



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 7.2, año 2022

Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México
juliamunoz@filos.unam.mx

Secretaría de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile
p.ordenes.azua@gmail.com

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
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 maquetación

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





Índice

Artículos

- 282-297 Intención, autolegislación, forma de la acción. Anscombe y Kant sobre los presupuestos de la moral
Luis Placencia
DOI 10.7203/REK.7.2.25606
- 298-324 Reconsiderando el ‘consecuencialismo kantiano’ de David Cummiskey
Martin Oliveira
DOI 10.7203/REK.7.2.25572
- 325-341 Kant y la melancolía: topografía de un fenómeno liminal
Alberto Morán Roa
DOI 10.7203/REK.7.2.25570
- 342-359 Sobre una referencia implícita a la distinción entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* en el parágrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*
Laura Pelegrín
DOI 10.7203/REK.7.2.25548
- 360-379 La naturaleza analógica de las analogías de la experiencia en “La analítica de los principios”
Fernando Turri
DOI 10.7203/REK.7.2.25573
- 380-400 Acerca de la Deducción de las categorías en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*
Manfred Baum
DOI 10.7203/REK.7.2.23770
- 401-419 ¿Hay un desarrollo kantiano de las categorías a partir de la unidad del «yo pienso»?
Klaus Düsing
DOI 10.7203/REK.7.2.24381

El autor y sus críticos: Kant's B Deduction

420-422 Presentación al comentario colectivo del libro de Mario Caimi: *Kant's B Deduction* (2014)

Julia Muñoz Velasco

DOI 10.7203/REK.7.2.25612

423-443 The Self and the Categories. Remarks on Mario Caimi's *Kant's B Deduction*

Claudio La Rocca

DOI 10.7203/REK.7.2.25410

444-461 Kant y la paradoja del sentido interno: algunas reflexiones acerca de la interpretación de Mario Caimi

Claudia Jáuregui

DOI 10.7203/REK.7.2.24179

462-481 Apperception and Object—Comments on Mario Caimi's Reading of the B-Deduction

Dennis Schulting

DOI 10.7203/REK.7.2.22126

482-497 Answers to My Critics

Mario Caimi

DOI 10.7203/REK.7.2.25412

Obituario

498-502 In Memoriam Roberto Torretti

Juan Manuel Garrido Wainer

DOI 10.7203/REK.7.2.25610

Resenciones

503-508 Immanuel Kant: *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*, trad. A. Jiménez y R. Rovira, Madrid, Siglo XXI, 2021, 294 pp. ISBN: 978-84-323-2035-4

Stefano Straulino

DOI 10.7203/REK.7.2.24952

509-514 José Luis Villacañas Berlanga; Nuria Sánchez Madrid; Julia Muñoz Velasco (Eds.): *El ethos del republicanismo cosmopolita: Perspectivas euroamericanas sobre Kant*, Berlín, Peter Lang, 2021, 192 pp. ISBN: 978-3-631-84584-4

Jimena Portilla González

DOI 10.7203/REK.7.2.24042

515-519 Egyle Hannah do Nascimento Lopes; Joel Thiago Klein (Eds.): *Comentários às obras de Kant. Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Florianópolis, Néfip Online, 2022, 474 pp. ISBN: 978-65-9947-613-6

Luciana Martínez

DOI 10.7203/REK.7.2.25600

Eventos

520-525 V Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)

Matías von dem Bussche Rivera

DOI 10.7203/REK.6.2.25605

526-538 Call for papers. VI Congreso Internacional de la SEKLE

María Xesús Vázquez

DOI 10.7203/REK.6.2.25611

Normas para autores

539-546 Normas de edición

DOI 10.7203/REK.7.2.25655



Artículos

Intención, autolegislación, forma de la acción. Anscombe y Kant sobre los presupuestos de la *moral*

LUIS PLACENCIA¹

Resumen

El presente trabajo busca contribuir a la reevaluación de la crítica que realizara G. E. M. Anscombe a la filosofía moral de Kant en su célebre e influyente artículo “Modern Moral Philosophy”, intentando poner a prueba una de las dos objeciones que la filósofa irlandesa realiza ahí, sc. la crítica a la idea de una concepción moral fundada en nociones como la de ‘deber’ y ‘obligación moral’. Para ello este artículo intenta examinar —en virtud de la articulación que tiene esta crítica con otra posición de Anscombe (sc. la necesidad de suspender la ‘filosofía moral’ hasta hallar una teoría adecuada de la acción)— la conexión entre la concepción de la idea de ‘autolegislación’ en Kant y su concepción de la acción.

Palabras clave: filosofía moral, teoría de la acción, Anscombe, Kant, autolegislación.

Intention, self-legislation, form of action. Anscombe and Kant on the presuppositions of *morality*

Abstract

This paper seeks to contribute to the re-evaluation of G. E. M. Anscombe’s critique of Kant’s moral philosophy in her famous and influential article “Modern Moral Philosophy”, by attempting to test one of the two criticisms that the Irish philosopher makes therein, namely the critique of the idea of a moral conception founded on notions such as ‘duty’ and ‘moral obligation’. To this goal, this article attempts to examine – by virtue of the articulation of this critique with another of Anscombe’s positions (sc. the need to suspend ‘moral philosophy’ until an adequate theory of action is found) – the connection between Kant’s conception of the idea of ‘self-legislation’ and his conception of action.

Keywords: moral philosophy, theory of action, Anscombe, Kant, self-legislation.

¹ Universidad de Chile. Contacto: luisplacencia@gmail.com.

Este trabajo ha sido parte del proyecto FONDECYT Iniciación 11170539. Agradezco a los árbitros por sus sugerencias que me han permitido evitar errores de importancia.

1. Teoría de la acción como necesidad de la filosofía práctica

Anscombe comienza “Filosofía Moral Moderna” (MMP), el artículo que inaugura el renacimiento del aristotelismo práctico en el s. XX, *in medias res*. Indica sin más detalles que su texto presenta tres tesis: i) “no es ventajoso hoy para nosotros hacer filosofía moral, tal práctica debería ser dejada de lado del todo hasta que tengamos una filosofía de la psicología adecuada, de la cual evidentemente carecemos”, ii) “los conceptos de obligación y el de deber – deber *moral* y obligación *moral* – y de lo que es correcto o incorrecto *moralmente* y del sentido *moral* de debe, deberían ser rechazados si es psicológicamente posible, pues son remanentes o derivados de remanentes de una concepción anterior de la ética que no ha sobrevivido en términos generales posteriormente y sin ella solamente hacen daño” y iii) “las diferencias entre los autores reconocidos en el ámbito de la filosofía moral desde Sidgwick hasta el presente son de poca importancia” (Anscombe, 1981, p. 26).

El establecimiento de estas ‘tesis’ no indica cómo se relacionan ellas entre sí. Tampoco indica de modo preciso el alcance o significado del término ‘moral’, lo cual ha traído una serie de confusiones. Alguna pista parece ser dada por el caso paradigmático que Anscombe toma de un autor que, haciendo filosofía práctica, no haría ‘filosofía moral’, sc. Aristóteles. Indica Anscombe:

A cualquiera que haya leído la *Ética* de Aristóteles y que haya leído también filosofía moral moderna le debe haber llamado la atención la diferencia entre ambas. En Aristóteles parecen faltar los conceptos que son prominentes entre los modernos o al menos están enterrados o en un lejano trasfondo. El caso más notable es el del término ‘moral’ mismo, que poseemos por herencia directa de Aristóteles. Este término no parece adecuarse, en su sentido moderno, con la explicación de la ética aristotélica (1981, p. 26).

Parece claro que por ‘moral’; Anscombe entiende algo similar a lo que posteriormente Bernard Williams mentó con ese término (1985, pp. 174-196): un sistema de deberes u obligaciones ineludibles en el cual un deber es puesto en vigencia a través de otro deber (Horn et al., 2007, p. 313). Williams sostiene que quien desarrolló de modo más conspicuo la idea del sistema de ‘filosofía moral’ fue I. Kant. (1985, p. 174). Coincidiendo con lo anterior, uno

de los autores a los que Anscombe dirige sus críticas en MMP es, justamente, Kant. Se trata, de hecho, del único autor que es objeto de reproches y que no pertenece al ámbito de la filosofía moral anglófona. Además de Butler, es también el único que no puede ser situado con facilidad en la tradición ‘utilitarista’ (que en cierta medida puede hacerse remontar hasta Hume). Su lugar en el texto es, entonces, peculiar, pues su doctrina no parece ser, al menos a primera vista, fácilmente identificable con la de los otros autores criticados. Las objeciones que Anscombe dirige a Kant se aprecian con claridad en el siguiente texto:

Kant introduce la idea de ‘legislar para uno mismo’ que es tan absurda como si en estos días en que el voto de mayoría exige gran respeto uno debiese llamar a cada decisión reflexiva de un ser humano como *votación* que resulta en una mayoría que, proporcionalmente sería aplastante porque siempre termina en 1-0. El concepto de legislación requiere del poder superior en el legislador. Sus convicciones rigorísticas sobre la cuestión de la mentira eran tan intensas que nunca se le ocurrió que una mentira pudiera ser descrita relevantemente como otra cosa que una mentira (v.gr. como ‘una mentira en tales y cuales circunstancias’). Su regla sobre las máximas universalizables es inútil sin estipulaciones sobre qué valdrá como una descripción relevante de una acción con vistas a construir una máxima a partir de ella (1981, p. 27).

Más allá de la rectitud de las observaciones de Anscombe, sus reflexiones en MMP fueron de gran impacto en la filosofía práctica, especialmente en el ámbito anglófono (Crisp y Slote, 2001, pp. 1-5). Estas reflexiones críticas fueron seguidas —como es bien sabido— por las influyentes ideas expresadas en su brillante *Intention*, que constituyó otro gran éxito en el plano en comento. En efecto, *Intention* es tenido por no pocos filósofos como el libro fundacional de la teoría de la acción moderna. Al hacer ello, Anscombe seguía lo establecido por su tesis primera: la filosofía moral debía ser suspendida hasta la realización de un análisis serio de lo que hoy llamaríamos ‘teoría de la acción’ y que ella llama ‘psicología adecuada’. Ahora bien, la revisión de la teoría de la acción estaría inspirada, de acuerdo con una reciente tesis interpretativa de MMP propuesta por James Doyle, en la tesis segunda. Según sostiene Doyle (2018, p. 4), a mi modo de ver, adecuadamente, la segunda tesis es fundamento de las tesis primera y tercera. Esto tiene como consecuencia que el fundamento de la tesis según la cual la filosofía moral

debería ser ‘suspendida’ hasta tener una nueva ‘filosofía de la psicología’ radica en la tesis de que la filosofía moral se sostiene en conceptos inadecuados como el de ‘obligación moral’, ‘deber moral’ o ‘ley moral’. MMP busca mostrar entonces, ante todo, la inadecuación de estos conceptos, tras lo cual el desarrollo de *Intention* presentaría al menos las bases para una ética adecuada. Dicho de otro modo, MMP buscaría mostrar que en virtud de la inadecuación de la ‘filosofía moral moderna’ debido a su empleo de conceptos inadecuados (‘obligación moral’, ‘deber moral’ o ‘ley moral’) sería necesario suspenderla y como consecuencia de ello emprender un examen profundo de la psicología moral que obviamente debiese mostrar el carácter inadecuado de la psicología moral que parece implicar la ‘filosofía moral moderna’, examen que a su vez encontraríamos en *Intention*.

Ahora bien, este diagnóstico parece coincidir con aquel que destacaron otros autores según los cuales la teoría de la acción no había dado un paso hacia adelante desde Aristóteles (Davidson, 2005, p. 278). Según estos autores, la filosofía de la acción de Kant no sería una gran contribución, si acaso existe. Con todo, cabe preguntarse, ¿qué ocurriría si la filosofía moral moderna no posee en realidad supuestos en el plano de la teoría de la acción que sean distintos a los de Anscombe? En trabajos recientes se ha intentado dar cuenta de que, en rigor, la concepción kantiana de la acción posee un grado de diferenciación mucho mayor del que habitualmente estimaron los intérpretes que por años incluso la ignoraron, por un lado, y además que ella es coincidente en aspectos esenciales con las tesis de Anscombe (Placencia, 2017, 2018, 2019, 2020; Torralba, 2009, 2011; Vigo, 2020, pp. 253-326).² Con todo, esto parece no tener en cuenta de modo suficiente los fundamentos explícitamente declarados por Anscombe y que pertenecen, según indicábamos, al centro de su posición. ¿Puede una concepción de la acción destinada a sostener una teoría *moral*—en el sentido de este término criticado por Anscombe— ser adecuada? Si la posición de Anscombe es, tal como

² No todos estos autores formulan la cuestión haciendo el énfasis de la compatibilidad con la posición de Anscombe (v.g. Vigo, 2020), pero me parece que esta coincidencia se puede sostener con claridad. El eje de todos estos textos está, más bien, en mostrar la conexión de fondo que hay entre el planteo kantiano y uno que es vinculable con la tradición aristotélica en el plano de la teoría de la acción, en la misma guisa en que ha argumentado en el mundo anglófono Korsgaard (2009). El aporte central de este artículo que agrega algo no contenido en los trabajos mencionados es el mostrar la coincidencia del enfoque anscombiano con la posibilidad de la noción de ‘autolegislación’. Los trabajos citados rompen con la tradición de interpretación de la teoría de la acción de Kant como inexistente (v.g. Paton, 1947, p. 83; Prauss, 1983, p. 10; Jaeschke, 2010, p. 382) o bien como una de carácter más bien opuesto a la matriz interpretativa propuesta por Anscombe (Willaschek, 1992; McCarty, 2009; Petersen, 2009).

parece desprenderse de una lectura de MMP que la ‘filosofía moral moderna’ es inadecuada y *porque* es inadecuada debe dejarse de lado hasta entender de mejor modo la psicología de la agencia humana, debería esperarse que la teoría de la acción de un autor que sostiene una ética de leyes, típica de lo que Anscombe o Williams llaman ‘moral’ no esté fundada en una teoría de la acción adecuada. Si, asumida la idea de que la concepción kantiana de la acción no es inadecuada, aplicamos el contrapositivo,³ entonces parece ser necesario repensar la crítica de Anscombe a la moral kantiana, pues es ella la que llevó a formular la necesidad de repensar la teoría de la acción.

En el siguiente trabajo sostendré que es justamente esto lo que ocurre, sc. dado que hay buenas razones para sostener que la teoría kantiana de la acción responde a una forma similar a la de Anscombe (como ha acreditado la literatura ya sostenida), entonces hay buenas razones para pensar que su crítica a la filosofía moral de Kant debe ser reexaminada. Para ello, me apoyaré en la literatura disponible que muestra la coincidencia antedicha entre Kant y Anscombe en el plano de la teoría de la acción como un supuesto y me concentraré entonces exclusivamente en mostrar la adecuación de la filosofía moral de Kant.

Como la cuestión en comento ha sido materia de varios trabajos previos que muestran los múltiples alcances de la concepción kantiana de la acción (cfr. los trabajos arriba citados de Placencia, Torralba y Vigo) y posee una cantidad importante de aristas que no pueden ser abordadas en un trabajo de la extensión de un artículo, me concentraré aquí principalmente en *una* contribución que busca ayudar a hacer plausible el programa trazado por los autores antedichos, sc. me concentraré en el hecho de que una recta comprensión de la idea kantiana de *autolegislación* y por tanto de la función que cumple la noción de ‘ley’ en su obra no es incompatible con una teoría de la acción como la que ofrece Anscombe en *Intention*. Esto habla, en virtud de la hipótesis del contrapositivo sugerida más arriba (cfr. n. 2) en favor de la necesidad de una reevaluación de la crítica de Anscombe contra la filosofía moral de Kant.

³ [(p → q) ↔ (-q → -p)]. Es decir, “si la filosofía moral es inadecuada, entonces su teoría de la acción lo es. Pero su teoría de la acción no lo es, ergo la filosofía moral no es inadecuada”.

2. Autolegislación, forma de la acción

La literatura que ha atendido a las críticas de Anscombe a Kant se ha detenido ante todo en la cuestión de las ‘descripciones relevantes’ (O’Neill, 2010; Torralba, 2011). Con todo, esa parece ser sólo una de las críticas de Anscombe, que se concentran en rigor en al menos dos aspectos: el ya mencionado y la inadecuación del concepto de “autolegislación” (Anscombe, 1981, p. 27). Esta observación se haya vinculada con una idea que también ha sostenido con claridad B. Williams, sc. el concepto de una ética de leyes parece estar vinculado a la idea de un Dios legislador, no pareciendo tener sentido la idea misma de una ética de ‘leyes’ sin la referencia a éste. En este trabajo quiero detenerme en este último punto. Mi manera de abordarlo será la siguiente: Intentaré mostrar en qué medida lo afirmado por Anscombe en *Intention* es compatible con el concepto de ‘autolegislación’. Para ello expondré brevemente algunos de los puntos centrales de *Intention*. Si la teoría de la acción que presenta Anscombe en *Intention* es compatible con la idea de ‘autolegislación’, entonces, en virtud del contrapositivo indicado en n. 2 se hace necesario —desde la perspectiva anscombiana incluso— revisar en profundidad la idea de la que la teoría moral de Kant sea inadecuada.

2.1. La concepción anscombiana de la acción intencional

Intention, a diferencia de MMP, no es un trabajo que comience haciendo ver con claridad cuál es el objetivo de este. Tampoco queda del todo claro lo anterior a lo largo del texto. De todos modos, resulta evidente que de él se desprende una interpretación del modo en que habría de entenderse la noción de ‘acción intencional’. Un modo de entender el objetivo del texto es retomando la vieja pregunta wittgensteiniana:

Pero no olvidemos una cosa: cuando ‘yo levanto mi brazo’, mi brazo se levanta. Y surge el problema: ¿qué es aquello que queda cuando quito del hecho de que yo levanto mi brazo el que mi brazo se levanta? (*PU*, 621).

Una manera de entender esta pregunta es pensar que ella inquiera por “aquello que sumado al movimiento del brazo haría que mi levantar el brazo sea *mi* levantar el brazo”, i.e. aquello que haría de *mi* levantar el brazo una acción intencional y no algo que meramente “me ocurre”. Anscombe dedica una parte extensa de su exposición a mostrar que justamente no hay nada *extra*

que se puede agregar al movimiento del brazo que haga que él sea “intencional” (1963, pp. 28-30; *Intention* § 19). La ‘intención’ no es un ítem mental o interno que añadido al movimiento visible pueda constituirlo como *mi* movimiento. ¿Qué es entonces la ‘intención’? Para dar cuenta de ello Anscombe toma otra perspectiva que desechará y que, al igual que la anterior, había llegado a ser prominente en la historia de la filosofía. Se trata, con todo, de una idea que acerca más a la solución del problema del que se trata en el texto. En efecto, una idea común es sostener que no es lo mismo dar cuenta de cómo una acción se produce en tanto movimiento de cuerpos, digamos como fenómeno físico, que dar cuenta de ella en cuanto es intencional. Lo anterior tiene un fundamento en el asunto: un mismo movimiento físico puede ser explicado según leyes que no explican la ocurrencia del mismo movimiento en tanto intencional. El movimiento de los labios de Edipo al tomar por esposa a Yocasta se explica de acuerdo con reglas que son las mismas para las descripciones de ese *hecho* como ‘Edipo se casa con Yocasta’ (F) y ‘Edipo se casa con su madre’ (G). Sin embargo, esta acción en tanto descrita de modos distintos se explica de modo distinto en cada caso. En el caso de la primera descripción, el acto ocurre voluntariamente, dado que Edipo desposa a Yocasta como reina de Tebas, mientras que en el caso de la segunda descripción, no, pues Edipo ignora que Yocasta es su madre. Ahora bien, F se explica bajo reglas distintas que G, pero también bajo reglas distintas a la descripción física del hecho. Llamemos a esa descripción D. D, de hecho, es común a F y G, pero F y G se explican en ambos casos de modos distintos, pues hacen el hecho intencional o no según la descripción.⁴ Las propiedades físicas del hecho, en cambio, se describa este como F, G o D. Por esta razón se suele asumir que la explicación de un hecho en tanto intencional opera en un nivel distinto a la explicación del hecho en tanto no intencional. En un caso se darían ‘razones’ y en el otro ‘causas’. En consonancia se argumentó por parte de muchos autores que las razones no podían ser causas, especialmente apelando al así llamado *logical connection argument*, que sostiene que las conexiones causales corresponderían a un tipo de conexión diferente del de las razones. El primero sería nomológico-hipotético mientras el segundo sería lógico. Estas observaciones, que se apoyan en las indicaciones sugeridas por Wittgenstein en el *Cuaderno azul* (1958, p. 14) no son admitidas por Anscombe. Ella, a diferencia de lo que

⁴ Una acción es una acción o es vista como acción en la medida en que es intencional bajo una descripción (Anscombe, 1963, pp. 11-12; *Intention* § 6).

sostuvieron muchos autores, no sostiene que las razones no sean causas y de hecho descarta orientarse por esta distinción para dar cuenta de qué sería propio de una acción (Anscombe, 1963, p. 10; *Intention* § 5). Como es sabido, Anscombe opta por una respuesta llamativa que supone una serie de aspectos que aquí no viene a consideración tratar: una acción es intencional cuando su descripción responde de un cierto modo a la pregunta ‘¿por qué?’. La respuesta es una forma de conocimiento no observacional (i.e. conocimiento no fundado en evidencia, sc. al modo en que sé cuál es la posición de los miembros de mi cuerpo mientras escribo esto) que corresponde a la introducción de una descripción que se encadena con otras en la forma de un ‘razonamiento práctico’. Para ello Anscombe se sirve de una valiosa interpretación de la concepción aristotélica del *noûs praktikós* y del razonamiento práctico, cuyos detalles tampoco puedo dar aquí. Lo relevante del caso es que podemos reconocer el ‘razonamiento práctico’ por su *forma*. Se trata de un tipo de descripciones que están encadenadas en la forma A-B-C-D, donde A, es medio para B, B para C y C para D.⁵ Se trata de un tipo de razonamiento que puede tener esta forma en tanto aquello en lo que concluye es una acción que se considera como buena, i.e. nos muestra el carácter intencional bajo el aspecto de la “fórmula de las escuelas”, como la llama Kant *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamus nisi sub ratione mali* (AA 05, 59).⁶

Una acción intencional, entonces, es una acción cuya descripción es una respuesta a la pregunta ‘¿por qué?’ tal que esa respuesta está encadenada con otras en la forma del ‘cálculo’ (*calculation*). Anscombe expresa lo anterior de modo abreviado en el siguiente pasaje:

En efecto, el término ‘intencional’ hace referencia a una *forma* (destacado mío) de descripción de eventos. Lo que es esencial a esta forma es desplegado por los resultados de las investigaciones en torno a ‘¿por qué?’. Los eventos son típicamente descritos en esta forma cuando ‘en vistas a’ o ‘porque’ (en un sentido) son agregados a sus descripciones (1963, p. 85; *Intention* § 47).

⁵ Para este punto se pueden las iluminadoras observaciones de Schwenkler (2019, pp. 63-76, 97-98, 149-152, 173-174).

⁶ En su aparato de notas a la edición alemana de la *KpV* H. Klemme sostiene que las posibles fuentes que Kant habría tenido para esta sentencia serían Wolff y Leibniz. En el pasaje leibniziano citado por Klemme, se puede ver a su vez que el mismo filósofo mismo hace remontar este pensamiento a Agustín, Aristóteles y Platón.

