primer postulado de los *Elementos*, permite trazar una línea recta de un punto a otro punto cualquiera. Otra sustitución es la ya mencionada de los ángulos alternos de I.29. En el curso de un paso a otro de la prueba, la inferencia avanza llevando registro de las sustituciones y guiada por un patrón que, evidentemente, no depende de las propiedades físicas de los triángulos representados —por ejemplo, de una cierta métrica—. Así, todas las posibles intuiciones que formen parte del concepto de triángulo tendrán el mismo estatus —la prueba vale igualmente para ellas en virtud de que son, por hipótesis, intuiciones de un triángulo—. Pero la mera posesión del concepto general de triángulo no nos capacita, sin más, para incorporar la propiedad, por ejemplo, de que la suma de sus ángulos internos es igual a dos ángulos rectos, o que la suma de cualesquiera dos lados es mayor que el ángulo restante (I.20). Si no fuéramos capaces de ‘realizar’ la construcción correspondiente, la inclusión de tales propiedades en la definición del triángulo se vuelve completamente arbitraria. Podríamos afirmar, sin forzar el pensamiento de Kant, que en tal caso nuestro concepto de triángulo no sería un concepto geométrico.

Decimos ahora que la geometría, para Kant, representa al espacio de un modo complejo. Los procedimientos constructivos recién ilustrados involucran varios tipos de representaciones a varios niveles. Por un lado, se encuentra sin duda la capacidad inferencial propia de todo conocimiento racional y que se ejerce en la secuencia, ciertamente no lineal ni unívoca, de pasos en la construcción: desde el planteamiento inicial del problema, pasando por la presentación de los datos con los que se cuenta —que opera sobre la intuición— y con las proposiciones previas que se utilizarán y, finalmente, la solución que regresa al planteamiento inicial. Los pasos de la prueba, en suma, convocan las capacidades inferenciales del geómetra. Pero el punto a subrayar es que la inferencia es solo una parte de lo que se necesita: la construcción de un concepto geométrico se realiza necesariamente sobre la base de la intuición pura de espacio. La pregunta sería ahora por la naturaleza del espacio en el que se construyen los objetos representados en los procedimientos demostrativos de la geometría y, asimismo, por la relación entre el espacio geométrico y la unidad del espacio originario. Veamos, para ello, y por último, el siguiente pasaje importante de los comentarios de Kant sobre los tratados de Kästner:

La metafísica debe mostrar cómo *se tiene* la representación del espacio, pero la geometría enseña cómo puede *describirse* un espacio, i.e., presentarlo en una representación a priori (no en dibujo). En aquella, el espacio se considera como es *dado*, con anterioridad a toda determinación de él en conformidad con un cierto concepto del objeto; en este *se hace* un espacio. En la primera, es original y un (único) espacio, en el segundo, es derivado y aquí hay (muchos) espacios – con lo cual, sin embargo, el geómetra, en concordancia con el metafísico, debe admitir, como consecuencia de la representación

fundamental del espacio, que todas ellas pueden ser pensadas sólo como partes de un único espacio original... Y así el geómetra funda la posibilidad de este problema —incrementar un espacio dado (del cual hay muchos) al infinito— en la representación original de un único espacio infinito, *subjetivamente dado*. ...Sin embargo, que el espacio metafísico, i.e., original, pero dado de modo meramente subjetivo —el cual (puesto que no hay muchos) no puede traerse bajo ningún concepto que fuera capaz de una construcción, pero aún así contiene el fundamento de la construcción de todos los posibles conceptos geométricos— sea infinito, solo significa que consiste en la forma pura del modo sensible de representación de un sujeto como intuición a priori; consecuentemente, en esta, como modo de intuición sensible, como representación singular, es *dada* la posibilidad de todos los espacios, la cual procede al infinito (AA 20:420-21).<sup>39</sup>

Aquí distingue Kant el espacio metafísico respecto del espacio geométrico mediante una cadena de contrastes. Estos se decantan en la idea importante de que el espacio metafísico es el fundamento del espacio geométrico. Esta idea, como se recordará, ya la habíamos encontrado en la Estética trascendental (v. primer apartado de este trabajo). Hablamos del espacio metafísico como de una representación que los humanos tenemos o poseemos con independencia de la experiencia espacial. En cambio, hablamos del espacio geométrico como de un objeto o, mejor, como de objetos que se describen ‘en’ el espacio. La sugerencia entonces es que no podemos describir un espacio geométrico, el cual es determinado conceptualmente, sin previamente poseer la representación no conceptual y no empírica de espacio. La geometría, como vimos, describe un espacio, por ejemplo, al demostrar la posibilidad de un triángulo mediante la descripción de sus propiedades —la suma de sus ángulos internos es igual a dos ángulos rectos—. Pero eso solo puede suceder sobre la base de un espacio único. El espacio metafísico es dado, en contraste con el geométrico, el cual es, justamente, construido, hecho, fabricado con el concurso de la sensibilidad *a priori* y de la actividad sintética de la apercepción. El espacio metafísico, además, es originario: no hay nada espacial previo a su representación completa. En la geometría, el espacio es derivado, es decir, supone precisamente al espacio original, metafísico; de este último contraste se desprende también el que el espacio metafísico sea esencialmente uno, a diferencia del geométrico que, podríamos decir, es esencialmente múltiple. Aquí es donde se encuentra con más fuerza la relación de fundamentación entre ambos tipos de espacio. Que el espacio geométrico sea múltiple se basa en el hecho, más fundamental, de que el espacio metafísico u originario sea esencialmente uno. Esto quiere decir que las partes del espacio, las partes que constituyen el espacio geométrico de construcción, son las partes que son, y se pueden conceptualizar como tales, solamente en virtud de la unidad esencial del espacio metafísico. Esto es lo que viene a significar, bajo la presente reconstrucción, que el espacio metafísico sea una representación fundamental (una *Grundvorstellung*). Se trata nada menos que de la base de construcción de todos los posibles conceptos geométricos y de sus correspondientes objetos.

Debe notarse, por último, que el antiatomismo del espacio originario reaparece en la noción de infinito geométrico que tematiza Kant en este comentario a los tratados de Kästner.<sup>40</sup> La tarea para el geómetra que menciona Kant en el pasaje se refiere a lo que se conoce como el segundo postulado

<sup>39</sup> «Die Metaphysik muß zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes *haben*, die Geometrie aber lehrt, wie man einen *beschreiben*, d.i. in der Vorstellung *a priori* (nicht durch *Zeichnung*) darstellen könne. In jener wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben, einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäß, *gegeben* ist, betrachtet; in dieser wird einer *gemacht*. In jener ist er *ursprünglich* und nur ein (einiger) *Raum*, in dieser ist er *abgeleitet* und da giebt es (viel) *Räume*, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, zu Folge der Grundvorstellung des Raumes gestehen muß, daß sie nur als Theile des einigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können. [...] der Geometer die Möglichkeit seiner Aufgabe, einen Raum (deren es viel giebt) ins Unendliche zu vergrößern, auf der ursprünglichen Vorstellung eines einigen unendlichen, *subjectiv gegebenen* Raumes. [...] Daß aber der metaphysisch, d.i. ursprünglich, aber bloß subjectiv gegebene Raum, der (weil es dessen nicht viel giebt) unter keinen Begriff gebracht werden kan, welcher einer Construction fähig wäre, aber doch den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält, *unendlich sey*, damit wird nur gesagt: daß er in der reinen Form der sinnlichen Vorstellungsart des Subjects als Anschauung *a priori* besteht, folglich in dieser, als einzelnen Vorstellung, die Möglichkeit aller Räume, die ins Unendliche und so gründet geht, *gegeben* ist».

<sup>40</sup> Los tratados de Kästner se centran en la explicación de la categoría de posibilidad geométrica y en la noción de infinito (v. Onof; Schulting 2014).

de la geometría de Euclides: trazar una línea recta finita continuamente sobre una línea recta. Esta tarea, indica Kant, solo es posible porque siempre habrá más espacio que el espacio trazado por la línea. Lo que es muy relevante aquí, para nuestros propósitos, es que Kant describe la noción de infinito en términos mereológicos: se trata de una magnitud en comparación con la cual cualquier unidad del mismo tipo solo es igual a una parte de ella (v. AA 20: 421).<sup>41</sup> Recordemos que Kant caracterizó al espacio originario como un *quantum continuum* —una cantidad única cuyas partes son todas homogéneas—. Pues bien, tal noción de infinito corresponde al antiatomismo con el que Kant, según destacamos en la primera sección de este trabajo, está pensando el espacio originario, es decir, no hay ninguna parte del espacio que no sea una parte propia, lo cual permite infinitas reducciones y expansiones. La idea en el pasaje es, pues, que el geómetra solo puede realizar su tarea en virtud de la naturaleza antiatómica del espacio originario: siempre habrá más espacio originario que las partes que puedan trazarse, incluso continuamente, porque el espacio es una cantidad cuyas partes siempre serán partes propias, y por lo tanto nunca equivalentes, como *quanta*, a él. Esto lo expresa Kant diciendo que en el espacio originario y, podemos decir, antiatómico, está dada la posibilidad de todos los espacios —de todos los objetos geométricos— *al infinito*. Este es, así, un sentido adicional en el que la intuición no empírica de espacio es fundamento de todos los conceptos espaciales —incluyendo el concepto de infinito de la geometría de su momento—.

## 5. Consideraciones finales

Llegamos así, como podrá apreciarse, al punto de partida del que se originó este trabajo: la idea expresada por Kant en la conclusión del apartado tercero de la Exposición metafísica del concepto de espacio, según la cual una intuición no empírica yace como fundamento de todos los conceptos espaciales. Como debe resultar en este punto evidente, tal intuición no empírica es, ella misma, la representación del espacio originario. Recordemos que, en lo que al concepto metafísico de espacio se refiere, la Exposición metafísica tiene como uno de sus resultados que el espacio fenoménico es esencialmente uno y que no se relaciona con la multiplicidad espacial como una clase con sus miembros, sino como un todo con sus partes. La multiplicidad espacial es inevitablemente mereológica. Hay que apreciar el peculiar rasgo antiatómico de espacio original, junto con la nota de que es característicamente una intuición y no un concepto. Cualquier parte del espacio es una parte que resulta, ella misma, una parte propia y que, a su vez, admite partes propias. En este marco, pues, la posesión de la intuición a priori de espacio constituye el contenido del concepto metafísico de espacio que emerge de dicha Exposición y, en ese sentido, cabe decir que es su fundamento.

Por otra parte, la unidad *sui generis* del espacio fenoménico es, como lo señalamos al final de la primera sección, la base del uso competente de los conceptos espaciales empíricos. El hecho de que (los humanos) poseamos la capacidad para detectar relaciones espaciales en el entorno de nuestra percepción se explica por el hecho, más básico o fundamental, de que poseemos la intuición *a priori* de espacio, es decir, la representación de un orden presentacional de los particulares que hace posible, en colaboración con las capacidades judicativas y conceptuales, la ubicación consciente de los mismos en un marco espacial parcial o, lo que es equivalente, en una región del espacio originario. En este sentido, entonces, puede afirmarse que los conceptos espaciales empíricos tienen su fundamento en la intuición no empírica de espacio.

Lo correspondiente cabe decir, también, de los conceptos geométricos, los cuales cuentan como conceptos espaciales cuyo uso es independiente de la experiencia. En ese marco, podría decirse que, para Kant, la posesión de la representación del espacio originario, el cual es esencialmente uno, hace posible los procedimientos de constructivos mediante los cuales se demuestra la posibilidad de

<sup>41</sup> «Nun kann man eine Grösse, in Vergleichung mit der jede anzugebende gleichartige nur einem Theile derselben gleich ist, nicht anders als unendlich benennen».

los objetos geométricos. En este sentido, el espacio originario es la base del espacio geométrico, el cual es, como mencionamos antes, esencialmente múltiple. Además, en virtud de su carácter antiatómico, hace posible la iteración indefinida de un mismo procedimiento —por ejemplo, el trazo de un línea continua— sobre el espacio geométrico, por lo que el espacio originario puede verse, también, como el fundamento del concepto geométrico de infinito.

Las anteriores consideraciones sobre el concepto kantiano de espacio subrayan la idea de que el espacio original posee una unidad intrínseca, que no surge ni depende sino de la naturaleza del espacio mismo. Como se vio en la segunda sección de este trabajo, tal idea puede resistir con éxito el embate de la lectura de la síntesis. Ahora es posible afirmar que, a pesar de su atractivo, así como de su larga y poderosa raigambre, la lectura de la síntesis falla en puntos clave de la interpretación del programa filosófico de la *Crítica*. Aunque esto haya quedado indicado en el apartado mencionado, vale la pena resaltar que la lectura de la síntesis compromete la conocida idea, expresada por Kant al inicio de la *Lógica trascendental*, en el sentido de que la sensibilidad y el entendimiento son fuentes de dos tipos heterogéneos de elementos constitutivos del conocimiento objetivo humano, las intuiciones y los conceptos —la llamada al tesis de la heterogeneidad—. Esta tesis, tomada seriamente, conlleva la necesaria ‘colaboración’ entre ambos elementos heterogéneos. No obstante, la lectura de la síntesis tiene claramente problemas para acomodar la heterogeneidad. Si la unidad del espacio originario fuese producto de la actividad sintética del entendimiento, entonces, lo que se tendría es una ‘imposición’ de las condiciones del entendimiento y de la unidad sintética de la apercepción sobre las condiciones de la sensibilidad *a priori*; pero la imposición no es colaboración. La interpretación que ha ofrecido este trabajo de la compleja noción de ‘intuición formal’ en la nota a B160 es justamente una propuesta de elucidación de cómo colaboran intuiciones y conceptos en el terreno de la percepción de particulares. Y la colaboración no es imposición.<sup>42</sup>

### Bibliografía

- BAUM, M.: “Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus” en: OBERER, H. (eds.): *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, vol. 2, Würzburg, Kömighshausen und Neumann, 1996.
- BERMÚDEZ, J.; ARNON, C.: “Nonconceptual Mental Content”, en: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition)*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>.
- BLOMME, H.: “The Completeness of Kant’s Metaphysical Exposition of Space”, *Kant-Studien* 103 (2012) 139-162.
- BUROKER, J.: *Space and Incongruence: The Origins of Kant’s Idealism*, Dordrecht, Reidel, 1981.
- CAIMI, M.: “About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic”, *Studi Kantiani* 9 (1996) 27-46.
- DUNLOP, K.: “Kant’s Case for the Syntheticty of Mathematics in the *Critique of Pure Reason* and Afterward”, *VI UTexas, Austin/ IIFs, UNAM Philosophy Conference*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013.

<sup>42</sup> Versiones previas de este trabajo fueron presentadas ante las audiencias del Grupo de Estudios Kantianos, de la Universidad de Buenos Aires; del III Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española, celebrado en la Ciudad de México; y de la Universidad Alberto Hurtado y la Universidad de Chile, en Santiago de Chile. Agradezco especialmente los comentarios de Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Luciana Martínez, Marcela García, Pedro Stepanenko, Luis Plasencia y Eduardo Molina.

- EUCLIDES; HEATH, T. L.: *Euclid's Elements*, Nueva York, Dover, 1956.
- FALKENSTEIN, L.: *Kant's Intuitionism: A commentary on the Transcendental Aesthetics*, Toronto, Toronto University Press, 1995.
- FRIEDMAN, M.: *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_: "Kant on Geometry and Spatial Intuition", *Synthese* 186, 1 (2012) 231-255.
- HEGEL, G. W. F.: "Glauben und Wissen", en: *Werke*, vol. 2, Frankfurt a. M., Surkamp, 1802/1979, 303-304.
- HINTIKKA, J.: "Kant's New Method of Thought and his Theory of Mathematics", en: *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology*, Dordrecht, Reidel, 1974, 126-134.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft* (1781:A/1787:B), AA 3&4.
- \_\_\_\_\_: *Crítica de la razón pura*, tr. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.
- \_\_\_\_\_: *Crítica de la razón pura*, tr. M. Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- \_\_\_\_\_: *Critique of Pure Reason*, tr. P. Guyer; A. Wood, Cambridge, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1997.
- \_\_\_\_\_: *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* 1783, AA 4:255.
- \_\_\_\_\_: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, tr. y notas de M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999.
- \_\_\_\_\_: *Theoretical Philosophy after 1781*, H. Allison; P. Heath (eds.), Cambridge, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1992.
- \_\_\_\_\_: *Jäsche Logik*, AA 10.
- \_\_\_\_\_: *Lógica: un manual de lecciones*, ed. y tr. de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2000.
- \_\_\_\_\_: *Lectures on Logic*, tr. J. Michael Young, Cambridge, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1992.
- \_\_\_\_\_: *Monadologia Physica* 1756 AA 1:477-488.
- \_\_\_\_\_: *Kant's Latin Writings*, tr., com., y notas de L. White Beck (ed.), Nueva York, Peter Land, 1986.
- \_\_\_\_\_: *Metaphysik Mrongovius* 1782-1783 AA 19:747-940.
- \_\_\_\_\_: *Lectures on Metaphysics*, tr. K. Ameriks; S. Naragon, Cambridge, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1997.
- \_\_\_\_\_: *La polémica sobre la Crítica de la Razón Pura (respuesta a Eberhard)*, ed., trad. y notas de M. Caimi, Madrid, Mínimo Tránsito/Antonio Machado, 2002.
- \_\_\_\_\_: *Über Kästners Abhandlungen*, AA 20:410-423.
- \_\_\_\_\_: "On Kästner's Treatises", *Kantian Review* 19-2 (2014) 305-313.
- \_\_\_\_\_: "On Kästner's Treatises", tr. C. Onof; D. Schulting, *Kantian Review* 19-2 (2014) 305-313.
- LAND, T.: "Nonconceptualist Readings of Kant and the Transcendental Deduction", *Kantian Review* 20, 1 (2015) 25-51.

- LAZOS, E.: *Disonancias de la Crítica. Variaciones sobre cuatro temas kantianos*, México, UNAM, 2014.
- \_\_\_\_\_: “Leibniz and reductionism of spatial relations”, *Praxis filosófica* 43, julio-diciembre (2016).
- MELÉNDEZ, R.: “Kant y la matemática”, en: HOYOS, L. E. et al. (eds.): *Kant: entre sensibilidad y razón*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- MILLER, N.: *Euclid and His Twentieth Century Rivals. Diagrams in the Logic of Euclidean Geometry*, Stanford, CSLPublications, 2007.
- ONOF, C.; SCHULTING, D.: “Kant, Kästner and the Distinction between Metaphysical and Geometrical Space”, *Kantian Review* 19 (2014) 285-304.
- \_\_\_\_\_: “Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant’s Critique of Pure Reason”, *Philosophical Review* 124, 1 (2015) 1-58.
- PARSONS, C.: “Kant’s Philosophy of Arithmetic”, en: *Mathematics in Philosophy*, Ítaca, NY, Cornell University Press, 1983, 110-149.
- \_\_\_\_\_: “Postscript to Kant’s Philosophy of Arithmetic”, en: POSEY, C. J. (ed.): *Kant’s philosophy of mathematics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, 69-80.
- \_\_\_\_\_: “Arithmetic and the Categories”, en: POSEY, C. J. (ed.): *Kant’s philosophy of mathematics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, 135-158.
- \_\_\_\_\_: “The Transcendental Aesthetic”, en: *From Kant to Husserl. Selected Essays*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012.
- POSEY, C. J. (ed.): *Kant’s philosophy of mathematics*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.
- STRAWSON, P. F.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, Londres, Methuen, 1966.
- TOLLEY, C.: “The Difference Between Original, Metaphysical and Geometrical Representations of Space”, en: SCHULTING, D. (ed.): *Kantian Nonconceptualism*, Londres, Palgrave, 2016, 257-285.
- TORRETI, R.: “La geometría en el pensamiento de Kant”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 9, 9 (1974) 9-60.
- VALDEZ, E.: “Kant’s A Priori Intuition of Space Independent of Postulates”, *Kantian Review* 17, 1 (2012) 135-160.
- WOLFF, M.: “Geometrie und Erfahrung. Kant und das Problem der objektiven Geltung der Euklidischen Geometrie”, en: HORSTMANN, G. V.; SCHUMACHER, R. P. (eds.): *Kant und der berliner Aufklärung, Akten des IX Internationalen Kant Kongresses*, Berlín, De Gruyter, 2001, 209-232.

# The current status of research on Kant's Transcendental Deduction

DENNIS SCHULTING<sup>1</sup>

## Abstract

In this paper I provide an overview of the latest research on Kant's Transcendental Deduction, from the last 20 years or so, including a non-exhaustive bibliography. I also reflect on the question why in that period there has up until now been so little recent book-length work dedicated to the Deduction, on so-called 'analytical' approaches to reading Kant and the Deduction in particular, and on the related issue of the relevance of both evaluative and historical/hermeneutical interpretations of the Deduction. In the latter part of the essay, I consider the most important desiderata for systematic-interpretatively guided research into the Deduction.

**Keywords:** Transcendental Deduction, interpretation, hermeneutics, analytical Kantianism.

## El estado actual de la investigación sobre la Deducción trascendental de Kant

### Resumen

En este artículo propongo una revisión de las últimas investigaciones sobre la Deducción Trascendental de Kant, desde los últimos 20 años más o menos, incluyendo una bibliografía no exhaustiva. Además, voy a reflexionar sobre la cuestión de por qué en este periodo y hasta ahora ha habido tan poco trabajo que culmine en la publicación de libros dedicados a la Deducción, sobre aproximaciones a la conocida lectura analítica de Kant y la Deducción en particular, y sobre la cuestión de la relevancia tanto de la interpretación de la Deducción evaluativa como histórico-hermenéutica. En la última parte del ensayo, voy a considerar la necesidad de llevar a cabo una investigación sistemática-interpretativa sobre la Deducción.

**Palabras clave:** Deducción Trascendental, interpretación, hermenéutica, kantismo analítico.

Whilst working on the first edition of my first monograph on Kant's Transcendental Deduction (Schulting 2012b),<sup>2</sup> during 2011 and early 2012, I was struck by the fact how little important book-length research specifically on the Transcendental Deduction had actually been published, both in German and English, in the ten to fifteen years prior—not counting the numerous overviews in companions and introductory works, of which Paul Guyer's (2010) and Derk Pereboom's (2010) essays are the most important. Compared to this, the spate of high-quality articles and books either specifically on the Deduction or with significant chapters on central topics from it (bar a couple of

---

<sup>1</sup> Independent scholar. Contact: [dennis.schulting@t-online.de](mailto:dennis.schulting@t-online.de).

<sup>2</sup> A thoroughly revised edition of this book will appear with de Gruyter (Schulting 2018b); the current book published by Palgrave Macmillan is out of print. My second monograph on the Deduction came out recently (Schulting 2017a).

key German publications,<sup>3</sup> most of these books were not exclusively focused on the Deduction) that appeared in the 1980s and early 1990s, both in Germany and in the States,<sup>4</sup> had brought Kant scholarship on the Deduction to a new level.<sup>5</sup> Very recently, however, and somewhat surprisingly, three big and important books were published that are (for the greater part at least) specifically dedicated to the Deduction, but all three are by established scholars: Henry Allison (2015), Thomas Vinci (2015), and Wayne Waxman (2014), albeit that Vinci is not primarily known as a Kant scholar.<sup>6</sup> None of the younger scholars that are currently making a name for themselves, especially in anglophone scholarship, seem interested in publishing, or have dared (or given the opportunity!) to publish, a book especially on the Deduction.<sup>7</sup> What is the reason for this slump?

Of course, since the height of anglophone and German Kant scholarship in the 1980s and early 1990s, there certainly have been book-length publications that, among other themes, centrally address fundamental issues raised in the Deduction, but not all of them are completely successful in their attempts to grasp the central thrust of Kant's thought or as meticulous as would be required for a thorough understanding of the arguments presented in the Deduction, and none of them have proved influential in successive research (so far at least), Collins (1999) perhaps being the exception—two among them are arguably revisions of already earlier established views, but no less important for that (i.e. Bird 2006; Kitcher 2011).

Among the monographs published from the late 1990s onwards that specifically, and in some detail, deal with the central arguments from the Deduction, the following are ones that I know of and am familiar with besides the aforementioned very recent ones by Allison, Vinci and Waxman—not all of these are well-known: Reinhard Heckmann's *Kants Kategorienduktion* (1997), Pierre Keller's *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (1998), Arthur Collins's *Possible Experience* (1999), James Van Cleve's *Problems from Kant* (1999), A. B. Dickerson's *Kant on Representation and Objectivity* (2004), Mario Caimi's *Leçons sur Kant* (2005), Falk Wunderlich's *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhundert* (2005), Gary Banham's *Kant's Transcendental Imagination* (2006), Graham Bird's *The Revolutionary Kant* (2006), Ulrich Seeberg's *Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis* (2006), Matthias Wunsch's *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant* (2007), Anselmo Aportone's *Gestalten der transzendentalen Einheit. Bedingungen der Synthesis bei Kant* (2009), Stefanie Grüne's *Blinde Anschauung* (2009), and especially Patricia Kitcher's *Kant's Thinker* (2011). Robert Greenberg's *Kant's Theory of A Priori Knowledge* (2001), in particular concerning its illuminating account of the Metaphysical Deduction, should also be mentioned. And there is of course Allison's expanded edition of his *Kant's Transcendental Idealism* (2004), which addresses the Deduction as well. I do not count Paul Abela's *Kant's Empirical Realism* (2002), which is a philosophically interesting book, but cannot be considered a straightforward scholarly interpretation of Kant—it argues more in the line of McDowell in his important work on Kant's theory of experience published after his *Mind and World* (1996),

<sup>3</sup> In the space of just a few years, four significant and much-discussed books on the Deduction were published: Hoppe (1983), Becker (1984), Baum (1986), and Hinsch (1986).

<sup>4</sup> And of course in France, with Béatrice Longuenesse's undeniably formidable classic *Kant et le pouvoir de juger* (Longuenesse 1993), arguably not a book specifically dedicated to the Transcendental Deduction, but it nonetheless addresses a central topic of the B-Deduction, namely the role of judgement and figurative synthesis, and how the metaphysical deduction is to be considered as integral to the story of the Deduction (it came out in English translation in 1997).

<sup>5</sup> To mention the most important monographs from this period, apart from those already referenced in note 3: Allison (1983; 1996ab), Aquila (1983; 1989), Brook (1994), Carl (1989a; 1992), Guyer (1987), Kitcher (1990), Klemme (1996), Mohr (1991), Thöle (1991), Waxman (1991), Howell (1992), Longuenesse (1993; 1997), and for specialist accounts of the Metaphysical Deduction, Brandt (1991) and Wolff (1995) (see also Grünwald 1986), as well as four essential edited volumes dedicated to the Deduction, Tuschling (1984), Robinson (1986), Blasche et al. (1988) and, in part, Förster (1989). See also the recently compiled essays on the Deduction by Hans Wagner (Wagner 2008ab), of which (2008b) also appeared in Tuschling (1984).

<sup>6</sup> I discuss all three in a separate review essay "New Work on the Transcendental Deduction" (MS). In another forthcoming essay (Schulting 2019), I discuss Caimi (2014), which is a translation from the earlier French edition (Caimi 2005).

<sup>7</sup> A sole exception is Dickerson (2004). Allais (2015) dedicates one chapter to the Transcendental Deduction, but her account is primarily focused on the connection with Kant's idealism in particular. Kaye (2015) seems aimed at entry-level students of Kant and in my view does not offer any new insights.

most of it collected in *Having the World in View* (2009), in which McDowell expounds more in detail on his philosophical reading of Kant's Deduction.<sup>8</sup> Van Cleve's philosophical acumen notwithstanding, his account of the Transcendental Deduction is, I believe, the least successful part of an otherwise outstanding book, but still important enough to take account of.<sup>9</sup> Of all these monographs, only those by Heckmann, Keller, Dickerson, Caimi, and Kitcher can be considered books wholly and specifically on the central arguments of the Transcendental Deduction. As far as I know, however, none of these, bar Kitcher, have been discussed much since<sup>10</sup>—I should note that perhaps this says more about the exigencies and fashions of today's academia than about the quality of these books.

