



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

Número 5.1, año 2020

## **Dirección**

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen  
[fernando.moledo@fernuni-hagen.de](mailto:fernando.moledo@fernuni-hagen.de)

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

## **Secretario de edición**

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València  
[oscar.cubo@uv.es](mailto:oscar.cubo@uv.es)

## **Secretario de calidad**

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga  
[rafaelreynafortes@gmail.com](mailto:rafaelreynafortes@gmail.com)

## **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

### **Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta**

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

### **Entidades colaboradoras**

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





### Artículos

- 1 Technische Kultur als Pflicht in Kants *Tugendlehre*  
*Stefan Klingner*  
DOI 10.7203/REK.5.1.13773
- 27 Jean-Luc Marion y Kant. ¿Es trascendental el argumento de Anselmo?  
*Hardy Alberto Neumann Soto*  
DOI 10.7203/REK.5.1.13995

### La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica

- 44 Presentación del editor al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*:  
Parte Práctica  
*David Hereza*  
DOI 10.7203/REK.5.1.16825
- 48 ‘What Ought We Do?’ And Other Questions  
*Onora O’Neill*  
DOI 10.7203/REK.5.1.13785
- 65 Determinismus und Freiheit in Kants *Nova dilucidatio* (1755)  
*Paolo Grillenzoni*  
DOI 10.7203/REK.5.1.15262
- 89 La relación entre razón y desacuerdo en la filosofía kantiana  
*Julia Muñoz Velasco*  
DOI 10.7203/REK.5.1.13712
- 107 La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la *KrV*  
*Francisco Javier Iracheta Fernández*  
DOI 10.7203/REK.5.1.13993

- 140 ¿Epistemología moral kantiana? Una interpretación no-epistémica  
*Luis Moisés López Flores*  
DOI 10.7203/REK.5.1.14006
- 166 Ist der Wille allein ausreichend für Moralität?  
*Yasutaka Akimoto*  
DOI 10.7203/REK.5.1.14012
- 174 El sentimiento de respeto y la estructura del vínculo moral  
*José M. Torralba*  
DOI 10.7203/REK.5.1.14013
- 192 La legitimación iusnaturalista del derecho positivo en I. Kant  
*Óscar Cubo*  
DOI 10.7203/REK.5.1.15582
- 210 Amistad, Sumo Bien y sociedad ética en Kant  
*Almudena Rivadulla Durán*  
DOI 10.7203/REK.5.1.13745
- 232 Kant y la religión racional. Acerca de la defensa ilustrada del principio de tolerancia  
*Ileana P. Beade*  
DOI 10.7203/REK.5.1.14014

#### **Recensiones**

- 246 Dieter Hüning y Stefan Klingner (Eds.): *...jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie*. Baden Baden, Nomos, 2018, 320 pp. ISBN: 978-3848751518  
*Miguel Ángel Ramírez Cordón*  
DOI 10.7203/REK.5.1.16804
- 253 Leonardo Rodríguez Duplá: *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Barcelona, Herder Editorial, 2019, 261 pp. ISBN: 978-84-254-4170-7  
*Jorge Mariano Burruezo Arcadio*  
DOI 10.7203/REK.5.1.15857

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

- 260 Normas para autores  
DOI 10.7203/REK.5.1.15906



**La actualidad de la**  
***Crítica de la razón pura:***  
**Parte Práctica**

# La limitación práctica de la filosofía trascendental en la primera recepción de la *KrV*

FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ<sup>1</sup>

## Resumen

Se aborda la polémica que despierta la recepción temprana de la *KrV*. El trabajo analiza las reseñas Garve y Feder (1782) y Garve (1783), y en él se expone que, más allá del error cometido por Feder de interpretar el idealismo trascendental del mismo modo que el de Berkeley, ambas reseñas mantienen dos objeciones contra la *KrV* relacionadas entre sí, a saber, el alcance popular de la obra y su orientación práctica. Se muestra la pertinencia de estas objeciones en la medida en que Kant las reconoce y, sobre todo, la crítica particular de Garve sobre el impacto práctico del idealismo trascendental, atendiendo la concepción moral de la razón humana ordinaria.

**Palabras clave:** Idealismo trascendental, realismo trascendental, filosofía popular, filosofía práctica

## The Practical Limitation of Transcendental Philosophy in the First Reception of the *KrV*

### Abstract

The controversy that awakened the early reception of the *KrV* is addressed. The paper analyzes the Garve and Feder (1782) and Garve (1783) reviews and exposes that, beyond the mistake made by Feder to interpret Kant's idealism in the same way as Berkeley's, both reviews address two objections against the *KrV* related to each other, namely, the popular scope of the work and its practical orientation. It shows the relevance of these objections to the extent that Kant himself admits their acknowledges them and, most of all, Garve's critique on the practical impact of Kant's transcendental idealism once that the conception of morality in ordinary human reason is addressed.

**Keywords:** Transcendental Idealism, Transcendental Realism, Popular Philosophy, Practical Philosophy

<sup>1</sup> Universidad Iberoamericana Puebla. Contacto: [francisco.iracheta@iberopuebla.mx](mailto:francisco.iracheta@iberopuebla.mx).



## Introducción

Kant tardó seis meses en redactar la *KrV*, obra que ideó en un lapso de poco más de diez años, durante su llamada ‘década silenciosa’.<sup>2</sup> La *KrV* significó la transformación de la filosofía moderna tras intensos años de trabajo, como fue también una década de transformación para el propio Kant (Hinske 1999). Acordemos que se trató de una transformación crítica, lo que nos da una mínima idea de la profunda expectativa que Kant sentía por la aparición de la recepción pública de su obra, considerando, como él mismo sostiene en *Prol.*, el “interés de la república filosófica” (AA 04: 378). La *KrV* vio la luz en mayo de 1781. Pero no fue sino hasta comienzos del año siguiente que la espera llegó a su fin.

Durante los ocho meses de espera Kant también fue consciente de la necesaria dilatación del acogimiento de su trabajo. En efecto, en el mismo mes en que su *KrV* es publicada, el filósofo escribe a Marcus Herz para agradecerle la distribución de algunas copias que previamente le había hecho llegar, y de paso, hacerle saber que se necesita de un importante “esfuerzo” por parte del lector “para estudiar el trabajo”, pues no solo “requiere tiempo” y un paulatino dominio del “estilo de pensamiento” que la obra destila, sino también, y más importante sobre todo, tiempo para “cambiar a la dirección opuesta [de pensamiento] por medio de graduales impresiones” (*Br.*, AA 10: 269, cursiva añadida). Ya que la *KrV* se constituye como un trabajo filosófico transformador o revolucionario en el modo de pensar y hacer metafísica (inmanente y trascendente), Kant sabía que debía de esperar pacientemente antes de que, como escribe en *Prol.*, “el público culto (*dem gelehrten Publicum*) honrara” su *KrV* (AA 04: 380).

La primera reseña de la *KrV* apareció en la *Zugaben zu den Göttinger gelehrte Anzeigen* el 19 de enero de 1782. Por tratarse de este *journal*, Kant ya podía darse una idea, desde la más inmediata impresión, de la orientación

<sup>2</sup> A reserva de que se especifique otra cosa, las referencias de la obra de Kant pertenecen a la edición de la obra completa de Immanuel Kant *Gesammelte Schriften*, 1-22, de la Preussische Akademie der Wissenschaften, 23 de la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 24 de la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (1900ss.). La primera numeración refiere al número de volumen, seguida de la numeración de su página. Para el caso de la *Kritik der reinen Vernunft*, usaremos las letras A y B para referirnos a la primera y segunda edición, respectivamente. Utilizamos a lo largo del trabajo las siguientes abreviaturas de las obras consultadas de Kant: *KrV* = *Kritik der reinen Vernunft*; *Br* = *Briefe*; *Prol* = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*; *VAProl* = *Vorarbeiten zu den Prolegomena*; *GMS* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *MS* = *Metaphysik der Sitten*; *TP* = *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*.

que seguramente seguía el comentario de bienvenida de su trabajo a esa guerrera ‘república filosófica’. La *Göttinger gelehrte Anzeigen* era una de las publicaciones más activas en la tarea de hacer divulgación ‘popular’ de la filosofía en Alemania, a través de los escritos y críticas literarias de los *Popularphilosophen* (Beiser 1987; Heine 2015).<sup>3</sup> Este singular acontecimiento de la historia es bien conocido en las letras de los estudios kantianos: tras leer la reseña, Kant se sintió intelectualmente ofendido. Este sentimiento se constata por el tono con el que trata a su reseñista en *Prol.* El reseñista no entendió que tenía que “unir sus esfuerzos a los del autor para perfeccionar la metafísica”, como señala el filósofo en el “Prólogo” de la *KrV* (AXIX). Pero en lugar de ello, la juzgó aferrado a la vieja metafísica imperfecta, contra la cual la obra tiene, precisamente, intenciones decapitarias. El mayor reproche de Kant contra su reseñista es el de haber cometido el gravísimo error de decir *eso* sobre la metafísica del idealismo trascendental, haciendo aparecer a Kant, tal como este le expresa en carta a Hamann, como un ‘imbécil’ (Ziesemer; Henkel 1965).

Sin embargo, a pesar de esta falsa interpretación, yo pienso que la reseña de Göttingen representa el inicio de una polémica con la cual Kant halla un motivo para poner en marcha el ‘plan’ de hacer popularmente accesible su filosofía crítica, a través de un escrito ético. Y de paso, desde luego, acallar la objeción de una voz filosófica popular. El nudo de la conjetura está en el hecho de que hasta 1783 no hay pruebas de que Kant albergase proyecto de escribir la *GMS* y todo parece indicar que es solo después de 1781 que Kant toma en serio la necesidad de publicar cuanto antes una obra fundamental de filosofía moral.<sup>4</sup>

En este ensayo, me propongo reconstruir la polémica Garve-Kant a partir de la publicación de la reseña de la *KrV* en la revista de Göttingen. Sobre todo, mi interés está en atender el rumbo que toma esta polémica un

<sup>3</sup> Los *Popularphilosophen* tenían más bien una tendencia ecléctica que sistemática en su manera de abordar el trabajo filosófico, y echaban en cara a la filosofía de escuela su tendencia a monopolizar la filosofía haciendo uso de conceptos metafísicos oscuros, accesibles solo para otros pocos metafísicos escolares (Heine 2015; Bertomeu 2010; Van der Zande 1995).