La forma de la descripción de las acciones como intencionales parece tener su fundamento en lo requerido por una pregunta. Anscombe es bastante explícita en este sentido en un pasaje previo al que hemos citado, aunque bastante próximo:

Por supuesto tenemos un interés especial en las acciones humanas. ¿Pero qué es aquello en lo que tenemos aquí un interés especial? No se trata de que tengamos un interés especial en el movimiento de esas moléculas – a saber, las que tiene un ser humano – o incluso en los movimientos de ciertos cuerpos, a saber, los cuerpos humanos. La descripción en la que estamos es un tipo de descripción que no existiría si no existiese nuestra pregunta ‘¿por qué?’. No se trata de que ciertas cosas, a saber, los movimientos humanos, están sometidos por razón no descubierta a la pregunta ‘¿por qué?’. Así como tampoco no es sólo que ciertos manchones de tiza en el pizarrón son objetos de la pregunta ‘¿qué dice?’. Es una palabra o una oración aquello de lo que preguntamos ‘¿qué dice?’; y la descripción de algo como una palabra o una oración del todo no puede ocurrir con anterioridad al hecho de que las palabras tengan significado. Así, la descripción de algo como una acción humana no podría ocurrir con anterioridad a la existencia de la pregunta ‘¿por qué?’ simplemente como una especie de preferencia por la cual nosotros fuésemos *entonces* movidos obscuramente a realizar la pregunta (1963, p. 83; *Intention* § 46).

El término ‘forma’ parece aquí adquirir una especie de descripción más precisa. ‘Forma’ es aquello que permite que percibamos un cierto orden de ítems que desde otro punto de vista pueden no ser vistos de ese modo. Con todo, esto es aún muy vago. Pensemos en una letra. Percibir una letra es percibir algo que sólo es tal en la medida en que pertenece a un alfabeto, sc. un cierto orden. Pero un alfabeto no es un orden que tenga una cierta disposición tal que unas letras deban ir antes que otras, por ejemplo.⁷ A diferencia de ello, en el lenguaje, la posición de los términos no es irrelevante

⁷ Estas ideas sobre la noción de ‘forma’ se apoyan en las interesantes observaciones de Falkenstein (1995). De acuerdo con Falkenstein (1995, pp. 162-184) el espacio es un “orden presentacional”, i.e. un orden en que los ordenados son situados de un modo que no es arbitrario, pero que por otro lado no basa esa “no arbitrariedad” en las cualidades de los objetos. Falkenstein contrasta esta idea con la de un orden convencional o estipulativo, como el de las letras del abecedario, donde cualquier letra puede ir eventualmente en cualquier lugar sin que además ningún orden tenga que estar fundado en las propiedades de ellas. En el caso de un “orden comparativo” como por ejemplo el de los colores, las relaciones de los *relata* y su posición no son arbitrarias, i.e. nuevamente como en el caso del espacio obedecen a determinaciones *invariantes*, pero sí están basadas en cualidades de los objetos. Como hace ver Falkenstein, es justamente en virtud de su carácter de orden presentacional que el espacio posee la cualidad de ser *a priori*. Ahora bien, dadas las relaciones que hay entre las acciones, ¿qué tipo de orden es aquel en que presentamos estas? Para esto, cfr. *infra*.

para el significado de los términos de una oración, así como tampoco lo es en la descripción de una acción el modo en que se sucede la serie A-B-C-D. La forma de la acción es tal que no habría acción sin esa forma y es *siempre la misma*, i.e. es *invariante*. En ese sentido el tipo de orden que presenta la forma de la acción no es el mismo que presenta el orden de un alfabeto, pues este último puede ser presentado en múltiples órdenes: una letra [a, b, c, d, e, f, g...] o bien [a, c, f, r, e,...] mientras que una acción siempre debe seguir un orden tal que sus descripciones se enlacen en la forma A-B-C-D.

2.2. Kant y la forma de la acción

Kant sostiene, en mi opinión, una posición similar a la de Anscombe en varios aspectos. En primer lugar, él también sostiene que la acción sólo es tal en virtud de responder a la forma del razonamiento práctico. La palabra que Kant emplea para esto es la palabra ‘máxima’. Las acciones son tales en tanto y cuanto ellas caen bajo máximas (Placencia, 2019). Decir de algo que es una máxima es, en alguna medida, un modo de responder a la pregunta ‘¿por qué?’.⁸ Esto, que puede parecer trivial, es algo sobre lo que la investigación kantiana no está aún en total claridad (cfr. v.gr. Albrecht, 1994).

Ahora bien, ¿a qué forma remite el término máxima? Ante todo, debemos reparar en el hecho de que una máxima también se sitúa en orden con otras máximas. Ellas conforman un encadenamiento tal que unas pueden seguirse de otras o ser ‘casos’ de otras. Lo son justamente en la medida en que, por ejemplo, la realización de una máxima M_1 puede ofrecer un medio para el cumplimiento de aquello que contiene la máxima M_2 . El modo en que se encadenan dos principios prácticos que implican una relación de medios-fines es, sostiene Kant, para individuos como nosotros que no somos puramente racionales, un ‘imperativo’ hipotético. $M_2 \rightarrow M_1$ muestra una relación entre dos ítems tal que uno (la apódosis) aparece como el medio para un fin (la prótasis). Un imperativo expresa un mandato que, en tanto objetivo, i.e. en tanto representa un orden *invariante* es tal que podemos llamarlo ‘ley’ (AA 04, 414, AA 05, 19). ‘Ley’, quiere decir aquí lo siguiente: nunca el fin se obtendrá sin los medios.⁹ Ante la pregunta ‘¿por qué tomas agua mientras trabajas?’ la respuesta ‘quiero permanecer hidratado’ es adecuada justamente

⁸ Esto ha sido defendido también por Torralba (2011).

⁹ En sentido estricto, por cierto, solo el imperativo categórico presenta una ley (AA 05, 20). Con todo, en tanto opuesto a un principio meramente subjetivo (i.e. a una máxima), los imperativos hipotéticos en tanto principios objetivos expresan una constricción condicionada, i.e. son legaliformes bajo una condición (AA 05, 19; AA 04, 414).

porque el orden pregunta-respuesta es adecuado. Como se ve, el orden pregunta respuesta es adecuado porque la cualidad de las acciones permite situarlas en la forma de medios-fines, pero además porque en virtud de ello mismo *realizo el medio para obtener el fin*, i.e. ‘tomar agua’ es una acción en la medida en que al hacerlo mi voluntad se comporta como razón práctica, i.e. operando según a representación de leyes (AA 04, 412-413).

Con todo, sabemos que Kant no entiende por ‘ley’ sólo estos principios prácticos objetivos que poseen validez *condicionada*, sino que indica también que hay principios prácticos que poseen validez *incondicionada*. ¿Qué clase de forma de la acción presentan esos principios? Sostengo que un modo de responder a la pregunta ‘¿por qué?’ que da cuenta también de la *forma* de una acción es el de que algo sea querido *por sí mismo y no por otra cosa*. Se trata de una ‘ley’ por la misma razón por la cual la forma $M_2 \rightarrow M_1$ lo es, sc. es un principio invariante de una acción. La idea central parece ser una vieja y conocida: la forma $M_2 \rightarrow M_1$ no se basta a sí misma, supone que la cadena de fines ha de detenerse en algún momento. Ahora bien, Kant parece hallar una respuesta al fin de este encadenamiento que responde a la siguiente forma: así como la forma $M_2 \rightarrow M_1$ supone la racionalidad, i.e. la consistencia en la acción (quien quiere el fin, quiere los medios, en tanto es consistente en su querer, cfr. AA 04, 417), la forma de aquello que ha de ser querido por sí mismo es la forma de una voluntad que es consistente con independencia del fin que ella se proponga, i.e. es la forma de una voluntad sin más.

Lo que acabo de presentar es, si no me equivoco, la forma del imperativo categórico (IC) y por tanto de aquello que está a la base de la idea de ‘autolegislación’. Si revisamos el modo en que Kant introduce la fórmula del IC hallaremos, creo, que lo anterior tiene respaldo textual. En efecto, Kant pretende derivar el IC de la *forma* de la máxima, i.e. de la forma que debe tener toda descripción de acción que sea una respuesta adecuada a la pregunta ‘¿por qué?’. En efecto, luego de introducir la noción de *autonomía* y de sostener que ella es “el fundamento de la dignidad humana y de toda naturaleza racional” Kant intenta explicar el fundamento de la triple formulación que ha realizado de la ley moral. Él radica en las características invariantes de una máxima o si se quiere en las condiciones que deben ser satisfechas por algo para ser una máxima con independencia del *contenido* de la misma: “Todas las máximas tienen: 1) una *forma*: que consiste en la

universalidad. Y entonces la fórmula del imperativo moral es expresada así: que las máximas deben ser escogidas como si debieran valer como leyes naturales universales” (AA 04, 436).

Las restantes formulaciones (la de la humanidad y la del reino de los fines) se obtienen a partir de las restantes determinaciones de la máxima: poseer una materia y una determinación completa (AA 04, 436). Como es evidente a partir de la lectura del texto, estas determinaciones se obtienen entonces a través de la forma *invariante* de la voluntad, lo cual es consistente con la estructura central de la segunda sección de la *GMS*. En efecto, según indica el mismo Kant, esta sección busca transitar desde la “filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”. Para ello Kant comienza la argumentación introduciendo la idea de una voluntad, i.e. de una razón que deriva acciones a partir de la representación de leyes (AA 04, 413).

Si lo anterior es correcto, sólo basta un añadido para comprender plenamente la idea de la *autolegislación*. Como es bien sabido, Kant estima que los seres humanos, en tanto seres finitos, no somos puramente racionales. Tenemos fuentes de motivación diferentes a la razón misma, que de hecho no es la más saliente de todas (AA 04, 397). Este último sitio corresponde a la sensibilidad. Ahora bien, una voluntad que se *autolegisla* es una voluntad que obra, tanto cuanto es posible, a partir de sí misma, i.e. que legisla *espontáneamente*. Si se entiende de este modo, me parece, la *autolegislación* es la forma de una voluntad, i.e. de un principio de producción de acciones, que permite identificar determinados movimientos como acciones en tanto ellos poseen la forma de una acción. Una acción conforme a la ley moral, visto desde este ángulo, es una acción respecto de la cual se puede responder de modo adecuado a la pregunta ‘¿por qué?’, i.e. aludiendo a una forma que implica que esa acción posee la forma de la consistencia con otras acciones queridas por el agente y una acción moral es una que halla su fundamento en último término en este principio. Al igual que el principio $M_2 \rightarrow M_1$ apela a la consistencia del querer como *forma* de la acción, el principio del IC, llamémoslo *A*, apela a esa misma forma, sólo que sin suponer un fin querido por el agente en virtud de ser el tipo de agente singular que él es. El principio del IC, digamos el principio *A* (“*obra solo según aquella máxima que tu puedas al mismo tiempo querer que se torne ley universal*” [AA 04, 421]), nos indica la forma que debe tener una acción que responda a la pregunta

‘¿por qué?’ para el caso en que esta pregunta debe hallar satisfacción sin recurrir a otra cosa.

Si tomamos las distinciones de Falkenstein (cfr. *supra* n. 7) nos encontramos aquí con un análogo en el plano *práctico* del orden cualitativo. En efecto, ya no se trata aquí de reconocer objetos, sino de que la realidad se adecue a las representaciones porque ellas “realizan” su objeto (B IX-X). Aquí las acciones no poseen el lugar que tienen en un orden con independencia de sus características (*v.gr.* no cualquier acción puede ser causa de otra cosa y por ende medio para un fin) pero a la vez es un orden que no es arbitrario. Con todo, aunque el orden depende de la aptitud de las acciones para poder ordenarlas, las *constituye* también en la medida en que la voluntad solo nos presenta como acciones aquello que cumple con las formas de este orden (aquello que se presenta como objeto o contenido de una ‘máxima’, ‘imperativo hipotético’, ‘imperativo categórico’). Esto es el quicio de lo que más arriba indicaba Anscombe a la hora de proponer el centro de su modelo: “Así, la descripción de algo como una acción humana no podría ocurrir con anterioridad existencia de la pregunta ‘¿por qué?’ simplemente como una especie de preferencia por la cual nosotros fuésemos entonces movidos obscuramente a realizar la pregunta” (1963, p. 83; *Intention* § 46). Poder presentar a los movimientos como parte de un orden de fines en la forma de ‘máxima’, ‘imperativo hipotético’, ‘imperativo categórico’, i.e. de aquellos principios que nos presentan los elementos *invariantes* (i.e. ‘legaliformes’) de una acción, es lo que constituye tales movimientos como acciones. Si esto es correcto, Anscombe y Kant no divergen en este aspecto esencial de su idea de la acción.

Si esto es así, no hay nada en la noción de ‘ley’ aplicada a las acciones tal como la emplea Kant ni tampoco en la noción de ‘autolegislación’ que sea i) absurdo o contradictorio, ii) que contravenga las ideas básicas de la teoría de la acción de Anscombe. El componente normativo que funda el carácter ‘autolegislado’ de un principio práctico no difiere en nada del carácter normativo que presenta el lenguaje o la acción en la visión de Anscombe, tal como se veía en el pasaje recién citado. Se trata, en el caso de Kant, de un tipo de normatividad que recibe el nombre de ‘autolegislación’ al ser

‘intrínseca’ y no derivar sus propiedades normativas de un elemento externo.¹⁰

3. Consideración final

Si lo que he dicho es correcto, tanto la posición de Kant como la de Anscombe se sostienen en la tesis de que una acción es tal en virtud de su forma. Esta forma provee componentes normativos intrínsecos para que algo pueda ser calificado como acción. La posición que Anscombe identifica con la filosofía moral de Kant busca, ante todo, extraer las consecuencias normativas de este punto de partida. Asumido el hecho de que la acción en el sentido más pleno del término, i.e. la máxima consistencia, sólo es posible para nosotros en la medida en que somos racionales, pero tomando en cuenta el hecho de que no lo somos plenamente, ella aparece como una posibilidad que sólo se puede realizar en la medida en que es armónica o vence a la fuente de motivación sensible. Esto deja abierta una pregunta en la que me parece que yace la posibilidad de captar el corazón del desacuerdo entre el proyecto de la filosofía ‘moral’ y el de la posición de Anscombe. Hemos visto que la *forma* de la acción surge una vez que consideramos la pregunta ‘¿por qué?’ y los modos adecuados de responderla. Ahora bien, una cuestión que queda abierta en este contexto es la de por qué ciertas respuestas —o quizás todas las respuestas— poseen fuerza normativa: i.e. por qué ellas al responder la pregunta presentan lo hecho como lo que *ha de hacerse*. Esto, equivale, creo, a responder la pregunta: ¿por qué nos preguntamos por qué en el modo en que esta pregunta requiere una razón para una acción? El contenido de lo que aparece como normativo, me parece, depende del modo en que respondamos esa pregunta.

Referencias

Albrecht, M. (1994). Kants Maximenethik und ihre Begründung. *Kant-Studien*, 85, 129-146.

Anscombe, G. E. M. (1963). *Intention*. Harvard University Press.

¹⁰ “Para Anscombe el concepto de razonamiento práctico es el del orden racional inherente a la actividad intencional misma” (Schwenkler, 2019, p. 162).

- Anscombe, G. E. M. (1981). *Collected philosophical papers. Volume III Ethics, Religion & Politics*. Basil Blackwell.
- Crisp, R. y Slote M. (Eds.) (2001). *Virtue ethics*. OUP.
- Davidson, D. (2005). *Truth, language and history*. OUP.
- Doyle, J. (2018). *No morality, no self. Anscombe's radical skepticism*. HUP.
- Falkenstein, L. (1995). *Kant's intuitionism. A Commentary on the transcendental Aesthetic*. University of Toronto Press.
- Horn, C., Mieth, C. y Scarano, N. (Eds.) (2007). *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp.
- Jaeschke, W. (2010). *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. J. B. Metzler.
- Kant, I. (1902ss). *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. (AA).
- Korsgaard, C. M. (2009). *Self-constitution. Agency, identity and integrity*. OUP.
- McCarty, R. (2009). *Kant's theory of action*. OUP.
- O'Neill, O. (2010). Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 54, 301-316.
- Placencia, L. (2017). Principios prácticos y explicación reductiva. Sobre la concepción kantiana de la acción intencional. En D. Alegría y P. Órdenes (Eds.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad* (pp. 53-73). Tecnos.
- Placencia, L. (2018). Kant y Hegel sobre la naturaleza de la acción intencional. ¿Continuidad o ruptura? *Tópicos*, 54, 171-200.
- Placencia, L. (2019). *Handlung und praktisches Urteil bei Kant. Eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen*. Karl Alber Verlag.
- Placencia, L. (2020). Acción e historia. Máximas, intención y sentido en la concepción kantiana de la acción intencional. *Con-textos kantianos*, 11, 406-422.

- Paton, H. J. (1947). *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. University of Pennsylvania Press.
- Prauss, G. (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Vittorio Klostermann.
- Schwenkler, J. (2019). *Ancombe's Intention. A guide*. OUP.
- Torralba, J. M. (2009). *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Georg Olms.
- Torralba, J. M. (2011). La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción. *Tópicos*, 41, 17-61.
- Vigo, A. (2020). *Consciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Georg Olms.
- Willaschek, M. (1992). *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. J. B. Metzler.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the limits of philosophy*. HUP.
- Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. En *Werkausgabe*, Band I. Suhrkamp. (PU).
- Wittgenstein, L. (1958). *The blue and brown book*. Harper & Row.

Reconsiderando el ‘consecuencialismo kantiano’ de David Cummiskey

MARTIN OLIVEIRA¹

Resumen

En este trabajo hemos tratado de evaluar el ‘consecuencialismo kantiano’ que defiende David Cummiskey. La inspiración kantiana de esta particular lectura es innegable. Parte de una teoría del valor moral muy semejante a la del filósofo de Königsberg, trata muchas de las cuestiones textuales de las principales obras kantianas pero llega a conclusiones radicalmente distintas. En esto último radica el principal atractivo de una interpretación consecuencialista de Kant. Mientras que uno podría sugerir que la tradición leyó incorrectamente a Kant y que la perspectiva de Cummiskey es la mejor reconstrucción del pensamiento de este filósofo, hay elementos para poner esto en duda.

Palabras clave: teoría moral, consecuencialismo, deontología, universalidad.

Reconsidering David Cummiskey’s ‘Kantian Consequentialism’

Abstract

In this paper we assess the ‘kantian consequentialism’ defended by David Cummiskey. The kantian scent of this particular reading is undeniable. While it starts from a theory of value very similar to that of the philosopher from Königsberg and incorporates many of the textual elements of the kantian work, it arrives at radically different conclusions. In this last fact, we posit, it is to be found the main interest in a consequentialist reading of Kant. Ultimately, even though one could suggest that the tradition has read Kant poorly and that Cummiskey’s interpretation is the best reconstruction of Kant’s work, there are elements to assert it is not.

Keywords: moral theory, consequentialism, deontology, universality.

¹ Universidad de Buenos Aires. Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CIF-CONICET). Contacto: demaoliv@gmail.com.

Quisiera agradecer a Luciana Martínez y a los referís anónimos de la *Revista de Estudios Kantianos* por sus invaluable aportes a este artículo.

1. Introducción

Es normal considerar a la filosofía práctica kantiana como la más clara, si no la mejor, representante de las teorías normativas deontológicas. Éstas se ubican como una alternativa conceptual al consecuencialismo y a las éticas de la virtud² que, desde su elaboración a fines del siglo XVIII, no han dejado de ser enormemente influyentes y atractivas en el debate filosófico (Guariglia y Vidiella, 2011). Las diferencias entre estos tres tipos de teorías son palpables, notorias y difícilmente conciliables. Las éticas de la virtud guían y evalúan las elecciones de las personas de acuerdo a ciertos modelos o prototipos acerca de lo que estas, las personas, son y deberían ser, es decir, de acuerdo a alguna noción de excelencia o *areté*. Las teorías consecuencialistas, en cambio, evalúan las acciones de las personas según el grado en el que realizan un estado de cosas bueno o valioso en el mundo.³ Finalmente, podríamos decir que las teorías deontológicas juzgan como correctas las acciones de las personas cuando estas están fundadas en una norma moral. Si esta breve y escueta clasificación es aceptable, podemos observar que no es sencillo reducir cualquiera de estas perspectivas a las demás.

Por esta razón cobra interés el esfuerzo intelectual llevado a cabo por David Cummiskey. En un libro y una serie de artículos este filósofo defiende una tesis notablemente contraintuitiva: la filosofía práctica kantiana, en su lectura más adecuada, es una teoría ética consecuencialista.⁴ Como veremos, la interpretación de Cummiskey no es meramente una teoría ética con influencias kantianas. En general, todas las teorías que asumen una influencia kantiana son blanco de importantes objeciones en tanto realizan un recorte arbitrario, incompleto y a veces incluso incoherente de la filosofía práctica de Kant. Al contrario, Cummiskey sostiene que su lectura se basa en, es consistente con y debería derivarse de la fundamentación de la ética normativa de Kant y sus textos principales. De ser verdadera su tesis, la ética filosófica debería realizar una notable y exhaustiva revisión de la manera en la que comprende la obra kantiana y quizás, con ella, todas las teorías deontológicas.

² Tanto a su versión clásica, que puede ser atribuída a Aristóteles, como a las éticas de la virtud del siglo XX defendidas por filósofos como A. MacIntyre, M. Nussbaum y demás.

³ Wood sostiene que ésta es la principal e irreconciliable diferencia entre las teorías consecuencialistas y la ética kantiana (2008, pp. 259-262).

⁴ Más allá de que hay otros puntos de contacto entre las teorías consecuencialistas y deontológicas de cuño kantiano, por ejemplo su absolutismo moral (García Gibson, 2018).

Es por eso que en este trabajo nos proponemos evaluar la plausibilidad de la tesis de Cummiskey. Aunque la coherencia y la consistencia interna serán puntos importantes a evaluar de este 'consecuencialismo kantiano', el punto más relevante es otro. Se trata de indagar si Cummiskey ha ofrecido o no la mejor lectura de los textos kantianos y ha derivado o no las 'verdaderas' consecuencias teóricas de la teoría kantiana. La posibilidad de dar una respuesta positiva a esos interrogantes demuestra que la tesis de Cummiskey es enormemente ambiciosa y provocativa. Una respuesta negativa, en cambio, no implica necesariamente el abandono absoluto de la misma. Es perfectamente posible que el 'consecuencialismo kantiano' sea una mala lectura de Kant que no hace honor ni a la teoría ética de este filósofo ni a su letra y aún así sea una teoría ética consecuencialista plausible. El rechazo a la tesis de Cummiskey como lectura de Kant vuelve innecesario juzgar su potencial filosófico de acuerdo a la teoría y los textos kantianos. Esto no impide evaluarla como una teoría consecuencialista más entre tantas otras. Sin embargo, debemos tener claro que los criterios de éxito para una y otra empresa filosófica son distintos.

En la sección siguiente (2) reconstruiremos la teoría de Cummiskey. Pondremos de manifiesto sus presuntas ventajas, su ubicación dentro de las interpretaciones kantianas y la distinguiremos de otros intentos similares. También precisaremos su tesis y propondremos una serie de argumentos de los que depende su articulación. Estos argumentos son sobre todo defensivos, en la medida en la que Cummiskey cree que ninguno de los conceptos kantianos que articulan cada argumento logra poner en jaque la plausibilidad de interpretación de un 'consecuencialismo kantiano'. Para ello, primero detallaremos su particular lectura de Kant y su derivación de un principio normativo consecuencialista (3). Las siguientes cuatro partes de este trabajo estarán dedicadas a evaluar la plausibilidad de los argumentos defensivos antes mencionados, en el orden de importancia que, a nuestro juicio, cada uno de ellos tiene en la defensa del 'consecuencialismo kantiano'. Esto implicará que los argumentos de mayor tratamiento y densidad conceptual serán los últimos, mientras que los primeros recibirán un tratamiento más acotado. Se trata de un argumento basado en el respeto (4), una interpretación del deber de beneficencia (5), la distinción entre deberes perfectos e imperfectos (6) y finalmente la capacidad de teoría kantiana para justificar restricciones centradas en el agente (7). Intentaremos mostrar que, en contra de lo que sostiene Cummiskey, es posible identificar fundamentos para restricciones

centradas en el agente en la teoría kantiana a partir de su concepto de libertad práctica (8). Como conclusión (9), volveremos a preguntarnos si el 'consecuencialismo kantiano' debe ser entendido como una lectura de Kant o debería ser evaluado como otro tipo de teoría ética.