As to articles (in English and German), the tally is fortunately somewhat better, especially in the last couple of years, but at the same time with articles the scope is naturally less comprehensive than with monographs, and often the approaches to various topics from the Deduction are piecemeal rather than synoptic—which with an argument such as the Deduction is especially problematic—a welcome exception to this being Conant (2016) (see further below). Without trying to be exhaustive, let me give a few examples of the best and most relevant contributions to the interpretation of the Deduction of the last 10 to 15 years. In my opinion, Ian Proops's article on the legal metaphor that Kant employs in §13 of the Deduction (Proops 2003)<sup>11</sup> should get the status that has been accorded to Dieter Henrich's famous and influential article on the proof-structure of the B-Deduction (Henrich 1969) as well as to Henrich's own well-known and oft-cited reading of the juridical metaphor (Henrich 1989), but it seems that in the context of the Deduction, apart from Allison no one else has really taken notice of Proops's essay.<sup>12</sup> Also, mandatory reading is Pollok (2008) and, though his dismissive view of the Deduction is diametrically opposed to mine—he sees it as a failure—I would also recommend Hanna (2011) for a paradigmatic 'strongly nonconceptualist' view on the Deduction. Further, Derk Pereboom's (2001) review article on Robert Howell's 1992 book on the Deduction is a valuable contribution in its own right (recapitulating views first formulated in Pereboom 1995). Also recommended, although I largely disagree with his arguments, are John Callanan's articles (2006; 2011; 2013), which mainly address issues of normativity (i.e. the *quid juris* question),<sup>13</sup> Barker (2001), Dyck (2008), Bauer (2010), and Moledo (2015), on structural issues concerning the A-Deduction; and Deppermann (2001), who focuses on the analyticity of the apperception principle. Further, Anil Gomes's articles on the Deduction (Gomes 2010; 2014; 2018) are essential reading for coming to grips with its central argument, namely the Kantian idea that the subjective conditions of thought are also at the same time the objective conditions of experience of objects.<sup>14</sup>

Very recently—and it is encouraging to see this exponential increase in interest in the Deduction in the last three years alone, if only by way of articles rather than monographs—noteworthy contributions on aspects of the Deduction have been published by Aquila (2013), Engstrom (2013ab), Land (2015ab), Golob (2016), Gomes and Stephenson (2016), Onof (2016), Allais (2017), Watt (2018), and especially Alexandra Newton's (2016) review article on Lucy

<sup>8</sup> See also very recently McDowell (2017).

<sup>9</sup> See Ameriks's (2003) review of his account of the Deduction, and my account of central elements of it in Schulting (2017a), chapter 4.

<sup>10</sup> To my knowledge, Patricia Kitcher's book received author-meets-critics discussions in the pages of *Kantian Review* in January 2014, and earlier in *Philosophy and Phenomenological Research* in the summer of 2013. Keller and Dickerson were reviewed in various outlets (for Dickerson see e.g. Schulting 2005), Wunsch and Heckmann were reviewed in *Kant-Studien*, but apart from that neglected, it seems.

<sup>11</sup> See also the aforementioned book-length treatment by Seeberg (2006), which I discuss in Schulting (2012b; 2018b), chapter 3, together with Proops's article.

<sup>12</sup> But see very recently Ypi (2017), who references Proops in the context of her discussion of the deduction of ideas in the Appendix to the Transcendental Dialectic.

<sup>13</sup> See Schulting (2012b; 2018b), chapter 3, for commentary on the first two articles mentioned.

<sup>14</sup> I discuss Gomes (2010) in detail in Schulting (2017a), chapter 4, and aspects of Gomes (2014) in Schulting (2015b); see also my reply to Gomes's commentary (Gomes 2018) in Schulting (2018a). See also Dyck (2014), Quarfoot (2014) and Stephenson (2014), who discuss central aspects of my reading of the Deduction in Schulting (2012b), and Watt (2017) who discusses central aspects of Schulting (2017a).

Allais's book (2015), which itself dedicates a chapter to one central line of argumentation in the Deduction.<sup>15</sup> Just last year, Barry Stroud published a somewhat disappointing paper on the Deduction (Stroud 2017), which mainly rehearses the criticisms that he famously raised against Kantian transcendental arguments in general half a century ago (Stroud 1968), but given the persistence of the kind of objection initiated by Stroud in the current anglophone literature, it is certainly worthwhile to reconsider Stroud's arguments. The articles by Dyck (2017), Mösenbacher (2017), Motta (2017a), Schulting (2017c), and Wunderlich (2017)—all appearing in an important volume on Kant's notion of the unity of consciousness edited by Giuseppe Motta and Udo Thiel (2017)—address central topics in the Deduction, specifically relating to the principle of apperception. Guyer published a longer commentary in *Kant-Studien* on Allison's latest book on the Deduction (Guyer 2017). In a forthcoming article (Friedman 2018), Michael Friedman offers his latest take on the B-Deduction in a commentary on Allison's Deduction book (2015). Lastly, in a long article Onof and Schulting (2015) extensively discuss the ramifications for Kant's theory of space of the notorious footnote to B160–1, which is of course a crucial passage for understanding Kant's argument in the concluding section of the Deduction.

Obviously, there is more,<sup>16</sup> but quite a few of those other articles that have appeared recently, I have found unconvincing or undercooked and adding nothing much to the existing literature, which surely is one of the parameters of solid Kant scholarship.<sup>17</sup> In fact, often many wheels from past (or even very recent) scholarship are being reinvented with only tiny adjustments, in much more formulaic a way and rather short-sightedly, conveniently omitting the older (or even all, most or some of the very recent) literature altogether so as to make it seem as if what these younger folks are writing were novel and groundbreaking. It is especially worrying that, presumably under the pressure of being seen to cite the right journal articles and drop the right names (status signalling),<sup>18</sup> newer generations of anglophone Kant scholars simply fail to read and refer to the vast German literature!<sup>19</sup> I am not saying that one should take notice of every piece that has ever been published on the Deduction, but one should at least be familiar with, and indeed reference when the material requires it, the most important German literature on the topic before one has a right to join the chorus.

It is somewhat puzzling to notice, by the manifest lack of dedicated monographs, this regression in the study of Kant's Deduction in book form, with so much obvious talent otherwise invested in Kant scholarship more broadly—in both Kant's theoretical and practical philosophy, and now even also increasingly Kant's philosophy of religion and, contemporaneously with an influx of covert Leibnizians in American Kant scholarship, the remote deeply metaphysical themes of Kant's pre-Critical *Der einzig mögliche Beweisgrund*. Other topics in Kant scholarship are currently very much en vogue, such as, still, the doctrine of transcendental idealism and, more surprisingly, Kant's

<sup>15</sup> I discuss Allais's views in detail in Schulting (2017a), chapter 4; see also Allais (2011; 2013).

<sup>16</sup> I have not mentioned here the many articles and essays by Robert Pippin, which address central themes from the Deduction. As with the later McDowell (2009; 2017), Pippin, who is not a Kant scholar strictly speaking, is often much more interesting and illuminating than many a Kant scholar in his take on the Deduction. I discuss Pippin's as well as McDowell's views in this regard in detail in Schulting (2016a; 2017a) and Schulting (forthcoming b).

<sup>17</sup> See the bibliography for further references. I might of course have overlooked some startlingly brilliant recent article written in another language than German and English. I'm broadly familiar with the French and Italian Kant literature, but to my knowledge also here no recent dedicated research has been published on the Deduction in book form at least, one rare exception being Sacchi (1995) in Italian, and Caimi (2005) in French. As to Spanish, I must admit I am even less au fait, but, for example, Fernando Moledo has recently worked and published on the development of Kant's deduction argument in the silent decade (Moledo 2014), and see also Nakano (2008; 2009).

<sup>18</sup> See the astute sociological analysis of analytic philosophy's current citation practice as one of four of its characteristics in Schliesser (2015). Schliesser writes: «Among the established, citation is a means of establishing one's approved conversation partners; not citing X is part of the game—the insiders can track the moves that have been made opaque, while the barriers to entry (which require figuring out these moves) have been increased. Among the not established, citation practices are aspirational; they signal which club one wishes to belong to. [I have lost track of the many times when, as a referee, I pointed an author to anticipations of their ideas (no, not by me) in fairly recent scholarship—most of which happily ignored in final publication]».

<sup>19</sup> I suspect that a lot of the professional younger anglophone Kant scholars do not master the German language, but that is simply inexcusable: no professional scholar of Plato or Aristotle would be taken seriously if he could not read them in the original language.

putative noumenalist commitments, enduring questions concerning naturalism, the alarmingly persistent interest in Kant's alleged anti-scepticism and his perceived transcendental strategy to deal with scepticism (or the Humean Problem),<sup>20</sup> Kantian nonconceptualism,<sup>21</sup> and of course the continuing solid position of Kantian philosophy in ethics and aesthetics, which appears more robustly influential than his influence in contemporary epistemology (bar the work by McDowell and Strawsonianism), let alone in metaphysics (though that seems to be changing, what with, as noted, the growing interest in the pre-Critical Kant). But these particular interests seem more often than not driven by the author's general philosophical specialism rather than being informed by any primarily scholarly desideratum and historical-systematic interest in the arguments themselves as we find them in Kant's text. We should expect Kant scholars to interpret the text, not to anachronistically foist their own or contemporary philosophical ideas on Kant and selectively look for support for them in Kant's text, and then to dismiss or at least question Kant's arguments if they are found to be incompatible with those ideas. Unfortunately, all too often one encounters this historical fallacy among contemporary, so-called 'analytical', Kantians, as if the analytical approach—however defined—is the only viable, or even rightful, one.<sup>22</sup>

The ease with which some professed scholars of Kant approach a historical text thoroughly ahistorically, or mix a quasi-historical approach with a contemporary approach resulting in a compound that is neither fish nor fowl, is disconcerting and bad for hermeneutical scholarship, and therefore bad for philosophy. Notwithstanding the intrinsic value of contemporary straightforwardly analytic interpretations of the Deduction (work by the aforementioned Abela and McDowell, and of course Strawson's inimitable *Bounds of Sense* come to mind—but for each Strawson, there is always also a Bennett!),<sup>23</sup> one of the deleterious effects of this trend is that such modish 'analytically' retrofitted readings crowd out more traditionally scholarly interpretative work in the top journals' and publishing houses' reviewing processes—original, non-conformist work in the latter vein is increasingly discouraged and/or punished, or an ideological division of labour between 'purely' philosophical and 'purely' historical work is strictly imposed.

However, while it has an important place in Kant scholarship, I believe that the historical approach to the Deduction is, on its own, not going to be very helpful in understanding its core arguments, given the Deduction's revolutionary character.<sup>24</sup> I agree with Karl Ameriks that we should «move Kant scholarship sharply away from the tendency to present either a 'merely historical' restatement of his words or a hasty ahistorical critique or expropriation of his presumed doctrines for contemporary analytic purposes» (2001: 13). Ameriks advocates «a thoroughly hermeneutical approach to Kant—one that insists on going back and forth between history and system, part and whole, reconstruction and assessment» (2001: 16). Likewise, I would recommend a return to a more traditional German approach and break a lance for a precise, systematic-interpretative approach that looks hermeneutically at the arguments in their own immediate textual context,<sup>25</sup> without either reducing them to their historical context or origin (if that is at all possible) or pre-framing them in analytical or formal-logical style reasoning. This is not to say that with such a systematic-

<sup>20</sup> See e.g. Landy (2015), Sommerlatte (2016) and Gomes (2017a) for recent readings that link anti-scepticism/'the Hume Problem' to the Deduction. See also the recent discussion between Gomes and Landy on the latter's book published in the online journal *Critique* (Gomes 2017b; Landy 2017).

<sup>21</sup> Here, I myself plead guilty (see Schulting 2016b).

<sup>22</sup> The label 'analytical' is pretty vague in itself; there does not seem to be one clear methodology that differentiates the analytical approach to Kant from other approaches, but scholars professing to espouse such an approach do appear to be able to decide on, if only tacitly, which article or book on Kant is granted its imprimatur all the same. The label seems more ideological or technocratic than philosophical.

<sup>23</sup> Despite the high regard it gained among analytical Kantians, I have always found Jonathan Bennett's book *Kant's Analytic* (Bennett 1966) a less than ideal guide to the first part of Kant's *Critique of Pure Reason*, especially with respect to the Deduction. Bennett's book is typical of the analytical approach that I lament here.

<sup>24</sup> See e.g. Dyck (2011) for a recent historical reading of the Deduction.

<sup>25</sup> Cf. Schönecker (2001). Generally, I share Schönecker's sentiments, though I find that he distinguishes between interpretation (what he calls *kommentarische Textinterpretation*) and philosophical evaluation too sharply. But see Schönecker (2001: 170–2).

interpretative reading the arguments should not be rigorously described and parsed, when necessary with the help of formal logic.

By contrast, the typical analytical approach is often either not at all very precise and far too programmatic or overly meticulous in its analytic parcelling out or formal-logical translation—the unwitting effect of this latter strategy is an element of obfuscatory esotericism, which is very much antithetical to the exotericism that Kant stipulated is one of the prerequisites for Critical philosophy.<sup>26</sup> The analytical approach is often also marked out by its use of stock rhetorical devices, whilst it is highly conventionalist, so that it is easily recognisable to the general (non-Kantian) reader (i.e. the analytic philosopher!), and easily formattable (this holds, *mutatis mutandis*, for the formal-logicist interpretation, too, albeit for a much smaller audience).<sup>27</sup> The conventional format in which many analytic texts are written obeys a particular, strictly regimented «intellectual economy» (Horkheimer 1974: 23), for which mathematics and science serve as models. But, as Max Horkheimer already noted 70 years ago, the way «[c]omplex logical operations are carried out» can in itself become a «fetish», «a magic entity that is accepted rather than intellectually experienced» (1974: 23). More traditional Kant scholars are often accused, typically by analytic philosophers, of the use of jargon, by which is meant mirroring or repeating Kant's jargon;<sup>28</sup> it is ironic that those who make these accusations do not see that their own style conventions produce typically jargon-laden work that is only intelligible to those familiar with a highly particular contemporary way of doing philosophy.

A strategy also frequently employed by analytic philosophers with a token interest in Kant is to say that one is not so much interested in what Kant 'actually' said and how one should interpret it, but that one rather wants to pursue a 'Kantian' line of approach to certain topics in metaphysics, epistemology, ethics or aesthetics—but this is a tactic that barely masks the contempt for philosophical hermeneutics and a dismissal by fiat of what is often disparagingly referred to as 'Kant exegesis', and is thus also patently (un)philosophical. Moreover, how do you decide how much Kant there is in 'Kantian' if one does not care to take account of what Kant 'actually' said?

The analytical approach thus prohibits a progressive understanding of the central Kantian philosophical issues at stake, since on account of this approach Kant's arguments always have to be retranslated into the digestible, clearly flagged parcels of a more customary analytical rundown of what, on the face of it, Kant seems to be saying—you will often notice the almost excusatory rhetorical style of writing with which Kant's text is addressed, as if Kant was not fully capable of

<sup>26</sup> Kant wrote about the distinction between esoteric and exoteric philosophy in his polemic against J. G. Schlosser (see my short article "On a Recently Adopted Prominent Tone of Superiority in Philosophy", forthcoming in *The Cambridge Kant Lexicon*).

<sup>27</sup> Most logicians are not interested in Kant (Achourioti and van Lambalgen 2011 being a lone exception), while most Kant scholars are not able to grasp the logic, or more precisely, to determine whether the logic that is put to use is any good. What I am saying is that it is one thing when trained logicians take an interest in Kant (see the above reference), but quite another when Kant scholars who dabble in formal logic resort to rampant formalism to make their point in a text geared to an audience of Kant scholars.

<sup>28</sup> For example, in a recent review of Henry Allison's recent book on the Deduction, A. B. Dickerson unreasonably complains that «[f]ar too much of this lengthy work is mere paraphrase, in that it makes essential use over and over again of the very jargon terms that need to be explained [...]; where we need philosophical investigation, he ultimately offers us only repetitions of Kantian jargon» (2016: 507). But often there is precisely a need for careful paraphrase as a way of clarifying Kant's text, rather than to immediately go on and redescribe what Kant says in a completely different idiom, as the latter runs the greater risk of losing sight of Kant's argument (this is the problem of loss of meaning through translation, also and particularly formal translation). How far does Dickerson want interpreters of Kant to go? Philosophers who are not conversant with the secondary literature on Kant might not know e.g. the fairly standard terminology of 'transcendental unity of apperception'. But does a Kant scholar like Allison, who after all writes for a specialist crowd (!), then need to describe 'transcendental unity of apperception' in a different idiom, before going on to lay out Kant's arguments for his theory of apperception? There is no more reason to redescribe 'transcendental unity of apperception' as there is for redescribing the *de dicto/de re* distinction or the term 'modal', say, if one specialises in contemporary metaphysics. One has to learn the language if one wants to play the Kantian game, as much as this is the case for any specialism in philosophy, or philosophy generally. A certain amount of jargonology or basic insider knowledge is unavoidable and unexplainable in Kant scholarship, as are certain background assumptions, but not more so than in philosophy in general. And it should be noted that even within contemporary analytic philosophy, there is no one *lingua franca*, given the variety of narratives across subdisciplines.

saying what he was trying to say,<sup>29</sup> or that he claimed things we now 'clearly' know are 'clearly' mistaken, and the writer wanted to reassure the reader that he, the writer, is as confounded as anyone else. One also notices the often circumspectly tentative, global mode of reasoning, an unwillingness to engage with the minutiae of Kant's arguments, whilst one of course simultaneously heeds the formal requirement of analytical rigour at all times in one's own text.

One sees that there is a certain impatience with Kant, especially with the Deduction, and its alleged obscurity is habitually used as a pretext to ride roughshod over it. But a disdainful reader makes for a bad philosopher. Instead of immediately imposing a frame on the text, putting to use the jargon and argumentative schemata borrowed from analytic philosophy or formal logic, which is utterly foreign to the Kantian way of thinking (of course it is, since it is anachronistic to do so), one should try and understand, in the proper hermeneutical manner and with interpretative exactitude, what Kant is 'actually' saying. I am not saying that using an argumentative schema typically employed in analytically styled work will never be helpful in understanding Kant. This way of working might be considered fruitful when dealing with more straightforwardly formulated philosophical arguments in the *Critique of Pure Reason*, e.g. the Antinomies, Kant's critique of the arguments for God's existence, and perhaps the Refutation, as these sections are relatively independent of Kant's transcendental solution for securing the grounds of knowledge (since they appear, not in the Analytic, but in the *Dialectic* of pure Reason); that is to say, more precisely, the arguments presented there are not premised, *prima facie* at least, on the typical mode of thought—transcendental reflection—that Kant invokes in the Deduction, and which apparently makes the Deduction look like what to many is at best unforgivably obscure or just a wretched piece of gibberish unworthy of a rigorous philosopher.<sup>30</sup>

But to start off interpreting the Deduction by immediately reconstructing or redescribing the arguments in ostensibly more clearly presented premise-conclusion style arguments, with which one—and one supposes the reader—is more familiar, is both interpretatively and philosophically arrogant and will get you nowhere; one in fact risks ending up begging Kant's transcendental question entirely. Notice again that I am not saying that such formally constructed arguments cannot ever profitably be used even in the context of an interpretation of the Deduction, but one should be extremely cautious in using this method. More often than not, formalisations conceal paucity of real, substantive understanding.

I should like to emphasise that I am not arguing that a clear separation between the «historical/hermeneutical» and the «philosophical/evaluative» (Pippin 2015: 3) can be made.<sup>31</sup> Recently, Robert Pippin cast some interesting light on these methodological issues in the history of philosophy. He writes that for philosophers who consider the history of philosophy a way of «doing philosophy», understanding «what a philosopher meant to say», includes «understanding why the philosopher felt entitled to claim what he claimed»; «there is no separation between assessment and understanding» (Pippin 2015: 3). Pippin says about history of philosophy as «doing philosophy»:

<sup>29</sup> Dieter Henrich has a habit of doing this (see Henrich 1976), justifying it with the slightly condescending idea that revolutionary thinkers are never themselves very clear about their own revolutionary ideas. More recently, A. B. Dickerson repeats this idea in a review of Allison (2015): «The obscurity of the transcendental deduction is not a result of wilfulness, or Kant's ineptness in exposition. It comes from the sheer newness and richness of the ideas that he was grappling with—ideas that in many ways exceed Kant's own understanding of what he was doing, and constantly break beyond the constraints of his own arguments and terminology» (2016: 507–8).

<sup>30</sup> See for example the hackneyed claims apropos of Kant in general that Eric Schwitzgebel, who is not a Kantian, made a few years ago, which are actually nothing out of the ordinary, as they reflect what many others, even Kantians, think or profess. Schwitzgebel writes: «With apologies to Kant enthusiasts, it seems to me that despite his creativity and vision, Kant's arguments are often rather poor or gestural, requiring substantial reconstruction by sympathetic (sometimes overly charitable?) later commentators» (<http://schwitsplinters.blogspot.de/2013/02/was-latter-half-of-20th-century-golden.html>, accessed 20 June 2017). Schwitzgebel has a rather facile tendency to slate Kant (see also e.g. <http://schwitsplinters.blogspot.de/2013/03/against-one-true-kant.html>, accessed 20 June 2017).

<sup>31</sup> Cf. again Ameriks (2001) and note 25 above.

This involves trying to reconstruct a philosopher's arguments with some charity and respect (often very hard to do, perhaps because one might have to fill in gaps in an argument when they are seen to occur), or in effect "philosophizing along with" the philosopher. The German Romantics, especially Friedrich Schlegel in his *Gespräch über die Poesie*, even invoked a kind of term of art for this and argued it was essential for philosophy, not just explicative: *symphilosophieren*, philosophizing with or together. [...] [T]o treat the philosophers as living interlocutors in philosophy (or to bring them back to life), not as dead figures of mere historical interest [...]. These ghosts of the past will not speak to us unless we "revivify" them with such a genuinely philosophical mode of address. We must be so invested in this encounter that we are willing to admit that some of our most deeply held philosophical convictions can be challenged by these ghosts (Pippin 2015: 3).

The last sentence in this quotation is particularly important: We must approach the text as readers willing to listen and learn from past philosophers, not to «ventriloquize [one's] own ideas in the historical figure's, importing an alien, incompatible framework, and contorting the historical figure's ideas until they fit ours» (Pippin 2015: 3–4). This goes against the typical 'analytical' retrofitting approach that I described above, but Pippin also cautions against the overly reverent attitude of those who think history of philosophy is «intellectual history, not philosophy» (Pippin 2015: 1). I agree with Pippin's proposal (which he carries out in the book that I have been quoting from) that «interpreting (and even criticizing) a historical figure can be a way of advancing, working through, coming to understand better, and defending a philosophical position» and that this «project is possible without anachronism, on the basis of sound scholarship and solid textual knowledge, but animated by more philosophical than historical intentions» (2015: 5). Philosophical understanding of a historical text is what should be aimed for, but such understanding should not be divorced from knowledge about what a philosopher 'actually' said.

The Deduction is difficult, no doubt. But the onus is on the reader to patiently try and grasp what is being asserted. Its revolutionary character resides partly in the way it is presented (similarly to Descartes' *Meditations*), even though Kant realised, on having published what we now call the A-edition of the *Critique*, that there was room for improvement of the presentation—and I believe that Kant indeed improved on the first version of the Deduction. Kant might not be the best stylist, as so many complain, but I suspect that those complaints also reveal a laziness on the part of the reader him- or herself. One needs to show a willingness to properly engage with Kant on his own terms, but «animated by more philosophical than historical intentions», as Pippin quite rightly suggests (2015: 5); not just to take from the text what one can use for one's own purpose (2015: 3). A humble effort to understand the philosophical problems presented in the text studied should be the guiding principle for any student of Kant, or any historical figure in philosophy for that matter.

Summarising, and to return to my original question, why—if we look at the last 10 years or so of Kant scholarship—is there so little in terms of dedicated monographs specifically on the topic of the Transcendental Deduction, and arguably very little work in any format that can be considered to have an added value in comparison to the seminal work produced in the preceding period? I can think of three main reasons: i) the majority of scholarly publishing houses no longer endorse book projects in which one engages at length with Kant's arguments in the Deduction, which is impossible to do within the confines of an article, projects for which the existing market is admittedly extremely small—but this is belied by the fact that Oxford University Press published three major monographs between 2014 and 2015 alone, albeit books by established scholars, who I reckon do not have to defend themselves against the bias and subpar quality reporting from today's peer reviewers;<sup>32</sup> ii) the Deduction is generally considered to be too difficult, problematic and/or contentious to address it in

<sup>32</sup> Another problem of book publishing today (certainly in philosophy) is that, unlike with journals, reviewing is not double-blind. Reviewers know who the author is, but the privilege is not vice versa.

any serious way, so given all sorts of contextual reasons—such as getting one's career off the ground as soon as possible (!)—one tends to avoid it; iii) there is an increasing tendency—partly due to the demands placed on the career of an academic philosopher (the 'publish or perish' mantra), partly due to the growing but mistaken belief that philosophy is science and so should also emulate scientific practices—to publish articles rather than books, books historically being favoured in the broader humanities. To put it simply, writing books simply costs too much time and has low ROI; articles can be produced more quickly in the time that is left for research in the ever more demanding world of universities, which for the most part are run like education businesses.

\*

What are the desiderata for new systematic-interpretatively guided research on Kant's Transcendental Deduction? As James Conant, in his excellent programmatic recent essay (Conant 2016)—in my opinion, one of the best articles on the Deduction of the last twenty years or so—delineates in detail in terms of what he calls 'exegetical puzzles', there is, first, the issue of the relationship between the Transcendental Deduction and the Transcendental Aesthetic, secondly, the relation between the A- and B-Deduction, and thirdly, the relation between the so-called 'first' and 'second steps' of the B-Deduction. Some aspects of these 'puzzles' have recently been debated more intensely than before; for example, a spate of articles on Kant's notion of space in relation to the role of the understanding (Friedman 2012; 2018; Land 2014; Messina 2014; McLearn 2015; Onof and Schulting 2015; Blomme 2017; Williams 2018; Roche 2018; see also Vinci 2015) have brought to light the difficulties in assessing the first exegetical puzzle. In addressing this puzzle in the context of interpreting the structure and argumentative thrust of the Deduction, the results of this newer research must be taken into account. Conant fails to do this, however, when he discusses the relevant issues concerning space and intuition.

There is also, I think, a fourth exegetical puzzle—which Conant does not mention—that needs more investigation, namely the relation between the Transcendental Deduction and the so-called Metaphysical Deduction. Kant refers to the sections that precede the actual Transcendental Deduction only once as the Metaphysical Deduction at B159 (at the start of §26, which concerns the pivotal 'second step' argument), but those sections have in the literature long been referred to as such. There have been three major studies of the Metaphysical Deduction, but the three existing studies (Reich 1932; 1986; 1992; 2001; Brandt 1991; Wolff 1995)<sup>33</sup> have not gone beyond suggestions as to how the Metaphysical Deduction is related to the Transcendental Deduction. Klaus Reich has gone furthest by suggesting that the derivation question is really only solved by looking at the role of the objective unity of apperception, which is summarily dismissed by Reinhard Brandt—I made an attempt to build upon Reich's suggestion in Schulting (2012b; 2018b), in which I claim that the categories are effectively derivable from the unity of apperception, that is, from the 'I think' as the premise of the deductive argument.<sup>34</sup>

Perhaps there is even a fifth desideratum, although not directly related to the argumentative structure of the Deduction; there is also the risk, here, of the old patchwork theory, namely the prevalence of historical reconstruction of the text over philosophical interpretation of the arguments. This fifth desideratum concerns the relation between the Transcendental Deduction and the historical development of its argument over the course of Kant's so-called pre-Critical career, in particular during the so-called 'silent decade'. In the 1980s, especially Wolfgang Carl (1989ab) and Paul Guyer

<sup>33</sup> See also the helpful study of Kant's logic of concepts by Prien (2006).