<sup>4</sup> En su “Estudio preliminar” a su versión castellana de la *GMS*, José Mardomingo sostiene con razón que en la *KrV* “no hallamos promesa o mención de un plan de Kant de pasar inmediatamente a la elaboración de una ‘metafísica de las costumbres’, pero menos aún de una obra crítica preparatoria de su sistema metafísico-moral”; más todavía, añade Mardomingo, “todo parece indicar que en 1781 Kant no albergaba proyecto alguno de escribir una crítica especial para el uso práctico de la razón, sino que consideraba que la *Crítica de la razón pura* ya contenía íntegramente la parte crítica de su filosofía, y por tanto que tras esta obra no había que esperar ninguna otra crítica de asunto práctico o moral, sino que se podía pasar ya a la edificación del sistema” (1996: 10).

año y medio después, en agosto de 1783, cuando Garve sale del ‘incógnito’ y envía a Kant su manuscrito original. Aunque es una polémica que, como podemos entender por las *Br.*, por acuerdo de ambos filósofos no se llevó más lejos que de un intercambio epistolar (10: 332, 342–43) en el que también participaron indirectamente otros filósofos conocidos por ambos (como Mendelssohn, Schultz o Spalding), se trata, como dice Beiser, de un ‘*affair*’ importante dentro de la historia de las ideas kantianas.<sup>5</sup> En concreto, que ‘el plan’ filosófico práctico que sigue Kant después de publicada la primera edición de la *KrV* y los *Prol.*, y que con toda probabilidad alcanza su primera conquista con la publicación, en la pascua de 1785, de la *GMS*, responde no solo, aunque quizás si de manera más inmediata, a la publicación del “Cicerón” de Garve (lo cual es cierto, como bien muestra Mardomingo [1996]),<sup>6</sup> sino más originariamente, a la crítica de Garve sobre las limitaciones populares-prácticas de la filosofía trascendental.

Mi exposición está estructurada en tres partes. En la primera, reviso el significado del idealismo trascendental y su diferencia con el realismo trascendental. Mi interés aquí es el de señalar el sentido revolucionario del idealismo kantiano, y en concordancia con ello, subrayar la ‘transformación’ que supone la filosofía trascendental respecto del realismo común. Después, en la segunda sección, presento las tres objeciones de las reseñas Garve y Feder y Garve de la *KrV*: (i) la similitud entre el idealismo de Kant y Berkeley; (ii) la falta de popularidad de la obra, y en relación directa con esto, (iii) las limitantes prácticas de la *KrV*. Finalmente, en la tercera parte, examino las respuestas de Kant a las objeciones de los reseñistas. Tomando en cuenta la revolución copernicana y el vínculo existente entre el realismo ingenuo del entendimiento ordinario y el realismo trascendental, argumento en favor de Kant de que la *KrV* no puede ser popular en su lenguaje y propuesta metafísica, so pena de dejar de ser revolucionaria. Pero también argumento que, considerando que los *Popularphilosophen* y Kant reconocen que el examen filosófico de la moral concuerda con el

<sup>5</sup> A mi juicio, Beiser tiene razón cuando dice que “ninguna investigación histórica sobre la filosofía de Kant después de la primera *Crítica* puede darse el lujo de ignorar a los *Popularphilosophen*” (1987: 168).

<sup>6</sup> El “Cicerón” de Garve es la publicación de este filósofo popular de la traducción del latín al alemán de *De Officiis*, con un largo estudio crítico. Diversos comentaristas contemporáneos como Förster (1992), Nauen (1996), Van der Zande (1998) y Mardomingo (1996) argumentan que en el trasfondo de la *GMS* se encuentra Garve con su “Cicerón”. Yo creo que esto es cierto, pero pienso también que el peso que da la *GMS* al entendimiento moral ordinario tiene como origen la polémica que se desata con la reseña de la *KrV*.

conocimiento moral de la sana razón ordinaria; y que la *KrV* no muestra la realidad objetiva práctica del fundamento moral y solo muy ambigua y débilmente que el fin moral consiste en el merecimiento de la felicidad —fin que requiere la creencia en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma—, Garve tiene razón al cuestionar las limitaciones prácticas del idealismo trascendental.

### 1. Idealismo trascendental y revolución copernicana

Al discutir el cuarto paralogismo de la idealidad en el capítulo de los “Paralogismos de la razón pura” en la *KrV*, Kant explica la necesidad de distinguir dos tipos de idealismo, a saber, el trascendental y el empírico:

Entiendo por el *idealismo trascendental* de todos los fenómenos, la concepción doctrinal según la cual los consideramos a todos ellos como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas, y según la cual el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas. A este idealismo se le opone el *realismo trascendental*, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). Así, el realista trascendental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad, y que, por consiguiente, también estarían fuera de nosotros según los conceptos puros del entendimiento. Este realista trascendental es, propiamente, el que después desempeña el papel de idealista empírico (*KrV*, A369).

El realista trascendental es quien considera primeramente que el espacio y el tiempo existen en sí mismos, y estos se nos dan tal cual son en sí mismos. A la vez, este realista sostiene que los “fenómenos externos”, esto es, las cosas que se encuentran en el espacio son cosas en sí mismas y, por consiguiente, son independientes, en cuanto nos las representamos, de nuestra subjetividad epistémica. Kant añade que este realista es también “quien juega el papel” de idealista empírico. Poco después, dentro de la misma sección, sostiene de nuevo que “el realismo trascendental [...] se ve obligado a dar lugar al idealismo empírico”, en cuanto que “considera a los objetos de los sentidos externos como algo diferente de los sentidos mismos” (*KrV*, A371), y posteriormente, un párrafo después, afirma que

“todos los psicólogos partidarios del idealismo empírico son realistas trascendentales” (*KrV*, A372). Esto se debe, continúa Kant, a que

[...] si se consideran los fenómenos externos como representaciones que son efectuadas en nosotros por sus objetos [entendidos] como cosas en sí que se hallan fuera de nosotros (*ausser uns*), entonces no se ve cómo se pueda conocer la existencia de estas de otra manera que mediante la inferencia que va del efecto a la causa; [inferencia] en la cual siempre debe seguir siendo dudoso si la última está en nosotros o fuera de nosotros (*KrV*, A372).

Kant advierte la ambigüedad que tiene la expresión “fuera de nosotros”. Pues puede entenderse en sentido ‘trascendental’ (que toma aquí la connotación de ser trascendente a la mente) o en sentido ‘empírico’ (objeto empíricamente externo, presente en el espacio) (*KrV*, A373). En el pasaje que nos ocupa, Kant habla del objeto fuera de nosotros en sentido trascendental, concepción de objeto que, como veremos después, resulta ser una de las piedras angulares del sistema trascendental de Kant en comparación con el idealismo de Berkeley. Me basta decir aquí que, como realista trascendental, uno afirma que existen objetos reales en sentido trascendental fuera de nosotros, y que la representación mental que se tiene de esos objetos revela su supuesto conocimiento tal como estos son en sí mismos. No obstante, puesto que la referencia cognitiva que tiene de los objetos solo puede ser a través de las representaciones que experimenta, es así que el realista ‘juega’ a ser idealista al no poder salir de sus propias ideas. Idealidad empírica caracteriza aquí, como dice Allison, la experiencia “del dato privado de una mente individual” (1991: 35). Inevitablemente, por asumir esta identidad, esto es, ‘la existencia de las cosas trascendentales fuera de la propia mente con el conocimiento de las mismas, ante la mente, como representaciones empíricas de los objetos tal como son en sí mismos’, uno termina por no tener certeza alguna de la realidad (trascendental) de las cosas externas —pues solo se tiene acceso a las ideas que están ante la mente ‘y no fuera de ellas’ en cuanto que ‘trascienden’ a la mente—, y al mismo tiempo, se pierde objetividad sobre la naturaleza epistémica de las representaciones empíricas —pues solo se tiene acceso a las ‘propias’

ideas—.7 El realista trascendental hace así de sus representaciones cosas en sí mismas (*KrV*, A491/B519), pero no puede decir nada de ellas más que lo que su mente se representa. Por consiguiente, su último resquicio es acudir a la inferencia causal para mantener su postura sobre la existencia real de objetos independientes (trascendentes) a las mentes que las perciben.

Con todo, sostiene Kant, puesto que la inferencia siempre da lugar a la duda —si la causa de nuestras ideas está en nosotros o más bien fuera de nosotros—, es inevitable que el realista trascendental o idealista empírico no pueda sostener con toda certeza la existencia de las cosas más allá de sus propias representaciones. Por lo que la falta de distinción que hace entre las cosas en sí mismas y las representaciones que tiene de las cosas en cuanto ideas, da lugar a que, o bien el realista trascendental sea un idealista ‘problemático’ o ‘escéptico’ (como Descartes, Locke o Hume) o bien ‘dogmático’ (como Berkeley). “El *idealista dogmático*”, mantiene Kant, “sería aquel que niega la existencia de la materia”, mientras que “el *escéptico* la *pone en duda* porque la tiene por indemostrable” (*KrV*, A377).

En contraposición al realismo trascendental e idealismo empírico Kant defiende el idealismo trascendental, el cual es a su vez realismo empírico “porque le concede a la materia, como fenómeno, una realidad efectiva que no necesita ser inferida, sino que es percibida inmediatamente” (*KrV*, A371). El idealismo trascendental es la doctrina “según la cual el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas” (*KrV*, A369). Kant se refiere en la “*Estética Trascendental*” al espacio y el tiempo como formas *a priori* de la intuición sensible, y de estas formas puras de la sensibilidad afirma tanto la realidad empírica como la idealidad trascendental de uno y otro, es decir, representan, respectivamente, condiciones de posibilidad de toda experiencia externa (espacio) e interna (tiempo). Uno y otro no son nada “tan pronto como suprimimos la condición de posibilidad de toda experiencia”, externa e interna, y consideramos uno y otro “como algo que sirve de fundamento de las cosas en sí mismas” (*KrV*, A28).