2. Las bases del consecuencialismo kantiano de D. Cummiskey

Como señalamos en la sección precedente, las teorías consecuencialistas juzgan la corrección de las acciones de las personas de acuerdo a su capacidad para realizar cierto estado de cosas valioso en el mundo. Al menos en un sentido negativo,⁵ a los efectos de prevenir estados de cosas aún más disvaliosos, el consecuencialismo parece admitir como perfectamente correcto el sacrificio de personas inocentes como medio para salvar a otras tantas. Esto da lugar a la fórmula más provocativa con la que Cummiskey resume su lectura de Kant: "la teoría normativa kantiana no descarta el sacrificio de los inocentes" ["[k]antian normative theory does not rule out the sacrifice of the innocent"] (1990, p. 586, a. trad.). Si esto es así, nuestra comprensión estándar de la teoría kantiana se encuentra completamente errada. Normalmente se entiende que la segunda y la tercera formulación del imperativo categórico justifican la prohibición de sacrificar o dañar a personas inocentes e incluso de lastimarnos o dañarnos a nosotros mismos, a partir del concepto de la autonomía moral de los agentes racionales. Una adecuada consideración por esa característica esencial a la agencia moral nos lleva a concluir una prohibición moral categórica de tratar a otros agentes racionales como meros medios para cualquier clase de fin. Un corolario sencillo de esta idea es que el consecuencialismo no presta una adecuada consideración a la autonomía moral de las personas.⁶ Cummiskey sostiene lo contrario. Afirma, en efecto, que en la teoría kantiana una consideración adecuada de la personalidad moral de los agentes justifica una teoría ética

⁵ Es conveniente señalar que se han ofrecido muchas versiones distintas del consecuencialismo. Muchas de ellas admiten la siguiente distinción en lo que hace al criterio de corrección moral de las acciones: éste puede ser positivo y entonces una acción es correcta cuando sus consecuencias son tan o más valiosas que acciones alternativas. También puede ser negativo: una acción es correcta cuando sus consecuencias son iguales o menos disvaliosas que acciones alternativas. La teoría utilitarista de Mill es un ejemplo que, en su particular versión, contiene ambos criterios: "la utilidad incluye no solamente la búsqueda del placer sino también la prevención o reducción del dolor" ["[U]tility includes not solely the pursuit of happiness, but the prevention or mitigation of unhappiness"] (1962, p. 263, a. trad.).

⁶ En una de las versiones más difundidas hoy en día de esta crítica, se objeta al consecuencialismo que éste no tiene en cuenta la "separación de las personas" (Rawls, 1971, p. 27; Cummiskey, 1987, p. 16).

consecuencialista según la cual el sacrificio de personas inocentes, en ciertos casos, es moralmente correcto.

De acuerdo al autor, hay tres puntos que hacen especialmente atractiva a su lectura frente a un abanico de posiciones similares. En primer lugar, ésta no se basa en una interpretación de la primera fórmula del imperativo categórico en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,⁷ la fórmula de la universalidad.⁸ Aunque algunos intérpretes sostienen que esta fórmula, entre todas las de *Fundamentación*, provee la guía más clara para la evaluación conductiva.⁹ Sin embargo, este punto es debatible y, por sobre todo, muchos filósofos han sugerido que dicha fórmula no sirve ni para afirmar ni para refutar el tipo de teoría teleológica que representa la ética consecuencialista.¹⁰ Para evitar este inconveniente, Cummiskey directamente construye su interpretación a partir de la segunda formulación del imperativo categórico, aquella basada en el 'fin-en-sí' como fin objetivo de la acción moral. En segundo lugar, el autor sostiene que su lectura se basa y es compatible con una amplia selección de los elementos y fuentes de la ética kantiana. No se centra solamente en *Fundamentación* sino que también pretende ser fiel a *Metafísica de las costumbres*, así como tampoco carga todas las tintas sobre la segunda formulación del imperativo categórico sino que recurre a las distinciones entre deberes de justicia y deberes de virtud, legislación externa e interna, máximas de acción y máximas de fines, deberes perfectos e imperfectos. La intención del autor, en este sentido, parece ser la de argumentar a favor de su lectura mostrando la consistencia de ésta con el

⁷ Se hará referencia a la *Metafísica de las costumbres*, en primer lugar con la sigla *MdS*, luego el tomo y la paginación de la *Akademie-Ausgabe, Kant's gesammelte Schriften*. Para las citas, se utilizará la edición castellana de *La metafísica de las costumbres*, traducida por A. Cortina y J. Conill Sancho (1989), cuya paginación se repone a continuación de la antes mencionada. Para *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se utilizará la sigla *GMdS*, luego el tomo y la paginación de la *Akademie-Ausgabe, Kant's gesammelte Schriften*, y la paginación de la traducción castellana de M. García Morente (2012). Para la *Crítica de la razón práctica* se utilizará la sigla *KpV* y se hará referencia a la *Metafísica de las costumbres*, en primer lugar con la sigla *MdS*, luego el tomo y la paginación de la *Akademie-Ausgabe, Kant's gesammelte Schriften*. Para *Teoría y praxis*, se utilizará la sigla *TP* y luego la paginación de la *Akademie-Ausgabe*, con traducción propia a partir del alemán y correcciones de los *Political Writings* de Kant (1991).

⁸ Aquí resulta conveniente por ejemplo la interpretación de Hoffe (1986).

⁹ Entre ellos, me refiero a los que intentan aclarar a qué se refiere Kant con el criterio de "contradicción en el pensamiento" (*GMdS*, 38, 78) como *canon* del juicio moral (cfr. O'Neill, 1975; Timmons, 1984).

¹⁰ Por esta razón dejamos de lado otros intentos de reducir la teoría moral kantiana a alguna forma de consecuencialismo a partir de la fórmula de la universalidad. El ejemplo más claro de esta estrategia se encuentra en Kagan (2002). Otra perspectiva en este sentido es la de R. M. Hare (1997). Una reseña de los pormenores involucrados en la fórmula de la universalidad puede encontrarse en Korsgaard (1986d).

desarrollo histórico y completo del pensamiento ético de Kant, en lugar de extrapolar unas cuantas tesis y construir a partir de esa escueta fundación. El tercer y último detalle que haría especialmente atractivo al 'consecuencialismo kantiano' de Gammiskey es que se propone una doble tarea: no sólo se limita a sugerir que la teoría kantiana no refuta a una o todas las formas de consecuencialismo, una tesis mínima, sino que sostiene que la teoría de Kant es claramente consecuencialista,¹¹ una tesis notablemente más ambiciosa.

Antes de delimitar la estructura argumentativa del 'consecuencialismo kantiano' y su particular lectura de la fórmula de la humanidad como fin-en-sí (FHUM), debemos hacer una última aclaración para ser caritativos con la lectura que estamos evaluando. La tesis de Gammiskey es que la teoría kantiana justifica un principio normativo consecuencialista, pero que no se funda en consideraciones consecuencialistas. Para ello recurre a la distinción entre los aspectos fundacionales y normativos de toda teoría ética. Los primeros se relacionan con el tipo de consideraciones que justifican un principio normativo particular. Los aspectos normativos de una teoría ética son consecuencialistas, en cambio, cuando prescriben la promoción de ciertos fines y no "incorporan restricciones centradas en los agentes" (Gammiskey, 1990, p. 589). Un fundacionalismo consecuencialista sostendría que sólo el valor moral o el bien de ciertos fines puede justificar un principio normativo. Sin embargo, hay diversos tipos de fundacionalismos no consecuencialistas compatibles con principios normativos consecuencialistas: el lenguaje moral según Hare, un acuerdo hipotético rawlsiano según J. C. Harsanyi o la intuición racional para Sidgwick. En los párrafos siguientes precisaremos la afirmación de Gammiskey de que el fundamento de la teoría kantiana se basa en consideraciones no consecuencialistas, específicamente en el concepto de

¹¹ Debemos tener en cuenta la siguiente aclaración: Gammiskey cree que la teoría de Kant justifica una teoría consecuencialista aún cuando el mismo Kant tiene intuiciones y presenta ejemplos a partir de consideraciones claramente deontológicas. Para explicar esto el autor sugiere que Kant no había derivado completamente las consecuencias de su propia teoría (1990, p. 588, nota 5). Quizás el caso más discutido en el que esto puede ser plausible son las consideraciones de Kant en *Acerca de un supuesto derecho a mentir por amor al prójimo*. En dicho texto Kant defiende la prohibición absoluta de mentir a base de dos tipos de consideraciones: una epistémica respecto a que el agente nunca puede conocer los resultados de violar dicha prohibición y una basada en la responsabilidad moral de los agentes por los efectos negativos que tuviera violar dicha prohibición (1797; Korsgaard, 1986e; Hogan, 2010). Curiosamente Gammiskey no trata este caso en ninguna de sus defensas del consecuencialismo kantiano. Asumiremos que una prohibición de mentir debería seguirse de la teoría kantiana del valor contra la que el autor intenta argumentar. Pero de todas maneras, el contexto adecuado en el que se debe evaluar la respuesta kantiana al problema de la mentira es el del problema de la protección de la libertad externa bajo un sistema jurídico (Wood, 2008, p. 260).

agencia racional, pero aún así justifica un cierto principio normativo consecuencialista.

El argumento de Cummiskey a favor de su lectura se despliega de la siguiente manera. Antes de dar su lectura de la FHUM, el autor elabora la noción de restricciones centradas en el agente y sostiene que si la teoría kantiana justificara este tipo de restricciones, esto supondría una objeción fatal al 'consecuencialismo kantiano'.¹² Luego ofrece su interpretación de la FHUM en *Fundamentación* y de ella desprende un principio normativo claramente consecuencialista. A partir de este punto contrasta su lectura con diversos elementos de la teoría kantiana que podrían servir de base a objeciones en contra de ella. Se trata, primero, de la adecuada comprensión del concepto de 'respeto' involucrado en la FHUM. En segundo lugar evalúa qué consecuencias tiene su interpretación respecto al deber de beneficencia y, con esto, termina de precisar su consecuencialismo kantiano como una forma 'espartana' de teoría ética en la que no hay límites a los sacrificios que pueden requerirse a los agentes morales. En tercer lugar desarrolla la distinción entre deberes perfectos e imperfectos para mostrar que entre tres interpretaciones, ninguna es capaz de justificar adecuadamente restricciones centradas en los agentes. Consideramos que el punto más controvertido del argumento de Cummiskey es la capacidad o no de la teoría kantiana de justificar este tipo de restricciones, por lo cual posponemos su tratamiento para las secciones finales de este trabajo.

3. La lectura consecuencialista de la FHUM

Dado que el núcleo de la lectura de Cummiskey es su lectura de la FHUM en *Fundamentación*, conviene citarla por entero y evaluar qué desprende de ella: "El imperativo práctico será entonces como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*" (GMdS, 429, 85).

El primer movimiento conceptual del autor es apelar al consenso de numerosos comentaristas (Cummiskey 1990, p. 594, nota 18, 1989, p. 125) y

¹² Como vemos, se trata de negar que la teoría kantiana pueda tener un principio normativo consecuencialista, tal cual afirma Cummiskey en su distinción entre los planos fundacionales y normativos de toda teoría ética.

afirmar que usar a la humanidad 'siempre como un fin' conlleva tanto deberes negativos de omitir acciones como deberes positivos de realizar ciertas acciones particulares. En el contexto de esta fórmula los primeros podrían ser vagamente caracterizados como deberes de no interferir en la persecución de fines legítimos por parte de terceros. Los segundos conllevarían el deber de incorporar como fines propios a los fines legítimos de terceros. Dado que estos dos tipos de deberes podrían entrar en conflicto en lo que hace a la fuerza o base (*ground*) de la obligación,¹³ la teoría kantiana tiene que ofrecer un modo de darles un orden prioritario.

Como era de esperarse, el criterio que evaluará fuerza de las obligaciones generadas por los deberes de la FHUM es el de la acción racional. Tanto en *Fundamentación* como en la *Crítica de la razón práctica*, Kant ofrece argumentos trascendentales a los efectos de encontrar las condiciones que hacen posible el imperativo categórico. En pocas palabras, la condición de posibilidad del imperativo categórico es la 'buena voluntad' entendida como una voluntad perfectamente racional. En el vocabulario de Christine Korsgaard, la "buena voluntad" kantiana tiene un "valor incondicionado" que, por eso mismo es "intrínseco" (1986a, p. 257) y a su vez es la "única cosa capaz de ser una fuente de valor" (1986b, p. 240). El argumento en *Fundamentación* puede resumirse de la siguiente manera: si hay un imperativo categórico, las acciones requeridas por este deben ser dictadas por la razón pura de manera que sus fines estén completamente justificados. Ni los objetos de las inclinaciones ni las inclinaciones mismas pueden proveer esta justificación porque los primeros obtienen su valor condicional de las segundas y, a su vez, éstas tampoco tienen un valor incondicionado. La naturaleza racional de las personas, se revela en cambio como un fin en sí mismo capaz de servir como principio subjetivo para la acción en tanto los agentes morales necesariamente deben considerarse a sí mismos autónomos y libres. En ese sentido, tanto los objetos de la voluntad que son valiosos como medios para ciertos fines, como los que son valorados como fines tienen un valor condicional, sólo son objetivamente valiosos cuando satisfacen la condición de ser demandados, requeridos o seleccionados por la buena voluntad. Para ilustrar este punto, Korsgaard

¹³ Esto es así porque para Kant no puede haber estrictamente conflicto entre deberes. El mismo concepto de deber involucra la necesidad práctica objetiva de la acción que manda, lo cual descarta conceptualmente la posibilidad de conflicto. El conflicto se traslada, sin embargo a cómo ponderar la fuerza obligatoria de cada deber (Gammissey, 1990, p. 595).

sostiene que “el valor no viaja de un fin a un medio, sino de la elección plenamente racional a su objeto. El valor es “conferido por la elección” (1986a, p. 261).¹⁴ El argumento kantiano no se detiene aquí. Dado que un agente racional debe adoptar como principio subjetivo de acción el valor incondicionado de su elección racional de fines, también debe adoptarlo como principio objetivo que se aplica a toda naturaleza racional. Precisamente, Kant sugiere que si un agente tiene como principio subjetivo el valor incondicionado de su elección racional de fines, debe reconocer que todo otro agente racional también lo adopta como principio subjetivo:

la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia y en ese sentido es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero así se representa también todo ser racional su existencia, como consecuencia del mismo fundamento racional que vale para mí; por consiguiente, es al mismo tiempo un principio objetivo, del cual –como fundamento práctico supremo– han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. (GMDs, 429, 85)

Con los elementos antes descritos es posible tratar el argumento principal de Cummiskey a favor de una lectura consecuencialista de la FHUM, que él denomina “argumento de la equivalencia” (1996, pp. 85-101, 1990, pp. 594-598).¹⁵ Básicamente, el filósofo se pregunta cómo debemos entender que la naturaleza racional sea un principio objetivo para todos los seres racionales. Para evitar un tipo de respuesta racional egoísta (1996, p. 73; Dean, 2000),¹⁶ Cummiskey considera que hay una sola posibilidad para el teórico ético

¹⁴ Kant procede de un modo algo divergente en la *Crítica de la razón práctica*. En primer lugar asume que ‘lo bueno’ es un concepto racional y deduce de ello que si los fines pueden ser buenos, es porque deben ser determinados por la razón. Pero dado que todo agente racional tiene la facultad de proponerse fines, las razones que justifican que un fin sea bueno deben ser universalizables. Y dichas razones hacen un a un prerrequisito de la agencia moral: cada agente debe pensarse como autónomo y libre para que su elección de fines les otorgue valor (cfr. Korsgaard, 1986b, p. 241).

¹⁵ Cummiskey ofrece además dos argumentos supletorios a su ‘argumento de la equivalencia’. Uno de ellos es un argumento indirecto a favor de su lectura consecuencialista y se estructura a partir de la idea de que la FHUM es contradictoria si uno la entiende favoreciendo razones para la acción relativas al agente en lugar de razones para la acción neutrales. El segundo pretende mostrar que se debe promover máximamente el florecimiento de la naturaleza racional a partir del imperativo hipotético (cfr. 1996, pp. 91, 95). Creemos que en Dean (2000, pp. 38-39) se han ofrecido buenas razones para descartar tanto la importancia de estos argumentos como su capacidad para lograr la conclusión deseada, de manera que nos concentraremos en el argumento principal de Cummiskey, el de la ‘equivalencia’.

¹⁶ Básicamente, la idea de que el agente racional valúa su propia naturaleza racional en un mayor grado que la naturaleza de los demás agentes racionales.

kantiano: adherir a un principio de igual valor. Si un valor 1 y un valor 2 tienen el mismo fundamento, el de la elección racional por parte de un agente, entonces tienen el mismo valor. Ahora bien, ¿cómo presta un agente racional adecuada consideración a un principio de igual valor? Para el autor en consideración, esto involucra adoptar un principio normativo en los siguientes términos:

Claramente, la forma más directa de hacer esto [realizar el principio de igual valor] es tratar el valor el valor de todos esos seres [racionales] de igual manera. Y la manera más directa de hacer eso involucra intentar todo lo que se pueda promover en primer lugar las condiciones de la elección racional y en segundo lugar la efectiva realización de los fines elegidos racionalmente (1996, p. 89).

La interpretación consecuencialista kantiana de Gauthier toma la forma de un principio normativo teleológico estructurado en dos niveles. El primero a partir de las condiciones de la elección racional, y el segundo, a partir de las condiciones de la felicidad de los seres racionales (1990, p. 597), dado que Kant postula que este es un fin compartido por todos ellos. Antes de continuar debemos advertir que hay algunos saltos argumentativos en la estrategia de Gauthier. En primer lugar no queda claro por qué la correcta consideración del 'igual valor' de la naturaleza racional involucra la maximización de sus condiciones de posibilidad o florecimiento y no algún otro tipo de ponderación. Uno podría imaginar alternativas en distintas formas de prioritarismo, o modelos que establezcan algún tipo de orden entre deberes para uno mismo y deberes para con los demás basados en la naturaleza racional. En segundo lugar, tampoco queda claro por qué la lectura de Gauthier configuraría una teoría consecuencialista. La suya difiere de la gran mayoría de estas teorías en un aspecto notable: no tiene como principio la maximización de la fuente de máximo valor —la naturaleza racional— sino que maximiza las 'condiciones necesarias' de realización de tal valor.¹⁷

¹⁷ Este segundo aspecto se desarrolla más en Dean (2000, p. 27). Presumiblemente, Gauthier quiere evitar comprometerse con ciertos aspectos totalmente anti-intuitivos del consecuencialismo como la idea de que la promoción de la naturaleza racional requiere la continua multiplicación de los agentes racionales y paradojas semejantes. Vale la pena señalar que Onora O'Neill defiende un deber imperfecto de promover las condiciones de la agencia racional que pretende tener influencias kantianas (1989, pp. 228-233).

Con la lectura consecuencialista de la FHUM es ahora posible ofrecer criterios sustantivos para resolver conflictos en la fuerza de los deberes positivos y negativos que se derivan de dicha fórmula del imperativo categórico. La promoción de las condiciones para la felicidad por medio de deberes positivos —acciones particulares— o deberes negativos —omisiones— siempre es más fuerte que cualquier otro deber positivo o negativo, con la siguiente excepción. La promoción de las condiciones necesarias para el florecimiento de la naturaleza racional ya sea que se den por medio de deberes positivos o negativos es léxicamente prioritaria sobre la promoción de las condiciones de la felicidad. Esto se debe, como cabe sospechar, a que el valor incondicionado de la naturaleza racional es el que dota de valor condicionado a la felicidad.

4. El argumento del respeto

Uno podría elaborar una lectura contraria a la de Gauthier, resaltando que de la FHUM se deriva una noción de respeto y que dicha noción de respeto bloquea conceptualmente, de una u otra manera, la interpretación consecuencialista antes desarrollada. Sin embargo, creemos que Gauthier tiene razón al sugerir que esta línea de argumentación, sin una elaboración mucho más amplia, es inconducente. Quizás la mayor plausibilidad de este tipo de consideraciones se fundamenta en que, para muchas interpretaciones filosóficas e incluso para el sentido común, el respeto a una persona involucra atribuirle a ésta derechos absolutos que ninguna clase de consideración puede derrotar o desplazar.

Ahora bien, ¿es necesariamente así? Es posible distinguir al menos dos nociones de respeto (Darwall, 1977, pp. 36-49). Según una de ellas, el respeto tiene que ver con la apreciación del objeto de respeto. Esto es, el respeto hacia un objeto tiene como consecuencia la 'apreciación positiva' (*positive appraisal*) del mismo a partir de algunas de sus características intrínsecas. Sin embargo, esta noción de respeto no ofrece razones para la acción ni guía el comportamiento de manera alguna. La segunda noción de respeto se vuelve entonces relevante. Se trata de una noción de respeto como 'reconocimiento' (*recognition respect*). De acuerdo a esta noción, un objeto de respeto como 'reconocimiento' requiere que éste sea considerado moralmente a la hora de actuar. Así, si la humanidad o la naturaleza racional

son objetos de respeto en este sentido, requieren que sean consideradas moralmente a la hora de actuar de una manera justificada.

Como adelantamos, sin embargo, este concepto es insuficiente para rechazar la lectura de Cummiskey. El concepto de respeto como 'reconocimiento' no parece agregar nada más a la deliberación moral que el requisito de dar adecuada consideración moral al objeto de respeto. Pero justamente podría señalarse que tanto las lecturas deontológicas de Kant como la lectura consecuencialista kantiana de Cummiskey intentan establecer en qué consiste la adecuada consideración moral de la humanidad o la naturaleza racional. En este sentido, apelar al concepto de respeto para bloquear la lectura de Cummiskey involucra asumir alguna clase de principio normativo que regule la adecuada consideración moral debida a la naturaleza racional.

Algo semejante podría decirse de quien intente ofrecer una lectura literalista de la FHUM que se centran en el concepto de utilizar 'como medio'. Kant explícitamente afirma que debemos usar a la humanidad "*siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*" (GMdS, 429, 85). A partir de ese pasaje alguien podría sugerir que cualquier consideración consecuencialista involucra utilizar a la humanidad "solamente como un medio", con lo cual la misma fórmula de Kant rechazaría toda teoría teleológica. Sin embargo, la cuestión que estamos evaluando filosóficamente es la de qué involucra obrar usando a la humanidad "como un fin" y nunca "solamente como un medio". Sin un mayor desarrollo de estos dos elementos, dos fórmulas lingüísticas aisladas no ofrecen una solución a este problema, dado que distintas lecturas las interpretarán de maneras radicalmente diferentes. Más aún, justamente de lo que se trata aquí es de determinar qué implica tratar al resto de los individuos como "fines en sí mismos". Lo atractivo de la posición de Cummiskey, nuevamente, es que él parece defender la idea de que maximizar el valor de la humanidad es un fin en sí mismo compatible con cierta agregación consecuencialista de la humanidad como un 'medio', mientras que se logre la antedicha maximización. En este punto es que justamente el autor afirmaría que tratar a los demás individuos con respeto es perfectamente compatible con tratarlos como medios, si la acción en cuestión maximiza el valor de la humanidad. Si nuestra interpretación es correcta, entonces, el concepto de medio no es suficiente para desarticular la lectura de Cummiskey. Más adelante evaluaremos qué

capacidad tiene la teoría kantiana para generar una interpretación robusta de la prohibición de tratar a los individuos como meros medios, es decir qué capacidad tiene de justificar 'restricciones centradas en el agente' y de esta manera bloquear al consecuencialismo kantiano.