<sup>34</sup> Also Longuenesse (1998; 2005ab) has used arguments from the Metaphysical Deduction to propound her reading of the centrality of figurative synthesis in the B-Deduction argument. See also Schulting (2017e).

(1987) have written extensively about the Deduction in the *Duisburg Nachlass*, but on the basis of their analyses of the textual evidence of the *Nachlass*, they came to rather negative conclusions about the philosophical tenability of the arguments in the Deduction. Latterly, Allison (2015) has devoted quite some space to the historical development of Kant's arguments in the Deduction, including the *Duisburg Nachlass*, in his new book on the Deduction, and recently also in Spanish Moledo (2014) revisited the discussion on the role of Kant's *Duisburg Nachlass* for the interpretation of the Deduction.

By characterising four possible interpretative 'choice-points', as he calls them, which decide on the way in which the three relationships or exegetical puzzles that he distinguishes are taken, I believe that Conant (2016) has at any rate provided us with a clear and helpful methodology for interpreting the arguments of the Deduction. Each choice-point reflects the way in which as an interpreter one is committed to a certain view of how the argument of the Deduction proceeds, and thus decides on the specific route that as an interpreter one takes in approaching the Deduction as a whole. This mainly concerns the question of how one reads the relationship between the 'first' and 'second steps' of the B-Deduction, but it goes beyond Henrich's stipulation that the Deduction be read as consisting of two clearly definable argumentative steps. Conant differentiates the following four choice-points:

- i) Restrictive vs. nonrestrictive conceptions of subjectivity
- ii) Two-Stage vs. anti-two-stage readings of the relation between the Aesthetic and the Analytic
- iii) Two senses of the term 'intuition'
- iv) The relation between the subjective and objective unities of consciousness

One may of course beg to differ about the particular choices Conant himself makes at each of these choice-points, in particular with a view to the ways in which he aims to dismantle what he aptly calls the «layer-cake conception of human mindedness», according to which the conditions of our sentience and sapience are separately intelligible and yield absolutely independent and separable forms of cognition—and I myself critically discuss these choices in Schulting (2017d).

There is however at least one other element that Conant does not regard as a separate exegetical puzzle or choice-point, though he does discuss an aspect of it in the context of his second and fourth choice-points. What I mean is the formal role of 'apperception' or the 'I think' in the proof-structure of the argument of especially the B-Deduction (but, *mutatis mutandis*, also in the A-Deduction). This is of course related more to the internal logic of Kant's argument than to the relation between text parts (the issue from which Conant's analysis of exegetical puzzles takes its cue), although one could say, if we look at the B-Deduction, it concerns the relation between §16, in which Kant argues for the transcendental conditions of self-consciousness, and §17, where he argues for the transcendental conditions of the cognition of an object, with §18 as a corollary of those arguments. Structurally, this is an important issue, especially since many interpreters have in the past flagged fundamental problems with Kant's reasoning from the conditions for self-consciousness (the principle of apperception) to the conditions for consciousness of objects, or indeed the conditions of the knowledge of objects. These problems can generically be termed the problem of 'the Gap' (see Schulting 2017ac, Schulting 2018a, and Gomes 2018). This is a serious problem for Kant if these commentators are right, for it directly undermines the central claim of the Deduction, namely the argument that the subjective conditions of cognition are also the objective conditions of cognition

(A89; B122). Apperception is the premise of this argument. Evaluating apperception is therefore of paramount importance for assessing the argument. In various publications<sup>35</sup> I have argued that the criticism against Kant's argument that the subjective conditions are also the objective conditions, namely, the objection that there is a gap in Kant's central argument, is based on a fallacious, metaphysically intemperate reading of the principle of apperception as an analytic principle (B135). None of the existing interpretations, including Strawson's, is free from this fallacy. This, I think, is one of the most significant failures of research on the Deduction, despite the continued interest in Kant's theory of apperception (see e.g. the most recent essays by Henning 2010; Merritt 2011; Engstrom 2013a; Aquila 2013; Caimi 2017; Dyck 2017; Kitcher 2017ab; Longuenesse 2017),<sup>36</sup> which I have tried to remedy in my own work on apperception and the Deduction.<sup>37</sup>

\*

#### *Selective bibliography*

ABELA, P: *Kant's Empirical Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

ACHOURIOTI, T.; VAN LAMBALGEN, M.: "A Formalization of Kant's Transcendental Logic", *Review of Symbolic Logic* 4, 2 (2011) 254–89.

ALLAIS, L.: "Transcendental Idealism and the Transcendental Deduction", in: SCHULTING, D.; VERBURGT, J.: *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht, Springer, 2011, 91–107.

\_\_\_\_\_: "Kitcher on the Deduction", *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXVII, 1 (2013) 229–36.

\_\_\_\_\_: *Manifest Reality. Kant's Idealism and His Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

\_\_\_\_\_: "Synthesis and Binding", in: GOMES, A.; STEPHENSON, A.: *Kant and the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 25–45.

ALLISON, H.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 1983.

\_\_\_\_\_: "Reflections on the B-Deduction", in: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996a, 27–40.

\_\_\_\_\_: "Apperception and Analyticity in the B-Deduction", in: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996b, 41–52.

\_\_\_\_\_: "Where Have All the Categories Gone? Reflections on Longuenesse's Reading of Kant's Transcendental Deduction", *Inquiry* 43, 1 (2000) 67–80.

<sup>35</sup> See Schulting (2012b; 2018b; 2017acd). See also latterly Wunderlich (2017).

<sup>36</sup> Kitcher's latest article (2017b) is the most helpful among these. See also my review of Longuenesse's newest book (Schulting, forthcoming a).

<sup>37</sup> Thanks to Christian Onof for helpful comments on an early draft of this article. Jacco Verburgt proofread the penultimate version.

- \_\_\_\_\_: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_: *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_: "Transcendental Deduction and Transcendental Idealism", *European Journal of Philosophy* 24, 4 (2017) 920–33.
- AMERIKS, K.: "Text and Context: Hermeneutical Prolegomena to Interpreting a Kant Text", in: SCHÖNECKER, D.; ZWENGER, T.: *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 11–31.
- \_\_\_\_\_: "Problems from Van Cleve's *Kant: Experience and Objects*", *Philosophy and Phenomenological Research* 66, 1 (2003) 196–202.
- APORTONE, A.: *Gestalten der transzendentalen Einheit. Bedingungen der Synthesis bei Kant*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2009.
- AQUILA, R. E.: *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_: *Matter in Mind. A Study of Kant's Transcendental Deduction*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_: "Cartesian Consciousness and the Transcendental Deduction of the Categories", *International Yearbook for German Idealism* 11 (2013) 3–24.
- BANHAM, G.: *Kant's Transcendental Imagination*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- BARKER, M.: "The Proof Structure of Kant's A-Deduction", *Kant-Studien* 92 (2001) 259–82.
- BAUER, N.: "Kant's Subjective Deduction", *British Journal for the History of Philosophy* 18, 3 (2010) 433–60.
- BAUM, M.: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Königstein/Ts, Athenäum, 1986.
- BECKER, W.: *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Freiburg/Munich, Alber, 1984.
- BENNETT, J.: *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- BIRD, G.: *The Revolutionary Kant. A Commentary on the 'Critique of Pure Reason'*, Chicago/La Salle, Open Court, 2006.
- BLASCHE, S.; KÖHLER, W. R.; KUHLMANN, W.; ROHS, P.: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1988.
- BLOMME, H.: "Die Rolle der Anschauungsformen in der B-Deduktion", in: MOTTA, G.; THIEL, U.: *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, 75–88.
- BRANDT, R.: *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A67–76;B91–101*, Hamburg, Meiner, 1991.
- BROOK, A.: *Kant and the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- BUNCH, A.: ““Objective Validity” and “Objective Reality” in Kant’s B-Deduction of the Categories”, *Kantian Review* 14, 2 (2010) 67–92.
- CAIMI, M.: *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la ‘Critique de raison pure’*, Paris, Sorbonne, 2005.
- \_\_\_\_\_: *Kant’s B Deduction*, Newcastle Upon Tyne, Cambridge Scholars, 2014.
- \_\_\_\_\_: “Das Prinzip der Apperzeption und der Aufbau der Beweisführung der Deduktion B”, *Kant-Studien* 108, 3 (2017) 378–400.
- CALLANAN, J.: “Kant’s Transcendental Strategy”, *Philosophical Quarterly* 56 (2006) 360–81.
- \_\_\_\_\_: “Normativity and the Acquisition of the Categories”, *Hegel Bulletin* 63 (2011) 1–26.
- \_\_\_\_\_: “Kant on Nativism, Scepticism and Necessity”, *Kantian Review* 18, 1 (2013) 1–27.
- CARL, W.: *Der schweigende Kant*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989a.
- \_\_\_\_\_: “Kant’s First Drafts of the Deduction of the Categories”, in: FÖRSTER, E.: *Kant’s Transcendental Deductions. The Three ‘Critiques’ and the ‘Opus postumum’*, Stanford, Stanford University Press, 1989b, 3–20.
- \_\_\_\_\_: *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M, Klostermann, 1992.
- \_\_\_\_\_: “Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129–169)”, in: MOHR, G.; WILLASCHEK, M.: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1998, 189–216.
- COLLINS, A.: *Possible Experience. Understanding Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- CONANT, J.: “Why Kant is not a Kantian”, *Philosophical Topics* 44, 1 (2016), 75–125.
- DEPPERMAN, A.: “Eine analytische Interpretation von Kants “Ich denke””, *Kant-Studien* 92, 2 (2001) 129–52.
- DICKERSON, A.: *Kant on Representation and Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_: “Review of Henry Allison, *Kant’s Transcendental Deduction* (Oxford UP 2015)”, *Journal of the History of Philosophy* 54, 3 (2016) 507–8.
- DÜSING, K.: “Apperzeption und Selbstaffektion in Kants “Kritik der reinen Vernunft”. Das Kernstück der “transzendente Deduktion” der Kategorien”, in: FISCHER, N.: *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die “Kritik der reinen Vernunft”*, Hamburg, Meiner, 2010, 139–53.
- DYCK, C.: “Empirical Consciousness Explained: The Connection between Self-Affection, (Self-) Consciousness, and Perception in the B Deduction”, *Kantian Review* 11 (2006) 29–54.
- \_\_\_\_\_: “The Subjective Deduction and the Search for a Fundamental Force”, *Kant-Studien* 99, 2 (2008) 152–79.
- \_\_\_\_\_: “Kant’s Transcendental Deduction and the Ghosts of Descartes and Hume”, *British Journal for the History of Philosophy* 19, 3 (2011) 473–96.
- \_\_\_\_\_: “The Function of Derivation and the Derivation of Functions. A Review of Schulting’s *Kant’s Deduction and Apperzeption*”, *Studi kantiani* XXVII (2014) 69–75.

- \_\_\_\_\_: "The Principles of Apperception", in: MOTTA, G.; THIEL, U.: *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, 32–46.
- EDGAR, S.: "The Explanatory Structure of the Transcendental Deduction and a Cognitive Interpretation of the First Critique", *Canadian Journal of Philosophy* 40, 2 (2010) 285–314.
- ENGSTROM, S.: "Unity of Apperception", *Studi Kantiani* 26 (2013a) 37–54.
- \_\_\_\_\_: "Self-consciousness and the Unity of Knowledge", *International Yearbook for German Idealism* 11 (2013b) 25–47.
- FÖRSTER, E.: *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- FRIEDMAN, M.: "Kant on Geometry and Spatial Intuition", *Synthese* 186, 1 (2012) 231–55.
- \_\_\_\_\_: "Henry Allison and the B-Deduction", *Critique* (2018).
- \_\_\_\_\_: "Space and Geometry in the B Deduction", in: POSY, C.; RECHTER, O.: *Kant's Philosophy of Mathematics, Vol. I: The Critical Philosophy and its Background*, Cambridge, Cambridge University Press, (forthcoming).
- GOLOB, S.: "Why the Transcendental Deduction is Compatible with Nonconceptualism", in: SCHULTING, D.: *Kantian Nonconceptualism*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2016, 27–52.
- GOMES, A.: "Is Kant's Transcendental Deduction of the Categories Fit for Purpose?", *Kantian Review* 15, 2 (2010) 118–137.
- \_\_\_\_\_: "Kant on Perception: Naïve Realism, Non-Conceptualism and the B-Deduction", *Philosophical Quarterly* 64, 254 (2014) 1–19.
- \_\_\_\_\_: "Nonconceptualism, Hume's Problem, and the Deduction", *Philosophical Studies* 174, 7 (2017a) 1687–98.
- \_\_\_\_\_: "Anil Gomes on David Landy's *Kant's Inferentialism*", *Critique* February-March 2017 issue (2017b). <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/02/28/anil-gomes-on-david-landys-kants-inferentialism/>.
- \_\_\_\_\_: "Minding The Gap: Comments on Chapter 4 of *Kant's Radical Subjectivism*", *Kantian Review* 23, 1 (2018) 99–109.
- GOMES, A.; STEPHENSON, A.: "On the Relation of Intuition to Cognition", in: SCHULTING, D.: *Kantian Nonconceptualism*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2016, 53–79.
- GREENBERG, R.: *Kant's Theory of A Priori Knowledge*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2001.
- GRÜNE, S.: *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Frankfurt a.M, Klostermann, 2009.
- \_\_\_\_\_: "Is There a Gap in Kant's B Deduction?", *International Journal of Philosophical Studies* 19, 3 (2011) 465–90.
- GRÜNEWALD, B.: *Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie*, Hamburg, Meiner, 1986.
- GUYER, P.: *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

- \_\_\_\_\_: "The Deduction of the Categories: the Metaphysical and Transcendental Deductions", in: *The Cambridge Companion to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 118–50.
- \_\_\_\_\_: "What Does the Transcendental Deduction Prove, and When Does It Prove It? Henry Allison on Kant's Transcendental Deduction", *Kant-Studien* 108, 4 (2017) 589–600.
- HANNA, R.: "Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and the Gap in the B Deduction", *International Journal of Philosophical Studies* 19, 3 (2011) 399–415.
- HECKMANN, R.: *Kants Kategoriendeduktion*, Freiburg, Alber, 1997.
- HEINZ, M.: "Kants Fundierung von Begriff und Urteil in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption. Überlegungen im Anschluß an Klaus Reich", in: DOYÉ, S.: *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York, de Gruyter, 2004, 137–51.
- HENNING, T.: "Kant und die Logik des "Ich denke"", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 64, 3 (2010) 331–56.
- HENRICH, D.: "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", *Review of Metaphysics* 22, 4 (1969) 640–59.
- \_\_\_\_\_: *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg, Carl Winter, 1976.
- \_\_\_\_\_: "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", in: FÖRSTER, E.: *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*, Stanford, Stanford University Press, 1989, 29–46.
- HINSCH, W.: *Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategoriendeduktion bei Kant*, Hamburg, Meiner, 1986.
- HOPPE, H.: *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Berlin/New York, de Gruyter, 1983.
- \_\_\_\_\_: "Die transzendente Deduktion in der ersten Auflage (A84/B116–A95/B129; A95–130)", in: MOHR, G.; WILLASCHEK, M.: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1998, 159–88.
- HORKHEIMER, M.: *Eclipse of Reason* [orig. 1947], New York, Continuum, 1974.
- HOWELL, R.: *Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1992.
- KAYE, L.: *Kant's Transcendental Deduction of the Categories: Unity, Representation, and Apperception*, Lanham, Lexington, 2015.
- KELLER, P.: *Kant and the Demands of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- KITCHER, P.: *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_: *Kant's Thinker*, New York, Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_: "Kant on the Faculty of Apperception", *British Journal for the History of Philosophy* 25, 3 (2017a) 589–616.

- \_\_\_\_\_: "The Critical and "Empty" Representation "I think"", in: O'SHEA, J.: *Kant's 'Critique of Pure Reason'. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017b, 140–62.
- KLEMME, H.: *Kants Philosophie des Subjekts*, Hamburg, Meiner, 1996.
- LAND, T.: "Spatial Representation, Magnitude and the Two Stems of Cognition", *Canadian Journal of Philosophy* 44, 5–6 (2014): 524–50.
- \_\_\_\_\_: "Nonconceptualist Readings of Kant and the Transcendental Deduction:", *Kantian Review* 20, 1 (2015a) 25–51.
- \_\_\_\_\_: "No Other Use Than in Judgment? Kant on Concepts and Sensible Synthesis", *Journal of the History of Philosophy* 53, 3 (2015b) 461–484.
- LANDY, D.: *Kant's Inferentialism. The Case Against Hume*, London/New York, Routledge, 2015.
- \_\_\_\_\_: "Reply to Anil Gomes and Tim Jankowiak", *Critique* February-March 2017 issue (2017). <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/03/02/reply-to-gomes-and-jankowiak/>.
- LONGUENESSE, B.: *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993.
- \_\_\_\_\_: *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_: "Kant's Categories and the Capacity to Judge", in: *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005a, 17–38.
- \_\_\_\_\_: "Synthesis, Logical Forms, and the Objects of Our Ordinary Experience", in: *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005b, 39–63.
- \_\_\_\_\_: "Synthesis and Givenness", in: *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005c, 64–78.
- \_\_\_\_\_: "Kant on A Priori Concepts: The Metaphysical Deduction of the Categories", in: GUYER, P.: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 129–68.
- \_\_\_\_\_: *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- MCDOWELL, J.: *Mind and World*, 2nd edition, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_: 'Rationalism without Dogmas', in: ADAMS, Z.; BROWING, J.: *Giving A Damn. Essays in Dialogue with John Haugeland*, Cambridge, MA, MIT Press, 2017, 311–28.
- MCLEAR, C.: "Two Kinds of Unity in the *Critique of Pure Reason*", *Journal of the History of Philosophy* 53, 1 (2015) 79–110.
- MERRITT, M.: "Kant's Argument for the Apperception Principle", *European Journal of Philosophy* 19, 1 (2011) 59–84.
- MERRITT, M.; VALARIS, M.: "Attention and Synthesis in Kant's Conception of Experience", *Philosophical Quarterly* 67, 268 (2017) 571–92.
- MESSINA, J.: "Kant on the Unity of Space and the Synthetic Unity of Apperception", *Kant-Studien* 105, 1 (2014) 5–40.

- MOLEDO, F.: *Los años silenciosos de Kant: Aspectos de la génesis de la Deducción Transcendental en la década de 1770. Seguido de la traducción del Legado de Duisburg (ca. 1775)*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- \_\_\_\_\_: "Über die Bedeutung der objektiven und der subjektiven Deduktion der Kategorien", *Kant-Studien* 106, 3 (2015) 418–29.
- MÖSENBACHER, R.: "Apperzeption und Urteil. Analysen zum §19 der Transzendentalen Analytik", in: MOTTA, G.; THIEL, U.: *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, 66–74
- MOTTA, G.: "„Was objektive Einheit des Selbstbewußtseins sei“. §18 als systembildendes Element der B-Deduktion", in: MOTTA, G.; THIEL, U.: *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, 47–65.
- MOTTA, G.; THIEL, U.: *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017.
- NAKANO, H.: "La primera mitad de la Deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* (B) de Kant", *Ideas y Valores* 137 (2008) 93–111.
- \_\_\_\_\_: "La segunda mitad de la Deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* (B) de Kant", *Ideas y Valores* 139 (2009) 5–20.
- \_\_\_\_\_: "Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion", *Kant-Studien* 102 (2011) 213–31.
- NEWTON, A.: "Non-Conceptualism and Knowledge in Lucy Allais's *Manifest Reality*", *Kantian Review* 21, 2 (2016) 273–82.
- ONOF, C.: "Is There Room for Nonconceptual Content in Kant's Critical Philosophy?", in: SCHULTING, D.: *Kantian Nonconceptualism*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2016, 199–226.
- ONOF, C.; SCHULTING, D.: "Space as Form of Intuition and as Formal Intuition. On the Note to B160 in Kant's *Critique of Pure Reason*", *Philosophical Review* 124, 1 (2015) 1–58.
- PEREBOOM, D.: "Self-Understanding in Kant's Transcendental Deduction", *Synthese* 103, 1 (1995) 1–42.
- \_\_\_\_\_: "Assessing Kant's Master Argument", *Kantian Review* 5 (2001) 90–102.
- \_\_\_\_\_: "Kant's Metaphysical and Transcendental Deductions", in: BIRD, G.: *A Companion to Kant*, Oxford/Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010, 154–68.
- PEREIRA, R.: "A Nonconceptualist Reading of the B-Deduction", *Philosophical Studies* 174, 2 (2017) 425–42.
- PIPPIN, R.: *Interanimations. Receiving Modern German Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.
- POLLOK, K.: "“An Almost Single Inference”—Kant's Deduction of the Categories Reconsidered", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 90, 3 (2008) 323–45.
- PRIEN, B.: *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*, Berlin/New York, de Gruyter, 2006.
- PROOPS, I.: "Kant's Legal Metaphor and the Nature of a Deduction", *Journal of the History of Philosophy* 41, 2 (2003) 209–29.

- QUARFOOD, M.: "A Note on Schulting's Derivation of Contingency", *Studi kantiani* XXVII (2014) 87–93.
- RAUSCHER, F.: "The Second Step of the B-Deduction", *European Journal of Philosophy* 22, 3 (2014) 396–419.
- REICH, K.: *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel* [first edition 1932], Hamburg, Meiner, 1986.
- \_\_\_\_\_: *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_: *Gesammelte Schriften*, Hamburg, Meiner, 2001.
- ROBINSON, H.: "Spindel Conference 1986: The B-Deduction", *Southern Journal of Philosophy* XXV, S1 (1986).
- ROCHE, A.: "Kant's Transcendental Deduction and the Unity of Space and Time", *Kantian Review* 23, 1 (2018) 41–64.
- RÖDL, S.: "The Single Act of Combining", *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXVII 1 (2013) 213–20.
- SACCHI, D.: *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla Deduzione trascendentale delle categorie*, Milan, Vita e pensiero, 1995.
- SCHLIESSER, E.: "Four Properties of Analytical Philosophy", *Digressions & Impressions Blog*, 2015. <http://digressionsimpressions.typepad.com/digressionsimpressions/2015/01/four-properties-of-analytical-philosophy.html>.
- SCHÖNECKER, D.: "Textvergessenheit in der Philosophiegeschichte", in: SCHÖNECKER, D.; ZWENGER, T.: *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 159–81.
- SCHÖNECKER, D.; ZWENGER, T.: *Kant verstehen/Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001
- SCHULTING, D.: "Review of A.B. Dickerson, *Kant on Representation and Objectivity* (Cambridge UP 2004)", *Kantian Review* 10 (2005) 156–9.
- \_\_\_\_\_: "Non-Apperceptive Consciousness", in: GIORDANETTI, P.; POZZO, R.; SGARBI, M.: *Kant's Philosophy of the Unconscious*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2012a, 271–303.
- \_\_\_\_\_: *Kant's Deduction and Apperception. Explaining the Categories*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2012b.
- \_\_\_\_\_: "Transcendental Apperception and Consciousness in Kant's *Lectures on Metaphysics*", in: CLEWIS, R.: *Reading Kant's Lectures*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2015a, 89–113.
- \_\_\_\_\_: "Probleme des „kantianischen“ Nonkonzeptualismus im Hinblick auf die B-Deduktion", *Kant-Studien* 106, 4 (2015b) 561–80.
- \_\_\_\_\_: "On an Older Dispute: Hegel, Pippin, and the Separability of Concept and Intuition in Kant", in: *Kantian Nonconceptualism*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2016a, 227–55.
- \_\_\_\_\_: *Kantian Nonconceptualism*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2016b.

- \_\_\_\_\_: "Critical Notice of Robert Pippin's "Logik und Metaphysik. Hegels 'Reich der Schatten'", *Critique* October 2016 issue (2016c) <https://virtualcritique.wordpress.com/2016/10/16/critical-notice-of-robert-pippins-logik-und-metaphysik-hegels-reich-der-schatten/>
- \_\_\_\_\_: *Kant's Radical Subjectivism. Perspectives on the Transcendental Deduction*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2017a.
- \_\_\_\_\_: "Apperception, Self-Consciousness, and Self-Knowledge in Kant", in: ALTMAN, M.: *The Palgrave Kant Handbook*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2017b, 139–61.
- \_\_\_\_\_: "Gap? What Gap?—On the Unity of Apperception and the Necessary Application of the Categories", in: MOTTA, G.; THIEL, U.: *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017c, 89–113.
- \_\_\_\_\_: "On the Unity of Cognition and the Subjectivist vs. "Transformative" Approaches to the B-Deduction. Comments on James Conant", *Critique* October issue (2017d) <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/10/04/the-unity-of-cognition-and-the-subjectivist-vs-transformative-approaches-to-the-b-deduction-comments-on-james-conant/>
- \_\_\_\_\_: "Reply to Watt: Epistemic Humility, Objective Validity, Logical Derivability", *Critique* November issue (2017e) <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/11/11/reply-to-watt-epistemic-humility-objective-validity-logical-derivability/>
- \_\_\_\_\_: "Gaps, Chasms and Things in Themselves. A Reply to My Critics", *Kantian Review* 23, 1 (2018a) 131–43.
- \_\_\_\_\_: *Kant's Deduction From Apperception. An Essay on the Transcendental Deduction of the Categories. Second Revised Edition*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2018b.
- \_\_\_\_\_: "Apperception and Object. Comments on Mario Caimi's Reading of the B-Deduction", *Revista de Estudios Kantianos* 4, 1 (2019), (forthcoming).
- \_\_\_\_\_: "Review of B. Longuenesse *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again* (Oxford UP 2017)", *Philosophical Review*, (forthcoming a).
- \_\_\_\_\_: *Reflexivity and Representation. Essays on Kant and German Idealism*, Berlin/Boston, de Gruyter, (forthcoming b).
- \_\_\_\_\_: "New Work on the Transcendental Deduction" (MS).
- SEEBERG, U.: *Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*, Hamburg, Philo, 2006.
- SHADDOCK, J.: "Kant's Transcendental Idealism and his Transcendental Deduction", *Kantian Review* 20, 2 (2015) 265–88.
- \_\_\_\_\_: "Kant's Conceptualism: A New Reading of the Transcendental Deduction", *Pacific Philosophical Quarterly* March 2017 (2017) online first.
- SOMMERLATTE, C.: "Empirical Cognition in the Transcendental Deduction: Kant's Starting Point and His Humean Problem", *Kantian Review* 21, 3 (2016) 437–63.
- STEPHENSON, A.: "A Deduction From Apperception?", *Studi kantiani* 27 (2014) 77–86.
- STROUD, B.: "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* 65, 9 (1968) 241–56.
- \_\_\_\_\_: "Kant's "Transcendental Deduction"", in: O'SHEA, J.: *Kant's 'Critique of Pure Reason'. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 106–19.