7 El problema entonces está en suponer que los objetos “externos a nosotros” (*ausser uns*) en sentido empírico son cosas en sí mismas, pues, como señala Kant en esta misma sección, “es absolutamente imposible comprender cómo habríamos de llegar al conocimiento de la realidad efectiva de ellos fuera de nosotros, apoyándonos solamente en la mera representación que está en nosotros” (*KrV*, A378).

Ahora bien, me gustaría referirme al pasaje dentro de la *KrV*, pero de la segunda edición, en el que Kant ‘ensaya’ el vuelco o giro de la relación sujeto-objeto siguiendo “los primeros pensamientos de Copérnico” para poder explicar mucho mejor el cocimiento enteramente *a priori*:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer mediante conceptos algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esa suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo de los objetos, antes que ellos nos sean dados (*KrV*, BXVI).

Aquello a lo cual se remite la “revolución copernicana” es el objeto nuclear mismo de la investigación crítica de Kant que, desde luego, inicia con la primera edición de la *KrV*. Compartimos nuevamente el decir de Allison al comentar que el “ensayo” de que “los objetos deben regirse por nuestro conocimiento” tal como Kant mantiene en este párrafo

*expresa la tesis central del idealismo trascendental [...] que tiene como su rasgo de definición el considerar la estructura cognitiva de la mente humana como la fuente de ciertas condiciones que deben ser satisfechas por todo lo que es representado como objeto por dicha mente (1991: 67, cursiva añadida).*

De manera que el idealismo trascendental y la revolución que implica acompañándole alude principalmente al Yo trascendental como el núcleo del acto cognitivo que determina, con las condiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las formas puras del entendimiento (categorías), las características distintivas de todo objeto epistémico (Miles 2006). Pero el Yo trascendental no es el yo de la antropología, ni por tanto es el caso que el idealismo trascendental, con la revolución epistémica (y metafísica) que le incumbe, se reduce a un modelo antropocéntrico de conocimiento (Caimi 2018).

El idealismo y realismo trascendentales se encuentran en una oposición radical, como no podría ser de otro modo, si el idealismo

trascendental *es* ciertamente una doctrina epistemológica revolucionaria. Para el idealismo trascendental el objeto de conocimiento se rige por el sujeto, mientras que, para el realismo trascendental, por el contrario, el sujeto se rige por el objeto. Es, por tanto, imposible arribar al idealismo trascendental desde el realismo trascendental. Uno implica la negación del otro.

## 2. Las objeciones de las reseñas Garve-Feder y Garve contra la *KrV*

### 2.1. La confusión de idealismos del reseñista de Göttingen y la presunta inocencia de Garve

En su carta a Herz recién publicada la *KrV*, Kant cuenta que, debido al tipo de investigación de la obra, una “*metafísica de la metafísica*”, es natural que como autor “no pueda esperar que una forma habitual de pensamiento sea sacada repentinamente del camino trillado para andar por otro que hasta ahora no ha sido trazado en absoluto” (*Br.*, AA 10: 269). No obstante, la espera de la recepción de la *KrV* resultó ser nada gratificante. Una de las causas más importantes de la composición de los *Prol.* fue la reseña de Göttingen.<sup>8</sup> Pero el punto para Kant en su momento fue, como lo ha puesto Beiser, de “sobrevivencia” (1987: 173). La redefinición y replanteamiento de las ideas resultaba necesaria para salvar su filosofía de las manos de un crítico que, de acuerdo con la contra-crítica que levanta en el “Apéndice” de *Prol.* “se bate la mayoría de las veces con su propia sombra”; que “no entiende las proposiciones contra las cuales se supone que está dirigida la crítica”, y que “parece no comprender qué era, propiamente, lo importante en la investigación en la cual me he ocupado” (AA 04: 377). Kant alude a varias razones posibles para ello, privilegiando, por sospecha, una de ellas:

[...] ya sea por impaciencia para meditar sobre una obra extensa, o por desagrado ante la amenaza de reforma de una ciencia en la cual él creía haber puesto todo en claro ya desde mucho antes o, lo que a disgusto sospecho, por estrechez de concepción, que hace que él no pueda nunca llevar su pensamiento más allá de su metafísica de escuela (AA 04: 373).

<sup>8</sup> En el “Prólogo” de la obra, Kant explica que la oscuridad en algunos puntos de la *KrV* “procede de la extensión del plan, que es tal, que no permite abarcar bien los puntos principales de los que trata la investigación”, y añade que los *Prolegómenos* justamente tienen la intención de “allanar esta dificultad” (AA 04: 261).



¿Qué pensamiento puede ser ese, esa ‘metafísica de escuela’, que ha impedido al reseñista de la *KrV* entender a Kant? En esta idea se encuentra la clave de la molestia del filósofo contra su reseñista: el haber entendido que el idealismo trascendental descansa, como lo pone en su reseña, “en los mismos pilares que el idealismo de Berkeley” (Kant 1999: 319). Nuevamente, en el “Apéndice” de los *Prol.*, Kant sostiene que más allá de la necesidad de tener que aclarar esto, “no hay ninguna otra cosa digna de mención” (AA 04: 376). Para “salvar” su *Kritik* ante “la república de la filosofía” Kant reta a su reseñista a un “desafío crítico”: que cualquier proposición metafísica que proponga pueda sostenerla *a priori*. Pero para ello, es necesario que el autor de la reseña “*abandone el incógnito*” (AA 04: 379).

Así las cosas, el 13 de julio de 1783, poco tiempo después que *Prol.* sale de la imprenta, Kant recibe una carta del *Popularphilosoph* Christian Garve. En esta misiva, Garve le manifiesta que está respondiendo a su demanda de *Prol.*, aunque al mismo tiempo expresa que “con el fin de que él mismo [Kant] esté en una posición de juzgar correctamente las cosas”, debía de “contarle la historia completa” (AA 10: 329). Garve explica que no es un “regulador contribuidor” de la revista de Göttingen; que aceptó escribir la reseña por dos cosas: la amabilidad con la que el editor de la revista (Heyne) y otros asiduos contribuidores de la misma lo trataron durante una breve estancia en Göttingen, y porque al haber ya leído a Kant, un autor “cuyos escritos previos” le habían dado “un gran placer”, pensó que escribiendo la reseña le daría “la oportunidad de leer el escrito con mayor cuidado de lo usual” y sacarle mayor provecho. Pero Garve confiesa a Kant que no conoce “ningún otro libro en el mundo que le fuera tan agotador en su lectura”, y que hubiera renunciado a escribir la reseña si no hubiese sido porque se sentía fuertemente atado a su promesa. Pese a ello, Garve sostiene que no tomó su “labor frívolamente”, aplicó toda su “fuerza y atención de la que es capaz” (AA 10: 329–330), aunque finalmente casi en vano:

Recibí el ejemplar que supuestamente contenía lo que había sido llamada mi reseña. Su propio resentimiento y displacer no podría haber excedido el mío

cuando vi lo que era.<sup>9</sup> Algunas frases de mi propio manuscrito se habían mantenido, pero constituían menos de una décima parte de mis propias palabras y menos de una tercera parte de la reseña publicada. Me di cuenta que mi trabajo, que no había sido hecho sin dificultad, había sido tan bueno como vano, y no solo vano, sino también pernicioso. Pues habría sido mejor si el académico de Göttingen hubiese escrito algo de su propia autoría después de una superficial lectura de su libro; al menos, habría hecho algo más coherente (AA 10: 330).

El “académico de Göttingen” al que aquí se refiere Garve es J. G. Feder, quien modificó el manuscrito original. Garve también explica a Kant, que para justificarse de este incidente y poder mitigar ante él “esta desafortunada impresión” —pues mucha gente cercana sabía que él había escrito la reseña— que envió su manuscrito original, una vez que lo recibió de vuelta de Göttingen, a J. J. Spalding en Berlín, y después al editor de la revista popular *Allgemeine deutsche Bibliothek*, C. F. Nicolai, donde la reseña original apareció publicada íntegramente ese mismo año (1783). Finalmente, Garve se disculpa ante Kant de su “superficialidad metafísica”, pero declara también que prefiere ser honesto antes de ser reconocido abiertamente como un mal metafísico que pretende decir algo con conocimiento de causa en contra de esta ciencia. “La maliciosa intención de distorsionar las cosas no es mía, y sería incapaz de ello” (AA 10: 332).

Kant responde a Garve en carta fechada el 7 de agosto de 1783 (AA 10: 336). De la pluma epistolar de Kant a su destinatario fluye respeto intelectual y moral. El filósofo de Königsberg se refiere al *Popularphilosoph* como “un espíritu filosófico ilustrado” (*aufgeklärten philosophischen Geist*) y “fecundo en excelentes talentos intelectuales”, y añade que esas virtudes cognitivas tienen genuino valor en la medida en que se hallan respaldadas por “una honestidad consciente y humana en su manera de pensar” (*gewissenhaften Redlichkeit und menschlichen theilnehmenden Denkungsart*), que le permite a él, Kant, reconocerlo como un hombre “de integridad de principios que caracterizan al verdadero académico” (AA 10: 338). Más todavía, Kant le hace saber a Garve que él mismo, junto con Mendelssohn y Tetens, representan a su modo de ver los “únicos hombres con cuya colaboración” la empresa revolucionaria de la *Kritik* podría

<sup>9</sup> Garve se refiere, como parece ser obvio, a la indignación que sintió Kant contra el reseñista y que manifiesta en el tono con el que a él se refiere dentro de los *Prolegómenos*.

llevarse a cabo “en corto tiempo”.<sup>10</sup> Casi al final de la carta, Kant pasa revista a las cuestiones sobre la popularidad y la resolución de la 3ª antinomia que preocupan a Feder y Garve (de las que nos ocuparemos en el próximo apartado). El 22 de agosto del mismo año Kant envía a Johann Schultz la reseña original de Garve que recibió por parte de Spalding para que “él mismo [Schultz] la someta a su juicio”. Kant le dice a Schultz que se trata de una reseña diferente y mucho más razonada que la de la *Göttinger Anzeiger*, y que los errores de interpretación de la *KrV* que en ella se encuentran [en la reseña de Garve] son “difícilmente evitables” (AA 10: 349). Seis días después, el 28 de agosto, Schultz escribe de vuelta a Kant comentándole que “la reseña es mucho mejor que la distorsionada de Göttingen, y muestra en efecto que el Sr. Garve ha pensado el camino a través de la *Kritik* con considerable cuidado” (AA 10: 353).