5. El argumento del deber de beneficencia

Una discusión mucho más sustantiva de la lectura de Cummiskey es la que ofrece su interpretación del principio de beneficencia. Este principio debería ser capaz de responder al interrogante de hasta qué punto los agentes morales tienen el deber de promover la felicidad de los demás, sobre todo en el consecuencialismo kantiano de Cummiskey (1990, pp. 599-603). Como sabemos, Kant estipula que la propia perfección y la felicidad ajena son deberes de virtud (*MdS*, AA VI 386, 237), es decir, fines que a su vez son deberes. Sin embargo, en la literatura tradicional respecto al deber de beneficencia normalmente se acepta la siguiente fórmula: *Deber de beneficencia*: debemos promover la felicidad de los demás en tanto (i) esto no involucre actuar de manera inmoral y tampoco (ii) involucre un sacrificio irrazonable de nuestra parte.

Si fuera posible establecer que las condiciones (i), (ii) o su conjunción son incompatibles con la lectura consecuencialista kantiana de Cummiskey, entonces habría una notable presunción de que ésta es internamente inconsistente y debería ser descartada. Podemos anticipar que la estrategia de Cummiskey es rechazar que estas condiciones generen algún tipo de inconsistencia con su versión de la teoría kantiana.

El autor procede de la siguiente manera. En principio, ni el requisito (i) ni el requisito (ii) podrían generar una inconsistencia directa con el consecuencialismo kantiano, en tanto esta lectura de Kant tiene sus propias interpretaciones de lo que significa actuar de manera inmoral y de lo que involucra un sacrificio razonable para el agente moral. De acuerdo a Cummiskey, su lectura de la FHUM configura un "kantianismo espartano" que estipula lo siguiente: "debemos promover la felicidad de los demás en tanto no sacrifiquemos nuestra propia felicidad de modo comparable y debemos sacrificar nuestra libertad o vida si hacer esto promueve de manera suficiente las condiciones necesarias de los seres racionales" (1990, p. 601). Así, para Cummiskey el sacrificio de algunos agentes morales que contribuye

a la promoción de las condiciones necesarias de la agencia racional no involucra usarlos 'solamente como medios' sino que es plenamente consistente con la consideración de la humanidad como un 'fin en sí mismo'. Esta interpretación 'espartana' de la ética kantiana es radicalmente distinta de todas las demás en tanto niega que haya límites a los sacrificios que son obligatorios.

Una manera de poner límite a la interpretación de Gauthier podría ser sugerir que el deber de beneficencia, en cualquier manera en la que se lo interprete, no es exigible coercitivamente. Una lectura atenta de la *Metafísica de las costumbres* ofrece varios elementos para argumentar en este sentido contra la versión 'espartana' de la ética kantiana. En la *Introducción a la doctrina de la virtud* Kant distingue dos maneras en las que interactúan la voluntad y la coerción en lo que hace a la ley:

El concepto de *deber* es ya en sí el concepto de una *coerción* (coacción) del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser o bien *exterior* o bien *autocoacción* [...] pues bien, yo ciertamente puedo ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme* un fin, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin (*MdS*, AA VI, 379-381, 228-230).

Esta cita ilustra con elocuencia la división kantiana entre los deberes jurídicos que reciben una legislación exterior y los deberes de virtud que tienen una legislación interior. Precisamente porque la felicidad ajena, como establecimos más arriba, es para Kant un deber de virtud, este es un fin que es a su vez un deber. Pero un agente moral no puede ser obligado a adoptar determinado fin, sino sólo en el mejor de los casos determinadas acciones, de manera que sólo se puede vincular el deber de promover la felicidad ajena con la voluntad por medio de la autocoacción. Esto nos lleva a concluir que el deber de promover la felicidad ajena no puede ser, en la teoría kantiana, exigido por medios coercitivos.

Gauthier, sin embargo, obtiene conclusiones radicalmente distintas a partir de las mismas fuentes textuales. El autor sostiene que es la "genuina preocupación por los demás" (1990, p. 605) la que no puede ser exigida coercitivamente, en tanto esto involucra ponerse un fin y eso sólo puede hacerlo el agente moral. Dicha "genuina preocupación por los demás" es lo que hace al deber de virtud de la benevolencia. Todo esto no obsta a que, para

Cummiskey, el deber de beneficencia sí pueda ser exigible coercitivamente como un deber jurídico. Si uno interpreta el deber de beneficencia como el requerimiento moral de sacrificarse para promover las condiciones de la naturaleza racional, entonces lo que este deber exige es una acción puntual y no la adopción de un fin. En dicha interpretación, que se centra en la idea de que uno puede ser obligado por los demás a “realizar acciones que se dirigen como medios a un fin”, deberíamos hacer del deber de beneficencia un deber jurídico.

Considero que hay varias razones por las cuales deberíamos rechazar la interpretación que Cummiskey hace del deber de beneficencia. Una primera razón básica, pero de poco peso relativo para evaluar sus argumentos, es que la distinción que este autor ofrece entre un deber de virtud de benevolencia y un deber jurídico de beneficencia parece distorsionar claramente la letra del texto kantiano. En segundo lugar, toda la propuesta del filósofo parece basarse en la idea de que uno puede ser obligado por los demás a realizar cierta acción. Sin embargo, no queda para nada claro que con esa frase Kant se esté refiriendo a un requisito normativo legítimo en el contexto de la *Doctrina de la virtud* y no a un comentario empírico respecto a la posibilidad de forzar a un agente a realizar una acción por razones preventivas a partir de amenazas o coerción. Si esta última lectura fuera la más adecuada al texto kantiano, entonces no estaría justificada la traslación del deber de beneficencia al ámbito de los deberes jurídicos sin un argumento supletorio.

¿Existe alguna interpretación del concepto de libertad en la *Doctrina del derecho* que haga posible tal lectura? Como sabemos, Kant define este concepto como

(la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad (*MdS*, AA VI, 237-238, 48-49).

En *Teoría y Praxis* se amplía esta definición de un modo especialmente relevante para el argumento que intentamos desarrollar:

La libertad en tanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso en la fórmula: Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se figura el bienestar de los otros hombres), sino que cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible (esto es, con tal que no perjudique ese derecho del otro) (*TP*, AA VIII, 290-291).

Este pasaje expone la necesidad de un delicado balance entre la libertad y la felicidad de los agentes morales. Como señalamos en los párrafos precedentes, la felicidad está íntimamente vinculada con el valor incondicionado de la naturaleza racional. Para Kant, todo agente racional tiene el deseo de ser feliz y, porque éste es producto de la naturaleza racional, es un fin objetivamente valioso. Sin embargo, Kant no postula asimismo que todos los seres racionales requieran de los mismos medios para ser feliz, lo cual habilita a una interpretación pluralista del modo en el que cada ser racional satisface su fin autoimpuesto de la felicidad. Ningún agente puede obligar a otro a adoptar determinados medios para el fin de la felicidad. Esto hace a la libertad como concepto fundante del Estado kantiano, en tanto podríamos decir que la libertad para buscar los medios de la felicidad propia sólo están limitados por la libertad que tienen los demás agentes morales de buscar sus propios medios para la felicidad. Como sabemos, Kant rechaza de plano la idea de que el Estado asuma la tarea de indicar los medios para la felicidad a sus ciudadanos:

Un gobierno fundado en el principio de la benevolencia para con el pueblo, tal como el de un padre para con los hijos, es decir, un gobierno paternal (*imperium paternale*) en el que entonces, los súbditos, como niños menores de edad incapaces de diferenciar lo que les es verdaderamente útil o dañino, están obligados a comportarse de un modo meramente pasivo a fin de esperar únicamente del juicio del jefe de Estado la manera en que deben ser felices, y sólo de su bondad el que él lo quiera igualmente, -un gobierno así es el mayor despotismo pensable (constitución que suprime toda libertad de los súbditos que, por tanto, no tienen derecho alguno) (*TP*, AA VIII, 291-292).

Si nuestra lectura es correcta, el intento de Cummiskey de hacer exigible por coerción el deber de beneficencia no es del todo plausible. El autor parece omitir el rol central que el concepto de libertad juega en la *Doctrina del*

derecho y así se compromete con la conclusión de terceros, presumiblemente el Estado, están justificados en obligar a los agentes morales a adoptar determinados medios para el fin de la felicidad. Esto tiene consecuencias diametralmente opuestas a la teoría kantiana del Estado, en tanto parece justificar formas perfeccionistas o paternalistas que son rechazadas de plano por Kant, aún bajo la hipótesis de que su teoría ética fuera la verdadera.

6. La distinción entre deberes perfectos e imperfectos

Otra manera en la que Gammiskey intenta sustentar su lectura consecuencialista de la filosofía práctica de Kant es a partir de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos. Según este filósofo, ninguna interpretación de dicha división de los deberes,¹⁸ de las tres que él examina, ofrece un argumento a favor de que los deberes perfectos negativos de omitir ciertas acciones tengan mayor peso que los deberes imperfectos positivos de realizar acciones, específicamente la de sacrificarse por los demás si fuera necesario para promover un fin.

La primera interpretación vincula a los deberes perfectos con máximas de acciones particulares o a los deberes imperfectos con máximas de fines. En el caso de estos segundos deberes, la voluntad tendría cierta amplitud en la adopción de medios. Como recordamos, dentro de la teoría kantiana el conflicto de deberes se da en lo que hace a la fuerza de la obligación o deber. En ese sentido, esta interpretación sostiene que los deberes perfectos siempre tienen mayor peso que los deberes imperfectos, debido a la amplitud o laxitud de los segundos (Gammiskey, 1990, p. 607). A propósito de esta interpretación Gammiskey ofrece un buen ejemplo para desvincular la amplitud/estrechez del deber de su fuerza obligatoria. Supongamos que uno tiene un deber imperfecto de rescate y hay diez personas en peligro pero sólo es posible salvar a tres. ¿Qué implica la distinción entre deberes perfectos e imperfectos? ¿La amplitud al 'elegir' a qué tres personas salvar hace que sea menor la obligación de salvar a todas las personas que uno pueda —aunque sean tres—? Si uno tiene intuiciones contrarias a esta interpretación de la

¹⁸ Apelar a la distinción entre deberes perfectos e imperfectos siempre resulta controversial dado que pocas veces hay un acuerdo claro respecto a qué involucra cada uno de estos deberes. Por ejemplo, tomar solamente la distinción tal como aparece en *Fundamentación* resulta problemático dado que su desarrollo es explícitamente postpuesto (*GMdS*, 36, 75) para la *Metafísica de las costumbres* (*MdS*, AA VI 240, 51).

distinción entre deberes perfectos e imperfectos, entonces ella no es suficiente para rechazar el consecuencialismo kantiano de Gammiskey.

La segunda interpretación sigue la línea de la primera aunque ofrece razones mucho más refinadas a favor de la prioridad de los deberes perfectos sobre los imperfectos. Esta interpretación sugiere que la amplitud de los deberes imperfectos no es relevante para su fuerza obligatoria, pero sí es relevante para su menor prioridad en relación a los deberes perfectos (Gammiskey, 1990, pp. 608-609). El punto sería que los deberes perfectos ya sean negativos o positivos prohíben o mandan ciertos actos particulares mientras que los deberes imperfectos “no excluyen ningún tipo específico de omisión o comisión”. Así, los deberes imperfectos nunca podrían contraindicar lo debido según los deberes perfectos. Una de las consecuencias interesantes de esta lectura es que parece anular conceptualmente cualquier posibilidad de conflicto entre los deberes perfectos e imperfectos. Sin embargo, es posible plantear algunas dudas sobre la plausibilidad de esta interpretación. Aún cuando uno conceda la controversial idea de que es conceptualmente imposible el conflicto entre deberes perfectos e imperfectos, este argumento no asocia a los deberes perfectos con deberes negativos y a los deberes imperfectos con los deberes positivos. Uno podría tener, en esta interpretación, deberes perfectos positivos como un deber perfecto de beneficencia. En dicho contexto, se podría sugerir que el deber perfecto de beneficencia entra en conflicto con otros deberes perfectos ya sean estos positivos o negativos. Pero aún así este argumento no provee ninguna presunción especial para justificar que los deberes perfectos positivos deben ceder ante los deberes perfectos negativos. Si Gammiskey está en lo cierto, esta lectura de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos tampoco sirve para objetar su consecuencialismo kantiano.

La tercera interpretación de la división entre deberes perfectos e imperfectos se aleja radicalmente de las últimas dos examinadas y trae a colación la conocida doctrina de la correlación lógica entre derechos y deberes. De acuerdo a esta lectura, los deberes perfectos son correlativos a derechos exigibles por terceros mientras que los deberes imperfectos no son correlativos a ningún derecho. En ese sentido, ningún derecho resulta violado cuando un agente moral no satisface un deber imperfecto. Asimismo, esto implica que por ejemplo un deber imperfecto de beneficencia no puede ser exigible a uno por parte de terceros a partir de consideraciones de derechos.

Aunque diferente a las otras interpretaciones, Cummiskey considera que cae en problemas semejantes. En primer lugar, si es la perfección del deber la que hace que éste tenga derechos correlativos y si suponemos que el deber de beneficencia es un deber perfecto, entonces los agentes morales tienen un derecho a exigir beneficencia por parte de terceros. Otra opción sería invertir la prueba y sugerir que ciertos tipos de deberes generan derechos correlativos y *por eso* son deberes perfectos. Normalmente se considera que los contratos o promesas generan este tipo de derechos exigibles, mientras que la beneficencia no genera derechos exigibles. Ahora bien, este parece ser el punto que quiere discutir Cummiskey y la sola apelación a esta lectura de la correlación entre derechos y deberes no parece satisfacerlo. Antes bien, habría que ofrecer alguna clase de argumento independiente a favor de la idea de que los contratos y las promesas generan derechos mientras que no es el mismo caso en lo que hace al deber de beneficencia.

Si los argumentos presentados más arriba son exitosos, la distinción entre deberes perfectos e imperfectos no es capaz de derrotar las consideraciones consecuencialistas kantianas de Cummiskey, al menos por sí sola. En este punto cabe preguntarse si apelar a esta distinción era una buena estrategia como argumento contrario a Cummiskey. Como sostiene Thomas Hill, resulta mucho más plausible pensar que la diferencia entre la deontología kantiana y el consecuencialismo no es una cuestión terminológica sobre la clasificación y el alcance de los deberes, sino una sustantiva respecto al valor que defiende cada una de estas dos teorías éticas (Hill, 2002, p. 233).

7. El argumento de las restricciones centradas en el agente

La forma más directa de argumentar en contra del consecuencialismo es la siguiente. Consiste en afirmar que hay ciertas prohibiciones morales absolutas respecto a lo que un agente puede hacer, aún cuando se utilizan consideraciones respecto a las consecuencias de los actos como criterio de corrección e incorrección moral. Dichas prohibiciones morales absolutas son conocidas como 'restricciones laterales' (*side constraints*) en el vocabulario de Robert Nozick, o de forma más general como 'restricciones centradas en el agente' (*agent-centered restrictions*). Si la teoría ética kantiana pudiera justificar cabalmente este tipo de prohibiciones morales absolutas, tendría un argumento de gran peso en contra de cualquier interpretación consecuencialista.

El problema de justificar las restricciones centradas en el agente no se limita, sin embargo, a encontrar un argumento que pueda servir de justificación en el mismo texto kantiano. Antes de ello, es necesario aclarar algunos problemas internos que tiene la propia noción de una 'restricción centrada en el agente'. El principal problema es que dichas restricciones parecen injustificables por consideraciones valorativas. Esto tiene como corolario un segundo problema según el cual sostener restricciones centradas en el agente es irracional desde el punto de vista práctico. En la definición hoy canónica de Samuel Scheffler, una restricción centrada en el agente es "una restricción que es al menos en ocasiones impermissible de violar en circunstancias en las que una violación serviría para minimizar el total agregado de violaciones de la *misma* restricción" (1988, p. 409). ¿Puede justificarse este tipo de prohibición en consideraciones de valor? La respuesta usual es negativa (Scheffler, 1994, p. 82, 1988, p. 410; Darwall, 1986, p. 291).

Supongamos que, siguiendo el ejemplo clásico de Nozick (1974, pp. 28-33), los derechos de las personas tienen un valor moral que deseamos proteger. De acuerdo a ello, se considera justificada una restricción R centrada en el agente que prohíbe cualquier violación de los derechos de las personas. Sin embargo, se da un caso en el que un agente X se dispone a violar la restricción R para los derechos de los agentes A, B y C. Otro agente, Y, podría prevenir la violación de R para los derechos de A, B y C si viola a su vez R para los derechos de X. En este caso, si lo que tiene valor son los derechos de los agentes, parece que no está justificada la restricción R, dado que respetarla, y no limitar o lesionar los derechos del agresor, va a tener como consecuencia la menor protección de los derechos de las demás personas, los de las múltiples víctimas, y en ese sentido generará mayor disvalor total agregado que la acción alternativa en la que se violan los derechos del agresor, aunque sea para detenerlo. Dado el mismo contexto, un mandato de minimizar la violación de los derechos de las personas, en lugar de su prohibición absoluta, parece proteger mejor aquello que consideramos valioso. Desde el punto de vista del agente, si éste considera valiosos los derechos de las personas, actuar de acuerdo a una restricción como R en ciertos casos como el antes descrito será irracional. El único caso que parece indiferente es aquél en el que un agente X está por violar los derechos de A y un agente Y puede prevenir dicha violación, violando a su vez los derechos de X. En este caso la protección del valor tiene el mismo resultado, pero en

todos los otros la restricción R parece tanto injustificada como irracional desde un punto de vista práctico.

El desafío para cualquier concepción de las restricciones basadas en el agente es, entonces, ofrecer una justificación de las mismas que no está basada en consideraciones de valor. Si uno asume que la teoría kantiana busca promover el valor de la naturaleza racional, resulta notablemente problemático justificar restricciones centradas que prohíban sacrificar la naturaleza racional en los casos como los antes descritos, donde el sacrificio de cierta 'cantidad' de naturaleza racional redundaría en una menor pérdida total de ella. La misma situación se genera desde el punto de vista práctico del agente. Para poder responder a la lectura consecuencialista kantiana de Cummiskey con un argumento sustantivo a favor de las restricciones centradas en el agente, debemos señalar de qué modo las justifica la teoría kantiana del valor sin caer en inconsistencias ni en irracionalidad práctica.

8. La libertad práctica y el valor de la naturaleza racional

En este apartado intentaremos sugerir sólo en forma de esbozo el tipo de consideraciones que podrían justificar, en el marco de la teoría kantiana, restricciones centradas en el agente sin caer en inconsistencias ni en irracionalidad práctica. Para ello intentaremos, señalar primero cómo es posible solucionar el problema conceptual de las restricciones centradas en el agente. Luego argumentaremos que la teoría kantiana contiene elementos afines a dicha solución. Finalmente sostendremos que este enfoque deja a la luz notables diferencias en lo que hace a la comprensión del razonamiento moral por parte del consecuencialismo y por parte de la deontología kantiana.

La siguiente distinción de Darwall puede resultar útil para comprender cabalmente el problema de las restricciones centradas en el agente. Uno puede concebir el razonamiento moral como una cuestión primariamente externa al agente o bien desde el agente. Desde la primera perspectiva los criterios de evaluación moral relevantes se encuentran, valga la redundancia, fuera del agente y en alguna característica del mundo. De acuerdo a la segunda perspectiva, el razonamiento moral se desarrolla a partir de la propia capacidad que hace posible a la moralidad "ser sujeto a la moralidad es tener una capacidad moral compleja, la cual genera la responsabilidad fundamental de llevar una vida que la ejercite [dicha capacidad]" (Darwall, 1986, p. 310).

Si entendemos el razonamiento moral como algo 'desde afuera' o externo al agente, entonces justificar las restricciones centradas en el agente sin duda se vuelve algo enormemente complicado dadas las paradojas evaluadas en la sección anterior de este trabajo.

La clave, antes bien, podría estar en adoptar una perspectiva interna al agente en lo que hace al razonamiento moral. Creemos que esto es justamente lo que hace la teoría kantiana y lo que la diferencia irreconciliablemente de los enfoques consecuencialistas del razonamiento moral. Mientras que para estas últimas el criterio de corrección e incorrección moral se encuentra en ciertos 'estados de cosas' en el mundo, la ética kantiana comienza por el reconocimiento de la libertad práctica del agente en la forma de autonomía moral. Wood ilustra este punto de la siguiente manera:

Muchas teorías éticas entienden estas entidades [las que dan valor] como *estados de cosas*, especialmente entendidos como consecuencias de acciones [...] el valor básico de la ética kantiana no es un estado de cosas sino la dignidad o el valor absoluto de la naturaleza racional como *fin en si mismo* (2008, p. 259).

Creemos que esta distinción ilustra el doble punto de vista que Kant defiende como sustrato metafísico de su teoría moral. Por un lado uno puede adoptar un punto de vista como efecto de causas en el mundo sensible sujeto a las leyes de la naturaleza. Pero ésta no es la perspectiva relevante para la teoría moral. En esta última, la perspectiva del agente debe ser la de una causa eficiente generada a partir de su propia voluntad (*GMdS*, 453, 120), lo cual sólo es posible si entendemos la libertad práctica como la sujeción a leyes que el agente se da a sí mismo y se supone además que la voluntad todos los demás racionales comparte la libertad práctica.

La idea de naturaleza racional como fuente absoluta de todo valor moral adquiere, en consecuencia, un matiz particular si se la interpreta como una condición necesaria para el razonamiento moral desde la perspectiva del agente. Se configura como un 'status' o una dignidad en la humanidad que hace posible la causalidad en el mundo inteligible bajo leyes de libertad, antes que como un estado de cosas valioso a promover en el mundo. En este sentido, varios comentaristas han señalado que debemos considerar principalmente a la naturaleza racional como un fin en sentido negativo antes que como algo a

promover (Hill, 2002, p. 234; Korsgaard, 1986c, p. 108).¹⁹ Kant mismo lo hace patente al final del capítulo II de *Fundamentación*:

Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición limitativa – la de alcanzar tal o cual fin- hay que hacer abstracción enteramente de todo fin a realizar – como el que cada voluntad haría relativamente bueno-, resulta que el fin deberá pensarse aquí no como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por lo tanto, de modo negativo, esto es, contra el cual no debe obrarse nunca (*GMdS*, 473, 97).

A la luz de estas últimas consideraciones, la interpretación que Cummiskey hace de noción kantiana de naturaleza racional como valor a promover pierde sentido. Parece haber una diferencia irreconciliable entre las dos perspectivas bien entendidas. Para Cummiskey resulta fundamental en entender a la naturaleza racional (o sus condiciones) como un estado de cosas en el mundo que uno debe promover para actuar de manera moralmente correcta. Mientras que de acuerdo a Kant, la primacía de la naturaleza racional se da como un supuesto necesario para que la libertad práctica, y con ello el actuar moralmente, tenga sentido. Se trata de dos perspectivas fundamentalmente divergentes en la manera en la que vinculan la fuente de valor con la acción moral. Desde la óptica consecuencialista, las prohibiciones absolutas en la forma de restricciones centradas en el agente no sólo son difíciles de de justificar sino que son irracionales. Desde la teoría kantiana, en cambio, se podría sugerir que las restricciones centradas en el agente hacen posible la agencia racional en el 'reino de los fines'.