- THÖLE, B.: *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, Berlin/New York, de Gruyter, 1991.
- TUSCHLING, B.: *Probleme der 'Kritik der reinen Vernunft'. Kant-Tagung Marburg 1981*, Berlin/New York, de Gruyter, 1984.
- VALARIS, M.: "Inner Sense, Self-Affection, & Temporal Consciousness in Kant's *Critique of Pure Reason*", *Philosophers' Imprint* 8, 4 (2008) 1–18.
- VAN CLEVE, J.: *Problems from Kant*, New York, Oxford University Press, 1999.
- VINCI, T.: *Space, Geometry, and Kant's Transcendental Deduction of the Categories*, New York, Oxford University Press, 2015.
- WAGNER, H.: "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien", in: *Zu Kants Kritischer Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008a, 22–37.
- \_\_\_\_\_: "Eine Meinungsdivergenz bezüglich Kants transzendentaler Kategorien-Deduktion", in: *Zu Kants Kritischer Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008b, 38–42.
- WATT, R.: "Robert Watt on Dennis Schulting's *Kant's Radical Subjectivism*", *Critique* November issue (2017) <https://virtualcritique.wordpress.com/2017/11/07/robert-watt-on-dennis-schultings-kants-radical-subjectivism/>
- \_\_\_\_\_: "Kant's Transcendental Deduction, Nonconceptualism, and the Fitness-For-Purpose Objection", *Kantian Review* 23, 1 (2018) 65–88.
- WAXMAN, W.: *Kant's Model of the Mind: A New Interpretation of Transcendental Idealism*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_: *Kant's Anatomy of the Intelligent Mind*, New York, Oxford University Press, 2014.
- WILLIAMS, J.: "Kant on the Original Synthesis of Understanding and Sensibility", *British Journal for the History of Philosophy* 26, 1 (2018) 66–86.
- WOLFF, M.: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt a.M, Klostermann, 1995.
- WUNDERLICH, F.: *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhundert*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005.
- \_\_\_\_\_: "Kant on Consciousness of Objects and Consciousness of the Self", in: MOTTA, G.; THIEL, U.: *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2017, 164–80.
- WUNSCH, M.: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Berlin/New York, de Gruyter, 2007.
- YPI, L.: "The Transcendental Deduction of Ideas in Kant's *Critique of Pure Reason*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 2, CXVII (2016–17) 163–85.



# **El autor y sus críticos**

## **Kant on Human Rights, Peace and Progress: a debate with Luigi Caranti**

Estudio crítico del libro: Luigi Caranti, *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*. Wales: University of Wales Press, 2017.

JOEL THIAGO KLEIN<sup>1</sup>

There are few books that articulate a coherent and well-founded interpretation of a classic author along with a contextualized update of their proposals. Luigi Caranti's book *Kant's political legacy: human rights, peace, progress* is undoubtedly a successful example. It is to be recommended for both scholars of Kant and those of contemporary political philosophy. The book strikes an unusually fair balance between careful textual exegesis on the one hand and the evaluation of and creative comparison with contemporary positions on the other. By creative I mean an interpretation that separates the essentials of an argument or position and then, maintaining the spirit of Kant's philosophy, mobilizes efforts and ingenuity to answer contemporary questions which oftentimes had not yet even been imagined back in Kant's time. The author is also to be praised for his courage to take on strong interpretive and philosophical positions and to go on to argue them and compare them with others, always doing so in a precise and clear style. There are no elongated and unnecessary asides to annoy the reader.

The book is divided into three major parts. In the first one, the author presents a reading that sets out a foundation for human rights in Kant's moral and legal philosophy and compares this model with current ones. The second and longest part of the book, interprets Kant's proposal for perpetual peace and compares it with so-called democratic theories of peace, which are allegedly said to have a Kantian matrix. Caranti displays the political superiority of the Kantian position, due to its greater ability to promote peace in a context of a plurality of nations, not all of which are necessarily democratic. The third section deals with the question of history and the idea of progress, and the author presents his interpretation of Kant's philosophy of history. He distinguishes between what he sees as a secondary and outdated aspect of Kant's proposal – that, linked to a metaphysical and outdated version of teleology – and that which he sees as a still viable interpretation, which he describes as a kind of theory that presents a systemic analysis of complex systems.

It will not take up in detail Luigi Caranti's proposals, for he does so himself very nicely in his preface. My intention is, on the one hand, to offer some critical considerations of his exegetical interpretation of Kant's texts and, on the other, to bring up some issues that do not directly refer to the author's interpretation, but are relevant to Kant's own writing and which may challenge Caranti's applications of Kantian philosophy to contemporary positions. I divide my brief considerations into three moments, each corresponding to a part of the book.

---

<sup>1</sup> Professor at Federal University of Santa Catarina (Brazil); Researcher of CNPq (Brazilian Government), Fellow of Alexander von Humboldt Foundation; and associate member of CFUL (Center of Philosophy University of Lisbon). Contact: [jthklein@yahoo.com.br](mailto:jthklein@yahoo.com.br).

## 1. Human Rights

Caranti's proposal for establishing human rights upon the foundation of the Kantian concept of autonomy seems highly promising because: i) it satisfies the criteria of generality and universality demanded by the idea of human rights and is well suited to the public discourse on the subject; ii) it precedes the political moment of establishment and affirmation of these rights; and iii) it is not dependent on a particular concept of good life.

However, two issues deserve more debate. The first one refers to the concept of law and its relation to the legitimacy of coercion. According to Kant:

Resistance that counteracts the hindering of an effect promotes this effect and is consistent with it. Now whatever is wrong is a hindrance to freedom in accordance with universal laws. But coercion is a hindrance or resistance to freedom. Therefore, if a certain use of freedom is itself a hindrance to freedom in accordance with universal laws (i.e., wrong), coercion that is opposed to this (as a *hindering of a hindrance to freedom*) is consistent with freedom in accordance with universal laws, that is, it is right. Hence there is connected with right by the principle of contradiction an authorization to coerce someone who infringes upon it (MS, AA 06: 231).

In other words, authorization of coercion is an analytical proposition to the concept of law. In this sense, it seems strange to speak of rights that may or may not entail the possibility of coercion. This is an issue with Kant's thesis of a cosmopolitan right, which can also be extended to the attempt to ground human rights.

Perhaps the most Kantian position would be that in which human rights are understood actually as human values, because, in the exact sense that the term 'right' is used by Kant, it would be necessary to construct a global political and juridical body to enforce these rights, giving them guarantees and the ability to coerce illegitimate coercion. After all, rights require coercion against whoever infringes them. Thus, either we assume the need for a transnational and global political body which might enforce coercion so that we can talk about human rights, or we have to lower the demand for what is being requested by the idea of human rights, in this case, to something like a minimum moral requirement of civility. This second option would be more like a 'moral coercion', such as Rousseau has in mind when he speaks of the power of censorship in the *Social Contract*. In sum, there are two Kantian possibilities that need to be explored and evaluated: either the terminology of law is maintained, in which case one accepts the idea of building an associated coercive theory; or, we replace the concept of right with an ethical moral perspective of assessing behaviors that do not respect human dignity. I draw attention to this point because Caranti rejects Sangiovanni's criticism that Kant would refute the theory of human rights since there could be no neutral international body capable of enforcing it (35ff). Caranti points out that there are versions of human rights which do not demand coercitivity. For some it might not be either necessary and or desirable to link human rights to the issue of coercion. However, this does seem to be the case for Kant or at least Kant's concept of right, and, there therefore seems to be a tension regarding as rights something that may not be subject to coercion.

I also want to discuss Caranti's soft and scientific version of the concept of autonomy and the abandonment of a vision that he calls metaphysical, which he attributes to Kant and to Kant scholars (I am focusing at the moment on Chapter 3). I am no orthodox Kantian, but I would like to question, from the point of view of his philosophy, this alleged detachment and this alleged equivocal or at least problematical metaphysical version. In other words, I believe that Kant's position would not be as contrary to modern scientific understanding as might seem to be the case. In this sense:

i) Kant's aim both in the *Groundwork of metaphysics of morals* and in the second *Critique* may be summed up as the intention to find and justify the supreme principle of morality. However, Kant's intention was not to present a new principle, but instead to submit to evaluation an unambiguous formulation of the moral principle that had always been the basis of the moral judgments of ordinary people in different cultures. So Kant would have no problem in recognizing that the golden rule expresses in some way the fundamental moral principle of morality (in a vulgar and pre-critical sense). The point is that the moral principle in the formulation of golden rule is misleading and may eventually cause errors. Thus, a more adequate formula must be proposed that captures the right idea behind that formula. This is what Kant intends to do in the *Groundwork of metaphysics of morals*. Of course, over time, Kant expects an influx of philosophy to take place in ordinary life and throughout many cultures in order to clarify the best formula of the moral principle, which is what speech and the debate about human rights may promote to a certain extent.

ii) Kant never linked the issue of rights and dignity to the human species. For this reason, the concept of humanity is attributed to all 'rational beings'. Therefore, every rational being, i.e. every being with the capacity to act morally, is attributed the condition of 'humanity'. It is also important to remember that Kant was a keen enthusiast of all new scientific discoveries and theories. If he had had access to Darwin's theory of the evolution of species, a theory that understands morality as a behavioral evolution that allows humans to adapt to the environment, I do not think any change would have come about in his moral theory, precisely because Kant's theory of morality demands 'another point of view', which does not exclude the scientific theoretical explanation of moral behavior. Kant himself states repeatedly something to this extent in the first and second *Critiques* when he accepts determinism in the phenomenal world. Caranti argues that the discourse of human rights must recognize the great difference in degree between human morality and that of other mammals. Therefore, this difference can be seen to be of another kind, so we arrive at, once again, Kant's position that human beings are agents that see themselves as belonging to the world as free agents. Kant's terminology of a sensible and a supersensible or noumenal world stems, of course, from a metaphysical matrix. The point, however, is that this is always in a sense metaphysical if we understand by metaphysics something that cannot be reduced and explained simply through facts and empirical data. Biology and neurosciences can always explain how the mind works or what the evolutionary advantages are of moral behavior, but this does not exhaust the question that moral action is based on principles which, in turn, are not reduced and cannot be explained as a mechanical causal relation. In short, I am suggesting that Caranti's position need not be seen as merely arising from Kantian inspiration, but as a clearly Kantian position with a contemporary terminological apparatus.

## 2. Peace

The second segment of Caranti's book, masterfully demonstrates all the advantages of Kantian theory of peace regarding the Democratic theory of peace. He does so by distinguishing between the concepts of a liberal Democracy and a Republic. He argues that it is only by understanding the central characteristics of Kant's concept of a Republic that one can criticize the performance of liberal democracies and explain and condemn their strong tendency to make war against non-liberal states, or even their role in promoting coups in other democratic nations. For this, we have to reread carefully the three principles that constitute the definitive articles of the text *Towards Perpetual Peace*. At least two of Caranti's arguments deserve to be mentioned here: i) that the Federation of Nations does not have to consist only of republics; and ii) that cosmopolitan law is not reduced to a right of visitation

and commerce, but implies the establishment of a standard of respect for human beings, something that itself serves to promote peace.

What I find problematic is not Caranti's argument, but Kant's position that Caranti adopts (150ff). It is the issue that individuals may be forced into civil society, but this does not apply to States, since the latter are already established moral entities that have overcome internal anarchy. In the *Metaphysics of Morals* Kant clearly states that, in the state of nature, individuals can use force to compel others to enter with them into a civil condition in order to overcome the anarchy and extreme injustice that individuals subject each other to simply because they exist side by side without a public law. The point is also that, in the state of nature, individuals must be considered moral entities, that is, entities who hold rights, even if merely private ones. If individuals in the state of nature were not moral entities, they could not participate in the idea of contract. The question is: Why do individuals have the right to force each other into civil order and why does the same right not apply to States? It cannot be because some are moral entities and other are not. Were there moral reasons for this, 'or just prudential ones'? It is not a matter of defending the reading of a world State rather than a Federation of Nations, since this question applies to both situations. So the question is whether a world State or a Federation of Nations may use coercive force in order to establish themselves or should they function simply by free admission?

### 3. Progress

One of the great merits of Caranti's book is how he highlights the importance of the philosophy of history for Kant's political philosophy. He successfully demonstrates throughout the book that Kant's texts focusing on history and progress cannot simply be dismissed when trying to comprehend Kant's political and moral theory. I am in full agreement with Caranti's defense of the importance of the idea of progress for the theory of human rights and the theory of peace.

My questioning refers to Caranti's proposal of a secular guarantee of progress intended to 'de-dogmatize' Kant's teleological foundation. Caranti makes it very clear that he defends a position different to that of Kant. It is important to emphasize that Caranti's arguments in support of his hypothesis of a non-dogmatic teleology were also presented by Kant. What happens is that Kant goes further and Caranti believes that Kant says more that can be hold as valid in nowadays scientific standards. So Caranti proposes discarding the first three of the nine propositions that make up the *Idea of a universal history with a cosmopolitan purpose*. He further suggests keeping the remaining six, while reinterpreting unsociable sociability in terms of self-interested and calculated tendencies that bring about peace rather than war. I disagree with Caranti's interpretation, at this point but I understand and agree with the reasons for his reservation. In order to explain my position, I intend to argue two points: i) that a coherent interpretation of Kant's philosophy of history, intended to support the thesis of progress towards peace, cannot rule out the first three propositions of *Idea*; and ii) even assuming the necessity of the first three propositions, this does not mean a commitment to a dogmatic teleology.

Regarding the first point, the first three propositions of *Idea* are the following:

- i) «All natural predispositions of a creature are determined sometime to develop themselves completely and purposively» (IaG, AA 08: 18), which means that nature and everything in it operates in a teleological fashion;

ii) «*In the human being (as the only rational creature on earth), those predispositions whose goal is the use of his reason were to develop completely only in the species, but not in the individual*» (IaG, AA 08: 18);

iii) «*Nature has willed that the human being should produce everything that goes beyond the mechanical arrangement of his animal existence entirely out of himself, and participate in no other happiness or perfection than that which he has procured for himself free from instinct through his own reason*» (IaG, AA 08: 19).

What is the significance of each of these propositions for a Kantian philosophy of history and why can they not be discarded?

ii) In the first proposition, Kant assumes that human beings possess certain potentialities which can be understood as capacities or abilities, and that there is nothing in the structure of the world or nature that prevents them from being realized. It is precisely this proposition that assumes that human beings possess a moral faculty which can be developed. Without the assumption of this moral faculty, 'which cannot even be theoretically proven' (because it cannot be seen merely as an instrumental capacity for calculation), it is difficult to imagine that human beings can construct republican institutions and, moreover, that they can reform them and make them more just. In fact, Caranti also assumes the importance of this moral motivation when he discusses the question of the guarantee of perpetual peace in the second part of his book.

ii) The second proposition establishes the pedagogical-educational peculiarity of the human condition and the way it may be improved, i.e., the process of progress demands the institutional mediation of reform as well as the development of one's own morality. In other words, progress demands a process of teaching and learning and an institutional pedagogical commitment to planning moral improvement (it is important to keep in mind, here, Kant's lessons on pedagogy and his constant reminders about the importance of an educational system that cares about moral education). Moreover, this proposition is also very important because it establishes that human beings have the capacity to learn from the mistakes of their ancestors.

iii) The third proposition states unequivocally that the good and evil that human beings have undergone throughout history are their responsibility rather than the result of some supernatural or mystical force that placed them on earth so that it could spy on their sins or because of an expulsion from paradise. In short, human beings 'must become worthy of peace', for it will not result from any other source except from their joint effort to attain it. Nor should human beings blame wars on any natural or theological conditions that are alleged averse to peace.

It should be noted that all three premises are necessary for Kant's theory of progress, and it seems to me that they are also presupposed by Caranti's reading. Why, then, might they have been rejected by Caranti? He explains that is due to the assumption that Kant was thinking of a natural teleology which assumed a 'certainty' and 'a predetermined end' regarding progress. Although a few textual passages may support this interpretation, there are many more that point to a non-dogmatic reading of confidence about progress. There are as well theoretical-systematic reasons that make such a reading unsustainable. In this sense, it is important to consider that:

i) Although Kant was influenced by the scientific theories of his time, he stressed that his teleological perspective always served as a ‘methodological’ presupposition to aid scientific investigation and not as an exclusive and competing view. Thus, there is no assumption that teleology is an ‘explanatory’ model of reality. However, being methodological assumption does not mean that it is contingent and can be disregarded. When Kant says that science can never fully explain even the creation of a small leaf of grass, he is not saying that science cannot discover more and more about how that grass is possible. This, in fact, is exactly what is expected of the progress of science. What Kant means is that science can never ‘fully exhaust’, through causal and mechanical explanations, the understanding of the emergence and perpetuation of life. I am not an expert in the life sciences, but I do not think science has yet achieved this. Kant’s position is that, due to mechanisms of our cognitive faculties, this full understanding about the possibility of life will not be possible, so that we cannot dispense with one or another model of inquiry that assumes a certain teleological perspective to help our understanding.

ii) If teleology still has a methodological function of promoting knowledge, why can it not be useful as well for reflecting on the field of action? When Kant uses the teleological perspective for thinking of progress, he is not simply repeating the same model and explanation he used when dealing with the life sciences. As I see it, there are two types of teleology in Kant’s work, one theoretical and another practical. The latter appears in his texts on the philosophy of history. This kind of teleology has another justification and another objective. Its justification is based on a practical interest of reason in the creation of a broader field of meaning for action, whereas theoretical teleology is based on a theoretical interest and functions as a method for enhancing the investigation of nature. Moreover, when Kant thinks about the end of the history he is using practical teleology and then it does not seem legitimate to accuse him of establishing a predetermined end. He does not intend to predict what will happen. It makes sense, however, to think that if man possesses certain inherently good abilities and capacities and if we can posit a history of progress, then the logical conclusion of the model is the assumption that those abilities and capacities, especially the moral faculty, would be increasingly developed. It does not make sense to speak of progress if one does not assume as a comparative point of reference a certain ideal as the end of history, although only in a regulative way.

iii) Caranti speaks of a distinction between a heuristic and a practical interpretation of the idea of progress. He maintains that the philosophy of history could not be justified only according to its heuristic function since a history of decadence could also present a systematic view of history, that is, it would be able to organize the accumulation of facts. On the other hand, universal history could not be justified by practical use, since it would have the same problem as religion, i.e., it would be a mere vague hope based, in some way, on our moral duty about some undetermined moment in another world. Thus, Caranti intends to follow a third path in which Kant’s arguments are interpreted as a theoretical proof of progress and whose certainty can be seen as a concept of likelihood arising from a kind of analysis of a complex system. In fact, much of Kant’s argument goes precisely in the direction pointed out by Caranti. However, Kant does not stop there. He goes further and intends to attach to this kind of probable and instrumental argument a kind of a ‘practical certainty’, which he names as ‘believe’ or ‘hope’. Here, it is important to realize that the concept of hope is not the common sense meaning as an emotion or a passion. Instead, it is a technical term which indicates the rational legitimacy of a taking something to be true which can only have a necessary subjective validity. And why would hope be only subjectively necessary? According to Kant, all arguments suggesting that hope can be described as a theoretically well-founded assertion are insufficient, because, in the case of

human history: a) it is not possible to prove that there is an anthropological or sociological law functioning to guarantee progress; b) human beings have free will which means that they can make their own decisions, something that does not necessarily need to follow a coherent logic. This is exactly why humans can sometimes act in one way and sometimes in another, or even if they normally act in a way, there is no guarantee that they will continue to do so. Caranti acknowledges this point, but he states that the ‘prediction’ of progress would remain constant if the characteristics of the human being, as we now perceive them, did so. The problem is that the concept of constancy, when studied in the context of free will, is exactly that there is no guarantee that human beings will follow a certain pattern. For example, by analyzing past and present human behavior, who can be sure or even be confident (in the sense of the concept of great probability) that the levels of consumption and pollution will change to the point of not putting human existence or even most of the life on the planet at risk? As I understand Kant, a certain kind of confidence in this sense could only be assumed and justified if we interpret it in the sense of hope, that is, a ‘practical’ and ‘subjective confidence’, in the sense of a belief that it is possible to change people’s attitudes by clarifying their consciousness of duty and also their own self-interest. However, if these hopes had no practical foundation, even though we know we cannot prove the assertion, then it would not make the slightest sense to try to do something about it. In other words, hope is a confidence about a possibility that has a practical justification and is eminently practical, i.e., it serves as a source of meaning for all efforts carried out to that end. It is not a matter of convincing someone of the possibility that something will happen in order to answer a theoretical inquiry, but it is a matter of building a theory which, in addition to mobilizing theoretical reasoning’s, attains its real value when associated with the awareness of the duty to act in relation to it. This is the practical function of a theory regarding the field of agency rather than that of knowing. This kind of theory, of course, needs to mobilize elements of the field of knowledge, but it does not find full support, nor was it thought up for that field.

Summing up, it seems to me that Caranti’s deflation of Kant’s philosophy of history is neither productive nor necessary, since it is not bound to theoretical-dogmatic assumptions about teleology and its purpose was not to explain nature and history. In the *Critique of Pure Reason*, Kant translates the question of hope as follows: «If I do what I should, what may I then hope?» (CPR, B: 833) This is the formulation of hope from the perspective of the individual agent. However, when we think of the perspective of the species, we may formulate the interest of reason in the following way: What may I and need I hope for, if I continue to act as I should? In other words, it would make no sense for people to consciously and voluntarily assume a political set of actions intended to promote peace, which is also a moral duty, if they did not ‘believe’ it was possible. The philosophy of history does just that: it presents theoretical reasons for this trust, but it does so for those who are somehow willing to take on their duty. Philosophy of history alone cannot persuade anyone who is unwilling to do his duty, nor does it offer enough theoretical reasons to ‘compel’ anyone to believe in its propositions. In this sense, even if the third question posed by human reason needs a theoretical answer, it is the practical reasoning that serves as the guiding thread (CRP, B: 833). It is when human beings see themselves as political agents that they must assume a philosophy of history and not when they want to know the course of history. I want to emphasize that I am proposing an alternate practical-regulative reading that is different than one that approaches the philosophy of history as theory related directly to the theory of practical postulates and makes a direct inference between the duty to act and the hope of some future state of affairs. My alternative to Caranti’s proposal necessarily involves practical teleology and a commitment to building a theory that is consistent with what is known about the world. So, all of Caranti’s reasons in support of the reality of progress must

be considered and are important, but I do not think they are, nor can they be, sufficient and the whole story for what Kant understands as a guarantee.

*References*

- CARANTI, L.: *Kant's Political Legacy: Human rights, Peace, Progress*, Wales, University of Wales Press, 2017.
- KANT, I.: *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), 1998.
- KANT, I.: "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim", translated by Günter Zöllner, in KANT, I.: *Anthropology, History and Education*, Cambridge, Cambridge University Press (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), 2007.
- KANT, I.: "The Metaphysics of Morals", in KANT, I.: *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), 1996.

## **Reflexiones en torno a la cuestión de si es posible encontrar un fundamento moral del derecho en Kant que posibilite una teoría de los derechos humanos en la actualidad**

Estudio crítico del libro: Luigi Caranti, *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*. Wales: University of Wales Press, 2017.

MARÍA GUADALUPE MARTÍNEZ FISHER<sup>1</sup>

Porque si perece la justicia, carece ya  
de valor que vivan seres humanos sobre la tierra  
MS, AA 06: 332

Antes de comenzar, aclaro que más que asumir el rol de 'comentadora crítica', quiero asumirme como una alumna que se considera afortunada por la oportunidad de entablar un diálogo escrito con un maestro como Luigi Caranti.

El libro *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress* escrito por Luigi Caranti representa, sin duda alguna, un valioso aporte a la literatura sobre la filosofía política actual. Considero importante resaltar y tomar como punto de partida lo que Caranti nos dice en la introducción: «Parece que el mundo necesita, quizás más que nunca, de un proyecto filosófico con una clara indicación de la dirección a seguir. El proyecto ofrecido por Kant todavía parece uno de los mejores que tenemos a nuestra disposición» (2017: 1). La naturaleza propia de la filosofía política requiere no solo una revisión exhaustiva (erudita) de los grandes pensadores que nos anteceden, es necesario traerlos a las discusiones sobre las problemáticas actuales. Y esto es, a mi parecer, uno de los principales aportes de la obra de Luigi Caranti.

Precisamente en lo anterior reside una de las riquezas de la obra de Caranti. Sin embargo, también se le podría objetar una tensión hermenéutica que atraviesa la lectura de su obra. Caranti critica a los intérpretes que han utilizado el pensamiento kantiano para sus propios fines (2017: 2), pero su propuesta parece en algunos puntos 'ir más allá de Kant'. El problema reside en que aquello en lo que se va 'más allá' resulta ser una de las tesis medulares de la filosofía kantiana. Caranti expone que, a diferencia de la postura de Kant, un acto auténticamente autónomo no tiene que ser necesariamente realizado bajo los auspicios del Imperativo Categórico. Su propuesta incluye la tesis de que la auténtica agencia moral basada en el deber ocurre incluso cuando las personas actúan bajo diferentes imperativos morales. A partir de este razonamiento, podríamos preguntarnos: ¿cómo asumir un legado auténticamente inspirado en el filósofo de Königsberg si parece que Caranti descarta una de las tesis esenciales de la propuesta kantiana?

En el contexto más específico de la discusión sobre el fundamento de los derechos humanos y si es posible encontrar en Kant los elementos necesarios para una teoría sobre estos, me gustaría

---

<sup>1</sup> CISAV/UAM Iztapalapa. Contacto: [gmartinezfisher@gmail.com](mailto:gmartinezfisher@gmail.com).

exponer algunas de las objeciones con las que yo misma me he enfrentado al asumir una postura similar a la de Caranti. En el fondo pretendo reflexionar sobre si es posible encontrar un fundamento moral del derecho en Kant<sup>2</sup> que nos permita afirmar una teoría de los derechos humanos de inspiración kantiana, pues me parece que esta tesis se vuelve imprescindible en la construcción del argumento que esboza Caranti. Centraré la reflexión en dos preguntas. La primera: ¿la manera con que Kant formula y aplica el Principio Universal del Derecho contiene los elementos necesarios que permitan una teoría de la fundamentación de los derechos humanos? Y la segunda: ¿la Doctrina del Derecho kantiano, analizada en su conjunto, respeta *de facto* el valor intrínseco de la humanidad de todos los seres humanos?

Antes de desarrollar cada una de estas preguntas, es importante exponer que el propio Caranti reconoce que no es lo mismo la libertad externa que defiende el derecho que la autonomía propiamente moral. Y, por ende, concede que no es posible encontrar un argumento trascendental que haga que la libertad externa sea necesaria para la autonomía, pues esta última no parece ser realmente la condición para posibilitar la autonomía. Su estrategia tiene un giro muy interesante, él propone que debemos investigar las implicaciones no directamente de la autonomía, sino del respeto específico al que tenemos derecho en virtud de ser autónomos. El argumento de Caranti es el siguiente (2017: 32):

1. Los humanos son autónomos (en el sentido kantiano).
2. Esta propiedad expresa un valor intrínseco, que exalta a los seres humanos ‘por encima de cualquier precio’, los dignifica y, por lo tanto, les da el derecho al respeto, entendido como un garante a no ser tratados como meros medios.
3. Cualquier limitación arbitraria de la libertad externa de los seres humanos equivale a tratarlos como meros medios, es decir, sería un fracaso en la exigencia de respetarlos de la manera requerida.
4. La única limitación *a priori* de la libertad externa permitida es para hacer que la libertad externa de uno sea compatible con la de todos los demás.
5. Cualquier individuo tiene un derecho (pre-político, innato) a la mayor cantidad de libertad compatible con la misma libertad de todos los otros.
6. Todos los seres humanos tienen un derecho prepolítico e innato a la libertad externa (y a la igualdad formal).<sup>3</sup>

Desde la dignidad, expone Caranti (2017: 32), se origina el respeto, y desde el respeto se origina la prohibición de limitar arbitrariamente no la autonomía misma, que es estrictamente hablando inmune a la restricción, sino a la libertad externa.

El argumento que esboza Luigi Caranti supone que podríamos encontrar una argumentación moral del derecho en Kant. Las premisas 1. y 2. se refieren a la autonomía y su vínculo con la

---

<sup>2</sup> Me refiero a la discusión de si Kant es positivista o no, cuestión fundamental en la discusión sobre si es posible una teoría de los derechos humanos de inspiración kantiana. Alexy (2004: 13-14) expone que existen dos posiciones básicas en esta antigua discusión: la positivista y la no positivista. Las teorías positivistas tiene en común ‘la tesis de la separación’, es decir, sostienen que el concepto de derecho debe ser definido sin que contenga un elemento moral. Esta tesis supone que no existe ninguna conexión conceptual necesaria ente derecho y moral, es decir, entre aquello que ordena el derecho y aquello que exige la moral o entre el derecho que es y el derecho que debe ser. En este sentido, cualquier contenido puede ser derecho. Para el concepto positivista de derecho, solo dos son elementos definitivos: el de la legalidad conforme al ordenamiento o dotada de autoridad y el de la eficacia social. Siendo así, lo que es derecho depende de lo que es impuesto y es eficaz. La corrección del contenido, cualquiera que este sea, no juega aquí ningún papel. Las teorías no positivistas sostienen la ‘tesis de la vinculación’, en la que el concepto de derecho debe ser definido de manera tal que contenga elementos morales. Ningún no positivista excluye del concepto de derecho los elementos de la legalidad conforme al ordenamiento y de la eficacia social. Lo que lo diferencia de los positivistas es más bien la concepción de que el derecho debe ser definido de forma tal que, además de estas características que apuntan a hechos, se incluyan también elementos morales.