La reseña de Garve no dice que el idealismo de Kant es igual al de Berkeley; y es que Garve reconoce la importancia de la distinción entre nómeno y fenómeno, como se verá más abajo. Pero antes es necesario resaltar un par de puntos que las reseñas tienen en común.

## 2.2. La falta de características populares de la *Kritik*

Ambas reseñas comparten, en primer lugar, una crítica en cuanto al lenguaje altamente técnico y especializado que usa Kant y que impide que la obra tenga un alcance ‘popular’. En la reseña de Göttingen, esta crítica contra la falta de conformidad con el “entendimiento humano ordinario” (*der gemeine Menschenverstand*) se halla al inicio. La reseña comienza inculcando a Kant de que la aridez de la escritura de la obra “hace que la atención del lector se esfuerce hasta el cansancio”, y “ejercite el ingenio de los lectores, aunque no siempre lo instruya”. Por otro lado, casi llegando al final, la reseña de Göttingen acusa a Kant de fallar en encontrar un punto medio entre el “escepticismo exagerado y el dogmatismo, el recto camino que conduce con serenidad al modo de pensar más *natural* (*natürlichsten Denkart*)” (cursiva propia). El reseñista acusa a Kant de que el idealismo

<sup>10</sup> Así también, tres días después de fechar su carta a Garve y expresarle estos sentimientos, Kant le escribe a Moses Mendelssohn y le hace saber que él mismo, junto con Garve y Tetens, representan a su propio juicio las “mentes más competentes” para evaluar la *KrV* (AA 10: 346). Al menos entonces es razonable suponer que las opiniones que estos tres críticos tuvieron sobre el trabajo crítico de sus colegas entre sí tenía algún peso significativo para Kant. En carta fechada el 5 de febrero de 1784, dirigida a Elise Reimarus, Mendelssohn le comenta que “la reseña que Herr Garve publicó en la *Bibliothek* le parece buena”, aunque también confiesa que ha dejado la *KrV* de lado porque no la entiende (Zweig 2007: 182).

que propone se halla en “lucha” (*streitet*) con el modo de “representación y el lenguaje propios de nuestra naturaleza” (*unserer Natur gemässe Vorstellungsart und Sprache*) (Kant 1999: 318–325, cursiva añadida). Al referirse a estas características “propias de nuestra naturaleza”, parece entonces que la “lucha” de la que se trata es tal que el idealismo de Kant no podría vencer a menos de que nuestra propia ‘naturaleza’ cambie. Pero ¿cómo es posible que nuestra “propia naturaleza” pueda ser otra en su modo de hablar y representación?

Por su parte, en el texto de la *Allgemeine*, Garve mantiene que, si bien en la *KrV* Kant muestra “la profundidad de su genio filosófico” de modo tal que “nunca se ha demostrado en ninguna de sus obras publicadas tanto como en la presente”, también lo es, no obstante, que “si tomamos en cuenta la otra característica respecto del discurso agradable y popular, este trabajo tiene en su mayor parte mucho menor calidad” (1989: 219).<sup>11</sup> Garve continúa diciendo que esto se debe a la “naturaleza” misma de la obra, “pues la mayor parte del material que aquí se discute está alejado del sentir y la intuición generales”. A mi modo de ver, sin embargo, a diferencia de la reseña recortada por Feder, la crítica original de Garve contra la cuestión de la popularidad no se pone en términos de que la *KrV* se halla imposibilitada, por sus propios presuntos equívocos, de poder llegar a ser popular —pues para ello se requiere cambiar nuestra “propia naturaleza”—, sino en términos de que Kant tendría que hacer un “esfuerzo” para que sus propios “pensamientos” puedan “ponerse en palabras de una filosofía más popular” (1989: 219, cursiva añadida). Para Garve, me parece, el problema de ausencia de popularidad en la *KrV* no está en que la obra ofrece una filosofía opuesta al modo de pensar *natural* del entendimiento, sino en que la ausencia de un “discurso agradable” hace poco probable que el entendimiento ordinario se vea ilustrado por el idealismo que Kant propone. El asunto es que la filosofía de Kant tiene que “poder traducirse a un lenguaje común, aunque esto signifique quizás alguna pérdida de precisión” (Garve 1989: 220).

Garve afirma que la *KrV* es un texto profundamente complejo y que, por ello, cualquier lector padecerá por su lectura. Con todo, da muestras de

<sup>11</sup> Antes de la publicación de la *Kritik* —antes de la década del silencio— Kant era conocido culturalmente como un filósofo ocupado por cuestiones populares, es decir, un filósofo más social y presto a discutir asuntos de interés común que como metafísico. Justo a lo que alude su retrato hablado como el “*Magister Kant*” (Hinske 1999). Así, el decir de Garve tiene todo el sentido del mundo.

fe de que estos padecimientos requisitorios para la transformación que produce la obra de Kant no serán vanos. Así, Garve no solo cree en la utilidad práctica de la *KrV*, pues la aplicabilidad ordinaria es una cualidad necesaria de toda especulación filosófica digna de reconocimiento; también defiende, y como otro momento en paralelo que acompaña a esta convicción, el requisito del esfuerzo intelectual por parte del lector para acceder a las verdades que ese auténtico filosofar revela.<sup>12</sup>

### 2.3. El problema del alcance práctico de la *Kritik*

Además de objetar la falta de popularidad, ambas reseñas critican la falta de alcance práctico. En la reseña de Göttingen encontramos el siguiente pasaje:

El resultado de la crítica de la teología natural es muy semejante a los precedentes [...] lo único nuevo que el autor agrega aquí, es que *llama en su auxilio al interés práctico*, y hace que las ideas morales tengan una intervención decisiva, allí donde la especulación había dejado ambos platillos igualmente vacíos (Kant 1999: 323, cursiva añadida).

En el “Canon de la razón pura”, Kant acude al único argumento posible de naturaleza moral para razonar sobre la existencia de Dios. En este contexto hay que entender la exclamación sobre el auxiliador interés práctico de la razón. Puesto que “la ley moral es una mera idea” (en su conexión con la libertad trascendental), la “razón requiere una causa eficiente” que pueda fungir como “propósito” de la voluntad para la ejecución del acto moral. Tal es el fin de la felicidad, pero moralmente merecida. De aquí concluye Kant que:

sin Dios y un mundo para nosotros invisible pero esperado, las sublimes ideas de la moralidad son ciertamente objetos de aprobación y admiración, *pero no motores del propósito y la ejecución* (*KrV*, A812–813/B840–841, cursiva añadida).

Kant alude a la “necesidad” de una razón práctica que requiere de los conceptos de Dios e inmortalidad del alma cuando ha mostrado que son

<sup>12</sup> De acuerdo con Norbert Hinske, “la idea del trabajo filosófico común en la tarea de la filosofía es uno de los motivos fundamentales en la historia de la evolución del pensamiento de Kant” (1999: 347). Me parece que, en su reseña, Garve comparte este mismo espíritu.

conceptos de los que no podemos tener conocimiento alguno. En esta dirección apunta el segundo comentario crítico de la reseña:

Finalmente, preferimos pasar por alto enteramente el modo como el autor pretende poner fundamentos, mediante conceptos morales, *al modo común de pensar (der gemeinen Denkart)*, luego de haberle sustraído los fundamentos especulativos; pues aquí es donde menos podemos orientarnos (Kant 1999: 323, cursiva añadida).

Desorientación del reseñista: Kant pone en la razón ordinaria una idea de moralidad cuyo fundamento especulativo, según el idealismo trascendental, no solo no puede ser mostrado, sino que también es a él mismo contrario.

Por otro lado, en el manuscrito original la crítica práctica implica la previa, pero goza de mayor extensión. En el contexto en el que Garve comenta la principal función de las ideas, esto es, de buscar lo incondicionado para todo condicionado dado, encontramos en la reseña de la *Allgemeine* el siguiente pasaje:

Estas especulaciones vienen en auxilio de los conceptos morales, que son [según Kant] absolutamente necesarios y verdaderos *a priori*; estos conceptos nos muestran un cierto modo de actuar de manera *correcta*, y se presentan al mismo tiempo como reclamo de *felicidad*. A través de estas dos ideas nos vemos llevados a una continuidad en la que la felicidad debe de ser distribuida en proporción con la dignidad, y este sistema, que uno puede llamar el Reino de la Gracia, tiene a Dios en la cima. ¡Cuán sabia y afortunada es la naturaleza del hombre! [...] Pues después de haber tropezado con piedras que encontró en el camino de la especulación, salta ahora él sobre pedazos enteros de rocas y hendiduras tan pronto como el interés más fuerte de la virtud lo llama de nuevo al sentido común. Es muy cierto que solo el perfeccionamiento de la moral mejora nuestra teología. Pero que sea posible sujetarse a este sentimiento y a las verdades fundadas en él derogando todas las sensaciones relacionadas con la existencia de las cosas y su teoría derivada; que el hombre pueda habitar y vivir en el reino de la gracia cuando el reino de la naturaleza desaparece ante nuestros ojos: esto es algo que, yo creo, entrará en la mente y el corazón de muy pocas personas (Garve 1989: 237–238).