9. Conclusión

En este trabajo hemos tratado de evaluar el consecuencialismo kantiano que defiende David Cummiskey. La inspiración kantiana de esta particular lectura es innegable. Parte de una teoría del valor moral muy semejante a la del filósofo de Königsberg, trata muchas de las cuestiones textuales de las principales obras kantianas pero llega a conclusiones radicalmente distintas. En esto último radica el principal atractivo de una interpretación

¹⁹No obstante lo cual hay un sentido mucho más modesto en el que la humanidad adquiere un valor propiamente positivo (Korsgaard, 1986c, p. 127).

consecuencialista de Kant. Mientras que uno podría sugerir que la tradición leyó incorrectamente a Kant y que la perspectiva de Gauthier es la mejor reconstrucción del pensamiento de este filósofo, hay elementos para poner esto en duda.

Los puntos más altos en los que Gauthier logra una adecuada defensa de la plausibilidad de su teoría son el argumento del respeto, su interpretación del deber de beneficencia y su análisis de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos. Según hemos observado, ni los argumentos basados en el concepto del respeto ni aquéllos formulados en torno a la distinción entre deberes perfectos e imperfectos permiten descartar de plano una teoría kantiana consecuencialista. Sin embargo también hemos advertido que las diferencias entre la teoría deontológica y el consecuencialismo son mucho mayores y se advierten en los extremos de la lectura de Gauthier: su lectura de la teoría kantiana del valor y el problema de la fundamentación de las restricciones centradas en el agente.

En este sentido, el enfoque entre ambas maneras de caracterizar el razonamiento moral es completamente distinto. Si el consecuencialismo es incapaz de justificar restricciones centradas en el agente esto parece deberse a que adopta una noción de valor moral como externa al agente. Desde una perspectiva deontológica bien entendida, el valor moral está íntimamente vinculado y se desprende de la integridad del agente. En ese contexto, la justificación de ciertas restricciones es mucho menos problemática. No resulta sorprendente entonces que Gauthier haya omitido en su análisis los conceptos kantianos de libertad práctica, la autonomía moral y el reino de los fines. Si uno se detiene en ellos, las diferencias de perspectiva saltan a la vista y resulta notablemente complicado defender una teoría consecuencialista kantiana a partir de los propios textos.

Quizás se podría entender la teoría moral de Gauthier desde un punto de vista más modesto. Según esta versión minimalista el 'consecuencialismo kantiano' es una teoría claramente consecuencialista que en lugar de adoptar alguna noción de bien o utilidad como fuente de valor moral, adopta la noción de naturaleza racional. De ser así, no deberíamos evaluar la propuesta de Gauthier en relación a los textos y teoría kantiana, que sólo sirven como una lejana influencia sin vínculos conceptuales, sino frente a teorías consecuencialistas con nociones de valor moral alternativas.

En cualquier caso, lo 'kantiano' del consecuencialismo de Gauthier debe ser aclarado y moderado o bien ser puesto entre paréntesis.

Referencias

Primarias

Kant, I. (1797). Die Metaphysik der Sitten. En *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften (1989). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos).

Kant, I. (1785). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. En *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (1797). Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. En *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (1788). Kritik der praktischen Vernunft. En *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (1793). Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. En *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften.

Secundarias

Darwall, S. (1986). Agent-Centered Restrictions from the Inside Out. *Philosophical Studies*, 50, 291-319.

Darwall, S. (1977). Two Kinds of Respect. *Ethics*, 88.

Dean, R. (2000). Gauthier's Kantian Consequentialism. *Utilitas*, 12(1), 25-40.

Gauthier, D. (1996). *Kantian Consequentialism*. OUP.

Gauthier, D. (1990). Kantian Consequentialism. *Ethics*, 100(3), 586-615.

Gauthier, D. (1989). Consequentialism, Egoism and the Moral Law. *Philosophical Studies*, 57, 111-134.

Gauthier, D. (1987). Desert and Entitlement: A Rawlsian Consequentialist Account. *Analysis*, 47, 15-19.

García Gibson, F. (2018). Crítica al absolutismo moral consecuencialista. *Estudios de Filosofía*, 57, 161-174.

- Guariglia, O. y Vidiella, G. (2011). *Breviario de ética*. Edhasa.
- Hare, R. M. (1997). Could Kant have been a Utilitarian? En *Sorting Out Ethics* (pp. 147-166). OUP.
- Hill, T. E. (2002). Meeting Needs and Doing Favors. En *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives* (pp. 201-243). OUP.
- Hogan, B. (2010). Deontology, Rationality and Agent-Centered Restrictions. *Florida Philosophical Review*, X(1), 75-86.
- Hoffe, O. (1986). *Immanuel Kant*. Herder.
- Kagan, S. (2002). Kantianism for Consequentialists. En A. Wood (Ed.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (pp. 111-156). Yale University Press.
- Korsgaard, C. (1986a). Two Distinctions in Goodness. En *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 249-274). CUP.
- Korsgaard, C. (1986b). Aristotle and Kant on the Source of Value. En *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 225-248). CUP.
- Korsgaard, C. (1986c). Kant's Formula of Humanity. En *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 103-132). CUP.
- Korsgaard, C. (1986d). Kant's Formula of Universal Law. En *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 77-105). CUP.
- Korsgaard, C. (1986e). The right to lie: Kant on dealing with evil. En *Creating the Kingdom of Ends* (pp. 113-158). CUP.
- Mill, J. S. (1962). Utilitarianism. En M. Warnock (Ed.), *Utilitarianism, On Liberty y Essays on Bentham* (pp. 181-235). Meridian.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books.
- O'Neill, O. (1975). *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. Columbia University Press.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of Reason*. CUP.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Scheffler, S. (1988). Agent-Centered Restrictions, Rationality and Virtues. *Mind*, 94(375), 409-419.

Scheffler, S. (1994). The Defence of Agent-Centered Restrictions: Intuitions in Search of a Foundation. En *The Rejection of Consequentialism* (pp. 91-125). OUP.

Timmons, M. (1984). Contradictions and the Categorical Imperative. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 66(3), 294-312.

Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*. CUP.

Kant y la melancolía: topografía de un fenómeno liminal

ALBERTO MORÁN ROA¹

Resumen

En este artículo confeccionaremos una definición kantiana de la melancolía a partir de las descripciones planteadas a ambos lados del giro crítico. Este análisis nos permite asimismo reparar en aspectos importantes del pensamiento kantiano, tales como la relación entre la razón y las afecciones o el modo en que se constituye la experiencia del mundo. Subrayamos el carácter liminal de la melancolía, que Kant presenta como una afección del alma, pero también como un temperamento próximo a la experiencia de lo sublime y a la moral. Estos vínculos, particularmente con lo sublime, aportan interesantes claves acerca de la relación propuesta por Kant entre la subjetividad y el límite.

Palabras clave: Kant, melancolía, sublime, emoción, afectividad.

Kant and melancholy: topography of a liminal phenomenon

Abstract

In this article we will develop a Kantian definition of melancholy based on the descriptions proposed on both sides of the critical turn. This analysis allows us to notice important aspects of Kantian thought, such as the relationship between reason and emotions, or the way in which the experience of the world is constituted. We underline the liminal character of melancholy, which Kant presents as an affection of the soul but also as a temperament close to the experience of the sublime and to moral. These links, particularly with the former, provide interesting clues about the relationship proposed by Kant between subjectivity and limit.

Keywords: Kant, melancholy, sublime, emotion, affection.

¹ Doctor en filosofía (UNED). Contacto: amorandroa@gmail.com.

Introducción

En una sentida carta, Kant admite padecer hipocondría y melancolía. Aunque pudiese parecer que, al presentarlas juntas, el sabio de Königsberg las estuviese situando en plano de igualdad, lo cierto es que la melancolía desempeña un complejo papel en la descripción kantiana de las facultades, la relación entre estas y aquel ámbito que, en la actualidad, podemos denominar ‘salud mental’. Así, mientras la hipocondría se presenta en distintos textos, anteriores y posteriores al giro crítico, como una inequívoca enfermedad, un problema a superar por los esfuerzos del sujeto racional, la melancolía constituye un fenómeno liminal, a caballo entre la patología y el estado de ánimo, próximo a la experiencia de lo sublime y a lo que podríamos definir como un temperamento filosófico que se pregunta por el límite, el alcance del conocimiento, la capacidad de representación. Su intrincada naturaleza exige una exploración profunda de sus características y su vinculación con las facultades de la mente, pues en dicho análisis están en juego interesantes conclusiones no solo sobre la subjetividad o la racionalidad, sino sobre el propio quehacer filosófico. En este artículo, comenzaremos reconstruyendo la definición kantiana de melancolía en los periodos pre-crítico y crítico, para a continuación analizar aquellas regiones del pensamiento kantiano relacionadas con este fenómeno.

1. El análisis kantiano de la melancolía en la etapa precrítica

En *VKK*, la melancolía aparece definida como un tipo de fantasía que “se atribuye a alguien únicamente porque el grado del sentimiento mediante el cual es conmovido por ciertos objetos se juzga excesivo en comparación con la moderación propia de una cabeza sana” [“die jemanden bloß deswegen beigemessen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewissen Gegenständen gerührt wird, für die Mäßigung eines gesunden Kopfes ausschweifend zu sein geurtheilt wird”] (2009, p. 78; AA II, *Vorkritische Schriften II*, 266, 32-36). Cabe señalar la implicación de los sentimientos (*Gefühls*) en este fenómeno, pero ¿qué entendemos aquí por ‘sentimientos’, y en qué se diferencian de otras afecciones? En *The antinomies of realism*, Fredric Jameson suscribe la distinción kantiana entre emociones y sentimientos, a la que también se adhiere Terada (2001, p. 82) y que emana de la descripción de *KU*, resumiéndola en los siguientes términos: “los sentimientos son sensaciones corporales, mientras que las emociones [...] son

estados conscientes. Las segundas tienen objetos, mientras que las primeras son sensaciones corpóreas” (2013, p. 32). Jameson renueva su defensa de esta distinción en *El postmodernismo revisado*, cuando expone que “las emociones son conscientes e intencionales, fenómenos psíquicos orientados al objeto, mientras que los sentimientos [...] son corporales: lo cual no quiere decir que no sean conscientes, pero sí que no son conceptuales” (2012, p. 37). Volviendo a lo afirmado por Kant en *VKK*, se puede precisar que la melancolía no es tanto una reacción exacerbada a objetos concretos —como podría ser, por ejemplo, el miedo experimentado en el caso de las fobias, o en el encuentro con algo que evoca un escenario traumático— como una intensificación de sentimientos no conceptuales respecto, explicita Kant, al mal de la vida.

¿Qué ocurre con aquellas emociones, es decir, afecciones vinculadas a objetos, que tradicionalmente se asocian con la melancolía, como la nostalgia? En el caso kantiano, lo que se experimenta en asociación a un objeto nunca es melancolía, aunque esta pueda participar de aquellas afecciones incrementando la intensidad de los sentimientos asociados a ellas. Es decir: para Kant, la melancolía no es en sí respecto-de-algo, sino un estado de ánimo; o, si lo decimos con Heidegger, tomadas las debidas precauciones², un temple que interviene en la intensidad de los sentimientos. Volviendo al ejemplo de la nostalgia, defendemos que el efecto de las emociones no desaparece cuando desaparece el objeto al que están vinculadas, e incluso dejan un sedimento sentimental que pierde su asociación original a dicho objeto. Por ejemplo, una experiencia traumática puede dejar un poso de temor que no se vincula estrictamente con el objeto que la provocó en primer lugar, sino que pasa a formar parte de la relación del sujeto con el mundo. En el caso de la nostalgia, las vivencias que poseen este carácter —asociadas a sus correspondientes objetos— dejarían un sedimento sentimental que se vería exacerbado por el estado de ánimo (o temple) nostálgico, haciendo dicho sedimento más prevalente, intenso o sensible a futuras experiencias nostálgicas. Sin embargo, eso no implica que la melancolía sea ‘melancolía-

² La cuestión de los temples afectivos o estados de ánimo en Heidegger es una cuestión compleja y de gran calado que no es necesario desarrollar aquí, pero sí que debe prevenirnos de ir demasiado lejos a la hora de establecer paralelismos entre las nociones kantiana y heideggeriana de ‘estado de ánimo’ y sus posibles versiones. No obstante, recuperamos el término ‘temple’ para referirnos al estado de relación con el mundo planteado aquí por Kant al tratarse, creemos, de uno de los términos más completos a la hora de referirse a esta disposición peculiar, al recoger un cierto componente de sintonía y resonancia con el mundo.

de-algo’, sino la clave de ese bajo constante que imprime una tonalidad a nuestros sentimientos.

¿Se trata la melancolía, por lo tanto, de una alteración en la constitución de la experiencia? A este respecto Kant plantea una distinción con respecto del delirio, que consiste en una alteración del entendimiento en la que “a partir de todo tipo de experiencias correctas, se juzga de un modo completamente invertido” [“daß man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt”] (2009, p. 78; *VKK*, *op. cit.*, p. 268, 1-3). De este modo, quien se ve afectado por él “ve o recuerda los objetos tan correctamente como cualquier hombre sano, pero interpreta por lo común la conducta de las otras personas a través de una disparatada locura” [“sieht oder erinnert sich der Gegenstände so richtig wie jeder Gesunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menschen durch einen ungereimten Wahn auf sich aus”] (2009, p. 78; *VKK*, *op. cit.*, p. 268, 3-7). Nótese que en el delirio habría una interpretación errada de las experiencias (los comportamientos ajenos, en el ejemplo citado), mientras que, como hemos subrayado, en la melancolía estarían implicados sentimientos no conceptuales. Kant indica de forma explícita que nos encontramos ante dos cuestiones diferenciadas al trazar una nueva tipología: la del *Trübsinniger* —traducido como ‘apesadumbrado’ (en la edición española de *VKK*) o ‘*gloomy person*’ (en la inglesa, a cargo de Cambridge)—, el melancólico afectado al mismo tiempo por el delirio, que de este modo se ve afectado por tristes conjeturas. De lo planteado en *VKK*, por lo tanto, nos interesa subrayar dos aspectos: la implicación de los sentimientos como afecciones no conceptuales y la intensificación de estos, aspecto que distingue a la melancolía de afectaciones como el delirio —con el que, pese a ello, puede combinarse—.

En *BGSE*, la melancolía aparece caracterizada como un sentimiento noble basado en la reacción del alma cuando “se funda sobre el temor que sufre un alma limitada cuando, llena de un gran propósito, ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma” [“wenn sie, von einem großen Vorsätze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber großen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat”] (2015, p. 18; *AA II: Vorkritische Schriften II*, p. 219, 15-22), por lo que se la considera próxima a la virtud genuina. Esta subordinación de los sentimientos a los principios es clave en la noción temprana que Kant maneja de la melancolía, y nos pone sobre aviso

de la cautela con la que se debe manejar la etiqueta de ‘afección mental’: no hay otro supuesto padecimiento hacia el que Kant muestre una disposición tan generosa, llegando a describir a los melancólicos en la versión preliminar de *BGSE*, recogida en la edición de Cambridge, como ‘los pocos y los buenos’ (2011, p. 106).³ La intensidad de las afecciones vuelve a desempeñar un papel central en la descripción de la melancolía, aunque en este caso no se habla de sentimientos sino de sensaciones (*Empfindungen*). Pese a los diferentes términos empleados, el hecho de que Kant no hable específicamente de emociones, cuya vinculación con el objeto es más clara, y prefiera hablar de sensaciones, de connotaciones más sensibles y corporales, hace que no sea desatinado pensar que Kant se está refiriendo a las mismas afecciones no conceptuales en *VKK* y *BGSE*.

Concluyendo las observaciones con respecto a la melancolía en la etapa pre-crítica, en *V-Anth/Mron* se plantea que el displacer que caracteriza a la melancolía proviene de una mente agitada por las intensas y continuadas sensaciones de la vida (AA XXV: *V-Anth/Mron*, 1372, tr. p. 468), en la línea de lo que venimos recogiendo: obsérvese que se habla de intensidad y frecuencia, no de una categorización en términos de ‘triste/alegre’, por lo que no sería acertado decir que la melancolía se asocia necesariamente a sentimientos pesarosos. Por último, en *V-Anth/Fried* se plantea una importante distinción al atribuirse la falta de agitación no a la melancolía, sino a la apatía (AA XXV: *V-Anth/Fried*, 564, tr. p. 121), lo que nos pone tras la pista de que la melancolía no puede equipararse a la noción actual de depresión, puesto que como observa acertadamente Feloj, Kant le atribuye “un dinamismo que la define por una tendencia compatible, sino favorable, con el sentimiento estético y la actitud moral” (2021, p. 127).

2. El análisis kantiano de la melancolía después del giro crítico

Como plantea Béjar, la perspectiva kantiana cambia tras el paso crítico de lo fisiológico a lo filosófico, del choque entre intensidades a una problemática que se da “en aquel aspecto del sujeto que interviene en la configuración de la realidad a partir de los datos sensibles” (2009, pp. 41-42). De ahí que la locura, concluye Béjar, “es propuesta así como un trastorno formal: no depende de determinados contenidos, sino que estos se organizan en la

³ La traducción, en este fragmento y en todos aquellos en inglés en el texto original, es propia.

experiencia con una regla de construcción particular” (2009, p. 49). En este contexto, en *Anth.*, Kant define la melancolía y la hipocondría, a las que con frecuencia se refiere juntas, como “enfermedades del alma respecto a la facultad de conocer” [“Krankheiten der Seele in Ansehung des Erkenntnißvermögens”] (2015, p. 143; AA VII, *Anth.*, p. 202, 5). La facultad cognitiva aparece por tanto como el escenario donde tienen lugar estas afecciones, algo subrayado por Foucault al describir cómo los tres agentes recogidos en *VKK* (*Verrückung*, que altera los conceptos de la experiencia; *Wahsinn*, que altera el juicio, y *Wahnwitz*, que afecta a la razón) son reemplazados, de modo que “los conceptos organizadores de la clasificación son aquellos que tienen relación con la experiencia posible” (2009, p. 24). La terminología aquí es clave, pues lo que Foucault plantea es que Kant deja atrás la idea de un enfrentamiento entre la razón y la sinrazón, con el cuerpo como escenario de dicho conflicto, por una noción centrada en los objetos y el modo en que estos son experimentados. El giro crítico opera en la comprensión de las afecciones del alma como una representación mental distorsionada: es aquí donde tiene lugar el papel de la imaginación al constituir ciertas imágenes mentales, implicadas en juicios y en nuestra relación con el mundo, a partir de los materiales aprehendidos en la percepción.

En su sistematización de la descripción kantiana de las enfermedades mentales, Frierson esboza tres tipos de trastornos para cada una de las tres facultades del alma: de la facultad cognitiva —que contiene los sentidos, la imaginación, el juicio, el entendimiento y razón—, trastornos del sentimiento (*Affect*) y del deseo (*Leidenschaften*, o pasiones). En lo que respecta a la melancolía, apunta al hecho de que esta no puede atribuirse a una falta de capacidad cognitiva, sino que se trataría de un desorden positivo causado por la imaginación (Frierson, 2009, p. 276), que, recordemos, para Kant es la facultad de la intuición sin la presencia del objeto. Situar el ámbito de la melancolía en la imaginación satisface la circunscripción kantiana al espacio de la facultad cognitiva pero, ¿cómo se relaciona con las tesis planteadas en el estadio pre-crítico, con el papel crucial de los sentimientos? ¿Es posible reconciliar ambas tesis, o debe descartarse la original? Creemos que es posible, y de hecho recomendable, comprender ambos planteamientos como parte de la descripción de la melancolía. Ahora bien, esta síntesis entre las ideas anterior y posterior al giro crítico requiere de una concepción de la relación entre facultades en la línea del modelo propuesto por James Conant

a la hora de leer la *KrV*. En su artículo *Why Kant is not a Kantian*, Conant contrapone dos modelos: uno que comprende las facultades como autosuficientes y totalmente autónomas —que denomina *the Layer-Cake Conception of Human Mindedness*, que podríamos traducir como “la concepción hojaldrada de la *menteidad* humana”—, con las facultades primitivas debajo y las cognitivo-rationales arriba; y otro, que defiende, por el cual estas se encuentran en régimen de interrelación, de modo que se comunican y afectan entre ellas. El primer modelo comprendería las facultades, volviendo a la figura metafórica del hojaldrado, como un conjunto de capas en el que, pese a formar parte de una misma totalidad, las capas inferiores no están en contacto directo con las superiores; el segundo, por el contrario, evoca la imagen de un plexo en el que todo está interconectado y entreverado, de modo que ninguna de las facultades se puede comprender en clave auto-referencial o aislada.

Veamos un ejemplo de esta interrelación, que además resulta pertinente para nuestro estudio acerca de la melancolía. Kant afirma explícitamente que tanto los trastornos de los sentimientos como del deseo pueden afectar a la capacidad racional: así, mientras los peligros que plantea el *Affect* son temporales, las *Leidenschaften* deben su carácter ‘reflexivo y estratégico’ al vínculo que forman con esta facultad. El *Affect*, en consecuencia, se describe como una experiencia más benigna, una agitación volátil pero breve que anula la razón por un breve periodo de tiempo. La fórmula de las *Leidenschaften*, en palabras de Sánchez Madrid, es “desbanca a la razón del lugar de fundamento supremo de la acción humana” (2013, p. 111). En *KU* encontramos una apropiada definición de ambas:

Las *emociones* se distinguen específicamente de las *pasiones*. Aquellas se refieren solo al sentimiento; estas pertenecen a la facultad de desear, y son inclinaciones que dificultan o imposibilitan toda determinabilidad de la voluntad mediante principios; aquellas son tormentosas y sin premeditación; estas, perseverantes y reflexivas. Así, la indignación, como cólera, es una emoción; pero como odio (deseo de venganza), es una pasión. Esta última no puede nunca y en ninguna relación ser llamada sublime, porque en la emoción, la libertad del espíritu queda, desde luego, *suspendida*, pero en la pasión es anulada (2013, p. 193; AA V: *Kritik der Urtheilskraft*, p. 272, 03).⁴

⁴ “Affecten sind von Leidenschaften spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehrungsvermögen an, und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der

La razón por la que Kant descarta el *Affect* como una fuente grave de problemas para el sujeto libre y autónomo radica en esta mera inhibición temporal de “la libertad del espíritu”. Esta despreocupación está en línea con el talante benigno con el que Kant describe ciertas emociones, pese al estereotipo de prusiano enemigo de todo lo afectivo: así, Kant considera que la simpatía —lo que en la actualidad llamaríamos ‘empatía’— desempeñó en la mente humana una cierta direccionalidad hacia el bien moral en un estadio primigenio de la evolución, hasta el surgimiento de la razón, y en *V-Mo/Mron II* atribuye una cierta guía para la intervención moral de la razón. Pero mientras los *Affecte* son un mal pasajero, las *Leidenschaften* se caracterizan como una fuente de enfermedades. Como plantea Béjar en su introducción a la edición española de *VKK*,

en los grados menores de la alteración [...] la exagerada fuerza de una pasión no es dominada por la razón, alterando el equilibrio y la capacidad de alcanzar el fin de una inclinación sin que eso implique la ruina de otras (2009, p. 31),

en una inversión de la razón en la que el sujeto confunde las representaciones internas con externas. El Kant crítico, por su parte, advierte sobre las *Leidenschaften* por su potencial para abolir la libertad por enraizar y superar a la razón. Sussman proporciona una definición de la *Leidenschaft* sucinta y acertada: “una inclinación imperfectamente racionalizada [...] Un estado psicológico que amalgama la fuerza motivadora del deseo y la fuerza justificadora de la razón” (2001, p. 17). Por lo tanto, no es irreflexiva a la manera de los *Affecte*: arraiga en la razón y se erige así en principio de acción.