<sup>3</sup> Traducción de la autora.

dignidad; estas tesis encuentran sus raíces en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (GMS, AA 04: 440, 429) donde se pretende esgrimir el principio supremo de la moralidad. Asimismo, se alude a una de las formulaciones del Imperativo Categórico, aquel que Korsgaard apoda «la fórmula de la humanidad» (2011). Podemos interpretar que 1. y 2. son premisas que surgen propiamente de una argumentación moral, en la que Kant tiene como punto de partida un concepto de autonomía muy exigente y que difícilmente podría sustituirse sin implicar transgredir el argumento propiamente kantiano. A partir de la premisa 3. Caranti crea un nexo entre la dignidad y la fórmula de la humanidad con la libertad externa; aquí ya se puede ver más claramente la aplicación del argumento moral al ámbito del derecho. La tesis 4. alude al Principio Universal del Derecho<sup>4</sup> y al principio de coexistencia de libertades.<sup>5</sup> Si unimos (3) y (4) surge lo que algunos llaman la tesis de la implementación de la filosofía moral en el ámbito del derecho y se siguen las conclusiones (5) y (6). Por un lado, el que cualquier individuo tiene un derecho (pre-político, innato) a la mayor cantidad de libertad compatible con la misma libertad de todos los otros y que todos los seres humanos tienen un derecho prepolítico e innato a la libertad externa.

Tomando en cuenta lo anterior, retomaré las dos preguntas sobre las que centraré mi reflexión, pues considero que algunas de las premisas que constituyen el argumento que esboza Caranti suscitan las siguientes cuestiones.

1. ¿La manera con que Kant formula y aplica el Principio Universal del Derecho contiene los elementos necesarios que permitan una teoría de la fundamentación de los derechos humanos?

Algunos intérpretes (Horn 2017: 70-71) consideran que Kant entiende por derecho no más que la compatibilización regulada de la libertad de elección de todos los agentes y que, por ende, el Principio Universal del Derecho no tiene un alcance muy amplio, pues no se refiere a todos los seres humanos (como ocurre con el Imperativo Categórico), sino meramente a los miembros de la comunidad jurídica y a los ciudadanos del Estado.

Esta objeción se refuerza si revisamos que Kant sí distingue entre ciudadanos activos y pasivos, por lo que si bien los atributos de libertad e igualdad se aplican a todos, el grado de participación política, y, por ende, de ciertos derechos como el de votar, corresponde exclusivamente a los ciudadanos activos que poseen independencia civil. En este sentido, la aplicación efectiva de la norma jurídica universal sí haría diferencias respecto a los derechos entre hombres, mujeres y siervos:

Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general [...] Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (naturaliter vel civiliter); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia (MS, AA 06: 314-315).

---

<sup>4</sup> «Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal» (MS, AA 06: 230).

<sup>5</sup> Algunos autores exponen que precisamente es la ley universal de todo derecho una exigencia para la coexistencia de libertades. Vigo muestra que la «ley universal de todo derecho», que constituye lo que puede llamarse la formulación específicamente jurídica del Imperativo Categórico, adquiere la forma de una exigencia que apunta a asegurar la posibilidad de una coexistencia de libertades (2011b).

Tomando en cuenta lo anterior, las premisas 5. y 6. se vuelven difíciles de defender en el contexto de la doctrina del derecho kantiano, pues parece que el derecho innato a la libertad externa sí admite distinciones substanciales en su aplicación. En este sentido, no parece ser del todo cierto que cualquier individuo tiene un derecho (pre-político, innato) a la mayor cantidad de libertad compatible con la misma libertad de todos los otros (5.), pues si bien hay elementos suficientes para decir que todos los seres humanos tienen derecho a la libertad externa, el planteamiento de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos parece sugerir que no todos tendrían el derecho al mayor grado de libertad. Podríamos derivar de esta objeción que para Kant no todos los seres humanos tienen los mismos derechos, sino solo los que participan de la comunidad jurídica y, por ende, podríamos decir que el Principio Universal del Derecho tiene un ámbito acotado.

2. ¿La Doctrina del Derecho kantiano analizada en su conjunto respeta de facto el valor intrínseco de la humanidad de todos los seres humanos?

Esta pregunta surge cuando reflexionamos sobre algunos casos controvertidos de la *Rechtslehre* en que no parece encontrarse una verdadera aplicación del Imperativo Categórico en su fórmula de la humanidad, premisa constitutiva en la construcción del argumento de Caranti.

Cuando Kant discute sobre casos jurídicos particulares, la compatibilidad con los fundamentos de una concepción ético-jurídica resulta altamente discutible. El caso como vimos de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos (MS, AA 06: 314-315) en la que los primeros tendrían más derechos que los segundos, la pena de muerte (MS, AA 06: 333-334), la ley del talión como principio *a priori* del derecho penal, el no derecho a la resistencia (MS, AA 06: 370-372) y el controvertido infanticidio materno por causa del nacimiento de un hijo fuera del matrimonio (MS, AA 06: 335-337), son ejemplos que presentan objeciones a las premisas que requiere una teoría de los derechos humanos.

De los casos antes citados, se vuelve especialmente cuestionable la postura kantiana sobre el infanticidio materno, pues Kant defiende la no aplicación de muerte al autor del hecho, ya que no se estaría realmente en presencia de un asesinato. En el caso del niño nacido fuera del matrimonio, a los efectos de hacer plausible la tesis de que su muerte no constituiría un genuino asesinato, Kant llega tan lejos como para negarle todo derecho a la protección legal, por el mero hecho de haber nacido fuera de la ley (*i.e.* el matrimonio) y compara incluso su presencia en la sociedad con la introducción de mercancías de contrabando (cf. Vigo 2011a).

Otra de las posturas que considero especialmente en tensión es la posición de Kant respecto al derecho a la revolución. Algunos autores comentan que esta es deficiente. Horn (2017: 95-96) expone que, por un lado, Kant se muestra como un republicano demócrata radical que quiere someter toda legislación al test de la legitimación de la voluntad unida del pueblo; por otro, su intención principal parece ser excluir el derecho de resistencia ciudadana en el Estado (tanto la desobediencia civil, la revolución, como reformas radicales). En la “Conclusión” de la *Doctrina del Derecho*, Kant rechaza el derecho de resistencia de modo prominente con estas palabras:

Por tanto, cuando un pueblo existe, unido por leyes bajo una autoridad, está dado como objeto de la experiencia conforme a la idea de su unidad general, bajo una voluntad suprema poderosa; pero ciertamente solo en el fenómeno; es decir, que existe una constitución jurídica en sentido general de la palabra; y aunque pueda adolecer de defectos y graves errores y precise poco de importantes mejoras, sin embargo, oponerse a ella no está permitido de modo alguno y es punible: porque si el pueblo se considera legitimado para oponerse violentamente a esta constitución, aunque todavía defectuosa, y a la autoridad suprema, se creería con derecho a poner la violencia en lugar de la legislación que prescribe

de modo supremo todos los derechos; lo cual daría como resultado una voluntad suprema que se destruye a sí misma (MS, AA 06: 371-372).

El texto suministra una justificación para la prohibición del derecho a la resistencia precisamente desde la perspectiva de la intangibilidad de cualquier constitución, una vez ya establecida. Uno debería preguntarse, por lo menos, si los defectos de una constitución no podrían ser tan evidentes como para que la resistencia al poder del Estado constituyese una alternativa moralmente preferible (Horn 2017: 96). Esta prohibición al derecho a la resistencia podría suponer que no existe propiamente un derecho pre-político que «podamos hacer valer» si este no está jurídicamente reconocido en una Constitución.

Por último, se podría objetar que el argumento que propone Caranti responde a lo que podría ser una interpretación de Kant y que esto no significa que las premisas deban de contenerse explícitamente. Sin embargo, hay una cuestión ineludible, a mi parecer, y es la siguiente: ¿podríamos argumentar una teoría de los derechos humanos genuinamente inspirada en Kant si la cuestión sobre el fundamento moral del derecho es un asunto cuestionable?

La postura kantiana sobre las relaciones entre el derecho y la moral ha sido motivo de constantes debates y la discusión sigue abierta. De hecho, desde la aparición de la *Rechtslehre* tanto los positivistas como los iusnaturalistas de la época creyeron ver en ella un valioso punto de apoyo a su postura (cf. Cortina 2018: XIX). El meollo de la disputa obedece, en gran parte, a que el propio Kant reconoce el grado de verdad que tienen estas dos tesis. En algunos párrafos parece inclinarse a decir que sí existe una relación necesaria conceptual entre la moral y el derecho y en otros parece intentar separarlos.<sup>6</sup> Un buen ejemplo sobre cómo Kant valora el grado de verdad de estas dos posturas lo encontramos en la exposición del caso de Protágoras de Abdera (MS, AA 06: 486), quien escribió: «sobre si existen o no dioses, nada sé decir». Ante esta afirmación los atenienses lo expulsaron de la ciudad y sus tierras y sus libros fueron quemados ante la asamblea pública. Este caso es analizado por Kant desde una doble perspectiva. Por un lado, los jueces de Atenas, como hombres, actuaron muy injustamente con él; pero como funcionarios del Estado y como jueces, procedieron de un modo totalmente legal y consecuente; porque: ¿cómo se habría podido prestar un juramento si no estuviera prescrito pública y legalmente por la autoridad superior que hay dioses?

Del análisis que hace Kant del caso de Protágoras podríamos, por un lado, deducir que sí existe una distinción entre lo legal y lo justo, pues se advierte que los jueces como hombres actuaron injustamente y, en este sentido, podríamos fundamentar una postura no positivista (tesis de la vinculación). Sin embargo, no encontramos que la injusticia sea lo suficientemente fuerte como para justificar la necesidad de una corrección del veredicto de los jueces. Para Kant, estos mismos hombres considerados ahora como jueces y funcionarios de Estado procedieron de un modo legal y consecuente. Las razones desde esta perspectiva aluden a los elementos definitorios del concepto positivista del derecho: la legalidad y la eficacia social (la necesidad de prestar juramento público y legal). Se podría objetar que Kant expone en una nota a pie de página su propia postura sobre este tipo de juramento y sugiere que es absurdo; sin embargo, en lo que refiere a la resolución del veredicto en el caso de Protágoras no hay ninguna aclaración de que este debió ser distinto.

Las relaciones entre el derecho y la moral son la materia central de la filosofía jurídica (Granja; Santiago 2011) y, por ende, de la discusión sobre los fundamentos de los derechos humanos. El libro de Caranti resulta ser una bibliografía obligada para la discusión. La cuestión sigue abierta y por su propia naturaleza seguirá siendo motivo de reflexión. De la postura que adoptemos dependen el tipo de contenido normativo y fundamento de los derechos humanos, el diseño del sistema jurídico de un Estado, el modo de aplicación de justicia y su eficacia social, el tipo de relación entre el actuar

---

<sup>6</sup> En especial es importante reflexionar sobre el pasaje en el que Kant se refiere el derecho estricto como puro en tanto que este no se encuentra mezclado con ningún elemento ético (MS, AA 06: 232).

ético y el legal en el ámbito interno de la persona<sup>7</sup> y, por supuesto, la respuesta filosófica a la pregunta capital, con carácter de causa última: ¿qué es la justicia?. Cuestión límite pero esencial, pues como dice Kant: «si perece la justicia, carece ya de valor que vivan los seres humanos sobre la tierra».

#### Bibliografía

- ALEXY, R.: *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- CORTINA, A.: “Estudio Preliminar”, en KANT, I.: *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008, XV-XCI.
- GRANJA, D. M.; SANTIAGO, T.: *La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana*, en *Moral y Derecho. Doce ensayos filosóficos*, México, Suprema Corte de la Justicia de la Nación y Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.
- HORN, C.: “Derecho y coacción, ¿puede derivarse la concepción del derecho de Kant de su teoría moral?”, en ORMEÑO KARZULOVIC, J.; VATTER, M. (eds): *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, Chile, FCE, 2017.
- KANT, I.: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999.
- KANT, I.: *Metafísica de las Costumbres*, estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2008.
- KORSGAARD, C.: “La fórmula de la Humanidad de Kant!”, en *La creación del reino de los fines*, traducción de Dulce María Granja y Eduardo Charpenel Elorduy, México, UNAM-UAM-UACH, 2011.
- VIGO, A.: “Ética y derecho según Kant”, *Tópicos* 41 (2011a) 105-158.
- \_\_\_\_\_: “La concepción kantiana del derecho natural”, en GRANJA, D. M.; SANTIAGO, T. (eds): *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, México, Suprema Corte de la Justicia de la Nación y Universidad Autónoma Metropolitana, 2011b, 317- 349.

---

<sup>7</sup> Esto puede analizarse desde dos perspectivas, desde el ciudadano que acata las leyes, es decir, qué es lo que sucede en el ámbito interno del individuo cuando actúa legalmente, y desde el punto de vista del poder judicial, pues ¿no se requiere virtud para impartir justicia?

## Kant en el debate contemporáneo acerca de los derechos humanos, el cosmopolitismo y la paz

Estudio crítico del libro: Luigi Caranti, *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*. Wales: University of Wales Press, 2017.

ILEANA BEADE<sup>1</sup>

Caranti propone en este nuevo libro un interesante recorrido acerca de algunos tópicos de la filosofía kantiana ampliamente discutidos durante las últimas décadas: los derechos humanos (DH), la instituciones jurídicas orientadas a la promoción de la paz y, finalmente, la cuestión del progreso. El lenguaje normativo en el que se debaten estos temas fundamentales de la teoría política contemporánea se haya profundamente influenciado por principios de la filosofía kantiana; de allí que pueda hablarse, justificadamente, de un «legado kantiano». Como bien señala el autor del libro, abundan los estudios especializados sobre la filosofía práctica de Kant; estudios centrados, en su mayor parte, en problemas exegéticos específicos. No son frecuentes, sin embargo, trabajos que procuren señalar la relevancia de los aportes teóricos de Kant para el tratamiento de problemáticas concretas de la realidad política. Este es el objetivo que se propone Caranti, y que procura alcanzar a través de una discusión pormenorizada de los tópicos antes señalados.

En la primera parte del libro, dedicada a una posible justificación kantiana de los DH, se abordan temas clásicos de la teoría política de Kant: su concepción de la libertad como ‘derecho innato’, la noción de ‘autonomía’, y el principio de ‘dignidad humana’. El discurso de los DH ha tenido un profundo impacto en la agenda política contemporánea; no obstante, existen deudas pendientes en lo que atañe a su justificación teórica. Los autores que se ocupan del tema no han abordado suficientemente algunos interrogantes fundamentales, tales como: ¿por qué hay DH?, ¿en qué sentido los DH son ‘derechos’?, ¿se trata de derechos políticos?, ¿qué tipo de políticas públicas deberían impulsarse para la defensa y garantía de tales derechos?, ¿es la democracia un derecho humano?, ¿son los DH un valor propio y exclusivo de la cultura occidental?, ¿podría o debería extenderse el lenguaje acerca de estos derechos a culturas no occidentales? Existe una grieta entre la relevancia del discurso de los DH en la actualidad y su fundamentación filosófica, y es esta distancia la que el autor pretende subsanar a través de una discusión pormenorizada de nociones kantianas que resultan relevantes para dicha fundamentación. Kant tiene mucho que decir a fin de responder a algunas de las preguntas antes mencionadas, e incluso —sostiene Caranti— llega más lejos que muchos autores contemporáneos que intentan dar respuesta a estos interrogantes. También tiene mucho que decir acerca de la libertad como ‘derecho innato’ (más allá de los resabios metafísicos de esta noción, vinculada con una concepción del ser humano como ser ‘nouménico’), o acerca de la acción política —su función, su importancia decisiva, sus límites, sus condiciones—. Respecto de este último punto, señala Caranti que Kant ha sabido combinar acertadamente cierto rigorismo en la definición de los principios políticos (libertad, igualdad, justicia) con una flexibilidad inusual en lo

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional del Rosario. Contacto: [ileanabeade@yahoo.com.ar](mailto:ileanabeade@yahoo.com.ar).

que respecta a su modo de implementación, a su realización en el escenario histórico. Esta combinación lo posiciona como un interlocutor cuyas propuestas merecen ser consideradas, tratándose de propuestas relevantes para el debate actual.

La segunda parte del libro aborda un tema complejo, a saber, la posibilidad de ampliar los dispositivos jurídicos que contribuyan a una resolución no violenta de los conflictos internacionales. Caranti intenta mostrar que el proyecto kantiano de una ‘paz perpetua’ —posible a través de la creación de una confederación de Estados republicanos y de la fundación de un ‘derecho cosmopolita’—, presenta ventajas respecto a propuestas más recientes, que no lograrían restituir la fuerza normativa inherente al proyecto kantiano. Las propuestas kantianas en torno a la paz y al progreso, usualmente rechazadas en razón de sus premisas metafísicas, conservan un potencial para hacer frente a los riesgos del realismo político, desencantado de todo progreso histórico.

En cuanto a la cuestión del progreso, examinada en la tercera y última parte del libro, el autor propone una interpretación original de la teleología histórica kantiana, intentando soslayar su dimensión metafísica a partir de una diferenciación entre la noción de ‘disposiciones naturales’ y la idea de una ‘insociable sociabilidad’. Su interpretación sostiene que la teleología kantiana no se apoya en la idea de un Dios benevolente que asiste al género humano, sino que descansa en el reconocimiento de una serie de mecanismos (individuales y sociales) que permitirían augurar el progreso. En este marco, Caranti se detiene a examinar con especial atención el rol desempeñado por el ‘político moral’, promotor del avance del género humano hacia instancias de mayor perfección, y reconstruye lo que cabría caracterizar como una teoría kantiana de la acción política. Esta teoría establece la subordinación de la política a la moral, sin que ello impida el reconocimiento de cierto grado de autonomía de la acción política (como acción irreductible a la acción moral).

A continuación intentaré señalar las ideas que considero particularmente interesantes en el recorrido propuesto por Caranti. En lo que respecta a la primera parte del libro, Caranti señala acertadamente la relevancia de los conceptos de ‘libertad innata’, ‘dignidad humana’ y ‘autonomía’ para una fundamentación teórica de los DH; relevancia que, con excepción de algunos pocos estudios, no ha sido suficientemente explotada por los autores contemporáneos. Kant caracteriza la libertad como ‘el único derecho innato’ del ser humano, un derecho inherente a él por su sola condición humana. Caranti argumenta que esta libertad innata no puede ser identificada con la ‘libertad práctica’ —esto es, con la espontaneidad, la capacidad de establecer fines independientemente del influjo determinante de las leyes naturales—, sino que debe ser entendida como autonomía. Es, en efecto, nuestra cualidad de agentes morales aquello que eleva nuestra dignidad por encima del resto de los seres, nuestra capacidad de sujetarnos a una ley práctica originada en la razón. En tanto seres autónomos, somos merecedores de cierta clase de respeto y podemos arrogarnos derechos que deben ser protegidos por las leyes y por el poder político que las respalda (29ss). Una justificación de los DH «en clave kantiana» se articularía, de manera general, bajo los términos siguientes: nuestra autonomía nos confiere dignidad, y esto implica que los derechos que nos definen propiamente como humanos deben ser respetados. Cualquier limitación de la libertad innata, o de los derechos parciales que de ella se derivan, implicaría vulnerar esa dignidad absoluta; por consiguiente, la única limitación legítima de la libertad externa es aquella que es necesaria para que la libertad de cada uno sea compatible con la de otros. La coacción ejercida por las leyes públicas, en el marco de un estado de derecho, es la ‘única’ restricción válida de nuestra libertad.

Durante las dos últimas décadas, se han desarrollado estrategias diversas para una fundamentación teórica de los DH. Las aproximaciones instrumentalistas consideran tales derechos como un medio necesario para el desarrollo de ciertas capacidades humanas, mientras que las variantes no instrumentalistas hacen hincapié en el valor intrínseco de la persona; otras propuestas, finalmente, relevan ante todo la función política y jurídica de los derechos, concentrándose principalmente en los dispositivos que pueden garantizarlos en el ámbito de las relaciones

internacionales. Caranti señala que, incluso entre las teorías no instrumentalistas, suele desatenderse un aspecto elemental que no ha sido ignorado por Kant: la idea de que los seres humanos poseen un valor intrínseco, una dignidad propia que no puede ser vulnerada bajo ninguna condición. Esta es la vía de justificación explorada por Caranti, a través del recurso a nociones teóricas kantianas. Sorteando el peligro de una recaída en los presupuestos metafísicos que despiertan suspicacia en el contexto actual, el autor formula una pregunta decisiva: ¿qué es, en rigor, lo que nos confiere ‘dignidad’? La respuesta de Caranti, claramente inspirada en el «legado kantiano», no puede ser sino nuestra autonomía.

Las nociones de ‘autonomía’ y de ‘razón pública’, conceptos esenciales en este proyecto de fundamentación teórica de los DH, conducen al planteamiento de interrogantes que considero decisivos para la discusión acerca de la dimensión internacional de la cuestión de los derechos, esto es: ¿hasta qué punto puede tolerarse a quienes no respetan los DH? En otras palabras: ¿puede tolerarse al intolerante?, ¿hay, acaso, un ‘derecho a la intolerancia’?, ¿es el discurso de los DH compatible con los valores que imperan en sociedades no democráticas? Caranti se pregunta qué posición debiéramos tomar frente a culturas en las que la autonomía individual no parece definir el valor propio del ser humano. Sobre estos puntos —sin duda complejos—, quisiera hacer algunos señalamientos. La tolerancia, entendida aquí no como virtud moral sino ante todo como un valor político, *i.e.* como una condición fundamental para la estabilidad del orden social, ya no puede ser pensada como una mera concesión, como la mera acción de ‘soportar’ lo diferente: el discurso de la tolerancia (desde sus orígenes, durante las guerras de religión posteriores a la Reforma protestante, hasta nuestros días) ha ido abandonado progresivamente esa significación inicial, para aproximarse a una actitud que implica la valoración, o cuanto menos el respeto, por la diferencia. Como consecuencia de las transformaciones semánticas atravesadas por el concepto, ‘tolerar’ no significa ya ‘soportar’, ni siquiera ‘permitir’, o ‘conceder’, sino que supone el reconocimiento de lo diferente como algo digno de ser o existir. Ahora bien, la tolerancia no es por ello la aceptación indiscriminada de lo diferente, sino que supone límites, exige una clara diferenciación entre lo que puede y lo que no puede ser tolerado. Como ha señalado Yves-Charles Zarka (2008), la reciprocidad es una de las condiciones fundamentales de la tolerancia: solo se puede tolerar a otro en la medida en que se es tolerado por ese otro. Al referirse a los dispositivos que permitirían afianzar la tolerancia y mitigar la violencia (neutralidad del Estado en materia religiosa, constitución de un espacio público laico, separación del orden político y el religioso, etc.), Zarka observa que el reconocimiento del derecho a la diferencia cultural está supeditado a valores fundamentales que las sociedades democráticas deben preservar, a saber, la libertad, la autonomía y la dignidad humana. Si en nombre del derecho a la diferencia cultural resultase comprometido alguno de estos valores democráticos, aquel derecho perdería legitimidad. A partir de estas consideraciones, podemos preguntarnos hasta qué punto una sociedad democrática puede dar cabida a lo diferente sin comprometer con ello sus principios constitutivos, esto es, qué ideas o posiciones puede acoger una democracia con el fin de asegurar su propia existencia.

Estos interrogantes nos sitúan en el problema de los límites de la tolerancia del que se han ocupado los principales pensadores modernos (en efecto, bajo premisas filosóficas diversas, Spinoza, Bayle, Locke, Voltaire y Kant, entre otros, se han referido a la necesidad de establecer el alcance y los límites de la tolerancia). El problema puede ser abordado desde distintos ángulos, según se considere su dimensión normativa, o bien su dimensión fáctica: establecer el alcance y las condiciones de la tolerancia no solo obliga a redefiniciones teóricas, sino que exige el diseño de dispositivos jurídicos concretos que permitan garantizar ciertos derechos y libertades básicas. Quizá el desafío principal consista en consolidar un espacio de neutralidad estatal en cuyo marco pueda tener lugar la coexistencia pacífica de las diferencias culturales sin que resulten comprometidos ciertos valores básicos de la sociedad democrática —libertad individual, autonomía, dignidad—. En el marco de sociedades multiculturalistas, en las que conviven una pluralidad de posiciones en conflicto potencial,

y en las que se echa de menos la presencia de valores o intereses comunes, resulta indispensable construir un espacio de neutralidad, sin afectar con ello las diferencias identitarias. La historia ha mostrado que no es posible —ni deseable— suprimir las diferencias, pero es necesario garantizar que esas diferencias no deriven en conflictos violentos. Zarka sostiene que la dignidad del ser humano y la autonomía individual representan valores que deben ser universalmente reconocidos, *i.e.* que no pueden ser desdeñados en razón de su origen occidental, ni desestimados como principios cuya validez y vigencia quedaría restringida a una cultura específica, la del mundo occidental. Estos valores políticos fundamentales definen, pues, para el autor, el ‘límite de la tolerancia’.

Teniendo en cuenta estas observaciones, podemos considerar la posición asumida por Caranti, quien al interrogarse acerca de una posible concordancia entre el valor de la autonomía y los valores culturales propios de sociedades no occidentales declara que no hay una auténtica inconmensurabilidad entre tales valores (no habría, por ejemplo, incompatibilidad alguna entre el discurso de los DH y la religión islámica, siempre y cuando ésta sea interpretada razonablemente). Quizá en este punto el autor exprese un optimismo kantiano que muchos no estarían dispuestos a compartir; pero en todo caso, y más allá de las conclusiones escépticas que podrían extraerse a la luz de acontecimientos recientes, hay una dimensión normativa de la esperanza sobre la que Kant ha advertido y a favor de la cual se ha pronunciado a través de sólidos argumentos. Quien desesperase del progreso del género humano produciría el propio mal que anuncia y, a la inversa, quien confía en el progreso encuentra los móviles necesarios para actuar de manera acorde con la realización gradual del mismo. La esperanza no es, para Kant, algo que pueda basarse en datos empíricos, en experiencias históricas, sino que se funda en un deber moral. El optimismo de Caranti se inscribe, pues, dentro de los límites teóricos del pensamiento práctico kantiano.