A mi modo de ver, el punto central de la objeción es el siguiente: requerimos hacer legible un estado de cosas que combina dos reinos que

Kant ha separado para posibilitar cada uno de ellos, a saber, el fin de la felicidad—inconcebible sin la sensibilidad— y la dignidad moral de serlo—inconcebible bajo la consideración de condiciones sensibles—. La expresión de sorpresa de Garve es una manifestación sarcástica de recurrir a Dios. Primero, porque se trata de una recurrencia al pensamiento ordinario: se llega a una conclusión práctica que virtualmente casi todo mundo reconocería desde el inicio sin necesidad de tantas vueltas especulativas; y segundo, porque desde las bases del idealismo parece contrario a la doctrina: ser felices en un mundo en el que necesariamente desaparece espacio, tiempo y toda sensibilidad. En este sentido y solo en este, me parece, Garve concluye que la *Kritik* es contraria al entendimiento ordinario *si en efecto* cobra factura transformadora en la manera común de pensar: ¿cómo un sano entendimiento comprende que algo de naturaleza empírica puede realizarse fuera del espacio y el tiempo, y cómo algo que trasciende el espacio y el tiempo y que no puede ser objeto de representación sensible en absoluto—Dios y la libertad— sirven como fundamento de la acción moral dentro del mundo de los sentidos?

### 3. Las respuestas de Kant a las objeciones de las reseñas Feder-Garve y Garve

#### 3.1. La clave de la distinción cosa en sí-fenómeno en los *Prolegómenos*

En el “Apéndice” de *Prol.*, Kant explica que con el fin de evitar por su parte cualquier malentendido de su idealismo, “será mejor llamarlo en el futuro idealismo formal, y aún mejor, idealismo *crítico*, para distinguirlo del idealismo dogmático de *Berkeley*, y del escéptico de *Descartes*” (AA 04: 376). Además del “Apéndice”, Kant dedica varias páginas dentro del parágrafo 13 para refutar al reseñista. Para empezar, en la Observación III, Kant deja en claro que su idealismo crítico o formal no es ontológico, sino más bien epistémico:

Pues este idealismo que yo he llamado así no se refería a la existencia de las cosas (la duda acerca de la cual constituye propiamente el idealismo en sentido tradicional), pues nunca se me ocurrió ponerla en duda; sino que se refiere solamente a la representación sensible de las cosas, a la cual pertenecen, por sobre todo, el espacio y el tiempo; y de estos, y por tanto, en general, de todos los *fenómenos* (AA 04: 293).

El idealismo trascendental no pone en duda la existencia de las cosas materiales. Su oficio está en la facultad de conocer. En contraste, el idealismo de Berkeley afirma “que solo hay seres pensantes”, de modo que todos los seres que “creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de ellos” (AA 04: 288). El idealismo trascendental proclama, a diferencia del idealismo de Berkeley, que hay una correspondencia entre un objeto no mental y su representación mental.<sup>13</sup> Se reconoce la existencia de ese objeto no mental como condición necesaria para que “produzca su influjo sobre nuestra sensibilidad” (*ihr Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft*) (AA 04: 289). Se trata de objetos que son ontológicamente independientes de nuestra mente y por ello su idealismo, nos dice Kant, “no se refiere a la existencia de las cosas”. Pero en lo que toca a su conocimiento, sí se trata de una dependencia. Es por este dualismo que cobra sentido la expresión “cosa en sí misma”:

Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos (AA 04: 289).

La idea que transmite este párrafo es plenamente consistente con la del idealismo trascendental como doctrina epistémica. Sin embargo, es diferente a lo que Kant dice en la *KrV* a propósito de la naturaleza misma del fenómeno (Beiser 1987). En efecto, en la “Sección sexta de la antinomia de la razón pura”, Kant explica que “los objetos de una experiencia posible para nosotros no son nada más que fenómenos”, y que tal como son representados con sus cualidades representacionales mismas —por ejemplo,

<sup>13</sup> Pero no estamos tratando aquí de la tradicional verdad por correspondencia. La correspondencia aquí denota la ligazón que existe entre el objeto existente fuera de nosotros (en sentido trascendental) y el objeto como representación (en sentido empírico). La verdad no es un asunto de correspondencia, sino de coherencia en el uso de los conceptos de un objeto. Así, en los mismos *Prol.* y atendido una de las críticas que ambas reseñas comparten sobre la imposibilidad de distinguir el sueño de la vigilia dentro del idealismo kantiano, Kant sostiene que “la diferencia entre la verdad y el sueño no consiste en la naturaleza de las representaciones referidas a objetos, pues ellas son las mismas en ambos; sino que consiste en la conexión de las representaciones según las reglas que determinan la concatenación de las representaciones en el *concepto de un objeto*, y en la medida en que puedan o no coexistir en una experiencia” (AA 04: 290, cursiva añadida).



“como seres extensos o como series de mudanzas”— “no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos, *existencia fundada (gegründete Existenz)*” (KrV, A490–491). El pasaje tiene un significado ambiguo porque Kant habla de la existencia de un objeto, que está siendo ‘negada’, a la par de la cosa representada como objeto de conocimiento. Inmediatamente después de este pasaje, expresa que se le cometería una injusticia si se confundiera su idealismo con el empírico (KrV, A491). Pero creo que Kant mismo es algo responsable de que el lector caiga en esta confusión al dar lugar a esta ambigüedad: negar la *existencia* del objeto cuando lo que quiere decir es que no tenemos un ‘conocimiento’ del objeto como cosa en sí. En *Prol.* en cambio, como podemos atestiguar en el último pasaje citado, la posible interpretación de que el objeto representado no exista más allá de ser un objeto mental se elimina por completo, pues el filósofo dice que los fenómenos son objetos representados ante la mente producidos en nosotros por la afección de las cosas en sí mismas. Se postula así la cosa en sí como causa de la afección sensible, lo cual es consistente con los principios de la “Estética Trascendental” referidos a la ‘pasividad’ de las sensaciones (Beade 2010), y desde luego, impide sostener que Kant niega la existencia de la *res extensa*. Nuevamente en *Prol.*, Kant llama a su idealismo “verdadero” (*wirklichen Idealism*) porque “no suprime la existencia de la cosa, sino que solamente se señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma” (AA 04: 289, cursiva añadida).

Mientras que el realismo trascendental no es dualista en cuanto que abraza el idealismo empírico como resultado de una confusión entre la existencia del objeto (cosa en sí) y su conocimiento (el fenómeno ‘es’ cosa en sí), el idealismo trascendental si lo es al abrazar el realismo empírico como resultado de distinguir entre la existencia de la cosa y su conocimiento en cuanto fenómeno. Este dualismo es el que lleva a Kant a situar una correspondencia más explícita a nivel metafísico, pero no epistemológico, en el párrafo 32 de los mismos *Prol.*, entre la ‘cosa en sí’ y nuestra sensibilidad ‘afectada’:

Si consideramos en efecto, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos que *en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma (ein Ding an sich selbst zum Grunde liege)*, aunque a esta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos solo su

fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido (AA 04: 314–315, cursiva añadida).

La idea de que al fenómeno tiene que corresponderle un algo no fenoménico cuya existencia es independiente de la sensibilidad, tal como la manifiesta este pasaje, se encuentra también claramente presente en la “Analítica” de la *KrV* en donde Kant trabaja la “distinción entre *phenomena* y *noumena*” (A251–252). Esta carencia de atención sumada a la ambigüedad de expresión que encontramos en la *KrV* lleva a Feder a confundir el idealismo trascendental con el idealismo empírico. Pero en su reseña original Garve sí da cuenta de tal distinción, pues aborda la cuestión de la existencia de objetos ‘independientes’ a los representados ante la mente.<sup>14</sup> Ya insistimos más arriba que en el manuscrito original de Garve no está la falta de reducir el idealismo de Kant al de Berkeley. Esta ausencia de nulo criticismo legítimo es un acierto que en la reseña original publicada en la *Allgemeine* brilla como corolario de la atención que ha puesto Garve sobre la pertinencia de no reducir el fenómeno a la cosa en sí.

La distinción entre la existencia del objeto fuera de la mente (en sentido trascendental) y el conocimiento del objeto en sentido empírico es una diferencia entre la característica ontológica y epistémica del objeto que Kant llama, respectivamente, cosa en sí y fenómeno. Ahora bien, sostengo que al tratarse de una distinción crucial para separarse del idealismo de Berkeley, y que este “consiste en la afirmación de que solo hay seres pensantes” (AA 04: 288), la distinción cosa en sí misma-fenómeno no es una distinción tan solo de puntos de vista o perspectivas del modo de pensar.<sup>15</sup> El decir de Kant de que “*en el fundamento* [de los fenómenos] *yace una cosa en sí misma*”, entendiéndolo aquí por fundamento la base de aquello que determina la posibilidad misma de que el fenómeno tenga una

<sup>14</sup> En el texto original de la *Allgemeine* podemos leer lo siguiente: “Todo lo que nombramos y consideramos como objetos son solo fenómenos, los cuales, sin embargo, solo a través de la mente según sus propias leyes, las funciones expresadas en las categorías se enlazan continuamente en el espacio y el tiempo. Si con excepción de estos objetos representados hay otros, entonces una podría llamarlos *cosas en sí mismas*, pues su existencia sería independiente de nuestra forma de representación (*ihre Existenz unabhängig von unserer Vorstellungsart wäre*). Se tratan de cosas completamente desconocidas para nosotros” (Garve 1989: 227).

<sup>15</sup> Así, para la defensa del idealismo trascendental no se considera de manera tan relevante la concepción de la cosa en sí en su significado idealista, esto es, el noumeno como solamente un ente de razón o una categoría sin instanciación en las formas puras de espacio y tiempo. Este sentido idealista no puede ser parte contundente de la respuesta porque se trata, evidentemente, de un concepto solo del entendimiento, esto es, enteramente ‘dependiente’ de la mente y no un objeto “x” independiente de ella.

correspondencia con algo fuera de la mente misma (en sentido trascendental) es una nota esencial del idealismo trascendental.