Para ilustrar lo que Kant entiende por pasiones, podemos remitirnos a algunos de sus ejemplos: el odio o el rencor (deseo de venganza), la aflicción (deseo de atormentarse a uno mismo), el amor demente (deseo de la persona amada) o la exaltación, en la que no se menciona explícitamente cuál es el objeto de deseo. En casos como el del amor o la libertad, Kant contempla que lo deseado pueda ser moral: sin embargo, el deseo en cuanto incentivo puede subvertir la voluntad, erigiéndose en pasión e introduciendo “un modo de

Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt: so ist der Unwille, als Zorn, ein Affect; aber als Haß (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnis erhaben genannt werden; weil im Affect die Freiheit des Gemüts zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird”.

operar en el orden práctico que convierte en moralmente reprobables hasta a los apetitos que materialmente podrían estar próximos a la virtud” (Sánchez Madrid, 2013, p. 116). Las pasiones, por tanto, se fundamentan en razones prácticas independientes no solo de la moral, sino de nuestro interés por el bienestar que Kant llama autoamor racional (Sussman, 2001, p. 198). Así, el objeto de la pasión “reclama la misma independencia de nuestro estado afectivo que las razones morales” (Sussman, 2001, p. 198). La pasión supone para Kant el fin de la libertad,⁵ pues “la voluntad que pone la inclinación por encima de la moralidad [que es su condición natural] sacrifica su libertad a cambio de nada” (Korsgaard, 1996, p. 167), reduciéndose a “un mero canal de las fuerzas naturales” (Korsgaard, 1996, p. 168). Sussman recoge así esta reformulación del concepto de felicidad por parte de las pasiones:

En la pasión, no buscamos satisfacer una inclinación por mor de nuestra propia satisfacción o felicidad. Al contrario, en las pasiones una inclinación asume pretensiones legislativas, atribuyendo para sí el contenido del autoamor y la autoridad de la moralidad. La pasión nos presenta un nuevo sentido de la felicidad, distinto del agrado natural, y nos la prescribe con la fuerza de la ley, distinta de nuestras obligaciones morales (2001, p. 197).

El componente racional de la pasión no es un elemento autónomo que justifica la acción *a posteriori* o un agente vertebrador, sino que interviene *a priori* presentando deseos racionales —que no meros ‘deseos racionalizados’— y disponiendo los medios igualmente racionales para su consecución, interviniendo en y organizando la realidad. Por lo tanto, creemos haber expuesto de forma convincente que Kant concibe las facultades y ámbitos de la cognición, los sentimientos y el deseo como interrelacionados, hasta el punto de que uno de ellos pueda imponerse y apropiarse de otro, como en el caso del deseo para con la razón. Si se acepta esta premisa, es fácil comprender que la melancolía interviene desde la imaginación sobre el sentimiento, intensificando estas afecciones. De este modo se consigue un doble propósito: sintetizar las tesis sobre la melancolía de las etapas pre-crítica y crítica y, por otra parte, sentar las bases de una

⁵ A destacar la observación de Wehofsits (2016, p. 63) por la cual las pasiones, tal como las presenta Kant, constituyen no solo una forma de esclavitud sino de auto-esclavitud: unas cadenas de las que el preso no quiere liberarse.

propuesta que permita definir cuándo la melancolía actúa como temple y cuándo como patología.

3. La naturaleza de la melancolía

Es importante atender a cómo en *Anth.*, Kant describe la melancolía como un determinado estado de ánimo (*Gemüthsstimmung*). En este sentido es pertinente la descripción de Feloj, por la cual la condición de la melancolía apunta “a los límites entre enfermedad y temperamento, mostrando que entre la salud y la enfermedad mental hay una relación de continuidad, en vez de una ruptura” (2021, p. 124). Así, Feloj plantea que el factor clave a este respecto es el grado de gobierno de la razón sobre los sentimientos. Esta afirmación remite a su vez a un interesante debate, y es el existente acerca del contenido moral de las emociones —y, podríamos añadir, los sentimientos, en tanto elementos afectivos—. En este debate, nos situamos con Feloj, Jiménez (2018, p. 89)⁶ y Thomason (2017, pp. 441-462) para rechazar que en sí mismas las emociones posean un contenido moral que pueda cultivarse. Defendemos, por el contrario, que, si bien las emociones o los sentimientos pueden inclinar hacia la reflexión moral, esta se lleva a cabo en Kant desde la razón —de modo que, como cita Thomason en el título del artículo citado, es importante tener un buen corazón, pero más importante tener una buena cabeza—. Al fin y al cabo, está en la entraña del programa kantiano el rechazo a todo psicologismo, cuando este se introduciría como vector si contemplásemos que algo tan propio de cada subjetividad particular como las emociones son necesarias y suficientes para el desarrollo de la moralidad. En el caso de la melancolía, entendemos que es correcto presentarla como un determinado temple que, si bien es próximo a la rectitud moral, no es en sí mismo ese algo necesario y suficiente cuyo cultivado proporcione la pauta moral: ese papel corresponde a la razón; de ahí que Kant advierta en graves términos de la amenaza que supone que las pasiones lleguen a apropiarse de esta.

A la vista de las fuentes citadas, podemos hablar de la melancolía como temperamento, estado de ánimo, talante o temple. En el caso de tener

⁶ “Pero el sentimiento, así como los motivos sensibles e incluso las inclinaciones patológicas, aún bajo la forma de su necesaria superación, juegan un papel indispensable” [“Aber das Gefühl, sowie die sensiblen Triebfedern und sogar die pathologischen Neigungen, obwohl in Form ihrer notwendigen Überwindung, spielen eine unentbehrliche Rolle”] (a. trad.).

que elegir, preferimos inclinamos por el último (‘temple’) por varios motivos. En primer lugar, hemos podido comprobar que su estatus escapa de dualismos extremos: ni completamente patológica ni totalmente neutra, la melancolía se sitúa entre ambas orillas, deslizándose hacia uno u otro lado sin abandonar su condición intermedia, como la niebla de un cañaveral que ora invade un bancal, ora otro, sin que jamás pueda afirmarse que ha desaparecido del todo de uno u otro lado. Este carácter nebuloso está asimismo constituido por aquellas pinceladas tonales de sentimientos⁷ que tiñen la experiencia fenoménica —se dé este fenómeno en la modalidad presencial del recuerdo, de la percepción, etcétera—, constituyéndola así y otorgándole su característica intensidad. Por último, este carácter de ‘temple’ remite a aquella *Stimmung* heideggeriana que dispone de una determinada modalidad de relación con lo ente, con la diferencia clave de que en Heidegger este temple afectivo es una condición prerreflexiva y antepredicativa, anterior al sujeto mismo, mientras que Kant es uno de los rasgos de la subjetividad —de ahí, reiteramos, que carezca de contenido moral—. La melancolía, por lo tanto, no es ni *Affekt* ni *Leidenschaften*, sino un temple que implica e intensifica los sentimientos.

La melancolía no solo exhibe una cierta proximidad a lo moral, como hemos mencionado al comienzo de este apartado, sino también a la experiencia de lo sublime: de acuerdo con Kant en *BGSE*, es particularmente sensible a esta. A este respecto, Lyotard habla de la “seriedad de la melancolía”⁸ como “el sufrimiento de una falta irreparable, una nostalgia absoluta ante el hecho de que la forma siempre es forma, esto es, limitación” (1991, p. 75). Esta descripción remite a la relación que la melancolía mantiene con los propios límites de la subjetividad: el componente moral melancólico está determinado por aquel encuentro con el reto al que el alma debe sobreponerse, y su sensibilidad/proximidad a la experiencia de lo sublime está relacionada con el límite de lo perceptible y la aspiración al encuentro con la totalidad. Hay por tanto un componente de anhelo, de comprensión del límite

⁷ Esta imagen se ha constituido a partir de la definición de Brady y Haapala, que señalan cómo la melancolía es “una emoción [...] con varios tonos afectivos” [“an emotion [...] with various shades of feelings”], y de afecciones tales como el amor, la añoranza o la tristeza (2003, p. 5). Los autores matizan, de forma pertinente, que estas emociones “no están vinculadas a ningún objeto concreto”, por lo que coinciden con nuestra distinción entre emociones y sentimientos.

⁸ “La ‘seriedad’ constituye el régimen de angustia que se apodera de la creatividad tras la proliferación de formas producida por una imaginación desbocada, que intenta crear una forma que pueda adaptarse a una idea no presentable en la intuición” (Lyotard, 1991, p. 75).

como aquello que no puede ser superado pero que al mismo tiempo querría superarse, idea que entronca con lo que Kant describe como ‘metafísica natural’, en tanto tendencia humana a preguntarse por aquello que se encuentra al otro lado del límite perceptivo. En *El entusiasmo*, Lyotard atribuye una vecindad entre el entusiasmo como emoción sublime con la demencia, ese espacio en el que Kant ubica las denostadas pasiones. Esta relación se debe a que entusiasmo y pasiones comparten un elemento en común: su vínculo con la razón, al que las pasiones deben su momento “reflexivo y estratégico” (2016, p. 60) más allá de pulsión ciega. Kant, en su concepción agonal de lo emocional y lo racional, amonesta a las volátiles emociones y condena a las pasiones, cuya fórmula es “desbanca a la razón del lugar de fundamento supremo de la acción humana” (Sánchez Madrid, 2013, p. 111). Aunque el entusiasmo, dada su condición de emoción, no llega a valerse de la razón para sí, en cuanto estéticamente sublime implica la participación de ideas provenientes de esta.

Emociones y pasiones toman por tanto el control de la razón, y la imaginación desatada en el entusiasmo conduce al delirio, aún de forma “temporal y remisible” (Lyotard, 1991, p. 151). ¿Por qué el entusiasmo bordea entonces la demencia sin inscribirse en ella, no llegando a subvertir la razón? En primer lugar, hay un motivo moral: en el entusiasmo la razón conserva su capacidad de gobierno sobre las inclinaciones, de modo que el objeto concreto al que se dirige la emoción entusiasta —la idea del bien— no induce a un desorden de los deseos, como sí provoca el fanatismo. Kant nos da una pista sobre el papel de la razón en este orden al describir la pasión como “una forma de apetito [que] impide a la razón comparar [el objeto] con la suma de todas las inclinaciones” (González, 2015, p. 87). En segundo lugar, las ideas de la razón en esta experiencia son necesarias. En cuanto modo extremo de lo sublime, el entusiasmo no es una mera intensificación de la sensibilidad; como observa Lyotard (“la tensión emocional es necesaria pero no suficiente para lo sublime” [1991, p. 155]): se requiere la presencia de una idea más allá de toda posible presentación. El movimiento hacia lo incondicionado de sus ideas hace de la razón el agente de esta tendencia. Es por ello por lo que la participación y gobierno de la razón se dan de forma necesaria en el entusiasmo y son causa de una emoción que no puede, en cuanto efecto, volverse contra su creadora. Y es que, aunque toda emoción pueda dar el salto a lo sublime, “no es el contenido emocional lo que determina lo sublime de un sentimiento [sino] la cantidad de energía

empleada en la ocasión del objeto sublime” (Lyotard, 1991, p. 155). No puede haber experiencia de lo sublime sin razón, y si esta se viese derrocada por la pura intensidad de la emoción, lo sublime quedaría consecuentemente en suspenso.

Por su parte, Eugene Thacker (2015) relaciona la depresión con los sentimientos sin objeto definido, para formular una interesante relación entre este anhelo irresoluto con la propia pulsión del hacer filosófico enfrentado a lo inasequible a toda forma, a la negatividad en tanto irrepresentable e inasequible. ¿Hay aquí un vínculo entre depresión y melancolía? Pese a la presencia de sentimientos sin objeto, sería problemático establecer esta relación como algo que va de suyo. Veamos por qué. En primer lugar, ya hemos comprobado que el propio Kant pone el dinamismo en el centro de la distinción entre la melancolía y ese hastío que podemos situar como próximo a la definición actual de depresión. Para tomar conciencia de las implicaciones de esta idea, conviene dejar de lado la traducción vulgar de δύναμις como ‘movimiento’ y acudir a su significado original: potencialidad, capacidad. El rasgo esencial de la melancolía kantiana es una sobreabundante intensidad sentimental que puede conducir a la tristeza de la mano de la impotencia: esa impotencia a la que señalábamos en el párrafo anterior, en tanto incapacidad de trascender ciertos límites. Por lo tanto, incluso la impotencia melancólica es la consecuencia de una intencionalidad insatisfecha. ¿En qué radica la diferencia con la depresión, entonces? En la δύναμις de esta intencionalidad original. No es descabellado entender la depresión como aquella situación en la que la persona afectada se sitúa en una apatía casi total, en la que toda tendencia, toda inquietud, toda δύναμις parece haberse extinguido. La desatención que las personas depresivas exhiben hacia su casa, su entorno, incluso ellas mismas, no es el resultado de un sentimiento intenso que se ve frustrado al estrellarse contra el límite ante cuyo encuentro brota la experiencia de lo sublime, sino de una falta de δύναμις por la cual hasta hacer la cama se concibe como una tarea hercúlea. Podría decirse que el error de confundir melancolía con depresión pasa por alto la diferencia entre el carácter ontológico de los límites con los que choca la intencionalidad melancólica con el carácter inhóspito que la depresión confiere al mundo de los entes. Brady y Haapala abundan en esta idea al subrayar el componente de resignación de la depresión, frente al cual la melancolía “no es un temple debilitante, sino que implica el placer de la reflexión y la contemplación” (2003, p. 4); por otra parte, también observan con acierto que depresión y

melancolía pueden entenderse en tanto temple: al fin y al cabo, la depresión también posee ese componente de tinción y constitución de la experiencia fenoménica, de disponer de un determinado modo en nuestro estar en el mundo.

Desde una perspectiva kantiana, ¿cuándo se convierte la melancolía en un temple problemático? Allí cuando, replicando la operatividad de las pasiones, enraíza en la razón y se vale de esta para justificarse. Incluso empresas nobles como el deseo de amor o de justicia pueden pervertirse en el momento en que se adueñan ilegítimamente de la razón. En el caso de la melancolía podríamos añadir aquel deseo de extralimitación que, apropiándose de la razón, conduciría a una *ὑβρις* metafísica que Kant define con un término preciso: fanatismo. Este deseo de lo divino, por el cual lo impresentable aparece como dado, transforma mediante un idealismo ingenuo todo *analoga* en una presentación directa. Lo indefinido e impredecible percibido en clave de amenaza —una característica esencial de la condición póstuma— queda así reemplazado por una estructura que se desvela a sí y en-sí en los acontecimientos. Así, los acontecimientos se interpretan como presentaciones transparentes de lo previamente impresentable, superando el mundo-como-imagen para percibirlo no como proyección del sujeto, sino como desvelamiento de una fuerza te(le)ológica que actúa de forma trascendente.

Conclusiones

En este artículo hemos aspirado a exponer una serie de cuestiones que consideramos relevantes con respecto a la descripción kantiana de melancolía. En primer lugar, hemos querido sintetizar los planteamientos pre-crítico y crítico en una propuesta que se asiente sobre la premisa planteada en el modelo de Conant, por el cual las facultades kantianas están interrelacionadas y se afectan mutuamente. En segundo lugar, plantear la naturaleza de la melancolía en clave liminal entre el temple afectivo y la patología mental, en función —desde la perspectiva kantiana— del grado de dominio de la razón sobre los exacerbados sentimientos, pudiéndose así trazar un criterio de demarcación entre ambas orillas pese a contemplar el carácter espectral del espacio compartido en el que se sitúan ambos ámbitos. En tercer lugar, subrayar la influencia de la melancolía sobre los sentimientos en tanto afecciones no conceptuales, adhiriéndonos a la distinción kantiana que

también suscriben Jameson y Terada. En cuarto lugar, dar cuenta de los motivos por los que Kant vincula la melancolía con la tendencia moral y con la experiencia de lo sublime, lo que a su vez remite al importante papel del límite y su relación con la subjetividad. En quinto y último lugar, esta descripción de la melancolía, que rescata su carácter dinámico y la intensidad que confiere a los sentimientos, aspira a diferenciarla de la apatía y la falta de dinamismo característicos del trastorno depresivo, diferenciándose así dos ámbitos que, en las definiciones vulgares, pueden llegar a confundirse. Al mismo tiempo, con este estudio confiamos en abrir posibles líneas de trabajo en torno no solo a la melancolía —con respecto a la cual aún quedan áreas por iluminar, como el motivo de la tendencia hacia los sentimientos asociados con la tristeza—, sino a los ámbitos por los que hemos transitado: la relación entre facultades, el carácter liminal de ciertos fenómenos, el papel de lo afectivo o la relación de la subjetividad, particularmente de la subjetividad que filosofa, con el límite.

Referencias

- Brady, E. y Haapala, A. (2003). Melancholy as an aesthetic emotion. *Contemporary Aesthetics* (Journal Archive), 1(1), 6.
- Conant, J. (2016). Why Kant Is Not a Kantian. *Philosophical Topics*, 44(1), 75-125.
- Feløj, S. (2021). Kant on melancholy: Philosophy as a relief to the disgust for life. *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 13, 123-132.
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI.
- Frierson, P. (2009). Kant on mental disorder. Part 1: An overview. *History of Psychiatry*, 20(3), 267-289.
- González, A. M. (2015). Emoción, sentimiento y pasión en Kant. *Trans/Form/Ação*, 38(3), 75-98.
- Jameson, F. (2012). *El postmodernismo revisado*. Abada.
- Jameson, F. (2013). *The antinomies of realism*. Verso.
- Jiménez, A. (2018). Die Metabasen der Begierde und das Gesetzliche: Die Falte des Gefühls als Triebfeder der Moral. En A. Vigo y A. M. González

(Eds.), *Reflexion, Gefühl, Identität im Anschluß an Kant / Reflection, Emotion, Identity. From Kant onwards* (pp. pp. 71-91). Duncker & Humblot.

Kant, I. AA II: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (2009, Machado Libros).

Kant, I. AA II: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (2011, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Cambridge University Press; 2015, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Alianza Editorial).

Kant, I. AA V: *Kritik der Urtheilskraft* (2007, *Crítica del Juicio*, Tecnos).

Kant, I. AA VII: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (2015, *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial).

Kant, I. AA XXV: *V-Anth/Fried*.

Kant, I. AA XXV: *V-Anth/Mron*.

Kant, I. AA XXIX: *V-Mo/Mron II* (2017, *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II*, Sígueme).

Kant, I. (2009). *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Antonio Machado Libros.

Kant, I. (2013). *Crítica del juicio*. Austral.

Korsgaard, C. M. (1996). Morality as freedom. In *Creating the kingdom of ends*. Cambridge University Press.

Lyotard, J.-F. (1991). *Lessons on the analytic of the sublime*. Stanford University Press.

Sánchez Madrid, N. (2013). Las pasiones y sus destinos. Un examen de las emociones en las lecciones de antropología de Kant. *Ideas y valores*, LXII(1), 109-132.

Sussman, D. G. (2001). *The idea of humanity: Anthropology and anthroponomy in Kant's Ethics*. Routledge.

Terada, R. (2001). *Feeling in Theory: Emotion After the "Death of the Subject"*. Harvard University Press.

Thacker, E. (2015). *Starry Speculative Corpse [Horror of Philosophy, vol. 2]*. Zero Books.

Thomason, K. K. (2017). A Good Enough Heart: Kant And The Cultivation Of Emotions. *Kantian Review*, 22(3), 441-462.

Wehofsits, A. (2016). *Anthropologie und Moral. Affecte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. De Gruyter.

Sobre una referencia implícita a la distinción entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* en el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*

LAURA PELEGRÍN¹

Resumen

En la carta a Herz del 21 febrero de 1772, Kant presenta la pregunta fundamental del sistema crítico y, más específicamente, de la Deducción Trascendental de las categorías, ¿en qué sentido puede una representación legítimamente corresponder con el objeto representado? Kant clarifica la naturaleza del problema distinguiendo entre un intelecto ectipo y uno arquetipo. En el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*, Kant introduce un problema análogo. Mostraremos que aquí también la distinción entre dos tipos de intelectos contribuye a clarificar la naturaleza del problema. Pondremos en evidencia que en este párrafo se encuentra una referencia tácita a la distinción entre intelecto ectipo y arquetipo presentada en la carta a Herz.

Palabras clave: Kant, intelecto ectipo, intelecto arquetipo, deducción trascendental.

On an Implicit Reference to the Distinction between *intellectus archetypus* and *intellectus ectypus* in paragraph 14 of the *Critique of Pure Reason*

Abstract

In the letter to Herz of February 21, 1772, Kant presents the fundamental question of the critical system and, more specifically, of the Transcendental Deduction of the categories, ‘on what foundation rests the relationship of what we call representation in us with the object?’ Kant clarifies the nature of the problem by distinguishing between *intellectus archetypus* and *intellectus ectypus*. In paragraph 14 of the *Critique of Pure Reason*, Kant introduces an analogous problem. We will show that here too the distinction between two types of intellect helps to clarify the nature of the problem. We will show that there is a tacit reference to the distinction between *intellectus archetypus* and *intellectus ectypus* in this paragraph.

Keywords: Kant, *intellectus archetypus*, *intellectus ectypus*, Transcendental Deduction.

¹ Universidad Diego Portales-Universiteit Leiden. Contacto: laupel_88@hotmail.com.

Introducción

En la carta a Herz del 21 de febrero de 1772, Kant presenta el interrogante fundamental del sistema crítico y, más específicamente, de la deducción trascendental de las categorías. Kant pregunta: ¿en qué sentido puede una representación legítimamente corresponder con el objeto representado? Según Kant, es necesario justificar cómo la mente humana puede representar legítimamente los objetos. Kant considera que esta pregunta puede ser fácilmente respondida en dos casos. Si el intelecto fuera plenamente activo, la representación sería creativa respecto de su objeto. Este es el caso del intelecto arquetípico, que crea el objeto representado. Para el intelecto arquetipo, el contenido material del objeto es causado por la operación del intelecto. En este caso, no es un problema la validez de la representación. La conformidad de la representación con el objeto se explica porque el objeto es creado plenamente por el entendimiento. La segunda posibilidad es que el intelecto sea íntegramente ectípico. Aquí la mente sería plenamente pasiva en la recepción del objeto. La legitimidad del vínculo de la representación con lo representado no es un problema tampoco en este caso, pues el objeto es causa de la representación. La representación no contiene otra cosa que aquello que el objeto proporciona. De esta manera, Kant distingue un modo de pensar propio del ser original y otro propio de un ser dependiente. Para este ser dependiente, los objetos deben serle dados y no puede aportar elemento alguno en la conformación de la representación. En cambio, un intelecto originario es autosuficiente, ya que sus objetos se producen en el acto mismo de la cognición. De este modo, de acuerdo con esta epístola, el problema del conocimiento se movería entre la distinción de un intelecto arquetipo, capaz de producir su objeto en el acto mismo de pensarlo, y un entendimiento ectipo que pasivamente recibe la afección de un objeto que él no crea. Sin embargo, el intelecto humano no es ni plenamente arquetipo, puesto que no crea el objeto *materialiter*, ni plenamente ectipo, pues no se limita a reproducir pasivamente la información que el objeto proporciona. Es para este intelecto que la pregunta inicial, “¿sobre qué fundamento se basa la relación entre lo que se llama representación en nosotros y el objeto?” (Dotti, 1997), constituye un problema. Esta carta a Herz ha despertado el interés de numerosos investigadores. Algunos consideran que esta misiva tiene un tono prospectivo, pues adelanta los avances del sistema crítico. Otros consideran que en esta epístola, Kant realiza un balance del pasado. Aquí Kant estaría recapitulando los puntos nucleares de la Disertación de 1770.