Un optimismo análogo se deja entrever en la segunda parte del libro, dedicada a la cuestión de la paz. Luego de pasar revista a las influencias teóricas del iusnaturalismo y a los antecedentes al proyecto kantiano para la ‘paz perpetua’, Caranti propone un detallado estudio de dos textos fundamentales para el estudio de la filosofía de la historia kantiana, o ‘historia filosófica’, como la denomina Kant, en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) y *Hacia la paz perpetua* (1795). Las reconstrucciones propuestas por Caranti procuran mostrar que la teleología histórica kantiana no necesariamente ha de ser interpretada como una teleología de carácter metafísico. El autor hace referencia a la descripción kantiana de mecanismos que permitirían augurar el progreso político y moral del género humano, examina la relación entre las instituciones jurídicas y la moralidad y se detiene, finalmente, en un análisis pormenorizado de los artículos preliminares y definitivos para la ‘paz perpetua’, formulados en el segundo de los escritos mencionados. Al analizar los artículos definitivos, en cuyo marco Kant desarrolla las nociones de republicanismo y de derecho cosmopolita, Caranti destaca el carácter ‘ideal’, normativo, de la ‘república’ kantiana y explica los motivos por los cuales ella no resulta perfectamente equiparable a las democracias liberales contemporáneas. A partir de una interesante elucidación de las críticas kantianas a la democracia, concluye que la ‘república’ no es, para Kant, un mero conjunto de instituciones o mecanismos, sino que requiere la conformación de un *ethos*, posible a través de un proceso de educación ciudadana. Un ‘gobierno republicano’ requiere del constante esfuerzo para la realización (siempre inacabada e incompleta) de los principios del republicanismo. Algo similar cabría afirmar acerca de la ‘paz perpetua’, en tanto ‘idea’ de la razón práctica; sin embargo, Caranti niega que la noción de ‘paz perpetua’ posea un sentido puramente regulativo y sostiene que la paz sería efectivamente realizable a través de una consolidación del republicanismo en el plano del derecho político y del cosmopolitismo en el ámbito de las relaciones internacionales. En cuanto a este segundo aspecto, observa que el ‘derecho cosmopolita’ no se reduce a un mero derecho de intercambio comercial: hay un substrato ‘moral’ de cosmopolitismo; el principio del derecho cosmopolita supone que la violación de un derecho, en cualquier parte del mundo, consterna a la comunidad global (ZeF, Ak. VIII: 360). En el contexto socio-económico actual, desgarrado por graves conflictos étnicos y religiosos, el

cosmopolitismo promueve actitudes empáticas y contribuye al desarrollo de un compromiso ético y político con situaciones que trascienden nuestro entorno inmediato. Como ha señalado Martha Nussbaum (1997), al reivindicar nuestra pertenencia al género humano como totalidad, los principios cosmopolitas promueven la identificación de intereses comunes, aquellos que nos definen no ya como miembros de una comunidad particular, sino como especie.

Caranti destaca con lucidez los aspectos más relevantes de la propuesta cosmopolita kantiana e identifica los puntos que resultan superadores respecto de algunas propuestas actuales, en particular, de la ‘teoría de la paz democrática’ desarrollada por Doyle; teoría que ha tenido un profundo impacto en el debate contemporáneo. Doyle (1983) argumenta que los Estados democráticos no se enfrentan entre sí, sino que se respetan mutuamente en la medida en que comparten ciertos valores básicos, entre ellos, el repudio a la violencia. Las democracias serían proclives a la paz, con algunas pocas excepciones vinculadas a la necesidad de auto-defensa y a la exigencia de impugnar toda violación de los derechos humanos. Caranti señala, con acierto, que no todos los conflictos bélicos entre Estados democráticos pueden encuadrarse bajo tales casos excepcionales y añade que no es en sí evidente que las democracias se respeten entre sí. Tampoco puede concederse, sin más, que el liberalismo democrático esté incondicionalmente comprometido con la defensa de los DH y el repudio de la violencia. El autor señala ciertas deficiencias presentes en la ‘teoría de la paz democrática’ y muestra que el proyecto kantiano de para la ‘paz perpetua’ provee herramientas conceptuales relevantes para la reformulación y el perfeccionamiento de dicha teoría. La limitación principal de esta última es que parece avalar acciones violentas contra Estados no liberales, mientras que el cosmopolitismo kantiano exhorta a relaciones pacíficas entre todos los Estados, republicanos o despóticos. Por último, Caranti deriva importantes indicaciones normativas del proyecto kantiano: la exhortación a un perfeccionamiento gradual de las instituciones republicanas, a una resolución pacífica de los conflictos interestatales, a un intercambio comercial y cultural entre las naciones, y concluye que, a diferencia de propuestas teóricas posteriores, el proyecto kantiano condena de manera abierta las guerras colonialistas e imperialistas, que no podrían ser justificadas siquiera bajo el pretexto de propósitos civilizatorios.

Pasemos, finalmente, a la tercera y última parte del libro, dedicada a la cuestión del progreso. Si en la primera y la segunda parte se examinan dos nociones representadas en la filosofía práctica kantiana como ‘ideas’ de la razón práctica (los derechos humanos y la paz perpetua), la tercera parte explora los motivos que permitirían augurar la factibilidad de estas ‘ideas’. En primer lugar, se aborda la cuestión de la teleología histórica y el rol de los actores políticos en la promoción del progreso histórico. Caranti analiza la idea de la ‘insociable sociabilidad’ y la vincula con ciertos mecanismos que harían posible inferir —aunque no afirmar con certeza— una aproximación gradual del género humano al republicanismo y al derecho cosmopolita. Sin embargo, no resulta suficientemente claro en qué sentido sostiene que la interpretación de la teleología histórica kantiana puede prescindir de la noción de ‘disposición natural’ invocada en *Idea para una historia universal*. Es cierto que dicha noción parece implicar premisas metafísicas que estarían ausentes en el concepto de ‘insociable sociabilidad’, sobre el cual descansa la interpretación desarrollada por Caranti; no obstante, en uno u otro caso se trata de nociones antropológicas, abordadas en los escritos histórico-filosóficos kantianos en conexión con la idea de un desarrollo histórico indefectiblemente orientado al progreso. La tesis de las ‘disposiciones naturales’ no parece más vinculada a la idea de ‘Naturaleza providencial’ que la tesis de la ‘insociable sociabilidad’. Por lo demás, tampoco el concepto de una Naturaleza garante del progreso histórico debe ser necesariamente interpretado como un concepto metafísico: en efecto, cabría interpretarlo en términos no trascendentes, esto es, no como un concepto que evoca una fuerza trascendente, metafísica, que intervendría externamente en los acontecimientos históricos, sino como una fuerza inmanente: como ‘naturaleza humana’ (cf. Beade 2011: 25-44). En síntesis, tal vez no resulte necesario rechazar la noción de ‘disposición natural’, ni la idea de una

‘Naturaleza providencial’, a los efectos de evitar presuntos resabios metafísicos presentes en la «historia filosófica» kantiana.

La interpretación sugerida por Caranti señala la presencia de mecanismos que obligan a la institución de un derecho cosmopolita y nos orientan al progreso. Ahora bien, la ‘garantía’ invocada por Kant de ningún modo sugiere que podamos abandonarnos a un progreso que acontecerá de manera indefectible, sino que exhorta a un compromiso activo con el ideal del progreso: este puede —más aún: ‘debe’— propiciarse. En este sentido, resulta decisiva la tarea del ‘político moral’, aquel que supedita su acción política a los principios de la moralidad. Caranti señala que la subordinación de la política a la moral, abordada por Kant en la primera sección del apéndice a *Hacia la paz perpetua*, no implica una reducción de la política a la ética: Kant reconoce a la primera cierto grado de autonomía, pues la acción política no se reduce a la mera aplicación mecánica de ciertos principios morales. La política requiere de prudencia, de un conocimiento suficiente de la realidad en la que se está operando, de una capacidad de comprender las exigencias de la coyuntura, de la habilidad para prever posibles resultados en la implementación de las reformas. El criterio último para una acción política legítima es la justicia, la preservación del derecho, y en tal sentido hay una dimensión moral insoslayable de la acción política; sin embargo, esta requiere asimismo de habilidad y creatividad a fin de avanzar en la realización progresiva de ciertas ideas ‘tanto como sea posible’. Es preciso, pues, hallar un punto de equilibrio entre lo ‘ideal’ y lo ‘real’, de manera tal que las propuestas de transformación no resulten ni demasiado ambiciosas, ni demasiado conservadoras. Señalando las ventajas de la teoría kantiana de la acción política, Caranti caracteriza ese punto de equilibrio a través del concepto de ‘utopía realista’. Concluye, finalmente, que la política es un arte complejo que requiere de una capacidad de juicio que no puede aprenderse ni enseñarse (KrV, A 133/B 172) y que se trata, por tanto, de una habilidad reservada a pocos; conclusión que no expresa escepticismo alguno, sino que refleja una aproximación realista a las necesidades y exigencias de una *praxis* política orientada a la realización progresiva de las ‘ideas’ de la razón práctica: el republicanismo, el derecho cosmopolita, la paz perpetua, la justicia.

\*

Como señala Caranti en la “Introducción”, el intento de incluir a Kant en el debate contemporáneo acerca de las problemáticas concretas de la vida política conlleva el riesgo de no conformar a nadie: los académicos tal vez echarán de menos una discusión pormenorizada de problemas exegéticos específicos, mientras que aquellos ajenos al ámbito académico podrán reclamar un estudio más detallado acerca de posibles estrategias concretas para la defensa de los derechos humanos, para la promoción de la paz y del progreso. Creo que el autor ha sabido sortear estos riesgos: su recorrido dejará igualmente satisfecho al especialista, a quien se halla iniciado recientemente en el estudio de la filosofía kantiana, así como a aquellos que interpelan las fuentes filosóficas en busca de respuestas a cuestiones concretas de la agenda política. El mérito principal del libro reside, a mi juicio, en su capacidad de poner la exégesis textual al servicio de la explicación de problemas actuales, indicando además posibles estrategias para su solución.

Si recordamos el modo en que Kant concibe la relación entre ‘teoría’ y ‘práctica’, estableciendo la exigencia de una teoría orientadora de la práctica —pues para el filósofo no hay, en rigor, ‘práctica’ sin ‘teoría’ que la sustente—, podremos advertir que la propuesta hermenéutica desplegada por Caranti responde plenamente a esta exigencia kantiana al orientar la reflexión teórica, el análisis conceptual, al tratamiento de cuestiones prácticas. La filosofía kantiana ofrece una visión coherente y profunda de aquello que ‘podemos esperar’ en el futuro, proporciona instrumentos teóricos valiosos para regular nuestra acción política y propone una explicación satisfactoria de

mecanismos eficaces para elucidar los procesos de transformación de las instituciones sociales; pero más allá de estos indudables aportes del «legado kantiano», la teoría político-jurídica de Kant nos provee de nociones cuyo potencial normativo exhorta a un modo de acción política orientada a preservar nuestros derechos, reducir la injusticia y erradicar la violencia.

#### Referencias

- BEADE, I.: “Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la Historia”, *Daimon* 54 (2011) 25-44.
- DOYLE, M.: “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, *Philosophy & Public Affairs* 12, 3 (1983) 205-235.
- NAUSSBAUM, M.: “Kant and Cosmopolitanism” en: BOHMAN, J.; LUTZ-BACHMANN, M. (eds.): *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, The MIT Press, 1997, 25-57.
- ZARCA, Y.-C.: *Difícil tolerancia*, traducción de A. García Mayo, Madrid: Escolar y Mayo, 2008.

## Replies to my critics

LUIGI CARANTI<sup>1</sup>

I wish to express my gratitude to Joel Thiago Klein, María Guadalupe Martínez Fisher, and Ileana Beade for their comments. They read my book with attention and competence, benevolently acknowledging my efforts to use Kant's scholarship for intellectual clarity and – to a lesser extent – practical guidance in relation to some of the pressing political issues of our time. In the following, I will try to address the major critical points they honored me by raising.

### 1. Joel Thiago Klein

Klein first notices that within a Kantian perspective the very notion of a 'human right' is problematic, something which would discourage an attempt such as mine to defend the viability and robustness of a Kantian theory of human rights. The problem lies in the fact that Kant suggests, in the *Metaphysics of Morals*, that the authorization to coerce can be analytically inferred from the very notion of right. As Kant puts it «there is connected with right by the principle of contradiction an authorization to coerce someone who infringes upon it» (MS, 6: 231, my emphasis). Since human rights, 'pace' Sangionvanni and other scholars of political orientation, are most of the times considered as normatively binding even if there is no coercion associated with them, either because no coercive authority exists or because it fails to act for a series of reasons, including political prudence, it would seem that Kant could not have a notion of human rights in line with this traditional conception.

The first thing to notice here is that the very same critical point could be raised, not against an attempt such as mine to build an authentically Kantian theory of human rights, but also against Kant himself. In fact, Kant talks of an «innate right» that clearly holds before the constitution of the civil state, hence before the constitution of any coercive authority. And, as Klein himself recognizes, something similar could be said about cosmopolitan right that Kant leaves without institutional protection as he grows more and more suspicious not only of the possibility of having a world state but even of having the modest surrogate of an international federation endowed with coercive powers. This should already invite caution in taking the analytic connection Kant suggests in the sense of a denial that one can meaningfully talk of a right even if no coercive authority is in sight. I think we need here a fundamental distinction between authorization to coerce and availability of institutional or quasi-institutional mechanisms to act on that authorization. When Kant suggests the analytic connection Klein insists on, he might be indicating 'merely' that if there is a right, with it comes an authorization to coerce anyone who violates that right, regardless whether this authorization is picked up by an individual or, more likely within a Kantian framework, by an institutional authority. In other words, affirming the analytical connection between right and coercion seems to be compatible with saying that a right remains a fully legitimate right even if the authorization to coerce those who violate it cannot be enforced by an institutional authority that may still await to be constituted. In all events, assuming a stricter interpretation of that analytic connection entails attributing to Kant sheer

---

<sup>1</sup> Università di Catania. Contact: [icaranti@unict.it](mailto:icaranti@unict.it).

and insurmountable inconsistency regarding two of the most important notions of his political thought: the notion of innate right and the notion of cosmopolitan right. Or perhaps of three of them, if we take seriously Kant's late insistence on the opportunity for the federation in charge of enforcing international right to have no coercive powers and to be dissoluble at any time. It follows that I do not think that when Kant comes closest to the notion of human rights (in his section devoted to the innate right to external freedom), he should change his language and talk more modestly about a human value, a sort of moral desideratum or a requirement of civility deprived of legal substance.

The next point Klein raises concerns my 'soft' notion of autonomy, that is, my claim – which I take as a departure from Kant – that actions do not need to be inspired by a maxim resembling in some way the categorical imperative to be considered as autonomous. Interestingly, instead of criticizing me for making the standards for autonomous agency too flexible, Klein thinks that Kant himself had no intention to tie autonomy closely to the categorical imperative. This, Klein continues, is just a philosophically rigorous way of expressing the moral law which all human beings know quite well, even if they never heard of the categorical imperative. After all, Kant would not deny that people who consciously assume the Golden Rule as supreme principle of their conduct are not autonomous only because they have not seen the shortcomings of that admittedly imperfect yet far more accessible and popular formulation of the moral law. Ultimately, the project of the *Groundwork* is that of achieving a better formulation of the moral law, not to explain to all the decent people in the world that they fooled themselves to be truly moral simply because they had not read that philosophical work yet.

I fully share Klein's point, as far as it goes. Certainly, Kant never thought that a condition for truly autonomous behavior was the perfect knowledge of the philosophically rigorous formulations of the moral law we find in the *Groundwork*. I simply want to emphasize that my attempt to detach autonomy from the moral law is more radical, with all the risks associated with it. In fact, I hold that not only people who follow the Golden Rule, but also those who consciously follow a tradition or a religion in orienting their lives, even if characterized by some controversial moral principles, may be autonomous. What interests me is the human capacity to ignore one's own interests for the sake of some greater cause, even if this greater cause is not 'doing what is right because it is right' or the like. Just to give an example, I think that the Christian martyrs who refused to worship the emperor to avoid the persecutions carried out by the pre-Constantinian Roman authority were sacrificing their lives not because they had the Golden Rule in mind, let alone the Categorical imperative, but out of a freely chosen obedience to their God. And I want to say that their conduct is as autonomous as the conduct, to use Kant's famous example, of the person who does not give in to the threats of a despot and refuses to give false testimony against an innocent man just because he thinks this is the right thing to do. More in general, and quite in line with common sense, I think that any sacrifice of one's interests for the sake of a greater cause is a potential act of autonomy. And I say 'potential' because two conditions need to apply for that act to be truly autonomous. The first is that there should not be, hidden behind the greater cause, some sort of unconscious selfish interest. This possibility was well known to Kant and I concede, as he does, that we can never have certainty about this. The second condition is that this greater cause must pass minimal moral standards. In the book I introduce this condition to avoid what I used to see an evident problem connected to my liberalized standards of autonomy, that is, the impression that I could end up considering as an autonomous hence moral act even actions that were certainly not inspired by self-interest and yet clearly wrong by any reasonable moral standard. I gave the example of the Nazi officials who refused to surrender to the allies in Berlin out of an attachment to their wretched ideology. To be frank, I am no longer certain that my theory needs to avoid this counterintuitive outcome. In other words, I am now inclined to think that even that act by the Nazi officials should be construed as an autonomous act and that we can legitimately admire it without compromising in the least our strict and profound reprobation of the intrinsic merits of the cause that inspired it. Finally, and less problematically, I think that we need

to be more 'liberal' than Kant about the standards of moral behavior to be able to hope that our autonomy/dignity based conception of human rights is sufficiently consonant with the diverse moral sensitivities of the world. As I try to show in chapter three, there is room for saying that all these traditions consider individual autonomy, at least in my liberalized understanding, as a central component of human value, while it is less clear that they would agree on the specific Kantian requirement that an action is to be chosen 'for the sake of duty' to have any moral value.

The second criticism Klein reserves for my account of autonomy is that I was too quick in considering Kant and Darwin as incompatible in their accounts of human beings' place in the universe vis à vis other species. If Kant had had the opportunity to read Darwin, he would have welcomed it as an advancement of our scientific view of humans. This however that would have not taken away the necessity to adopt a different, noumenal perspective to make sense of human morality. In short, even if our progenitors were monkeys, still we would have to adopt a non-scientific perspective on human beings at this point of the evolutionary trajectory to do justice to their morality. I am ready to concede, for the sake of the argument, that a compatibility between Kant and Darwin could be skillfully construed, but I remain skeptical that Kant would be so comfortable in blurring the distinction he makes between *arbitrium brutum*, that he reserves to animals, and *arbitrium liberum*, that he attributes to humans. Kant sees this as a difference in kind rather as a difference in degree. I think the opposite and I side with the thesis that humans 'enjoy' an amount of freedom from their impulses greater than the one conceded to animals, even to primates, and take distance from the view that animals are fully deprived of autonomy and therefore of morality. I doubt that Kant would concede that much. After all, it is true, as Klein reminds me, that Kant thinks that humans are not the only autonomous entities in the world. Nonetheless, the other rational creatures he has in mind are closer to angels than to monkeys.

The only point Klein raises about the second part of the book is not so much a criticism of my position, rather of my endorsing a Kantian position that Klein finds problematic. The point concerns the limits of the domestic analogy and in particular one of the arguments Kant offers to ground these limits. Let me recall the argument:

While natural right allows us to say of men living in a lawless condition that they ought to abandon it, the right of nations does not allow us to say the same of states. For as states, they already have a lawful internal constitution, and have thus outgrown the coercive right of others to subject them to a wider legal constitution in accordance with their conception of right (ZcF 8: 355–356).

To sum up: individuals in the state of nature can be coerced to enter a state. States, in virtue of the fact that they have a lawful internal constitution, have no similar obligation to enter a supranational institution. The problem with this argument is that Kant does not explain why the fact that states have a lawful internal constitution makes them immune from the obligation in question. The point certainly cannot be that in the state of nature among individuals we have a condition of anarchy while in the second the domestic lawful condition of the various states makes the international community less anarchical. Even less the point can be that individuals in the state of nature are deprived of a moral standing while states (perhaps in virtue of their lawful internal constitution) have it. In the state of nature Kant attributes to individuals a crucial moral right, the innate right to freedom. Moreover, as Klein points out, if individuals were not conceived as entities with some moral standing, they could hardly be parties that agree on a contract. Rather, the point seems to be that, unlike individuals in the state of nature, states have a juridical status that imposes on other states a duty to respect their decisions, in particular that of entering the «wider legal

constitution» or not. But again, what is it in this ‘juridical status’ that justifies states’ immunity from the duty to overcome international anarchy?

I think Klein makes a solid point here and I admit that I should have explained better the reasons in favor of a limited analogy, quite independently of whether Kant had these in mind. I do not have the space here to deal adequately with this complicated point. Let me just suggest that there may be a crucial difference in the two cases mainly turning on the different impact a coercion to abandon unlimited freedom has on individuals and states. The impact is different, I suggest, because, unlike individuals, states are artificial entities, which as such are under a threat of dissolution that individuals do not face. If other people coerce me to enter a civil condition, my identity as a separate natural entity with an independent will is not at risk. If a state is coerced to abandon its unlimited freedom, most importantly the option of using violence to affirm itself vis à vis other states, the threat to its identity is significantly higher. It is as if an entity that was constructed out of a pact among individuals to act with a will subject only to the terms of the agreement reached among individuals were now subject to a constraint not originated in the pact but ‘coming from outside’. Individuals have created an artificial entity and now an external force substantially modifies the nature and prerogatives of that artifice. I am not sure how far this disanalogy goes, but I am quite sure that there is one. Also, I am not sure how much pointing out this disanalogy does justice to Kant’s thought. Something along these lines, I think, is latent in Kant’s point that a state of states would annihilate the subordinated states. But I do not know how well Kant’s point about the juridical status of states (the passage cited above) is captured by the disanalogy I have highlighted. In any event, Klein’s puzzlement is fully legitimate because I should have explained the point better in the book.

It is perhaps about the interpretation of *Idea* that Klein and I most disagree. I am not convinced that his reinterpretation of the first three theses of that work are faithful to the text. He proposes a reading in which all those propositions establish is the human capacity of moral behavior and moral improvement through learning. Klein is right in thinking that Kant needs both theses to establish the possibility, if not the necessity, of perpetual peace. And yet I simply believe that i) the first three propositions of *Idea* say much more than what Klein reads in them, and that ii) this additional content is both unnecessary for Kant’s argument and in itself helplessly attached to a view of the natural world influenced by the biology of his time, by now fully surpassed.

In relation to the first point, to argue that «*All natural predispositions of a creature are determined sometime to develop themselves completely and purposively*» (IaG: 18) is to argue that i) each creature, or better each ‘species’, has a set of prefixed, God-given specific dispositions, and ii) nature makes sure that these dispositions develop completely. The second proposition adds the idea that iii) the disposition of the human species is reason, and the third the idea that iv) the full development of reason can take place only in society. In other words, there is an intelligent mother nature that assigns to each species a prefixed disposition and further decides that this disposition is going to develop fully. In addition, mother nature is also careful to provide the means for this full development. In the case of the human species, it forces humans to leave in society, thereby allowing the full development of reason.

Let us set aside the fact that, as I show in the book, this whole talk of natural dispositions, influenced by Blumenbach, is hardly compatible with Darwinian biology, in which species do not come to the world with a set of natural dispositions but simply develop their genetic package out a fortuitous encounter with the environment. The central point is that this view, quite independently of its merits, says a bit more than what Klein assumes, namely that humans have «capacities or abilities, and that there is nothing in the structure of the world or nature that prevents them from being realized». This last claim does not say anything about the origins of these ‘capacities’; it does not presuppose a caring mother nature (everything may be the result of sheer chance). In fact, one may easily accept this last tenet and reject the former; it is not even committed to the idea that the ‘chief’

capacity of the human being is reason. In other words, if all Klein thinks is necessary for Kant's argument is what he suggests, I agree with him. But, I insist, this means to throw out of the window, as they deserve, the first three propositions with the dogmatic teleology they originate from and rest on.

The last point of Klein's reading I can discuss in this limited space is his suggestion to introduce a distinction between a theoretical and practical teleology in Kant. Klein agrees with my 'theoretical' teleology but insists that Kant has and also needs a practical one. My theoretical teleology is the idea that in *Idea* and elsewhere Kant gives us some compelling, albeit non-conclusive, *theoretical* reasons to believe that human affairs have a tendency to approximate the cosmopolitan condition Klein says that these reasons are not sufficient to convince the sceptics or those who do not perceive their duty to work for the sake of perpetual peace. They are of service only to back up the determination of those political agents who already feel this obligation. Moreover, on Klein's interpretation, Kant wants to attach to the theoretical teleology I defend a kind of *practical certainty*. And Klein explains that this is the account of hope, as a practically grounded expectation, Kant alludes to in various parts of his work. I have no objection to this. Leaving aside all the possible merits of 'practical teleology' the point that interests me is to highlight what is usually hidden in all accounts centered on the practical necessity of hope. Kant has a very interesting story to tell us that is displayed fully at the theoretical level and tries to establish a certain propensity in the system of human affairs through what I call systemic analysis. I am aware that, given the immense complexity of the system under consideration, a complexity exacerbated by the possibility that the objective circumstances of the world in which this system finds itself may not be constant as Kant (and I) assume, it may seem foolish to attempt a proof of that sort, even if construed in a probabilistic as opposed to deterministic language. And yet, I think that hiding this bold part of story impoverishes Kant's view of history in a rather depressing way. I simply resist the idea that all Kant has to tell us about progress is exhausted by the familiar idea that assuming that peace is realizable is a duty for us, or that he is simply trying to avoid the self-fulfilling tendency of all pessimistic predictions. I think that Kant gives us a solid theoretical hint, if not a basis, to believe that progress is the natural (not necessary) outcome of our collective actions, something which is of course compatible with an emphasis on the importance of morality (and of the practical teleology that comes with it) to increase the chances that what would be the natural outcome is not subverted by an excess of evil dispositions (and some stupidity) on the part of humans.

## 2. María Guadalupe Martínez Fisher

Fisher has a general criticism concerning my ability to remain within an authentically Kantian perspective after having severed moral agency from the categorical imperative. Ironically, this is the same point raised by Klein, but Fisher takes it from the other end. While Klein criticized me for failing to appreciate how Kant himself never meant to make the categorical imperative definitional of moral agency, Fisher thinks, quite the opposite, that the same suggestion makes my theory so far from Kant that one cannot even call it inspired by Kant. On this point, I can refer back to what I said in response to Klein. Ultimately, I agree with Fisher that my departure from Kant is here quite substantial, but I think that the ultimate idea, that perhaps I should grant is more Stoic than Kantian, of a strict connection between duty, the ability to act from it, the moral law on the one hand, and human dignity, on the other hand, is sufficiently close to the intuitions of our philosopher to allow me to talk, at least, of a Kantian inspiration in my thinking. This much is certain. I take the idea from Kant. Whether I transform it to the point that it loses all resemblance with the original, I leave it to the reader to decide.

Fisher also raises two more specific points. The first one turns around the question whether the way Kant formulates and applies the Universal Principle of Right (UPR) contains the elements we need for a foundation of human rights. Fisher is skeptical because i) UPR is not valid for all human beings, but only for the citizens of a certain state, and ii) Kant's distinction between passive and active citizens seems to run counter what Allen Buchanan calls the (intrinsic) egalitarianism of human rights, i.e. a strong commitment to protecting an equality of status. My answer here can be quite brief. Concerning the first point, let me say that the 'universal' principle of right applies to every human being qua citizen, independently of the particular community they happen to be a member. Hence, UPR's reach is not as limited as Fisher seems to think. Concerning the second question, the central point is the following. Since I side for a moral foundation of human rights (after all, mine is an orthodox or perhaps ultra orthodox foundation), I take myself as legitimized in using Kantian concepts that are either intrinsically moral or sit interestingly halfway between the domain of morality and that of law. In particular, I use the concept of an innate, pre-political right to external freedom, which, as I try to show in chapter one of the book, analytically brings with itself other 'authorizations' central to the culture of human rights, among which the equality of status. It follows that whatever Kant says about right, from its supreme principle down to the most specific rights and duties of the *Rechtslehre* does not affect the pre-political entitlements Kant assigns to human beings (the innate right to external freedom) that my foundation exploits. It also follows that all the embarrassing positions endorsed in the *Rechtslehre* that Fisher recalls to prove how Kant's thought is distant from the values definitional of the human rights culture – discrimination between passive and active citizens, death penalty, Talion law, denial of the right to resistance, reduced penalties for murder of infants born outside of marriage – do not say anything about the usefulness of Kant's general view of human beings and of their innate entitlements for a foundation of human rights. Obviously, there could be, and I believe there is, a problem of compatibility between these pre-political entitlements and the juridical discriminations that Kant allows among citizens, but this is a problem of internal consistency for Kant. It is neither a problem for my foundation per se nor for its Kantian pedigree. I do not see why I could not select those tenets in the Kantian corpus that are most promising for the sake of a foundation of human rights, while discarding others, especially if I, being a good orthodox, start from a moral view of human beings to ground certain basic rights they have, quite independently of the way in which the law (Kant's or others') treat them.