### 3.2.

#### 3.2.1. Por qué la *Kritik* no puede ser representativa de la filosofía popular

La segunda objeción es sobre el alcance popular de la obra. Los reseñistas echan en cara a Kant que su libro está escrito con un lenguaje altamente abstruso y enredado.<sup>16</sup> Se trata de una falta de la que el propio Kant era plenamente consciente desde el inicio, como puede atestiguar en el “Prólogo” de la *KrV*. En efecto, el filósofo hace una diferencia entre la “distinción discursiva” e “intuitiva” (*Deutlichkeit durch Begriffe* y *Deutlichkeit durch Anschauungen*), y señala que la segunda, si bien atañe a “fines populares” (*populärer Absicht*), fácilmente puede “encubrir la estructura del sistema” cuando ocurre que ella “es la más importante para poder juzgar acerca de la unidad e idoneidad de él” (*KrV*, AXVIII–XX). En este mismo sentido, en el “Prologo” de *Prol.* Kant escribe a propósito de su escrito:

Se lo juzgará mal, porque no se lo entiende; no se lo entenderá, porque se estará dispuesto, sí, a hojear el libro, pero no a leerlo reflexivamente; y no se querrá dedicarle semejante esfuerzo, porque la obra es árida, porque es oscura, *porque está reñida con todos los conceptos habituales* y porque además es extensa. Ahora bien, yo confieso que no hubiera esperado oír de un filósofo quejas por falta de popularidad, de amenidad o de comodidad, justamente cuando se trata de la existencia de un conocimiento apreciado e indispensable para la humanidad, un conocimiento que no se puede obtener sino obedeciendo a las reglas más estrictas de una precisión metódica; a esta ciertamente puede seguirle también, con el tiempo, la popularidad, *pero esta no puede constituir el comienzo* (AA 04: 261, cursiva añadida).

La popularidad no puede “constituir el comienzo”. Al contrario, para sustentar las condiciones *a priori* del conocimiento y probar si la metafísica puede o no ser ciencia Kant debe “apartarse de la opinión común” (*von der gemeinen Meinung unternommen*) (AA 04: 291). El punto clave aquí es que

<sup>16</sup> Johann Schultz, colega de Kant en Königsberg, declara en su escrito de 1784, *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft*, que la obra en cuestión tiene “el singular destino de que, aun para la mayor parte del público culto, es como si consistiese en puros jeroglíficos” (Hinske 1999).

el “sano” entendimiento ordinario comulga con el realismo trascendental. Además, Beiser (1987) indica que los filósofos populares en Alemania representaban de manera generalizada dos escuelas filosóficas que en el sentido de este tipo de idealismo y realismo eran idénticas entre sí, a saber, el racionalismo cartesiano y el empirismo lockeano. Por esto resulta obvio que Kant viera con ojos sumamente sospechosos, a partir de su giro crítico, la cultura de la filosofía popular como materia de la filosofía ‘especulativa’. En asuntos de metafísica y epistemología, Kant se opone al entendimiento ordinario por dos razones: (i) por confundir la cosa en sí con el fenómeno, y (ii) por sus alcances limitados de abstracción filosófica. Con todo, no sería atinado sostener que toda lectura de la *KrV* realizada a través de los ojos de un filósofo popular significa una lectura falsa por reducir el idealismo trascendental al idealismo empírico. Como algunas de sus cartas dan testimonio de ello, Kant de hecho confía en el juicio de algunos filósofos populares, como justamente Garve o Mendelssohn, en ofrecer una evaluación justa de la *KrV*.

i) Como ya vimos, ‘contra’ el ‘ensayo’ de la revolución copernicana se coloca el idealismo empírico y el realismo trascendental. El realista trascendental afirma que existen entidades independientes de la mente, pero para el caso del conocimiento, confunde el fenómeno con la cosa en sí (*KrV*, A371). Así, el realista trascendental considera que el tiempo y el espacio existen en sí mismos y son dados tal como son en sí mismos. Este es el realismo que justamente impregna la idea que tiene la conciencia ordinaria o común sobre las cosas que percibe. En efecto, como dice Jacinto Rivera, se trata de “la evidencia que opera en la *conciencia común* de que el mundo externo se nos impone y todo nuestro conocimiento es secundario, depende de él y se tiene que regir por él si quiere ser verdadero” (2018: 182, cursiva añadida).

Por asumir que el objeto empírico y trascendental es el mismo, sin admitir las gafas epistémicas *a priori* de la mente ni por tanto los límites de la metafísica trascendente, el realista ingenuo atenta contra los límites propios de la posibilidad misma del conocimiento empírico:

A los pensadores dogmáticos nunca se les ocurrió que el objetivo de sus esfuerzos debía de ser delimitado dentro de tan breve extensión; y esto no se les ocurrió ni siquiera a aquellos que, obstinados en *su presunta sana razón (auf ihre vermiente*

*gesunde Vernunft*), fueron, con conceptos y principios de la razón pura ciertamente legítimos y naturales, pero destinados solo al uso empírico, en busca de conocimientos para los cuales no conocían, ni podían conocer, límites determinados (AA 04: 313–314, cursiva añadida).

Al final de este mismo párrafo, Kant ridiculiza al pensador dogmático llamándole “adepto de la sana razón” (*dieser Adept der gesunden Vernunft*), de “sabiduría barata”, que da un “barniz” a sus propios “enredos metafísicos” mediante el uso de un “lenguaje popular” (AA 04: 315). El realista ingenuo es realmente contra-revolucionario, por lo que, como he venido insistiendo, es imposible arribar al idealismo trascendental desde la ingenuidad realista.

ii) Por otro lado, debido a sus limitaciones especulativas e investigativas con pretensiones de rigor científico, el entendimiento ordinario no está entrenado para desmenuzar cuidadosa y articuladamente ideas abstractas, ni mucho menos para descubrir conceptos *a priori*. De hecho, Kant piensa que la investigación científica y la popularidad no van bien juntas. Así, como parte de su comentario en el Prólogo de la *KrV* contra los “fines populares”, Kant explica que “este trabajo no podría en modo alguno adecuarse al uso popular (*populären Gebrauche*), y los verdaderos concedores de la ciencia no tienen tanta necesidad de esta facilitación [...] aquí hasta podría acarrear algo *contrario* (*Zweckwidriges*) al fin” (*KrV*, AXVIII, cursiva añadida). Por esto es que en su respuesta epistolar a Garve Kant señala lo siguiente:

Para que no se me haga a mí solo responsable de la incomodidad causada a mis lectores por la novedad del lenguaje y la oscuridad sombría del mismo, me gustaría sugerir lo siguiente. La deducción de los conceptos puros del entendimiento o categorías, esto es, la posibilidad de tener conceptos absolutamente *a priori* de las cosas en general, se considera absolutamente necesaria porque sin ellos el conocimiento puro *a priori* no tendría seguridad alguna. Ahora, me gustaría que alguien tratara de hacerla [esta Deducción] más fácil y más popular; entonces cualquiera sentirá la dificultad más grande de todas las que la especulación en este campo pueda encontrar (AA 10: 339).

No es posible usar un lenguaje popular acorde con la investigación de la *KrV*, esto es, “una nueva y hasta ahora no probada ciencia”. Kant objeta

que la “popularidad por sí sola pueda ser el comienzo de una investigación que suba tan lejos en la cima” (AA 10: 339). El filósofo alza la voz contra la “apelación al sentido común” cuando deja de atenderse a “la comprensión y a la ciencia”. La “apelación” aquí no es otra sino a aquella que se hace al “aplauzo de la multitud” y que “pone altanero y triunfante al ingenio popular” mientras solo “ruboriza” al verdadero filósofo (AA 04: 259).

Ya mencioné que al final del “Apéndice” de *Prol.* Kant reconoce “al público culto” (*dem gelehrten Publicum*) haber honrado su *KrV* con el silencio. Este público parece tener la clara virtud epistemológica, nos dice el filósofo, de “postergar el juicio” y albergar la “sospecha” (*Vermuthung*) de que una obra como la suya “que abandona todos los caminos habituales y toma por uno nuevo el que uno no puede orientarse de inmediato”, no puede ser justamente evaluada con un “juicio precipitado” (*übereiltes Urtheil*) (AA 04: 380). Kant confía en que este público culto entenderá la *KrV*, y eventualmente, con el apoyo que brindan por el “interés común” de la razón, aclarar cada vez más sus límites y alcances con la “esperanza” de arribar a la meta de su cabal comprensión. A este público culto está dirigida la *KrV*.

### 3.2.2. El aspecto positivo del alcance popular de la *KrV*

Pero si bien es cierto que con su *KrV* Kant combate la posición del realismo ingenuo, también lo es que el filósofo busca mostrar la relevancia popular de su nueva filosofía. Tenemos al menos la evidencia de dos cartas en las que Kant hace saber a sus destinatarios que alberga el ‘plan’ de popularizarla. La primera es la dirigida a Herz, que venimos comentando:

[...] tengo en mente un plan de acuerdo con el cual incluso la *popularidad* se verá beneficiada por este estudio, un plan que no puede ser llevado a cabo inicialmente, sin embargo, porque antes se necesitan limpiar los fundamentos, particularmente porque la totalidad del sistema de este tipo de conocimiento tiene que ser exhibido primero en toda su articulación (AA 10: 269).

Poner en lenguaje claro y comprensible para el entendimiento ordinario los descubrimientos científico-filosóficos de sus contemporáneos es la tarea que los *Popularphilosophen* precisamente hicieron propia. Y a juicio de Kant, como continúa contándole a Herz, él mismo, junto con

Tetens, y Mendelssohn, parecían los más prometedores para ayudarlo a que su *KrV* tuviera este alcance.

Del mismo modo, en su respuesta a Garve de agosto de 1783, Kant escribe que “la popularidad no puede ser atendida en estudios de tal grado de abstracción”. Pero añade que le “gustaría tomar *una exposición popular por mí mismo* (aunque otros sean mejores que yo en esto), y para la cual *ya tengo listo un plan*” (AA 10: 339). Quienes parece que son mejores “en esto”, continúa Kant, son algunos filósofos populares, y que “*Garve, Mendelssohn y Tetens [...] son los únicos que conozco cuya cooperación en esta tarea podría haber sido traída a una conclusión satisfactoria antes de mucho tiempo*”. Meses antes, en los *VAProl.*, Kant anotaba: “*Yo soy un entusiasta defensor del sano entendimiento ordinario*” [„*Ich bin ein enthusiastischer Vertheidiger des gesunden Mernschenverstandes*“] (Kant 1989: 185).