En el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*, Kant introduce el problema al que debe dar respuesta la deducción trascendental que sigue a continuación. Por esta razón, Kant titula el apartado “Tránsito a la deducción trascendental de las categorías”.² En esta investigación, tomaremos la carta a Herz para ilustrar la naturaleza del párrafo 14 de la *Crítica*. Analizaremos los elementos de la epístola que contribuyen a una elucidación de este párrafo. Sostenemos que en el párrafo 14 se encuentra una referencia implícita a la distinción entre intelecto ectipo y arquetipo. Para demostrar nuestra hipótesis procederemos en dos etapas. En primer lugar, realizaremos un estudio de la carta Herz. Focalizaremos el análisis en los elementos que constituyen el núcleo del problema presentado por Kant, en lo que respecta a la distinción entre estos dos tipos de intelectos. Pondremos en evidencia cómo esta distinción contribuye a explicar la naturaleza del problema presentado al inicio, cómo puede una representación legítimamente corresponder con el objeto representado. En segundo lugar, estudiaremos el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*. Mostraremos que la distinción presente en la misiva a Herz se encuentra tácitamente incluida en el párrafo 14. Se pondrá en evidencia que aquí también la distinción entre dos modos de cognición contribuye a una elucidación de la naturaleza del problema de la deducción trascendental. Por esta razón, el párrafo 14 es un tránsito a la deducción trascendental de las categorías.

1. El contraste del *intelecto archetypus* e *intellectus ectypus* en la Carta de Kant a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772

El intercambio de misivas entre Kant y Marcus Herz es uno de los más ricos dentro del epistolario kantiano (cf. Zweig, 1999, p. 3). En particular, la carta enviada por Kant a su discípulo el 21 de febrero de 1772 ha sido estudiada por numerosos intérpretes de su obra, pues se considera que esta carta exhibe el giro crítico. Sin embargo, se discute qué lugar debe atribuirse a la misiva dentro del sistema kantiano. Para Cassirer, este documento marca “la verdadera hora de nacimiento de la *Crítica de la razón pura*” [„Nicht mit Unrecht hat man von diesem Briefe gesagt, daß er die eigentliche Geburtsstund der »Kritik der reinen Vernunft« bezeichnet“] (1921, p. 135). Kirk Dallas Wilson considera que la típica distinción crítica entre intuiciones

² Recordamos que la división de párrafos corresponde a la edición de 1787.

y conceptos “surge de la importante carta a Marcus Herz de febrero de 1772 en la que Kant planteó por primera vez la cuestión crítica” (1975, p. 249). Wolfgang Carl también entiende que la epístola anticipa los desarrollos de la *Crítica*. Carl argumenta que aquí se define la tarea de la deducción de las categorías de la *KrV* (1989, p. 5ss.).³ De acuerdo con Carl, este documento mostraría una ruptura con la *Disertación* de 1770, especialmente por la exclusión de la posibilidad de representaciones intelectuales.⁴ En oposición a esta lectura, Vleeschauwer sostiene que la epístola ha sido tradicionalmente mal entendida. Lo que se refleja aquí es un balance del pasado y no un programa. El texto “comienza con una visión retrospectiva de la *Dissertatio*” (Vleeschauwer, 1962, p. 63). Lewis Beck también considera que no hay por qué ver en la carta el esbozo de un proyecto que se anticipa a los desarrollos futuros del programa kantiano. Beck argumenta contra Wolfgang Carl. Concluye que, contrariamente a lo que pensaba Carl, la ruptura entre la *Disertación* kantiana de 1770 y la *Crítica de la razón pura* es posterior a 1772, y no anterior (1989, esp. pp. 22, 26).⁵ Andrés Lema Hincapié sostiene que la carta incluye tanto “anticipaciones críticas como meras repeticiones dogmáticas” (2004, p. 59). A continuación, estudiaremos un fragmento de la carta. Sostenemos que la distinción entre intelecto ectipo y arquetipo revela la forma en que Kant concibe la limitación del entendimiento humano. Más específicamente, Kant relaciona la limitación de la mente humana con la necesaria referencia de la intuición a la afección. Surge así la cuestión de cómo relacionar los conceptos que surgen puramente del entendimiento con un elemento que la mente no puede crear por sí misma. En la sección siguiente, mostraremos que este mismo argumento está presente en el párrafo 14 de la *KrV*.

Al comienzo de la epístola, Kant afirma que ha estado considerando la extensión y los límites del conocimiento humano. En este sentido, el marco del problema se inserta en una de las cuestiones nucleares del sistema crítico. Kant considera que, al estudiar el problema de los límites del conocimiento,

³ Otros académicos que argumentan en esta dirección son Norman Kemp Smith (1918, p. 219ss.), Jennifer Mensch (2007, esp. p. 110), Beatrice Longuenesse (1998, p. 17) y Fernando Moledo (2014, p. 66ss.).

⁴ Para Carl, en la carta a Herz, “las ‘representaciones intelectuales’ de la *Disertación* se excluyen explícitamente” (1989, p. 6). De acuerdo con la posición crítica, el entendimiento humano sólo piensa, no intuye (*KrV*, B 139).

⁵ Alexis Philonenko también tomó esta interpretación. Según él, el problema formulado en esta carta no puede entenderse como la “formulación positiva del problema crítico” (1969, p. 94). También Henry Allison argumenta a favor de la interpretación de Beck (2015, p. 87ss.).

se plantea el problema de cómo fundamentar la relación entre una representación y su objeto. Kant pregunta cómo una representación puede relacionarse legítimamente con el objeto que representa. Pregunta: “¿sobre qué fundamento se basa la relación entre lo que se llama representación en nosotros y el objeto?”.⁶ La dificultad no es sólo explicar la relación entre la representación y el objeto. Además, lo que debe dilucidarse es cómo la representación puede relacionarse *legítimamente* con lo representado. Se esbozan dos posibilidades que podrían dar respuesta a esta pregunta. La primera posibilidad es que el intelecto fuera completamente ectípico. En este caso, el entendimiento obtendría el material para sus elaboraciones lógicas a partir de los datos proporcionados por los sentidos. Los objetos serían la causa real de las representaciones. La convergencia de la representación con el objeto que representa se explicaría como una relación de causa-efecto. Según esta analogía, el objeto sería la causa y la representación el efecto. La representación se formaría a partir del material proporcionado por la sensación. El contenido de la representación sería lo que el objeto proporciona como su causa. Por lo tanto, la validez de la representación no presentaría dificultades en este caso, ya que:

Si una representación contiene sólo el modo como el sujeto es afectado por el objeto, entonces resulta fácil comprender cómo aquella se adecúa a este, tal como un efecto a su causa, y cómo esta determinación de nuestro espíritu puede *representar* algo, es decir, tener un objeto. Las representaciones pasivas o sensibles tienen, entonces, una relación comprensible con los objetos (AA 10, 130).

⁶ Según Kemp Smith, este problema, tal como aquí se plantea, es el que está presente en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) que Kant introdujo en A 84-92/B 116-124 (1918, p. 219ss.). Este erudito utiliza esta carta a Herz para arrojar luz sobre estos pasajes de la *Crítica*. Muchos otros críticos comparten esta interpretación. Lema Hincapié sigue a Kemp Smith. Considera que “la carta sí formula el problema crítico esencial de la objetividad de las representaciones” (2004, p. 60). José Gómez Caffarena también entiende que “la carta es la primera expresión explícita de lo que podemos llamar el problema crítico fundamental del conocimiento intelectual” (1996, p. XXVIII). Arnulf Zweig también afirma que Kant había llegado aquí a “una formulación de lo que se convertiría en un problema central de la *Crítica*: cómo son posibles los juicios sintéticos a priori” (1999, p. 18). Wolfgang Carl considera que aquí se define la tarea de la deducción de las categorías (1989, p. 5). Fernando Moledo (2017) sostiene que para 1772, Kant no sólo había planteado la pregunta *Crítica*, sino que ya tenía en mente la clave para darle respuesta. Por ello, la revolución kantiana del pensamiento se sitúa hacia 1772. Sin embargo, en contra de esta lectura, Alexis Philonenko argumenta que en esta carta el problema de la *Crítica* aún no está formulado en términos críticos (1969, p. 97).

La segunda posibilidad es que el intelecto fuera completamente arquetípico. La representación sería en este caso absolutamente activa respecto de su objeto. Según Kant, una mente plenamente activa es capaz de producir su objeto en el acto de representarlo. La mente crea el objeto representado. De esta forma, el contenido material del objeto sería causado por la operación de la mente misma. Por lo tanto, aquí la validez de esta representación tampoco es un problema porque:

si aquello que se llama representación en nosotros fuera activo con respecto del objeto, esto es, si a través de ella fuera producido el objeto mismo —tal como se acostumbra a representar el conocimiento divino, como arquetipos de las cosas—, entonces también resultaría inteligible la conformidad de la representación con los objetos (AA 10, 130).

Así es como el conocimiento divino se relaciona con sus objetos. El intelecto de Dios es un intelecto arquetípico, es causa de la existencia de los objetos. Según Kant, el pensamiento humano es tan arquetípico como la mente de Dios cuando opera con cantidades. El pensamiento matemático procede de la misma manera que el intelecto arquetípico. En matemáticas, la mente tiene cantidades puras como datos. Por tanto, la producción de la representación puede explicarse haciendo referencia a la espontaneidad y sus principios.⁷ El problema de la validez de la representación se le presenta a nuestro intelecto porque la materia para la construcción del conocimiento no es sólo una cantidad. Los objetos de la cognición humana también están determinados por cualidades sensibles. Por lo tanto, es aquí donde la relación entre la representación y su objeto se vuelve problemática. El problema es la

⁷Kant afirma: “En matemáticas esto es posible, porque los objetos que tenemos ante nosotros son cantidades y pueden representarse como cantidades solo porque es posible para nosotros producir sus representaciones matemáticas (tomando unidades numéricas un determinado número de veces). Por lo tanto, los conceptos de las cantidades pueden ser espontáneos, y sus principios pueden determinarse a priori” (AA 10, 131). Ciertamente, esta es una de las claras diferencias con la postura de Kant en la *Crítica*, en la que se argumenta que los objetos matemáticos se construyen en la intuición. Como explica Luciana Martínez (2017, p. 33), de acuerdo con la concepción crítica, la matemática obtiene definiciones a través del enlace arbitrario de conceptos, a partir de un acto de una síntesis. La matemática obtiene conocimientos construyendo sus conceptos en la intuición pura. De acuerdo con Dotti, Kant comienza a vislumbrar que “el método matemático puede ofrecer la clave resolutive: los objetos matemáticos son producidos por el espíritu, pero mediante una función ‘constructiva’ formal. El problema será entonces fundar un ‘constructivismo’ análogo con relación a la experiencia a toda, sin caer en la atribución de capacidades de demiúrgicas a un entendimiento que, como el humano, es necesariamente finito y por ello ‘necesitado’ del aporte sensible para la conformación de representaciones con contenido objetivo” (1996, p. 65).

construcción de la experiencia sensible. La dificultad de explicar la legitimidad de la relación entre la representación y lo representado se vuelve particularmente compleja cuando los conceptos del entendimiento, que surgen *a priori*, pretenden tener referencia a objetos. De esta manera, el filósofo restringe el conflicto inicial de la validez de las representaciones de la siguiente manera:

Pero en relación a las cualidades, ¿cómo debe mi entendimiento formarse él mismo completamente a priori conceptos de las cosas, con los cuales éstas deben concordar necesariamente? ¿Cómo debemos usar principios reales de la posibilidad de las mismas, con los cual es la experiencia debe concordar fielmente, y que, sin embargo, son independientes de ella? Esta cuestión deja siempre tras de sí una obscuridad acerca de nuestro entendimiento como facultad: ¿de dónde le viene esta conformidad con las cosas mismas?⁸

Explicar la validez de la representación no es un problema ni para el intelecto divino ni para la mente humana cuando opera con cantidades puras. La concordancia de la representación con el objeto es una dificultad inherente al intelecto humano en la conformación de su experiencia sensible. Los conceptos del entendimiento yacen a priori en la mente, pero nuestro intelecto no puede construir plenamente su experiencia porque esta última no sólo contiene meras cantidades sino también cualidades. Así, plantea la cuestión de cómo los conceptos que brotan de la mente pueden corresponder a aquellos objetos representados que la mente no puede producir por sí misma. Parece haber una oscuridad insuperable en relación con nuestra facultad intelectual: de dónde viene la conformidad con las cosas.⁹

Como intento de aclarar el problema, Kant introduce en esta carta dos tipos de intelecto posible: el ectipo y el arquetipo. El primero se caracteriza como un entendimiento reproductivo, mientras que el segundo es productivo. El intelecto arquetípico puede fundar las cosas. Puede traer los objetos a la existencia. El intelecto ectípico, por otro lado, requiere que las cosas proporcionen los datos para que pueda operar con ellos. No puede crear los

⁸ Para un análisis de la distinción entre *Dingen* y *Sachen* en esta carta, véase Beck (1989, p. 24ss.), Carl (1989, p. 6ss.) y Dotti (1996, p. 64).

⁹ Como señala Jorge Dotti, el problema consiste en explicar la conformidad de la representación con su objeto, “cuándo el objeto no produce la representación y el entendimiento tiene la capacidad que típica de generar el contenido de sus conceptos” (1996, p. 65).

datos por sí mismo. Así, advierte Kant, la correspondencia de la representación del sujeto con el objeto podría explicarse porque la representación es un efecto del objeto —es decir, la causa de la representación— o porque la representación es la causa del objeto. Si la mente fuera arquetípica, el objeto sería creado por el acto de representar; ya que el intelecto arquetípico es aquel cuya intuición es el fundamento mismo de las cosas. El intelecto arquetípico construye íntegramente los objetos que representa. Por el contrario, el intelecto ectípico debe tomar los datos de la intuición sensible de las cosas. La diferencia entre ambos tipos de intelecto es estructural y no de grado. No es una mera cuestión de grado como lo fue para Leibniz. Nuestro entendimiento no puede ser el principio causal de los objetos. Los conceptos del intelecto ectipo no dan existencia a los objetos de la experiencia.¹⁰ Como explicó Kant, el problema de la correspondencia de la representación con el objeto concierne únicamente al intelecto humano, ya que no es meramente reproductivo ni puramente productivo. La representación intelectual de nuestro intelecto finito requiere que el objeto proporcione los datos para formar la experiencia. Pero los conceptos puros del entendimiento no son meras abstracciones del material sensible. Entonces, el problema es explicar la correspondencia entre el pensar y las cosas para un intelecto que no puede crearlas plenamente. La referencia de la intuición a la afección es una expresión de esta limitación.

En esta correspondencia, Kant introduce la noción de intuición de Dios como modelo que contribuye a definir por contraste ciertos rasgos de un intelecto finito; a saber, su relación necesaria con la afección. La conclusión a la que llegamos es que la aplicación de los conceptos es un problema sólo para un entendimiento que no puede crear los objetos de la experiencia. Los seres finitos requieren que el objeto sea dado. Por el contrario, para Dios, los objetos se crean en el mismo acto de pensar. El intelecto de Dios puede producir el objeto *materialiter*. Por lo tanto, el Ser original no requiere afección sensible. Nosotros, los seres humanos, como seres finitos

¹⁰ “Así, la posibilidad de un *intellectus arquetipo* (un intelecto cuya intuición es en sí misma la base de las cosas) y un *intellectus ectypus*, un intelecto que derivaría los datos para su procedimiento lógico de la intuición sensible de las cosas, es al menos comprensible. Sin embargo, nuestro entendimiento, a través de sus representaciones, no es ni la causa del objeto (salvo en el caso de los fines morales), ni es el objeto la causa de nuestras representaciones intelectuales en el sentido real (*en sensu real*). Luego los conceptos puros del entendimiento no deben abstraerse de las percepciones sensoriales, ni deben expresar la recepción de representaciones a través de los sentidos; pero aunque deben tener su origen en la naturaleza del alma, no son ni causados por el objeto ni dan existencia al objeto mismo” (AA 10, 130).

dependientes, necesitamos un objeto afectante para la constitución de nuestra experiencia.

La naturaleza receptiva de la intuición y su dependencia de un objeto que afecta es la primera marca atribuida a la intuición en *KrV*. En la Introducción a la Estética, Kant subrayó que “al menos para nosotros los humanos” (*KrV*, A 19/B 33) el objeto debe sernos dado y que para que esto sea posible el objeto debe afectar de alguna manera a la mente. Kant introdujo el giro “para nosotros” para enfatizar este punto. El estudio que Jakob Sigismund Beck (1793, p. 8ss.) ha hecho de esta sección en su *Erläuternder Auszug...* ofrece una indicación de que en la Introducción a la Estética Kant tenía en mente el mismo tipo de argumento que desarrolló en la carta a Herz. Leyendo las primeras líneas de la Estética, Beck señala: “el contenido de la representación es dado y no producido. Las intuiciones son, por ejemplo, las representaciones de objetos externos que obtenemos mientras somos afectados, y su contenido es dado” (1793, p. 8). A la intuición humana, Beck opone la intuición divina. Dios produce el contenido de sus representaciones. La mente de Dios produce el contenido de la intuición (1793, p. 9). De esta forma, el giro kantiano “al menos para nosotros los hombres” —introducido en la segunda edición— es retomado por Beck como “por el contrario, para Dios”.¹¹ El rasgo distintivo de la intuición humana según el primer párrafo de la Estética es su relación con la receptividad. Kant determina que para una racionalidad finita es necesaria la referencia a la afección para conocer algo en absoluto. Esta restricción se explica en la cuarta observación de la Estética, y también se desarrolla en la epístola a Herz. Los seres finitos requieren que se les den intuiciones sensibles ya que su intelecto no es puramente arquetípico. Los seres humanos, como seres finitos, no pueden crear el objeto *materialiter*.

En este sentido, la distinción entre intelecto ectipo y arquetipo contribuye a comprender el problema planteado por Kant en relación con los alcances y límites del conocimiento humano. Más específicamente, un estudio de esta distinción le permite a Kant exhibir la naturaleza del problema

¹¹ Por tanto, como afirmaba Vaihinger, esta alusión kantiana a otros seres pensantes no debe tomarse como un mero giro estilístico (1892, p. 345). Como ha demostrado recientemente Dieter Heidemann (2019), Kant opone el concepto de intuición humana al de ‘intuición en general’. La ‘intuición en general’ incluye otros tipos de intuición como la intuición de Dios o de cualquier otro ser. Kant utiliza esta noción para resaltar las peculiaridades de la intuición finita. Heidemann muestra que incluso cuando el concepto de otras intuiciones solo puede definirse negativamente, hay un uso positivo de las nociones.

de cómo puede una representación vincularse con el objeto representado. Como veremos, este contraste entre el intelecto ectípico y el arquetípico tiene una formulación análoga en el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*. Aquí también, un estudio de esta distinción se introduce para clarificar el sentido específico de este interrogante.

2. La distinción entre intelecto ectipo y arquetipo en el párrafo 14 de la *Crítica de la razón pura*

Los párrafos 13 y 14 constituyen una introducción a la deducción trascendental. El título del apartado 14 reza: “Tránsito a la deducción trascendental de las categorías” [„Übergang zur transz. Deduktion der Kategorien“]. Como mostraremos, el problema que introduce es análogo a aquel presentado en la carta a Herz de 1772 (cf. Smith, 1918, p. 222; Allison, 2015, p. 192). Kant comienza el apartado planteando el problema de cómo puede una representación sintética¹² corresponder con el objeto. Cómo observamos en la primera sección, esta era la pregunta que introducía el argumento kantiano en la epístola enviada a Herz, (“¿sobre qué fundamento se basa la relación entre lo que se llama representación en nosotros y el objeto?”). La pregunta en cuestión es análoga, si bien en este caso, el interrogante se presenta en el marco de la teoría crítica. La deducción metafísica ha dejado en claro que disponemos de un conjunto determinado de conceptos *a priori* que son condiciones de posibilidad de la experiencia.¹³ Kant obtiene la tabla de las categorías a partir de la tabla lógica de los juicios. Estos conceptos, ha mostrado Kant, surgen espontáneamente del entendimiento y no tienen intrínsecamente referencia a objetos. Los conceptos del entendimiento, sin embargo, introducen un contenido trascendental en las representaciones (*KrV*, A 79/B 105). A partir de aquí, surge en el desarrollo de la *Crítica* el interrogante de cómo estos conceptos pueden vincularse legítimamente con lo representado. Esta pregunta con la

¹² Es interesante notar que, en contraste con la carta Herz, Kant no utiliza el concepto representación, sino ‘representación sintética’. Como observa Allison, debemos entender aquí el acto de representar (2015, p. 192).

¹³ Kant apunta: “En la *deducción metafísica* se mostró el origen *a priori* de las categorías, en general, mediante su completa concordancia con las funciones universales lógicas del pensar” (*KrV*, B 159).

que inicia el párrafo 14 es la pregunta a la que debe dar respuesta la Deducción Transcendental.¹⁴

Frente a la pregunta de cómo puede un concepto vincularse legítimamente con lo representado, se plantean dos alternativas. La primera opción es que la representación haga posible al objeto representado. La segunda alternativa es que el objeto representado haga posible a la representación. Observa Kant:

Sólo son posibles dos casos en los cuales una representación sintética y sus objetos pueden coincidir, [pueden] referirse necesariamente unos a otros, y [pueden], por decirlo así, encontrarse entre sí: o bien cuando sólo el objeto hace posible la representación, o bien cuando sólo ésta hace posible al objeto. Si es lo primero, entonces esta referencia es sólo empírica, y la representación nunca es posible *a priori*. Y éste es el caso con el fenómeno con respecto a lo que, en ellos, pertenece a la sensación. Pero si es lo segundo, como la representación en sí misma (pues no se trata aquí de la causalidad de ella por medio de la voluntad) no produce su objeto *en lo que respecta a la existencia*, la representación es determinante *a priori* con respecto al objeto, cuando sólo por medio de ella es posible *conocer algo como un objeto* (*KrV*, A 92/B 124; 2007).

De acuerdo con Kant, la primera alternativa es que los objetos hagan posible a la representación.¹⁵ Este es el caso de las representaciones obtenidas de la sensación. Las representaciones obtenidas por la sensación son los conceptos empíricos. Para este tipo de representaciones, la sensación proporciona los datos iniciales. La representación universal empírica se forma a partir de los datos de la sensación, por un proceso de comparación, reflexión

¹⁴ Como observa Mario Caimi (2014, p. 1): “En su forma más general, el problema del que se ocupa Kant en su Deducción trascendental es el de la relación del pensamiento con las cosas. ¿Cómo es que el pensamiento puro puede relacionarse con las cosas?”.