### 3. Ileana Beade

Beadé organizes her comments in two main parts. She starts with a thorough reconstruction of the main points I make in the book. Towards the end she offers some critical remarks. On her reconstruction, let me just notice that I do not rely on public reason in my foundation of human rights. This is what Rawls and the Rawlsians à la Joshua Cohen do, but I criticize this political approach both in its general form and in the specific forms it takes in the hands of these authors. Let me recall here the section of chapter three (91-95) where I show why public reason is not a good tool for identifying, let alone grounding human rights. Let me also recall that when I deal with the compatibility between the value of individual autonomy and the major religious traditions of the world, I do not refer to public reason. In fact, I do not expect from these traditions an ability to bracket their fundamental commitments in the search of some common 'political' value. I rather attempt to show that each tradition is committed to value individual autonomy as a moral value, not, as Beade suggests, as a political one.

This clarification may be relevant also to discuss (more than reply to) Beade's point about tolerance. She argues that I appeal to tolerance as a political value, not as a moral one. Again, I think this is incorrect. To begin with, let me say that I seldom if ever use the notion of tolerance. But this is not important because my commitment to tolerance can be inferred from my commitment to the value

of individual autonomy, which brings with itself a commitment to value pluralism and thus to tolerance. Terminology aside, though, it is important to realize that I appeal to the moral, not the political face of the value of autonomy/tolerance. Let me give an example. I do not expect Muslims to tolerate non-Muslims simply because they adopt the perspective of public reason. I expect Muslims to tolerate non-Muslims because they interpret their God as protecting the freedom of all individuals to choose their religion. And this is not a political conception of tolerance. This is an appeal to a thick value that I assume is part of an interpretation of Islam backed by textual evidence. And I give some references in the sacred texts of Islam (and *mutatis mutandis* of other religions) to prove precisely this point. Something similar could be said about my implicit commitment to the value of a 'limited' tolerance, that is, to the idea that we can tolerate much, but not all, and in particular not those who impose their views and ends on us. Beade seems to acknowledge that much when she realizes that I argue for the compatibility between the culture of human rights and the Islamic faith 'reasonably interpreted'. But she seems to consider this a piece of rather extreme optimism that can be salvaged only through the allegedly Kantian idea that one must hope that perpetual peace is realizable not because one has empirical data to believe it, but mainly because it is our duty to believe it. I do not want to discuss whether it is correct to attribute this position to Kant. I simply want to stress that, in the third part, I side for a view of the historical progress as resting not just on the duty to believe in it, but on some theoretical reasons that suggest how progress in human affairs, measured in terms of approximation to perpetual peace, is an outcome more likely than regress or stagnation.

Of the third part, however, Beade mainly criticizes, like Klein, the separability thesis, namely my suggestion that one can believe in the mechanism of social unsociability without committing to the first three propositions of *Idea*. Beade laments that I did not explain enough how the first thing could stand without the second. I think I described how social unsociability, at least interpreted in the secular manner I propose, rests on few central facts about the human condition such as the following: i) humans are forced to live together for a series of reasons, ii) they are naturally led to compete for scarce resources, and iii) they have an understanding that enables them to learn, after a series of tragic experiences, that they can reach their goals more efficiently through peaceful means rather than through war. Regardless of the merits of this argument, I think it is quite evident that it does not rest on the theses on the alleged natural disposition of the human species Kant presents in the first three theses. Quite evidently, for the above mechanism to work, nature does not need to endow all species with a specific goal and the human species with the goal of developing reason. Perhaps Beade, like Klein, sides for a minimal reading of these first theses, according to which where all they convey is nothing more than the idea that humans have a capacity for moral learning. As I said in the case of Klein, I think this minimal reading is charitable to Kant, but simply does not do justice to the text.

Even if this is true, however, one of the points Beade makes deserves more attention. Against my separability thesis she argues i) that Kant's theses that humans have natural dispositions and that they are unsocially sociable animals can be both seen, not as dogmatic tenets derived either from theology or outdated biology, but quite simply as anthropological theses. As a matter of fact we humans are rational and unsocially sociable creatures. As such, the natural disposition thesis would be no more dependent on a dogmatic notion of providence than the social unsociability thesis. I share the spirit of Beade's suggestion and yet it seems to me that an epistemic gap remains. Once again, to say that at this point of the evolutionary trajectory humans are capable of reason and moral learning is one thing. To say that nature has conspired from the very beginning to make humans into this sort of beings and still works to perfect this species is quite another. Hence, either we adopt the minimal reading Beade and Klein suggest, but then we no longer talk about Kant's first three propositions; or we are faithful to the text but then we need to explain why the social unsociability thesis could be easily accepted by a contemporary sociologist while the thesis resting on natural dispositions would be considered with suspicion, to say the least, by a contemporary biologist.



# Recensiones

**Juan Cruz Cruz: Conciencia y representación. Una introducción a Reinhold, Pamplona, EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra, 2017, 253 pp. ISBN: 978-84-617-5062-7.**

DAVID HEREZA MODREGO<sup>1</sup>

En septiembre de 2016 se publicó en formato digital la monografía del profesor Juan Cruz Cruz sobre el pensador vienés K. L. Reinhold (1757-1823), obra que el año pasado vio la luz como libro físico. Después de trabajar durante toda su carrera sobre autores clásicos del periodo postkantiano como Fichte, Jacobi o Hegel, el profesor Cruz se ocupa ahora de Reinhold, quien, mediante su filosofía, determinó la interpretación del pensamiento kantiano que seguirían los autores antes mencionados.

Así, el primer valor atribuible a este ensayo es el de recordarnos la relevancia filosófica, histórica y actual de un autor que hasta hace poco había caído en el olvido, seguramente debido a cierta lectura hegeliana de la historia de la filosofía que subrepticamente llega hasta hoy. En este sentido, el libro ayuda a eliminar el hiato que al respecto aún existe en la bibliografía en castellano sobre el Idealismo alemán y que fue superado en el panorama internacional durante los años noventa gracias a los estudios de D. Henrich, M. Frank y M. Bondeli.

Ahora bien, la atención que en este libro Cruz dirige hacia Reinhold no solo permite ayudar a solventar de forma pionera una laguna de la bibliografía sobre Kant y el Idealismo alemán en castellano. Su intención también consiste en presentar la original y problemática aportación de este pensador a la historia de la filosofía, a saber, fundamentar el conocimiento humano en los conceptos más originarios del mismo: los de representación y conciencia. Estas dos nociones, mencionadas ya en los primeros compases de la monografía (15-26), marcan los ejes por los que se desarrolla toda la exposición del libro, ya que son los problemas asociados a estos dos conceptos los que permiten exponer de forma unitaria las diversas fases que experimentó el pensamiento de este filósofo y que se propone delinear a grandes rasgos el profesor Cruz.

Bajo estas directrices anunciadas en la «Introducción», se entiende la estructura en tres partes que presenta el libro. En la primera (caps. I, II, III), Cruz realiza una introducción histórica al autor: algo necesario dada la novedad que este puede representar para parte del público al que se dirige. En ella se presenta el «hombre Reinhold» entretejido en su «itinerario filosófico». Así, su encuentro con los *Illuminati*, con Kant, Fichte, Jacobi o Bardili, es expuesto como muestra de la argumentación ilustrada subyacente a todos los intentos del filósofo vienés: fundar de forma definitiva enunciados con validez universal sobre la moral, el derecho y la religión; intentos que constituyen el objeto de estudio de las dos partes posteriores del libro.

En la segunda parte (caps. IV, V, VI, VII, VIII y IX) se expone la notoria «teoría de la representación» o «filosofía elemental», es decir, el «primer intento» de Reinhold que determinó toda la filosofía crítica posterior. En primer lugar, se analiza el concepto de «representación» explicándolo desde sus orígenes en Kant (cap. IV) hasta su función como «primer principio» (cap. V) en Reinhold. Estos capítulos, en mi opinión, constituyen las secciones más enriquecedoras del libro. En el primero de ellos se expone, de forma general, las líneas básicas de las tres obras principales de la filosofía de Reinhold de este período: el *Ensayo de una nueva teoría de la representación* (1789), las

---

<sup>1</sup> Universitat de València. Contacto: [david.hereza@uv.es](mailto:david.hereza@uv.es).

*Contribuciones al estado actual de la filosofía elemental* (1790), y *Sobre el fundamento del saber filosófico* (1791), así como la idea subyacente a ellas, esto es, entender la «representación» como la clave de bóveda de toda la empresa crítica. La generalidad requerida por una introducción, sin embargo, no impide al autor del libro expresar su propia propuesta interpretativa: entender a Reinhold como un fenomenólogo *avant la lettre*. Así, sacando partido del «claro valor fenomenológico» (74) de Reinhold, Cruz presenta una interesante sección sobre la «explicación estructural y explicación genética» (83-93) desde la cual entender el proyecto de Reinhold y su distancia con el Idealismo. Al mismo tiempo, Cruz no olvida articular el énfasis que, junto a esta fenomenología de la representación, Reinhold pone en la científicidad del filosofar, es decir, en la necesidad de un «primer principio» que haga de la filosofía una «ciencia estricta». Luego, una vez aclarados los pilares de la «filosofía elemental», en los capítulos restantes (caps. VI, VII, VIII y IX) Cruz pasa lista a algunos desarrollos específicos de Reinhold (relativos al segundo y tercer libro del *Versuch*), desplazándose posteriormente a otros asuntos de interés filosófico, como el candente punto en torno a la definición matemática y la filosófica que cierra esta parte (168-9).

Por último, la tercera parte del libro (caps. X, XI, XII) aborda los otros tres «giros» de la filosofía de Reinhold de forma más sucinta. En esta se exponen, en primer lugar (cap. X), algunas críticas de dos autores de la época: S. Maimon y E. Schulze (Aenesidemus). Es una pena que el profesor Cruz no dedique algo más de tiempo a estos dos interesantes interlocutores de Reinhold (fundamentales para entender la discusión filosófica de la época), si bien dicha concisión es inevitable en aras de la perspectiva panorámica que quiere ofrecer el libro. Es a partir de las críticas de dichos autores en torno a la inviabilidad del proyecto de Reinhold de una ciencia fundamentada en el concepto de «representación», como bien expone el profesor Cruz (cap. XI), que nacerá la filosofía de Fichte. Y, del mismo modo, es en el diálogo con este último pensador en el que Reinhold dará los pasos hacia su primer «cambio», convirtiéndose en simpatizante de la entonces reinante *Doctrina de la Ciencia* (diálogo que Cruz expone con numerosas referencias a las cartas intercambiadas entre estos dos autores). Esta nueva perspectiva, siguiendo el desarrollo de Cruz, se consolidará ya a finales del siglo XVIII en un híbrido entre Fichte y Jacobi que no tardará en dar lugar a otro «cambio», esta vez hacia el «pensar puro» de Bardili (cap. XII). Así, para terminar, Cruz dedica el último capítulo a realizar una breve introducción al «realismo lógico» de dicho autor (211-220) y, posteriormente, a presentar el llamado «cuarto giro filosófico» de Reinhold (222), quien terminó su carrera centrado en el análisis del lenguaje filosófico. Es allí donde, como señala Cruz en la última línea, surge también la «representación como función de gozne entre la idea y el lenguaje» (227), de la misma forma que había surgido dicho concepto en las tres etapas anteriores. En líneas generales, en esta tercera parte el profesor Cruz dibuja los elementos posteriores a la «filosofía elemental» con un trazo más grueso que el utilizado en el capítulo anterior, pero siempre haciendo gala del mismo intento de ofrecer una introducción basada, fundamentalmente, en la lectura directa de las fuentes principales, ya sean libros o cartas, para a partir de ellas trazar el itinerario filosófico de Reinhold.

En suma, el libro ofrece una interesante panorámica de los problemas afrontados por el pensamiento de Reinhold. En él se puede ver claramente el denominador común de cada uno de los «cambios» que este experimentó y que Cruz ya anuncia al inicio del libro: «¿cómo son posibles los principios teóricos de validez universal?». En este sentido, el libro consigue exponer la seriedad en el planteamiento y el esfuerzo en la respuesta que manifiesta Reinhold en todos sus escritos. Por eso, consideramos que recordar a este autor en sus diferentes cambios, tal y como hace el libro, tiene el valor añadido de ayudar a desestigmatizar el sentido peyorativo del término «*Systemwechsel*» [«cambio de sistema»], que a veces ha sido efigie del desdén que profesan algunos autores (históricos y actuales) por Reinhold. Es este «*Systemwechsel*», bajo los términos mencionados y de forma nada despectiva, el que presenta el profesor Cruz en este libro, logrando así fungir como una respetable «introducción a Reinhold», tal y como reza el subtítulo de la obra.

**Dennis Schulting: Kant's Radical Subjectivism: Perspectives on the Transcendental Deduction. Londres, Palgrave Macmillan, 2017, 460 pp. ISBN 978-3-319-43877-1.**

TIM JANKOWIAK<sup>1</sup>

*Kant's Radical Subjectivism* presents a collection of essays shedding some fresh light on the *Critique of Pure Reason's* notoriously obscure "Transcendental Deduction" of the categories. It is Schulting's second book on the Deduction in 5 years, and it gives him the opportunity to delve further into issues not already covered in the earlier volume (see Schulting 2012; the new volume does not, for the most part, presuppose familiarity with the first one). Some of the ground he covers includes: the nature of transcendental apperception (chapters 2-4); objectivity and objective validity (chapters 3-5); phenomenalism (chapter 4); non-conceptual content (chapters 5-6); synthesis (chapters 6-7 and 9); and Hegel's criticisms of Kant (chapter 8). Each chapter is rife with insightful analysis of important passages, and the book will be invaluable to anyone working on issues pertaining to the problems of the Deduction.

While the book's nine chapters can be read as standalone essays, they are unified around Schulting's 'radical subjectivist' interpretation. This is an interpretation both of what constitutes objective validity in a judgment, and also what it is to be an object. Regarding the former, the claim is that the *a priori*, subjective structures of cognition (most notably, the transcendental unity of apperception) determine what can be an object of experience. As he puts it, «the possibility of knowledge of objects essentially and wholly depends on subjective functions of thought or the capacity to judge, given sensory input, that is, on transcendental apperception» (2017: 10); «subjectivity [...] is solely constitutive of the very conception of what an object is, or what objectivity means» (2017: 22). As stated, this could be taken simply as a profession of an internalist, representationalist reading of Kant's epistemology. However, what makes his subjectivism 'radical' is his account of the ontological status of objects. Subjectivity does not simply determine what can count as an object for me; it also determines what experienced objects 'are': «My judgment 'about' a certain object *x* coincides with *x*'s existence as *object of my experience* [...] The unity of apperception constitutes what an object *is*» (2017: 122-123). Thus Schulting's radical subjectivism is simultaneously a phenomenalism (more on this below).

At about 450 pages, *Kant's Radical Subjectivism* is a long volume that covers a lot of ground in meticulous detail. As it would be impossible to survey all of its rich contents here, I will instead focus on two issues that I take to be at the core of Schulting's reading of the Deduction: first, his use of the radical subjectivism interpretation to complete the central inference of the Deduction; and second, his 'moderately conceptualist' account of intuition.

In many ways, Chapter 4 is the heart of the book, since it is here that we get the fullest elaboration and utilization of Schulting's 'radical subjectivism' and the phenomenalism that goes along with it. The central question of Chapter 4 considers the objection (from Stephenson, Gomes, and Van Cleve, among others) that there is a 'gap' in the argument of the Transcendental Deduction. Specifically, it has been argued that Kant is guilty of an equivocation between the claims that i) the

---

<sup>1</sup> Towson University. Contact: [tjankowiak@towson.edu](mailto:tjankowiak@towson.edu).

categories are necessary for the experience of objects, and ii) that the categories are necessary for the objects of experience. For even if Kant is successful in demonstrating i), this yields only the claim that 'we' need to use the categories if we are to think of objects. It does not entail the claim in ii) that 'the objects themselves' must conform to the categories. As Van Cleve puts it, «there is an easy verbal slide from 'we must apply categories' to 'categories must apply'» (1999: 89 *apud* Schulting 2017: 143). If the objection is on the mark, then the problem corrupts the Deduction at its core.

Schulting's defense of Kant's inference is complicated – among other things, it includes a noteworthy interpretation of the notion of objective validity – and I will not address all of it here. Rather, I will focus on the final sections of the chapter, where Schulting articulates his understanding of Kant's phenomenalism. The basic idea is that Kant has not accidentally conflated cognitive conditions on experience with ontological conditions on objects, but has rather intentionally identified them. Defending this identification requires bringing in the 'radical subjectivism' described above:

the "subjective" conditions under which I apperceive representations as "all my representations" conjointly are thus at the same time the objective conditions of thought, namely the necessary and sufficient conditions for something to be an object for me (2017: 168).

Now as stated, the above characterization might be embraced by any number of different commentators (including even some who would offer merely epistemological readings of transcendental idealism). What is distinctive about Schulting's reading is his phenomenalist account of what the objects of experience 'are'. It can be a bit difficult to pin down what exactly Schulting means by his phenomenalism. He claims to defend an 'analytical' form of phenomenalism, rather than an 'ontological' one. He borrows this distinction from Van Cleve, and while he takes inspiration from Van Cleve's own phenomenalist interpretation, he rejects Van Cleve's attribution of ontological phenomenalism to Kant. However, this is misleading because Schulting does not seem to understand 'analytical phenomenalism' in the same way as Van Cleve. For Van Cleve, analytical phenomenalism is the view «according to which truths purportedly about material things are necessarily equivalent to truths solely about our perceptions» (1999: 71). Van Cleve's analytical phenomenalism is thus a semantic thesis regarding the meaning of claims about material objects. This is not the view that Schulting defends. Rather, his view is that,

the empirical object, that is, the object of appearance, only exists as *construction* out of representations, so exists only when and if it can be represented by a subject, in the realm of possible experience. [...] Empirically real objects, that is, spatiotemporal bodies, are only actual in us, in perception (178).

This is not a mere semantic thesis, but rather a claim about the ontological status of objects. Nevertheless, Schulting's phenomenalism is still not ontological phenomenalism as it is usually construed, i.e., as the claim that empirical objects are identical to mental states (as, for instance, Berkeley would have it). Instead, Schulting states that the empirical object «is a projected or intentional object» (180). That is, empirical objects are not mental states, but rather the 'intentional objects' of those mental states. Thus, Schulting's phenomenalism does not quite fit either the 'analytical' nor the 'ontological' labels as they are usually understood.

Surprisingly, Schulting says little about how exactly his phenomenalist reading solves the central problem of the chapter (he instead concludes with some final criticisms of Van Cleve). Nevertheless, I think it is clear how his discussion of phenomenalism provides the materials for a final response to the objection outlined above. One way to put that objection is in terms of the

(supposedly) invalid inference from 'I must represent  $x$  as  $F$ ' to 'necessarily  $x$  is  $F$ '. While such an inference would be invalid from the perspective of a traditional realism, it is not invalid from the perspective of the phenomenalism Schulting attributes to Kant. On this view, empirical objects are just intentional objects and nothing more. I.e., they are 'mere' intentional objects. Now all it can mean to say that a mere intentional object has a certain property is that the object is represented as having this property. And (to consider the modally stronger claim) all it can mean to say that a mere intentional object 'necessarily' has a certain property is that the subject is necessitated in representing the object as having that property. Thus Kant does not accidentally conflate subjective conditions on experience with ontological conditions on objects. Rather, on Schulting's reading, he intentionally identifies these two conditions by way of his phenomenalism.

I offer one final remark on Schulting's phenomenalism. While this reviewer is sympathetic to the interpretation, many others will not be. The standard critique against such readings is that they reduce Kant's idealism to a 'transcendentalized' Berkeleyan idealism. Schulting's rejection of traditional ontological phenomenalism puts some distance between Kant and Berkeley. However, this will not satisfy most anti-phenomenalist critics. For instance, while Allais will acknowledge that Schulting's brand of phenomenalism is more «sophisticated» (2015: 42) than traditional ontological phenomenalism, she will still group it under the rubric of interpretations that «mentalize appearances» (43), all of which she wants to reject. Given these popular objections from Allais and many others, it would have been good to hear more about how Schulting could respond to these concerns.

Turning now to another focal point of the book, Chapters 5-7 defend a 'moderately conceptualist' theory of Kantian mental content, and he puts this interpretation to work in explaining the Deduction's account of synthesis. Schulting contrasts his reading with the interpretations of both other conceptualists (especially McDowell) and non-conceptualists (especially Hanna and Allais). It is worth noting that moderate conceptualism might as well also be called a moderate *non*-conceptualism, since it «leaves room for non-conceptual mental content in some minimal sense» (Schulting 2017: 198). Here again his position can be difficult to pin down. On the one hand, he wants to argue that all intuitions that contribute to objectively valid cognition and reference to objects will necessarily be combined with the categories.

Necessarily, if intuitions are to be seen as contributing to possible knowledge of objects, then intuitions are subsumed under the categories as the conceptual conditions under which knowledge of objects is possible (236).

This leaves room for the possibility of non-conceptual intuitions that are not subsumable under the categories and which won't enable reference to objects (see Schulting 2017: 197, 236). Thus the position seems to be that the majority of our intuitions are conceptual, even though some are not. Yet on the other hand, he also argues that «intuition as such is not necessarily or at least *not* yet categorically determined. [...] Intuition is not in and of itself conceptual or even proto-conceptual» (239-240). Rather «it is the *relation* between intuition and concept which is conceptual» (239). Putting these two elements of his interpretation together, it might sound like Schulting is saying that (objectively referring) intuitions both are and are not necessarily conceptual. However, a more charitable reading would take him to mean that intuitions cannot perform their function of referring to objects except insofar as they are combined with concepts in actual judgments. Nevertheless, when the position is put this way, I worry that it turns the conceptualism debate into a mere verbal dispute. For the position is that intuitions i) are not in themselves conceptual, ii) are not even all conceptualizable, and iii) succeed in referring to objects only when combined with concepts in judgment. This position 'could' be called a form of conceptualism, but I suspect that many self-

proclaimed *non*-conceptualists would be happy to embrace all three claims as well. For I would have thought that the conceptualism debate was about the question whether intuitions 'in themselves' are conceptually structured (perhaps because they are formed by a conceptually guided process), not whether intuitions need to be combined with concepts in judgments in order to enable objectively valid reference to objects.

If I have any general criticism of the book, it would be that the length can sometimes be prohibitive. The nine chapters average about fifty pages of dense commentary each. While Schulting's engagement with the intricacies and delicacies of these interpretive debates is laudable, it can sometimes be difficult to make out the forest constituted by all the trees. And while Schulting brings in an impressive array of secondary literature in his discussions, sometimes fuller context for these discussions would have helped. At the very least, the ideal reader would be someone already familiar with the extensive literature on the Transcendental Deduction, as Schulting often takes such familiarity for granted. Nevertheless, Schulting offers persuasive defenses of his subjectivism, phenomenalism, conceptualism (not to mention his accounts of objective validity, figurative synthesis, and apperception, which I have not been able to go into here). The book deserves a place on the shelf of anyone seriously engaged with Kant's project in the first *Critique*.

#### References

- ALLAIS, Lucy: *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- SCHULTING, Dennis: *Kant's Deduction and Apperception: Explaining the Categories*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.
- VAN CLEVE, James: *Problems From Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

**Daniela Alegría y Paula Órdenes (coords.): Kant y los retos práctico-morales de la actualidad, Madrid, Tecnos, 2017, 261 pp. ISBN: 978-84-309-7151-0.**

DAVID ROJAS LIZAMA<sup>1</sup>

La elaboración de la colección de Paula Órdenes y Daniela Alegría que vengo a comentar y recomendar, *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, se remonta al *Congreso Internacional Kant y el Criticismo: pasado, presente, ¿futuro?*, realizado durante el primer semestre de 2014 en Santiago de Chile y gestado por las nombradas coordinadoras.

Los trece artículos que componen el libro representan a un grupo selecto de académicos chilenos especialistas, junto a invitados de amplia trayectoria internacional. Entre los últimos, destacan Roberto R. Aramayo, Ileana P. Beade y Jacinto Rivera de Rosales. Los trabajos han sido agrupados en dos partes, de dos secciones cada una, que abordan distintas dimensiones de la filosofía práctica de Kant, con énfasis en la relación de su filosofía con problemas contemporáneos, el examen de su consistencia como sistema y su deriva desde lo práctico hacia lo estético en la tercera *Crítica*. Por razones de espacio, pasaré a comentar solo tres artículos de la colección.

Uno de los textos más llamativos de la colección es el artículo “Un argumento kantiano para la fórmula de la humanidad”<sup>2</sup> de Patricia Kitcher. En este trabajo, la autora se aleja de los temas centrales de sus publicaciones más comentadas, asociadas en general a la *Crítica de la razón pura* (KrV; v.g. Kitcher 1990; 2011), volviendo a abordar el imperativo categórico,<sup>3</sup> con foco en lo que denominamos ‘fórmula de la humanidad’.

Como es sabido, la ‘fórmula de la humanidad’ (FH), es la alternativa de la ‘fórmula de la ley universal’ (FLU), y corresponde a la expresión de la ley moral introducida por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS), de la manera siguiente: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (GMS, AA 4: 429). Uno de los problemas para la FH es que se sostiene sobre la premisa de que en ella «se representa igualmente cualquier otro ser racional su existencia con arreglo al mismo fundamento racional que vale también para mí» (GMS, AA 4: 429), lo que Kant ‘postula’, comprometiéndose a justificarlo en la última sección de GMS; justificación que resulta insuficiente —produciéndose al respecto una ‘brecha’ argumental—. Al respecto, siendo común entre los comentaristas el atribuir a los textos sobre el ‘hecho de razón’ —que Kant introduce en su segunda *Crítica* (KpV, AA 5: 29ss)— el carácter de sustituto fallido de la justificación comprometida en la última sección de GMS, la hipótesis de Kitcher consiste en sostener que «si vemos la discusión del ‘hecho de razón’ [en KpV] como la continuación necesaria del argumento *iniciado* en el tercer capítulo de la *Fundamentación* [donde se esperaba quedara justificada la FH], entonces va a ser más clara y plausible» y «produciría un argumento plausible para la FH, que tuviese implicaciones interesantes [...] sobre cómo funciona en la deliberación práctica» (28; *italicas añadidas*).

---

<sup>1</sup> Profesor de Estado en Filosofía, Corporación Filosofía y Sociedad Santiago de Chile. Contacto: [davidrojaslizama@gmail.com](mailto:davidrojaslizama@gmail.com).

<sup>2</sup> Se trata de la traducción del trabajo presentado en el mencionado *Congreso Internacional Kant y el Criticismo: pasado, presente y futuro?*, y publicado en inglés en la revista *Kant-Studien* durante el presente año.

<sup>3</sup> Kitcher ya ha abordado en otro trabajo la ‘fórmula de la ley universal’ (v. 2004).

Uno de los elementos notables de la propuesta de Kitcher es que defiende la cuestionada doctrina del ‘hecho de razón’ a través de una línea argumental que colinda con lo empírico, tal como en sus publicaciones más comentadas. El argumento de Kitcher para sostener su hipótesis incluye constatar que i) la FH es tan central en KpV como en GMS, donde se hace «exactamente la misma afirmación para el tratamiento de la humanidad» (39); ii) la doctrina del hecho de razón no es empirista ni dogmática, sino que se sostiene sobre *Gedankenexperiments*; iii) la doctrina del hecho de razón expuesta en la KpV funciona perfectamente para justificar la FH (también FLU); y iv) el FLU tiene carácter imperativo (no dispositivo) y puede influir sobre la voluntad de los sujetos, capacidad distintiva de los seres humanos.