¿Cuál puede ser entonces el plan para el alcance popular del idealismo trascendental, siendo el caso que su sustento metafísico discursivo no está dirigido al entendimiento común, pues se ‘opone’ a él y no tiene acceso a la jerga filosófica-científica escolar que inunda la obra? Nuevamente en los *VAProl.* encontramos una respuesta:

*La metafísica tiene la utilidad de proteger a la religión del ataque del entusiasmo, que lo frena por la sola razón, y que impide pasar la especulación vacía de la religión por una purificación científica. La religión queda protegida de los cultos dogmáticos, y si se toma junto a la cultura de la razón, a través de la crítica, la metafísica de la moral en general, la filosofía verdadera puede ser popular y clara* (Kant 1989: 184–185).

La popularidad de la crítica está en proteger el campo de la religión y tornar crítica la moral. El plan no solo es práctico, sino que también, Kant confía en que su ruta puede ser trazada por un filósofo popular (que sea *Gelehrter*). Tenemos aquí, pues, un vínculo claro entre la filosofía popular y el alcance práctico del idealismo trascendental. La ética kantiana vendría a ser la *praxis popular* de la verdad metafísica del idealismo trascendental. En este sentido es que es prioritaria la “*metafísica de la metafísica*” que la filosofía práctica, ‘como’ filosofía popular. Kant comenta a Herz que, si su plan inicial hubiese consistido en hacer popular la obra antes que “limpiar

sus bases fundamentales”, entonces habría comenzado con la parte que ha sido llamada “Antinomia de la razón pura”;<sup>17</sup> y a Mendelssohn explica, al hacerle saber que estará trabajando en una filosofía moral próximamente, lo siguiente:

[...] pero la filosofía moral, especialmente cuando se trata de completar a sí misma adentrándose a la religión sin una adecuada preparación y definición crítica, se enreda inevitablemente, o bien en objeciones y contradicciones, o bien en la locura y el fanatismo (AA 10: 347).

“Los derechos de la escuela”, como le dice Kant a Herz, “deben atenderse siempre primero; después de eso uno ya puede ver de qué modo [los conocimientos] se aplican al mundo” (AA 10: 270).

### 3.3. La respuesta a la cuestión de la práctica: la resolución de la antinomia

Por último, nos queda por revisar la respuesta de Kant a las objeciones de Feder y Garve en torno a la cuestión práctica que plantean en las reseñas. En mi opinión, la disputa que principalmente Garve comienza con Kant sobre este alcance práctico de la *KrV* queda pendiente por resolverse más allá de la obra. Por razones de espacio no puedo detenerme a analizar aquí la posibilidad de la popularidad de la razón pura práctica, tal como Kant la desarrolla en la *GMS*.<sup>18</sup> Sin embargo, si sostengo que la objeción práctica-popular de Garve queda sin responderse dentro de la *KrV*, y de aquí mi sospecha de que la composición de la *GMS* obedece al plan trazado por Kant para mostrar por él mismo —“aunque otros sean mejor que yo en esto”, como le comunica a Garve— la consumación práctica, y por tanto popular, de su filosofía crítica.<sup>19</sup> Comienzo por resumir la posición de Kant ante el reseñista de Göttingen.

<sup>17</sup> Beiser (1987) explica que los *Popularphilosophen* más empiristas, como Garve, objetaban ante todo a Kant la manera en que este resuelve la antinomia. Kant apunta que es ahí en donde se halla la referencia popular.

<sup>18</sup> Wolfgang Kerstin (1983), por ejemplo, ha argumentado en contra de la posibilidad popular de la autonomía. Dejo para otro ensayo la revisión de esta cuestión.

<sup>19</sup> Recordemos que en la *GMS* Kant sigue un plan que va de lo analítico a lo sintético, esto es, “del *conocimiento ordinario* a la determinación del principio supremo del mismo y vuelve sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo al *conocimiento ordinario*, en el que encontramos su uso” (AA 04: 392, cursiva añadida).



Como ya vimos, Kant afirma en los *Prol.* que lo único que vale la pena por atender de la reseña es la falsedad de la reducción de su idealismo al de Berkeley. Por otro lado, en la carta en que responde a Garve le comenta que, si el crítico de Göttingen hubiera por lo menos tratado el tema de “las contradicciones dialécticas de la razón pura”, entonces habría asumido “hacia su persona buena voluntad y hubiera puesto la responsabilidad en la (no inesperada) falla del significado de mis oraciones, esto es, principalmente en mí mismo, en lugar de haber permitido una cierta amargura en mi respuesta” (AA 10: 342). Kant entonces manifiesta a Garve que de haber mostrado el reseñista interés alguno por el conflicto de la razón que presentan las antinomias, le respetaría. Sin embargo, nuevamente en los *VAProl.* y después de anotar, una vez que se defiende de su reseñista de Göttingen, que de su *KrV* también pueden decirse algunas “cosas negativas”, Kant afirma que “la reprimenda del reseñista está en la moral”. En el contexto de los *VAProl.*, Kant parece reconocer que se trata de una objeción de peso (Nauen 1996).

Recordemos que la reseña Garve-Feder critica a Kant por “pedir auxilio al interés práctico de la razón” (*das praktische Interesse zu Hülfe ruft*) y por hacer que “las ideas morales tengan una intervención decisiva” allí en donde “la especulación se había quedado vacía”. Se trata, dentro de lo que alcanzo a comprender, de la primera aparición crítica contra la necesidad de la razón práctica que posteriormente gente como Schelling replicará también (1993). El reseñista aplaude el acierto de Kant en reconocer la necesidad de enlazar “los conceptos de la verdad y las leyes generales del pensamiento a los conceptos y principios universales del comportamiento recto”. Pero no logra entender, al suponer por su filosofía popular antropológica que estos últimos “tienen su fundamento en nuestra naturaleza moral” y por tanto se refieren “al fomento de la felicidad”, que Kant logre verdaderamente hacer este enlace (Kant 1989: 197–199). Me parece que Kant tiene esta crítica en mente al escribir en sus *VAProl.* y refiriéndose desde luego a su “Dialéctica”, que “posiblemente hay en todo esto [el orden práctico] un encanto especial (*besonderen Reiz*) porque está cerrado al conocimiento y está libre de antropología”. En su propia defensa, Kant asiente que solo una “moral pura” —independientemente de la antropología— puede responder a la pregunta sobre la posibilidad de “un imperativo categórico como verdadero principio de la moral”, y remata que “*pronto dará una solución a este asunto*” (Kant 1989: 199, cursiva añadida).

En este sentido pienso que podemos decir que, considerando tan solo la referencia que hace Kant a la reseña de Göttingen en los *VAProl.*, el filósofo reconoce la importancia de la objeción práctica de su reseñista, y admite que la *KrV* no ha dado una respuesta a la cuestión de una moral pura.

La objeción que plantea Garve en su manuscrito original apunta desde luego a la misma dirección, aunque ocupa mayor espacio y es definitivamente más completa. La objeción es que no se comprende cómo queda satisfecho el interés práctico de la razón siendo efectivamente el caso que la razón ordinaria admite lo que Kant explica de la moral asumiendo que transforma su modo de pensar hacia la metafísica del idealismo trascendental. Pues, como ya sostuve previamente, este interés no solo requiere de fundamentos que son ajenos al reino de los sentidos y la experiencia (Dios, la inmortalidad del alma y la libertad), sino que Kant los enlaza con un fin o que solo puede comprenderse dentro de los límites de la experiencia misma (la felicidad). Kant mezcla, pues, incentivos sensibles con conceptos trascendentes, lo que hace sospechoso tanto que la acción moral pueda tener realidad efectiva dentro del mundo de los fenómenos (pues el origen de la acción moral se sitúa en la suspensión del tiempo y el espacio), como el objeto que motiva a la acción moral pueda ser realmente realizado (pues la felicidad no es concebible fuera de nuestra naturaleza empírica, y se propone no obstante como fin que solo puede realizarse de manera moralmente legítima, fuera de ella). Es una falta de sincronía entre los límites del entendimiento establecidos por la filosofía trascendental y la razón práctica lo que hace pensar a Garve que Kant está metiendo intereses prácticos de manera forzada. De modo que si la metafísica del idealismo trascendental se sostiene, la supuestamente ordinaria ética de Kant realmente “entra en la mente y el corazón de muy pocas personas” (Kant 1989: 238).

Ahora bien, en su carta a Kant, Garve plantea lo siguiente sobre los límites de la razón que Kant trata en el capítulo de las antinomias:

Creo que es muy útil saber estos límites, y veo que es uno de los más importantes logros de su trabajo haber analizado estos límites más distintiva y completamente

de lo que se haya hecho antes. Pero no comprendo cómo su *KrV* ha contribuido a superar estas dificultades (AA 10: 332).<sup>20</sup>

Garve pide a Kant una explicación de cómo se ha superado la dificultad de dar validez a dos proposiciones metafísicas en conflicto. Kant contesta lo siguiente:

La clave se halla ahí [en la *KrV*] provista, aunque su uso inicial es poco familiar y por lo tanto difícil. Consiste en esto: todos los objetos que nos son dados pueden ser interpretados de dos modos, esto es, como fenómenos *por un lado* y como cosas en sí mismas *por otro*. Si uno toma los fenómenos como cosas en sí mismas y demanda de ellos [los fenómenos] lo *incondicional absoluto* en las series de las condiciones, uno no encuentra nada sino contradicciones. Estas contradicciones, sin embargo, se esfuman cuando uno muestra que no puede haber nada totalmente incondicionado dentro de los fenómenos; esto solo puede existir entre las cosas en sí mismas. Por otro lado, si uno toma la *cosa en sí misma* (que puede contener la condición de algo dado en el mundo) *como fenómeno*, uno crea una contradicción en donde ninguna es necesaria, por ejemplo, en la cuestión de la libertad, y esta contradicción desaparece tan pronto como la atención es puesta al significado variable que los objetos pueden tener [es decir, ya sea como fenómenos o como noúmenos] (AA 10: 342).

La resolución de la tercera antinomia estriba en que podemos admitir una causalidad independiente de la causalidad natural, pues la libertad como causalidad o espontaneidad absoluta (cosmológica) es un noúmeno, y, por tanto, no es parte constitutiva alguna de ningún fenómeno. La libertad no está presente, por consiguiente, en la serie de relaciones causales que operan en el orden natural. Kant enlaza la libertad “en sentido trascendental” a la razón pura como “facultad meramente inteligible”, tratándose por tanto de una condición no sensible (*KrV*, A552/B580).

Sin embargo, en favor de Garve podemos decir que este argumento no ‘soluciona’ la antinomia que posibilita la moral tal como Kant la conceptualiza. Establece, sí, que puede ‘pensarse’ la libertad sin poner en entredicho el límite de la categoría de causa, tal como se prueba su realidad

<sup>20</sup> En carta fechada el 21 de septiembre de 1798, Kant le explica a Garve que fue “la antinomia de la razón pura lo que llevo a salir de su sueño dogmático y a investigar la crítica de la razón pura misma” (AA 12: 257).

objetiva en el capítulo de las “Analogías de la experiencia”. Pero no muestra su efectiva ‘realidad práctica’, como Kant mismo lo reconoce. En la “Dialéctica”, sostiene que lo único que se ha mostrado es que la libertad no se encuentra en conflicto con la naturaleza, pues la causalidad por libertad “no afecta a la causalidad de la naturaleza y ambas pueden tener lugar con *recíproca independencia y sin perturbarse entre sí*” (KrV, A557/B585, cursiva añadida). Lo único que se pretendía con la resolución de la antinomia, pues, como Kant lo pone en otras palabras, es que “la naturaleza *no esté en conflicto* con la causalidad por libertad”; y no lo está, porque estamos refiriéndonos a dos sentidos distintos de causalidad (KrV, A558/B586). Es aquí en donde encontramos el siguiente pasaje crucial:

Se debe advertir bien que con esto no hemos pretendido mostrar la *efectiva realidad (Wirklichkeit)* de la libertad como [si fuera] una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos de nuestro mundo sensible. Pues, aparte de que eso *no habría sido una consideración trascendental*, que solo se ocupa de conceptos, tampoco podría haber resultado bien, pues nunca podemos inferir, a partir de la experiencia, algo que no debe ser pensado según leyes de la experiencia. Además, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad (Möglichkeit)* de la libertad; pues tampoco esto habría resultado bien, porque en general no podemos conocer, por meros conceptos a priori, la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad (KrV, A557–558/B585–586).

Pero este es justo el punto. Kant ha sostenido en páginas previas que “la libertad trascendental funda el concepto práctico de ella” (KrV, A533); que por esta libertad legitimamos juicios de imputabilidad moral en los agentes (KrV, A547), y que, si no tomamos parte en favor del proponente de la tesis en la tercera antinomia, la religión y la moral quedan en riesgo (KrV, A466).<sup>21</sup> Pero, por otro lado, la resolución de la antinomia concluye que la libertad trascendental “*no puede ser una consideración trascendental porque solo se ocupa de conceptos*”, y no de la realidad efectiva de una

<sup>21</sup> Recordemos incluso que en la misma “Sección tercera de la antinomia” en la KrV, Kant sostiene que una de las ventajas que tiene la “postura dogmática” que se presenta en las tesis (3ª y 4ª) de la antinomia es la de “la *popularidad*”, pues “el entendimiento ordinario (*der gemeine Verstand*) no encuentra la menor dificultad en las ideas del comienzo incondicionado de toda síntesis” (A467). Pero esto no puede tomarse en cuenta como una consideración en favor de la “utilidad” que puede tener la KrV para el entendimiento ordinario y la moral, pues se trata de una posición aún ‘dogmática’. Si el entendimiento ordinario hace suya esta idea dogmática, no hay modo de que la KrV pueda hacer algo en favor de la popularidad.

voluntad libre en sentido cosmológico. En los *VAProl.* nuevamente y haciendo eco a esta idea, Kant escribe que la solución a la cuestión de la búsqueda del verdadero principio de la moral requiere por parte de uno “*no tener permitido el uso del idealismo ni de las categorías*” (Kant 1989: 187, cursiva añadida). De modo que la practicidad y popularidad del idealismo trascendental no puede no solo estar realmente presente en la *KrV*, sino que tampoco parece que pueda apelarse a nada que sea constitutivo del sistema teórico del idealismo trascendental para atender la exigencia de popularidad *si* es que el pensamiento moral ordinario es ese que Kant atribuye a él en el capítulo de “El canon de la razón pura”. La preplejidad a la que arribamos estriba en que cualquier intento que se haga por defender las ideas morales y religiosas caras al entendimiento común, tal como el merecimiento de la felicidad a través de la libertad y la gracia de Dios, tiene que hacerse renunciando a hacer uso de la metafísica que constituye a este idealismo.

### Conclusión

He querido mostrar, siguiendo la polémica Garve-Kant que se inicia con la reseña Göttingen, que la misma razón por la cual el trabajo monumental de la *KrV* representa una revolución epistémica y metafísica, es imposible que la construcción sistemática del idealismo trascendental se haga complaciendo al entendimiento ordinario. Sin embargo, mi intención también ha sido mostrar que, como buen ‘entusiasta’ de la popularización filosófica, Kant reconoce la necesidad de que su filosofía alcance al entendimiento ordinario. Al igual que los *Popularphilosophen*, entiende que ninguna filosofía puede ser realmente práctica si no parte de ese mismo entendimiento común. Kant consiente entonces que la practicidad de su idealismo trascendental está en la religión y la moral. Pero en conformidad con la *KrV*, no podemos hacer uso del idealismo trascendental para sustentar la realidad de las ideas que acompañan a la religión y la moral, esto es, Dios y la libertad. Aquí es donde se levanta la objeción de Garve: si aceptamos las consideraciones trascendentales, no parece ser muy convincente ‘creer’ en el motivo moral de ser felices fuera del reino empírico; lo mismo que, si bajo consideraciones trascendentales no es posible mostrar que la persona humana es libre, no es claro de qué modo el entendimiento ordinario alcanza ilustración moral por la filosofía del idealismo trascendental.

Puesto que tenemos evidencia de una comprensión competente por parte de Christian Garve de la *KrV*, es posible sostener que la polémica que despierta con Kant a partir de la recepción más temprana de la obra sobre la practicidad de su idealismo es suficientemente seria como para que Kant la tomara en cuenta. Esta idea concuerda no solo con el hecho de que la figura de Garve está detrás de la redacción de la *GMS* (como lo reveló primero Hamann en su correspondencia) (Förster 1992), sino también con el hecho de que, en otras obras prácticas importantes a partir de la *KpV* —como *TP* (AA 08: 278–289) y la *MS* (AA 06: 206)— Kant continúa debatiendo con Garve sobre esta misma cuestión.

Por último, pienso también que, independientemente de la polémica Garve-Kant, el estudio de la dimensión popular en la filosofía de Kant es crucial para entender propiamente su pensamiento antropológico y geográfico, pues Kant nunca dejó de pensar, enseñar y escribir estos temas. Es un hecho que existen preocupaciones filosóficas que se encuentran presentes transversalmente en la totalidad de la vida intelectual de Kant, tanto en su periodo pre-crítico como crítico. Dios o la libertad son dos ejemplos contundentes. Pero también lo es la voluntad de servir filosóficamente al entendimiento ordinario.

### Bibliografía

ALLISON, H.: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1991.

BEADE, I.: “Acercas de la *cosa en sí* como *causa* de la afección sensible”, *Signos Filosóficos* XII, 23 (2010) 9–37.

BEISER, F.: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

BERTOMEU, M. J.: “Illa se iactet in aula!”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 42 (2010) 73–90.

CAIMI, M.: “La Revolución copernicana del modo de pensar. Algunos problemas”, en LEYVA, G.; PELÁEZ, Á.; STEPANENKO, P. (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. I. Filosofía Teórica*, México, DF, Anthropos-UAM-Cuajimalpa, 2018, 17–36.

FEDER, J.; GARVE, C.: “La reseña de Garve y Feder”, en CAIMI, M. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999, 316–325.

FÖRSTER, E.: „Was darf ich hoffen? Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 168–185.

GARVE, C.; „Die Garve-Rezension“, en MALTER, R. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Stuttgart, Reclam, 1989, 219–246.

HEINE, H.: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Tecnos, 2015.

HINSKE, N.: “La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los Prolegómenos de Kant”, en CAIMI, M. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999, 340–354.

KANT, I.: *Correspondence*. Nueva York, Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_: *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio preliminar y notas de M. Caimi, México, DF, FCE-UAM-UNAM, 2011.

\_\_\_\_\_: *Practical Philosophy*, traducción de M. Gregor, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición, traducción, comentarios y notas por M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999.

\_\_\_\_\_: *Vorarbeiten zu den Prolegomena*, en MALTER, R. (Ed.): *Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Stuttgart, Reclam, 1989, 179–192.

KERSTING, W.: „Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie“, *Studia Leibnitiana* 15, 1 (1983) 82–93.

MARDOMINGO, J.: “Estudio preliminar”, en KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, 7–100.

MILES, M.: “Kant’s ‘Copernican Revolution’: Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason”, *Kant-Studien* 97 (2006) 1–32.

NAUEN, F.: „Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes“, *Kant-Studien* 87 (1996) 184–197.

RIVERA DE ROSALES, J.: “El nuevo realismo y el ‘Goodbye’ a Kant de Maurizio Ferrais”, en LEYVA, G.; PELÁEZ, Á.; STEPANENKO, P. (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. I. Filosofía Teórica*, México, DF, Anthropos-UAM-Cuajimalpa, 2018, 177–200.

SCHELLING, F. W. J.: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.

VAN DER ZANDE, J.: “In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant”, *Journal of the History of Ideas* 56, 3 (1995) 419–442.

\_\_\_\_\_: “The Microscope of Experience: Christian Garve’s Translation of Cicero’s “De Officiis” (1783)”, *Journal of the History of Ideas* 59, 1 (1998) 75–94.

ZIESEMER, W.; HENKE, A.: *Johann Georg Hamann Briefwechsel*. Wiesbaden: Insel-Verlag, 1965.

ZWEIG, A.: “To Johann Erich Beister, June 8, 1781”, en KANT, I.: *Correspondence*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007.