El artículo de Kitcher termina respondiendo a diferentes críticos del argumento de la doctrina del hecho de razón, particularmente las interpretaciones escépticas de la capacidad humana de ‘actuar’ a partir del influjo de la ley moral sobre la voluntad. Si bien no nos será posible ahondar en estos temas, vale la pena preguntarse qué tan ‘kantiana’ es la propuesta de Kitcher. En este sentido, sería necesario considerar que esta implica al menos comprender la doctrina del ‘hecho de razón’ y los ejemplos que la acompañan bajo la categoría de *Gedankenexperiment* y como una justificación concluyente a favor de la FH, además de tomar seriamente reflexiones de contenido empírico tales como ‘¿qué pasaría si todo el mundo hiciera x?’ como demostración de la eficiencia de FLU sobre la voluntad al momento de actuar. Tal es la sencillez, que sorprende a la propia autora, quien considera que «para toda la riqueza de su análisis de la moralidad, la demostración kantiana de la capacidad crucial que la hace posible es sorprendentemente simple» (50).

Otro destacado artículo es “Principios prácticos y explicación no reductiva. Sobre la concepción kantiana de la acción intencional” de Luis Placencia. En él, el académico de la Universidad de Chile rechaza una interpretación común en comentaristas contemporáneos de la filosofía crítica: la idea de que Kant habría ofrecido, explícita o tácitamente, elementos textuales para la reconstrucción de una teoría de la acción intencional de carácter causalista o reduccionista. Muy por el contrario, Placencia sostiene que «las ideas expuestas por Kant en torno al concepto de ‘acción intencional’ no sólo son sumamente actuales, sino que en cierta medida pueden colaborar a defender posiciones alternativas a la teoría causal de la acción» (58).

Placencia comienza por atacar la recurrente comparación entre Kant y Davidson a través de la cual se trata de mostrar la cercanía entre ambos en el marco de una teoría causal de la acción. Al respecto, este parentesco aparente sería fruto, por una parte, de una mala interpretación de aquellos textos sobre filosofía práctica en los que Kant parece usar un vocabulario causalista; y por otra, de una interpretación acrítica de las ideas que Davidson expone en “Actions, reasons and causes” (1963), particularmente que «la racionalización es una especie de explicación causal ordinaria» (685). Sobre esto último, Placencia sostiene que, para Davidson, las ‘razones’ solo son causas (en sentido lato o derivado) en tanto refieren a ‘eventos’ que son causas (en un sentido más propio y estricto), por lo que una lectura que se sostenga sobre la idea de que ‘las razones son causas’ sin cualificar la idea de causa, no representaría adecuadamente lo que el propio Davidson sostuvo.

Sobre una correcta lectura de Kant, Placencia sostiene que en ningún caso podría adherirse a una teoría causal de la acción intencional en tanto esta busca reducir las acciones intencionales, de suyo indefinibles (en tanto para Kant no es posible definir en filosofía), a una ontología de eventos que Kant habría rechazado —muy en línea con la tradición filosófica de su época, como lo demuestra la investigación de Watkins (2005)—. Al contrario, Placencia recuerda que cualquier reconstrucción de una teoría de la acción debe considerar que «Kant sostuvo que todas las acciones ocurren según (*nach*) máximas» (69), lo que implica que «intencional es una acción cuando ante la pregunta ¿por qué? apelamos a una máxima como respuesta» (70) y que, por último, esta teoría debe remitirse al análisis «de un tipo de entidad que no puede ser tratado puramente en el marco de la ontología de los

‘objetos’ [mucho menos de ‘eventos’], *sc.* la acción moral» en el que «ni los agentes son substancias, ni las acciones son eventos, ni las razones causas de eventos» (71).

El artículo comentado responde de manera clara y sólida a la cuestión sobre el futuro de la filosofía crítica que fuera la pregunta original detrás de la compilación que comentamos. Corresponde a uno de los trabajos más audaces y satisface<sup>4</sup> a cabalidad la expectativa de un cruce entre la filosofía de Kant y los retos práctico-morales de la actualidad.

Un último artículo de particular centralidad en la compilación se titula “Libertad en los *Principios metafísicos de la filosofía del derecho* de Kant. Algunas observaciones metodológicas” de Peter König. En este artículo, el académico de la Universidad de Heidelberg se dedica a revalorizar la *Metafísica de las costumbres* (MS), considerado desde su propia época un libro dogmático o secundario, introducido por Kant como resultado de la prolongación ‘doctrinal’ del análisis ‘crítico’ del ámbito de la libertad en *GMS* y *KpV*.<sup>5</sup> Para König esto no es tan simple como podría parecer. Al contrario, según una interpretación de la justificación de Kant para dividir una metafísica de las costumbres (MS, AA 6: 218), el autor considera que la obra debe interpretarse desde la consideración como justo e injusto de los actos del libre arbitrio, lo que abre una nueva manera de comprender la investigación; e incluso que puede realizarse una analogía fuerte entre *KrV* y MS que iluminaría a ambas obras.

Para desarrollar esta nueva estrategia de lectura, König se centra en la relación entre deberes y derechos. En este sentido toma los tres deberes de derecho: vivir como una persona honorable [*honeste vivere*], no perjudicar a otros [*neminem laede*] y dar a cada uno lo que merece [*suum cuique tribue*]. La hipótesis de König es que los deberes de derecho que mencionamos se fundan en derechos presupuestos. No obstante, la división del derecho para Kant no es tripartita, sino bipartita: derechos innatos y derechos adquiridos. Para explicar esta aparente incongruencia, el autor da un lugar a cada deber de derecho en el marco de un proceso, conforme «el concepto de libertad va cambiando» (130), el cual conduce a la investigación de Kant hacia el análisis de la sumatoria de las condiciones bajo las cuales el derecho es posible —o fundamento [*Boden*] del derecho—. De esta manera, se restablece una progresión tripartita para el concepto de derecho homóloga a la división de las categorías de la cantidad: «las tres etapas de la investigación de la *Metafísica del derecho* (como ya la he designado) han de efectuar la relación de la unidad, la pluralidad y la totalidad de todos los conceptos de derecho» (131).

De esta manera, sin entrar en el detalle del argumento, al igual que Kant establece en *KrV* que «la totalidad no es sino la pluralidad considerada como unidad» (B111), König sostiene que «la consecuencia de este razonamiento es que podemos concebir lo mío interno, la voluntad de cada persona individual [...] como una unidad colectiva, la voluntad originalmente unificada, la que a pesar de ser colectiva constituye, últimamente, una cualidad analítica de cada persona» (137). De esta manera, el académico de Heidelberg desliza un argumento que hace plausible su apuesta más audaz, a saber: «que ha de haber una analogía entre la metafísica de las costumbres y la filosofía, que permitiese usar a la *Crítica de la razón pura* como guía de lectura para la *Metafísica de las costumbres* o viceversa» (125).

La colección contiene más artículos de especial relevancia para comprender la situación de la filosofía práctica de Kant de cara a los problemas de la ética actuales y la validez de sus fundamentos, de los que podemos comentar en una reseña; destacando los de Beade, Alegría, Ormeño, Órdenes, Oyarzún, Rojas y M. González. Lo que sí cabe mencionar es que una mayoría de los trabajos compilados son aportativos, condición especialmente notable en tanto los textos fueron

<sup>4</sup> Al menos, junto a los artículos de M. González, Rojas, Alegría y Beade.

<sup>5</sup> En el sentido de la distinción entre momentos críticos y doctrinarios de su teoría, según se expone en la Introducción de *KrV* (A11/B25).

escritos en (o se encuentran traducidos al) castellano, lo que facilita tanto introducir problemas académicos de otras latitudes en las universidades hispanohablantes, como mostrar la vitalidad de la discusión sobre Kant en las universidades de origen de los autores (mayoritariamente chilenas). En este sentido, estamos frente a una de las publicaciones recientes mejor acabadas sobre Kant y su filosofía práctica en castellano. Considerando la manera en que sus contenidos se despliegan, desde la teoría de la acción al cruce con lo estético, la secuencia nos invita a imaginar la realización de un segundo esfuerzo como el que dio vida a esta compilación, en el que se nos permita comenzar donde esta termina.

### Referencias

- ALEGRÍA, D.; ÓRDENES, P. (coords.): *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2017.
- DAVIDSON, D.: "Actions, Reasons and Causes", en *The Journal of Philosophy* 60, 23 (1963) 685-700.
- KANT, I.: *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 2005.
- \_\_\_\_\_: *Crítica de la razón pura (KrV)*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- \_\_\_\_\_: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2010.
- \_\_\_\_\_: *Crítica de la razón práctica (KpV)*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013.
- KITCHER, P.: *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_: *Kant's Thinker*, Oxford University Press, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_: "A Kantian Argument for the Formula of Humanity", *Kant-Studien* 108, 2 (2017) 218-246.
- WATKINS, R.: *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.



**Eventos**

**Normas para autores**



# The 13th International Kant Congress: The Court of Reason Call for papers

Oslo, August 6-9, 2019

The 13th International Kant Congress, hosted by **The Norwegian Kant Society**, is dedicated to the topic of the court of reason. The idea of reason being its own judge is not only pivotal to a proper understanding of Kant's philosophy, but can also shed light on the burgeoning fields of meta-philosophy and philosophical methodology. The International Kant Congress 2019 will have a special emphasis on Kant's methodology, his account of conceptual critique, and the relevance of his ideas to current issues in especially political philosophy and the philosophy of law.

There will also be additional sections dedicated to a wide range of topics in Kant's philosophy:

1. Kant's Pre-Critical Philosophy
2. Metaphysics
3. Metaphilosophy and Philosophical Methodology
4. Epistemology and Logic
5. Philosophy of Science and Nature
6. Teleology
7. Ethics and Moral Philosophy
8. Legal and Political Philosophy
9. Philosophy of History and Culture
10. Philosophy of Education
11. Anthropology and Psychology
12. Religion and Theology
13. Aesthetics
14. Kant and German Idealism
15. Kant and Neo-Kantianism
16. Kant and Phenomenology
17. Kant and Non-Western Philosophy
18. Enlightenment and Reason in the Public Sphere

Please submit a full paper by **September 1<sup>st</sup>, 2018**, to [13thkant2019@gmail.com](mailto:13thkant2019@gmail.com), consisting of a maximum of 20.000 characters (spaces, footnotes and references included) as well as an abstract consisting of around 1.000 characters (spaces included).

Papers can be written in any of the Congress languages – English, German, and French – and address any of the 18 thematic sections. Authors should clearly state which section(s) find most fitting. The paper must be suitable for anonymous review. Hence, they must not contain any

references to previous works by the author or to any other element that might reveal the author's identity. The paper must be submitted as a **PDF file**.

Selected papers will be allotted a slot of 30 minutes, including Q&A. Authors will be notified of the review outcome in **February 2019**. Participation in the Congress is also possible without submission of a paper.

Keynote speakers: Karl Ameriks; Beatrice Longuenesse; Onora O'Neill; Monique Castillo; Mirella Capozzi; R. Lanier Anderson; Katrin Flikschuh; Andrew Chignell; Andrea Esser; Mario Caimi; Alessandro Pinzani; Marcus Willaschek; Arthur Ripstein; Klaus Düsing; Michael Friedman.

#### **Conference fees**

- Students and unemployed: *80 euro*
- Non-tenured/non-tenure track faculty: *150 euro*
- Tenured/tenure track faculty: *250 euro*

This is with or without a presentation in one of the sections.

The registration fee covers conference materials, attendance, social events and coffee.

Cancellations will be accepted with a refund of 50% until June 1, 2019. After this date, cancellations will not be refunded.

Registration for the conference will open soon.

More information: <http://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/news-and-events/events/>

#### *German*

Der 13. Internationale Kant-Kongress wird von der **Norwegischen Kant-Gesellschaft** ausgerichtet. Schwerpunktthema des Kongresses ist Kants Idee eines „Gerichtshofs der Vernunft“. Der Gedanke, dass die Vernunft ihr eigener Richter ist, ist nicht nur entscheidend für ein adäquates Verständnis der Philosophie Kants, sondern verspricht auch Aufschluss mit Blick auf die vielbeachteten Felder der Metaphilosophie und philosophischen Methodologie. Der 13. Internationale Kant-Kongress legt besonderes Gewicht auf Kants Methodenlehre, seine Begriffskritik und die Bedeutung seiner Ideen für aktuelle Debatten speziell in der politischen Philosophie und der Rechtsphilosophie.

In den vorgesehenen Sektionen soll darüber hinaus ein breites Spektrum an Themen der Kantischen Philosophie verhandelt werden:

1. Kants vorkritische Philosophie
2. Metaphysik
3. Metaphilosophie und philosophische Methodologie
4. Erkenntnistheorie und Logik
5. Wissenschafts- und Naturphilosophie
6. Teleologie
7. Ethik und Moralphilosophie
8. Rechtsphilosophie und Politische Philosophie

9. Geschichts- und Kulturphilosophie
10. Philosophie der Bildung und Erziehung
11. Anthropologie und Psychologie
12. Religionsphilosophie und Theologie
13. Ästhetik
14. Kant und der Deutsche Idealismus
15. Kant und der Neukantianismus
16. Kant und die Phänomenologie
17. Kant und die nicht-westliche Philosophie
18. Vernunft und Aufklärung in der Öffentlichkeit

Es wird um Einsendung eines vollständigen Papers, bis **1. September 2018**, an [13thkant2019@gmail.com](mailto:13thkant2019@gmail.com), mit einer Länge von maximal 20.000 Zeichen (inkl. Leerzeichen, Fußnoten und Referenzen) sowie eines Abstracts von ungefähr 1.000 Zeichen (inkl. Leerzeichen) gebeten.

Die Beiträge sind in einer der drei Kongresssprachen abzufassen – Englisch, Deutsch und Französisch – und müssen einer der unten genannten Sektionen zuzuordnen sein. Die Autoren werden gebeten anzugeben, welche Sektion(en) sie für passend halten. Die Papers müssen so gestaltet sein, dass sie einer anonymen Begutachtung unterzogen werden können. Deshalb dürfen sie keine Bezüge auf frühere Arbeiten des Verfassers/der Verfasserin enthalten oder andere Hinweise, die geeignet sind, die Identität des Autors/der Autorin erkennen zu lassen. Der Beitrag muss im **PDF-Dateiformat** eingereicht werden.

Den ausgewählten Referenten und Referentinnen stehen 30 Minuten für ihre Präsentation (einschließlich der Diskussion des Papers) zur Verfügung. Die Bewerber werden im **Februar 2019** über die Annahme oder Ablehnung ihres Beitrags informiert. Die Teilnahme am Kongress ist auch möglich, wenn kein Papier eingereicht oder präsentiert wird.

Vortragender: Karl Ameriks; Beatrice Longuenesse; Onora O'Neill; Monique Castillo; Mirella Capozzi; R. Lanier Anderson; Katrin Flikschuh; Andrew Chignell; Andrea Esser; Mario Caimi; Alessandro Pinzani; Marcus Willaschek; Arthur Ripstein; Klaus Düsing; Michael Friedman.

Weitere Informationen: <http://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/news-and-events/events/>

#### *French*

Le 13e International Kant Congress organisé par **The Norwegian Kant Society**. Il a pour thème central l'idée kantienne de "tribunal de la raison". L'idée que la raison est son propre juge est décisive non seulement pour comprendre la philosophie de Kant de manière appropriée, mais également pour mettre en lumière les champs en plein essor de la méta-philosophie et de la méthodologie philosophique. Le 13e International Kant Congress mettra tout particulièrement l'emphase sur la méthodologie de Kant, sa critique conceptuelle et la portée de ses idées dans les débats actuels, notamment dans la philosophie politique et la philosophie du droit.

Il est, en outre, prévu d'organiser des sections supplémentaires consacrées aux très nombreux thèmes de la philosophie de Kant:

1. Philosophie précritique de Kant
2. Métaphysique
3. Métaphilosophie et méthodologie philosophique
4. Théorie de la connaissance et logique
5. Philosophie des sciences et de la nature
6. Téléologie
7. Éthique et philosophie morale
8. Philosophie du droit et philosophie politique
9. Philosophie de l'histoire et de la culture
10. Philosophie de l'éducation
11. Anthropologie et psychologie
12. Philosophie de la religion et théologie
13. Esthétique
14. Kant et l'idéalisme allemand
15. Kant et le néokantisme
16. Kant et la phénoménologie
17. Kant et la philosophie non occidentale
18. La raison et l'Aufklärung dans l'espace public

Nous vous invitons à soumettre (date butoir **1<sup>er</sup> septembre 2018**, à cette adresse [13thkant2019@gmail.com](mailto:13thkant2019@gmail.com)) un texte (complet) d'une longueur maximale de 20.000 signes (espaces, notes de bas de page et références inclus) ainsi qu'un résumé d'environ 1.000 signes (espaces inclus).

Les contributions doivent être rédigées dans l'une des trois langues du congrès (allemand, anglais, français) et s'inscrire dans l'une des sections mentionnées ci-dessous. Les auteur(e)s sont prié(e)s d'indiquer quelle(s) section(s) leur semble(nt) la/les plus appropriée(s) à leur propos. Les textes doivent être présentés de sorte à permettre une évaluation anonyme. Ils ne doivent, par suite, contenir aucune référence à des travaux antérieurs de l'auteur qui permettrait de l'identifier. La contribution doit être adressée au **format PDF**.

Les auteurs retenus disposeront d'un temps de parole de 30 minutes (incluant la discussion). Les auteurs seront informés de l'acceptation ou du refus de leur contribution en **février 2019**. Il est également possible de participer au congrès sans présenter de texte.

Conférenciers invités: Karl Ameriks; Beatrice Longuenesse; Onora O'Neill; Monique Castillo; Mirella Capozzi; R. Lanier Anderson; Katrin Flikschuh; Andrew Chignell; Andrea Esser; Mario Caimi; Alessandro Pinzani; Marcus Willaschek; Arthur Ripstein; Klaus Düsing; Michael Friedman.

Plus d'informations: <http://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/news-and-events/events/>



UiO : University of Oslo

## Normas para autores/as

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana, inglesa y portuguesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80.000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16.000 caracteres con espacios.

### 1. Encabezamiento

El texto será precedido por título (Times New Roman, 14 puntos), un resumen (máx. 100 palabras, Times New Roman, 7 puntos) y hasta cinco palabras clave (Times New Roman, 7 puntos, separadas por comas), tanto en la lengua propia del artículo como en inglés (si la lengua empleada en el trabajo es el castellano) o en castellano (si el trabajo está redactado en inglés, alemán o portugués).

### 2. Estilo

#### 2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en Times New Roman, 9 puntos, interlineado múltiple 1,15, con espaciado posterior de 6 puntos, con párrafos justificados y sangrados (1,25 cm) en primera línea siempre que no se trate del párrafo que da comienzo a una sección.

#### 2.2. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, indicando entre paréntesis autor y año seguido de dos puntos y número de página, según el modelo:

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin 1871: 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871: 32)... / «...todo apuntaba en esa dirección» (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / «...todo apuntaba en esa dirección» (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) ha explicado que «...todo apuntaba en esa dirección» (15).

Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 7 puntos, Times New Roman. Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre corchetes [...]. Si la cita es en lengua distinta a la del artículo, se tratará de buscar su traducción en alguna edición en castellano y se añadirá entre corchetes la cita en la lengua original (en caso de que no se disponga de una traducción, el autor indicará que la misma ha sido elaborada por él mismo mediante la abreviatura a. trad., o bien en una nota a pie de página si todas las traducciones son propias); por ejemplo

«...todo apuntaba a dicha interpretación» [«...All leads us in that direction»] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / «...todo apuntaba a dicha interpretación» (a. trad.) [«...All leads us in that direction»] (Autor 1995: 20)

Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 8 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

#### Citaciones kantianas

En el caso de obras de Kant, en cuerpo de texto y nota se aludirá a ellas empleando las abreviaturas establecidas por la Kant-Forschungsstelle de Maguncia. Las abreviaturas se hallan publicadas en su página web (<http://www.kant.uni-mainz.de/>), pestaña 'Kant-Studien', sección 'Hinweise für Autoren'.

#### 2.3. Apartados

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita, a Times New Roman, 9 puntos. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii) etc. Cada apartado irá separado del anterior por un espacio en blanco.

#### 2.4. Uso de las comillas, guiones, corchetes y cursiva

Comillas bajas, latinas, españolas o angulares (« »): para citas textuales, ej. «todo apuntaba en esa dirección».

Comillas altas o inglesas (“ ”): para títulos de artículos, capítulos de libro, noticias, posts, entradas en una web, entradas en enciclopedia, título de ponencia..., ej. En el tercer capítulo “La verdad y la mentira” / Así lo demostró en su artículo “La recepción de los colores”.

Comillas simples ( ‘ ’ ): para añadir énfasis a una palabra o expresión, ej. Esa ‘verdad’ era muy relativa.

Corchetes ([ ]): para la traducción de palabras extranjeras, ej. Cuando Heidegger habla de *Stimmung* [estado de ánimo], está refiriéndose a...

Cursiva: reservada para palabras o expresiones en lengua distinta a la del manuscrito, así como para títulos de libro, revistas, periódicos, películas, páginas web, blogs, congresos..., ej. Así lo describe Kant en la *Crítica de la razón pura* / La noticia apareció en *El país* / La revista *Evolutionary Anthropology* se encargó de la publicación... / Como apunta la autora en su web *Ver para creer...*

#### 2.5. Notas a pie

Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

#### 2.6. Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, en un apartado *ad hoc* bajo el título *Bibliografía* o *Referencias*, según corresponda, por orden alfabético aplicado a los apellidos de los autores. En el caso de que varias publicaciones del mismo autor coincidan en el mismo año, se las distinguirá con letras (1999a, 1999b).

#### Citas de libros

MORENO, Juan: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, John Murray, 1871, 1882 (2ª ed.).

\_\_\_\_\_: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, traducción de Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

#### Capítulos de libro

KINSBOURNE, Marcel: “Integrated field theory of consciousness”, en MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, en: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, Nueva York, Nova, 2017, 1-16.

#### Artículos

TINBERGEN, Nikolaas: “On aims and methods of Ethology”, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: “Recepciones de la despersonalización”, *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

#### Recursos de internet

LEMONS RODRÍGUEZ, R.: “Conoce los beneficios del aburrimiento”, *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, Abigail: “Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá”, *El país* (online), 2015, [https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312\\_592437.html](https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html).

FLORES, Y.: “Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?”, *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contra-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, Arturo: “El aburrimiento”, *Youtube* (Clip de video), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=0NXrkHPIFn4>.

### 3. Revisión

Cada autor/a revisará detenidamente que de su envío haya sido eliminado cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirá todos los datos por la indicación [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

### 4. Envío

Los trabajos deberán ser enviados a través de la plataforma virtual:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo o que usen la plantilla disponible en la web de la revista.

## Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German, English, and Portuguese, dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (80,000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (16,000 characters with spaces).

### 1. Heading

The text will be headed by title (Times New Roman, 14 points), abstract (max. 100 words, Times New Roman, 7 points) and keywords (max. 5, Times New Roman, 7 points, separated by commas) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English, German, or Portuguese).

### 2. Style

#### 2.1. Body text

The text will be written in Times New Roman, 9 points, multiple spacing 1,15, line spacing after 6 points, justified paragraphs, first line indented (1,25 cm), as long as it is not the paragraph with which the section starts.

#### 2.2. Quotes

The textual quotes will appear in the text self, by referring to author and year followed by colon and page number. For example:

...so as pointed out by the British naturalist (Darwin 1871: 32)... / ...as so pointed by the British naturalist Darwin (1871: 32) / «...all leads us to that direction» (Autor1; Autor2; Autor3 2018: 15) / «... all leads us to that direction » (Autor1 et al. 2018: 15) / Autor et al. (2018) explained that all leads us to that direction» (15).

If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (7 points, Times New Roman). To indicate that a part of the quoted text has been omitted three points will be used in brackets [...]. If the quote is in a different language, the author should look for a translation, adding the original quote in brackets. If no translation is available, the author will indicate that it has been drawn up by himself by the abbreviation a. trans. or in a footnote if all translations have been made by the author.

«...All leads us in that direction» [...todo apuntaba a dicha interpretación»] (Autor 2017: 18; 1995: 20) / «...All leads us in that direction» (a. trans.) [...todo apuntaba a dicha interpretación»] (Autor 1995: 20)

When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 8 points, in a justified paragraph and 1,25 cm.

## Kantian quotes

The citation of Kantian texts will employ the abbreviations established by the Kant-Forschungsstelle Mainz (see website <http://www.kant.uni-mainz.de/>, 'Kant-Studien', section 'Hinweise für Autoren').

## 2.3. Sub-headings

The headings of the sections and subsections shall be indicated by the following numbers: 1, 1.1, 1.1.1., etc., without italics nor bold, Times New Roman, 9 points. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc. Each sub-heading will be separated from the previous by a space.

## 2.4. Quotation marks and italics

Angled quotes (« »): literary quotes, e.g. «all leads us in that direction».

Inverted commas (“ ”): titles of papers, book chapters, news, posts, communications... e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / That was pointed in his paper “Color perception”.

Single quotes ( ‘ ’ ): to add emphasis to a word or expression, e.g. This ‘truth’ is relative.

Brackets ([ ]): to translate words in other language, e.g. Heidegger is talking about the *Stimmung* [mood]...

Italics: to foreign words and titles of books, journals, diaries, movies, websites, blogs, conferences... e.g. This is what Kant says in his *Critique of pure reason* / The piece of news published in the *New York Times*... / The journal *Evolutionary Anthropology* published... / As the author point in her web *Looking for knowledge*...

## 2.5. Footnotes

The indicative numbers for footnotes (which in any case will be placed at the end of the document, but at the end of each page) must meet after punctuation.

## 2.6. References or Bibliography

The complete references will be indicated (in alphabetic order of the name of the authors) at the end of the contribution, in a section entitled *Bibliography* or *References*. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with subscript characters (1999a, 1999b).

### Books

MORENO, Juan: *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?*, Madrid, Síntesis, 2008.

DARWIN, C.: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871, 1882 (2<sup>a</sup> ed.).

\_\_\_\_\_: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, translated by Julián Aguirre, Madrid, EDAF, 2006.

### Book chapter

KINSBOURNE, Marcel: “Integrated field theory of consciousness”, in MARCEL, A.; BISIACH, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 35-78.

ROS VELASCO, J.: “Introduction”, in: *Feminism. Past, Present, and Future Perspectives*, New York, Nova, 2017, 1-16.

#### Papers

TINBERGEN, Nikolaas: "On aims and methods of Ethology", *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20 (1963) 410-433.

MARTIN, S.: "Recepciones de la despersonalización", *Retos* 12, 3 (2015) 103-115.

#### Internet resources

LEMONS RODRÍGUEZ, R.: "Conoce los beneficios del aburrimiento", *La mente es maravillosa* (Web), 2015, <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

CAMPOS DÍEZ, Abigail: "Cómo vencer al aburrimiento sin moverse del sofá", *El país* (online), 2015, [https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312\\_592437.html](https://elpais.com/elpais/2015/02/19/buenavida/1424345312_592437.html).

FLORES, Y.: "Aburrido. ¿Qué hacer contra el aburrimiento?", *El blog de Yes* (Blog), 2017, <http://www.elblogdeyes.com/aburrido-que-hacer-contra-el-aburrimiento/>.

ARCHILA, Arturo: "El aburrimiento", *Youtube* (Videoclip), 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=0NXrkHpIFn4>.

#### 3. Revision

Each author will make sure that all indication of identity has been removed. In case of quotation of the author's own publications, the reference will be replaced by the sentence "[Reference removed to guarantee anonymous review]". The author will take care that the file does not include personal information within its digital properties.

#### 4. Sending

Contributions should be uploaded to:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

It is advisable that the authors review the previously published articles or use the provided template to better adaptation to the style rules.