¹⁵ Ciertamente, Kant usa el concepto de objeto en un sentido general del término. Sin embargo, esto no constituye un problema para el argumento. Allison explica (2015, p. 192): “En primer lugar, a pesar de su concepción “crítica”, Kant utiliza con frecuencia el término en una forma no técnica y de sentido común para referirse a lo que normalmente consideramos objetos físicos. Además, no hay contradicción en el pensamiento de que los objetos, así entendidos y considerados simplemente como aparecen, es decir, como son sensiblemente dados, podrían no ajustarse a estas funciones. En segundo lugar, dado que Kant aún no había introducido su concepción “crítica” de un objeto, difícilmente hubiera esperado que sus lectores hubieran tomado el pasaje de esta manera. En consecuencia, lo máximo de lo que se puede acusar razonablemente a Kant en este punto es de cierta laxitud terminológica, que podría atribuirse a la imposibilidad de decirlo todo a la vez”.

y abstracción.¹⁶ Frente a la presentación de objetos singulares en la intuición, se destacan notas que pertenecen a un objeto pero que no pertenecen a otros. Partiendo de la diversidad de objetos dados a la intuición, se hace abstracción de las notas que no son comunes a los objetos y se obtiene con ello la representación universal. El concepto empírico es esta representación por notas comunes de los objetos. En la *Jäsche Logik*, Kant da el ejemplo de la formación del concepto de un árbol (*Logik* §6, AA IX, 94-95: 592).¹⁷ El punto de partida es la presentación de una diversidad de árboles de distinto tipo en la experiencia. Tengo la intuición sensible de un abeto, un sauce y un tilo. Estas tres representaciones presentan notas comunes y notas heterogéneas. Los árboles presentan hojas de diversos tamaños o troncos con diferentes longitudes. Al comparar los objetos entre sí se hace abstracción de sus diferencias. No se atiende a lo que los objetos tienen de diverso. La abstracción, como proceso negativo, no considera, por ejemplo, los diferentes matices que las hojas de los árboles presentan. A partir de este proceso se pasa de la representación singular a la representación universal. En este caso, no se presenta un problema de la legitimidad del vínculo de la representación con lo representado, puesto que la representación universal se obtiene a partir del dato. El concepto es una representación abstractiva que se vincula legítimamente con la representación, puesto que las notas que lo componen son obtenidas a partir de la intuición. La representación empírica no presenta

¹⁶ Como explica Beatriz Longuenesse también los conceptos puros y los matemáticos siguen este modelo de formación del concepto. Todos los conceptos se hacen por comparación, reflexión y abstracción (1998, p. 120). Esta teoría de la formación del concepto es problemática. Algunos comentaristas han considerado que esta concepción responde al modelo del concepto empírico pero que resulta infértil para caracterizar el concepto puro. Kemp Smith sostiene que este modelo de la formación del concepto está a la base de los argumentos de la *Estética* y que, por lo tanto, Kant sólo demostraría que espacio y tiempo no son conceptos genéricos. Kemp Smith sostiene: “Sin embargo, debido a la estrechez del campo asignado a la concepción, el dominio ocupado por la intuición es proporcionalmente amplio, y la conclusión no es tan definitiva e importante como podría parecer a primera vista. Por sí mismo, equivale simplemente a la afirmación, que nadie necesita cuestionar, de que el espacio no es un concepto genérico de clase” (1918, p. 107). George Schrader considera que no hay nada en común entre el concepto puro y el concepto empírico salvo el nombre (1958, p. 264). Lorne Falkenstein también advierte el problema. Para Falkenstein, la lógica kantiana del concepto “está simplemente fuera de línea con la teoría del conocimiento de la *Crítica*” (1995, p. 225).

¹⁷ Como observa María Jesús Vázquez Lobeiras, el trabajo con lecciones siempre reporta un problema respecto a su autenticidad. El interrogante es “¿hasta qué punto los textos derivados de las lecciones se pueden considerar como representativos de su pensamiento?” (2000, p. 17). El problema de la formación de conceptos en la *Crítica* involucra, ciertamente, problemas adicionales. No obstante, Kant mantiene una concepción del concepto como representación abstractiva a lo largo de sus desarrollos. Así, la definición del concepto como representación por notas comunes se mantiene a lo largo de sus lecciones (cf. *Logik Phillippi*, AA XXIV: 451; *Logik Wiener*, AA XXIV: 905, 908, 909; *Logik Dohna*, AA XXIV: 752; *Logik Pölitz*, AA: XXIV: 565). En la *Crítica*, Kant también define el concepto como una representación por notas comunes (*KrV*, A 320/B 377).

un problema respecto a la legitimidad de su referencia porque el contenido del concepto no es otro que el dato proporcionado por la intuición. En este caso, el punto de partida para la formación de la representación es la multiplicidad de notas dada. Las notas del concepto se obtienen directamente del dato proporcionado por la intuición. El objeto dado es la condición de posibilidad del concepto. Aquí, el objeto es el fundamento de la representación y, por ello, “esta referencia es sólo empírica, y la representación nunca es posible *a priori*” (*KrV*, A 93/B 125). En suma, en el caso de las representaciones *a posteriori*, el problema de la legitimidad no se plantea puesto que la representación misma tiene su origen en el dato sensible.

La segunda posibilidad es que la representación sea la condición de posibilidad del objeto. La mente humana posee dos condiciones de posibilidad de la experiencia: intuición y conceptos. En el caso de las formas de la sensibilidad, el objeto debe necesariamente corresponder con estas formas, puesto que espacio y tiempo son las condiciones de posibilidad de la aparición de todo objeto. En el caso de las formas de la sensibilidad, bastó con descubrir que hay estas formas y cuáles son. Esta fue la tarea de la Estética Trascendental. La Estética Trascendental mostró que espacio y tiempo son condiciones de posibilidad de la receptividad. En la Estética no se plantea el problema de explicar la referencia del espacio y tiempo a los objetos porque estas formas son las condiciones que un objeto aparezca en general. Por ello, no hay aquí tampoco un problema respecto de la legitimidad del vínculo de estas formas con los objetos que en ellas se representan.

En suma, ni en el caso de los conceptos empíricos ni en el caso de las formas de la sensibilidad es un problema la referencia de la representación con el objeto. El problema de cómo puede una representación coincidir con su objeto se presenta sólo para las categorías, los conceptos puros del entendimiento. Los conceptos puros tienen su origen en el entendimiento sin referencia a nada sensible (*KrV*, A 320/B 377). Estos conceptos son definidos en la Lógica Trascendental como funciones o reglas. El entendimiento es la fuente de los conceptos, y esos conceptos son reglas de unificación. Las categorías, los conceptos puros del entendimiento, son las funciones para dar unidad a la multiplicidad. Estos conceptos son reglas de unidad de la multiplicidad proporcionada por la intuición. En tanto reglas de unidad, las categorías son reglas de síntesis producidas por el entendimiento puro mismo (*KrV*, A 67/ B92). El entendimiento produce diferentes formas de síntesis, y

estas formas de síntesis son los diferentes conceptos puros del entendimiento. En este sentido, las categorías son reglas. Estas reglas son las funciones que determinan la forma específica en que se unifica la multiplicidad de la intuición. Siendo el entendimiento la facultad de conceptos, es también “la ley de la unidad sintética de todos los fenómenos” (*KrV*, A 128).

Las categorías surgen de la espontaneidad del entendimiento. Estos conceptos puros son las funciones del entendimiento para dar unidad a la multiplicidad. Estas formas de enlace son producidas por el solo entendimiento y, por ello, no tienen contenido por sí mismas. Los conceptos puros del entendimiento “surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento” (*KrV*, A 67/B 92). El concepto es una función del pensamiento puro para dar unidad a las diversas representaciones. Estas funciones o reglas determinan a priori la forma específica en que se organiza el contenido dado en la intuición. Estas funciones determinan a priori la forma específica en que se unifica la multiplicidad, pero no tienen por su origen puro una referencia intrínseca la multiplicidad de la intuición. Las categorías como formas de unidad son estrictamente productivas.

Las formas peculiares del enlace están determinadas *a priori*. La multiplicidad debe serle dada a las operaciones de síntesis que dan lugar al concepto. Sin embargo, la peculiar forma en la que los *relata* se relacionan con la unidad de la relación es determinada a priori. En el concepto, la forma de la unidad es lógicamente anterior a las partes. Ciertamente, el concepto requiere de la multiplicidad para tener contenido, pero la multiplicidad no es lógicamente anterior a la unidad del concepto. Por esta razón, sostiene Kant, los conceptos están vacíos sin intuiciones que le proporcionen un contenido. El concepto no tiene un contenido por sí mismo. El contenido del concepto lo proporciona la intuición, junto con la síntesis, que ordena lo dado de una determinada forma.¹⁸ Los conceptos no tienen contenido además de aquel proporcionado por la intuición. Los conceptos puros del entendimiento son formas de determinar a priori el objeto. Sólo por medio de estos conceptos es posible el conocimiento. No obstante, estos conceptos no producen el objeto en lo que respecta su existencia. Las categorías hacen posible al objeto, pero se requiere mostrar cómo se refieren a la intuición puesto que estas representaciones, aunque son condiciones de posibilidad de la experiencia, no

¹⁸ Para Kant: “aquello que constituye la materia, la realidad en el fenómeno (lo que corresponde a la sensación) debe ser dado” (*KrV*, A 581/B 609).

le confieren al objeto existencia. Por esta razón, se requiere una deducción trascendental de ellos para mostrar cómo pueden legítimamente referirse a lo que representan.

A partir de los análisis presentados, se pone en evidencia la presencia en el parágrafo 14 de la distinción entre los dos modos de concebir el intelecto, aunque no aparezcan aquí los vocablos latinos *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus*. En la carta a Herz, Kant planteaba la pregunta de cómo puede una representación legítimamente corresponder con el objeto. La respuesta a esta pregunta resultaría simple si el intelecto fuese completamente ectípico, dado que este intelecto es plenamente pasivo, no introduce contenido alguno en la representación. Por ello la validez de la representación no es aquí problemática. La representación contendría solo lo que proporciona la afección, puesto que es solo el efecto del objeto que es su causa.¹⁹ En el parágrafo 14, este modo de concepción del intelecto ectípico es representada por aquella forma de intelecto para el que sólo el objeto hace posible la representación. En este caso, al igual que se planteaba en la epístola a Herz, Kant considera que estas representaciones contienen lo que la sensación proporciona. Por ello, explica aquí nuevamente, no hay un problema respecto al vínculo de la representación con lo representado. Un intelecto ectípo solo cuenta con este tipo de representaciones. El segundo caso presentado en la epístola a Herz es el del intelecto arquetipo. Este intelecto crea materialmente el objeto. Por ello, produce el objeto con respecto a su existencia. En tanto el objeto no contiene más que aquello puesto por el acto de representar, no hay un problema del vínculo entre el objeto y la representación. En sintonía con esta argumentación, en el parágrafo 14, Kant plantea que las representaciones *a priori* no producen el objeto con respecto a su existencia. Nuestras representaciones no son las propias de un intelecto arquetípico. Nuestras representaciones *a priori*, determinan el objeto de conocimiento solo en cuanto a su forma. La pregunta inicial solo cobra sentido y representa un problema para un intelecto que no es ni plenamente arquetipo, pues no produce el objeto con respecto a su existencia, ni plenamente ectipo, pues no se limita a reproducir los datos proporcionadas por la afección. El intelecto humano produce conceptos (por lo tanto, no es

¹⁹ Ciertamente, la noción de causalidad para explicar el vínculo entre sensación y afección es problemática. En el marco del sistema crítico, la materia de la representación no es dada. Sin embargo, no es legítimo hablar de causación, considerando la dificultad de aplicar la categoría de causa a un factor que podría considerarse extrínseco a las condiciones formales del conocimiento. Respecto a este punto, véase Caimi (1983, esp. p. 112ss.).

ectipo) pero no dispone de una intuición intelectual (por ello, no es arquetipo). Así, para un intelecto que no es ni ectipo ni arquetipo se plantea el problema de una deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. Las categorías, los conceptos a priori del entendimiento, determinan sólo la forma del conocimiento. Por ello, se establece la necesidad de explicar cómo estos conceptos que el intelecto produce por sus propios medios, y que en esencia son vacíos, se relacionan con los objetos representados. A la luz de esta distinción entre intelecto ectipo e intelecto arquetipo, se configura el tránsito a la deducción trascendental de las categorías, puesto que se establece la naturaleza del problema.²⁰

3. Suma

En primer lugar, realizamos un estudio de la epístola a Herz. Mostramos cómo la distinción entre intelecto ectipo y arquetipo contribuye a elucidar la naturaleza del problema sobre cómo una representación puede legítimamente concordar con lo representado. El problema se presenta para un intelecto que es creativo respecto de los conceptos pero que no puede dotarlos de contenido sino es mediante una afección sensible. En segundo lugar, analizamos el párrafo 14 de la *Crítica*. Exhibimos que el problema presentado al inicio de esta sección es correspondiente con aquel introducido por Kant en la carta a Herz. Destacamos que Kant explica la naturaleza del problema argumentando la posibilidad de concebir dos modos de generar representaciones. Estudiamos en qué sentido esta distinción corresponde con la distinción entre intelecto ectipo y arquetipo. A partir de esos estudios, pusimos en evidencia cómo la distinción entre intelecto ectipo y arquetipo se encuentra implícita en el párrafo 14. Un análisis de esta distinción explica la naturaleza del problema de la deducción trascendental y, por eso, constituye un tránsito a la deducción trascendental de las categorías.

Referencias

Allison, H. (2015). *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*. Oxford University Press.

²⁰ En este sentido, como argumenta Rudolf Meer, “la Sección Primera constituye el argumento central de la deducción” (2019, p. 45).

- Beck, J. S. (1793). *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Prof. I. Kant, auf Anrathen desselben*, Erster Band, bei Johann Friedrich Hartknoch.
- Beck, Lewis. (1989). Two ways of reading Kant's letter to Herz: Comments on Carl. En E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum* (pp. 21-26). Stanford University Press.
- Caffarena, J. G. (1996). Estudio preliminar. En *Principios formales del mundo sensible e inteligible (Disertación de 1770)*. CSIC.
- Caimi, M. (1983). La sensación en la *Crítica de la razón pura*. *Cuadernos de filosofía*, 109-119.
- Caimi, M. (2014). *Kant's B Deduction*. Cambridge Publishing Scholars.
- Carl, W. (1989). Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories. En E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum* (pp. 3-20). Stanford University Press.
- Cassirer, E. (1921). *Kants Leben und Lehre*. Bruno Cassirer.
- Dotti, J. (1996). Introducción, traducción y notas. En *Deducción Transcendental de las categorías – versión de 1781 – Dos cartas a Marcus Herz*. Colección Intentum, Cuadernos de Gnoseología 1.
- Falkenstein, L. (1995). *Kant's intuitionism. A commentary on the Transcendental Aesthetic*. University of Toronto Press Inc.
- Heidemann, D. (2019). Anschauung überhaupt. En V. L. Waibel, M. Ruffing y D. Wagner (Eds.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses* (pp. 743-760). Walter de Gruyter.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Kemp Smith, N. (1918). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Macmillan and Co.
- Lema-Hincapié, A. (2004). La carta de Kant a Marcus Herz: 21 de febrero 1772. *Praxis Filosófica*, 18, 59-78.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton University Press.

- Schrader, G. (1958). Kant's theory on concepts. *Kant-Studien*, 49(1-4), 264-278.
- Martínez, L. (2017). La conformidad a fin de las figuras geométricas. *AGORA. Papeles de Filosofía*, 36(2), 29-51.
- Rudolf, M. (2019). The Principle of the Transcendental Deduction. The First Section of the Deduction of the Pure Concepts of the Understanding. *Revista de Estudios Kantianos*, 4(1), 44-62.
- Mensh, J. The Key to All Metaphysics: Kant's Letter to Herz, 1772. *Kantian Review*, 12(02), 109-127.
- Moledo, F. (2014). *Los años silenciosos de Kant: Aspectos de la génesis de la Deducción Trascendental en la década de 1770. Seguido de la traducción del Legado de Duisburg (ca. 1775)*. Prometeo.
- Philonenko, A. (1969). *L'Oeuvre de Kant*. Vrin.
- Vleeschauwer, H. J. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wilson, K. D. (1975). Kant on Intuition. *The Philosophical Quarterly*, 25(100), 247-265.
- Zweig, A. (1999). Introduction. En I. Kant, *Correspondence*. Cambridge University Press.
- Vázquez Obeiras, M. J. (2000). Estudio preliminar. En I. Kant, *Lógica* (pp. 13-67). Akal.
- Vaihinger, H. (1892). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Zweiter Band*. Union Deutsche Verlags-gesellschaft.

La naturaleza analógica de las analogías de la experiencia en “La analítica de los principios”

FERNANDO TURRI¹

Resumen

En el presente trabajo se examina la adecuación del uso del concepto de analogía para expresar la naturaleza general de los principios puros de la relación como analogías de la experiencia. Para este propósito no sólo se analiza la vinculación de la noción de analogía con las otras caracterizaciones de las analogías de la experiencia como principios dinámicos y regulativos, sino que también se rastrea la necesidad de su empleo en relación con el tipo de enlace categorial en el que se basan las analogías de la experiencia. Más precisamente, se pretende mostrar en qué sentido es necesario que Kant haga recurso del modelo filosófico de analogía por el que es determinado el carácter analógico de estos principios.

Palabras clave: Kant, analogía, enlace, entendimiento, principio.

The Analogical Nature of the Analogies of Experience in “The Analytic of Principles”

Abstract

In this paper, I examine the accuracy of the notion of analogy to express the general nature of Kant’s principles of relation as analogies of experience. For this purpose, I not only analyze the link between this notion and the characterization of these principles as dynamic and regulative, but I also consider the role of analogy regarding the type of synthesis on which they rely. Thus, my aim is to show in what sense it is necessary for Kant to introduce the philosophical model of analogy, by which these principles have an analogical character.

Keywords: Kant, analogy, combination, understanding, principle.

¹ Universidad Diego Portales. Contacto: fernandoturri93@gmail.com.

Introducción

En “La Analítica de los principios” de la *Crítica de la razón pura*,² Kant se ocupa de demostrar que a partir de las categorías de la relación (sustancia-accidente, causa-efecto y acción recíproca de sustancias) se derivan los tres principios puros de las analogías de la experiencia, los cuales constituyen condiciones de posibilidad de la experiencia y, por tanto, del conocimiento de objetos empíricos. A diferencia de los demás principios puros, las analogías de la experiencia se ocupan de hacer posible que la unidad de la experiencia sea entendida específicamente como una conexión necesaria de percepciones sensibles (*KrV*, B 219). Esto es, gracias a las analogías de la experiencia, la experiencia puede ser concebida como un orden objetivo integral de la naturaleza.

Pero uno de los aspectos que se ha estudiado con menos atención en la literatura especializada se refiere a la necesidad de recurrir al concepto de analogía en la formulación de estos principios.³ De acuerdo con estudios realizados a fines de siglo XX, sabemos que la noción de analogía en la filosofía kantiana pertenece estrictamente al período crítico desde la aparición de la *Crítica de la razón pura* (1781).⁴ Precisamente, el primer y más conocido *locus* de empleo de este término corresponde a la sección de las “Analogías de la experiencia”. Allí, Kant se ocupa explícitamente de presentar por primera vez el significado de la analogía, a partir del cual son concebidos los tres principios de las categorías de la relación. Sin embargo, en contraste con la importante atención que se les ha dado a las analogías de la experiencia como respuesta de Kant a problemas centrales de la filosofía moderna como es el de la validez y correlato fenoménico del concepto de sustancia o el del fundamento de la objetividad de la causalidad (consúltese

² Para la referencia a las obras de Kant (excepto la *Crítica de la razón pura*) seguimos la edición de la *Akademische-Ausgabe* (AA), *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, De Gruyter, 1902-1998, 23 vols. Los textos de la *Crítica de la razón pura* se citan con la referencia a la abreviatura de la obra en alemán (en adelante *KrV*), según las dos ediciones originales (A y B). Cuando sea necesario, se indicará la referencia específica a una u otra edición. Para las citas en español de la *KrV* recurrimos a la traducción de Mario Caimi.

³ De los pocos intérpretes que se han detenido en el significado de la analogía en la formulación general de las analogías de la experiencia podemos mencionar a Paton (1936, pp. 159-183), Takeda (1969, pp. 55-66), Pulte (2008, pp. 233-253) y Callanan (2010, pp. 747-772).

⁴ Guyer establece una génesis de la implementación del concepto de analogía en su referencia a determinados principios puros del entendimiento. Pero sostiene que la noción de la analogía corresponde específicamente al período crítico. Véase Guyer (1987, pp. 61-70); también Marty (1989, p. 455).

por ejemplo Allison, 1992; Watkins, 2005, pp. 185-230; Torretti, 1996, pp. 77-96; Westphal, 2017, pp. 184-204), no se ha profundizado lo suficiente en el papel que cumple específicamente la noción de la analogía en la caracterización de los rasgos generales que comprenden a los tres principios. En otras palabras, se ha estudiado con rigurosidad cada principio en particular tanto en la función que cumplen, como en relación al espectro de problemas filosóficos que afrontan. Pero el sentido general del carácter analógico de las analogías de la experiencia es un aspecto que aún requiere un mayor esclarecimiento.

En este trabajo buscaremos dar una respuesta sobre las razones sistemáticas de Kant para hacer recurso del concepto de analogía en la formulación general de los principios de las analogías de la experiencia. Nuestra hipótesis es que existe para Kant un modelo de la analogía que permite describir la operación de síntesis que está en la base de las analogías de la experiencia como principios dinámicos y regulativos. Nos referimos al tipo de enlace de la conexión (*nexus*) que Kant introduce en una nota de la edición B de la *KrV* y que define como el enlace que opera en los principios dinámicos a diferencia del enlace de composición (*compositio*) presente en los principios matemáticos. Para mostrar esta vinculación, tendremos que establecer algunas distinciones introducidas por Kant tanto en la exposición de la tabla de los principios, como también en la presentación general de las analogías de la experiencia. Así, nuestro trabajo estará dividido en 3 apartados. i) En primer lugar, serán presentadas las analogías de la experiencia como principios dinámicos a partir de la distinción entre los tipos de enlace según los cuales se distinguen las dos clases de principios del entendimiento. ii) Luego, se las distinguirá según su carácter regulativo frente al constitutivo de los principios matemáticos. iii) Por último, se mostrará en qué sentido la analogía, particularmente en su acepción filosófica, describe la operatividad del enlace de conexión y, por ende, permite expresar la naturaleza general de los principios de las analogías de la experiencia.

1. Las analogías de la experiencia como principios dinámicos

En “La Analítica de los principios”, Kant se propone mostrar los diferentes juicios sintéticos *a priori* que pueden ser formulados a partir de la aplicación, mediante el esquematismo de las categorías, de cada categoría del entendimiento al múltiple sensible de la intuición empírica (*KrV*, A 161/B

200).⁵ Este conjunto de juicios son los denominados principios puros del entendimiento, los cuales resultan ser los principios *a priori* que hacen posible toda experiencia (*KrV*, B 294; consúltese también *Prolegomena*, AA, IV, 308). La división general de los diferentes principios la deriva Kant de la tabla de las categorías según las rúbricas correspondientes de la cantidad, calidad, relación y modalidad. Pero también introduce una segunda distinción por la cual se divide a los principios en dos grupos.⁶ El primero es integrado por los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción, mientras el segundo lo conforman las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico.

Dicha distinción se efectúa principalmente de acuerdo con el tipo de síntesis contenida en las categorías que operan en cada principio. Los primeros dos son denominados principios matemáticos, en cuanto que la regla de síntesis del concepto se dirige a la intuición del fenómeno en general.⁷ Mientras que los dos últimos se los denomina principios dinámicos, al dirigirse la síntesis no a la intuición, sino a la existencia de los fenómenos de la intuición empírica (*KrV*, A 160/B 199). Como señala Kant, aunque esta distinción no afecta al estatuto trascendental de los principios como condiciones de posibilidad de la experiencia, sí es relevante para diferenciar el grado de certeza y necesidad que cada uno expresa (*KrV*, A 160/B 199):

Pero las condiciones *a priori* de la intuición son enteramente necesarias con respecto a una experiencia posible; las de la existencia de los objetos de una intuición empírica posible son, en sí, sólo contingentes. Por eso los principios del uso matemático se enunciarán de manera incondicionalmente necesaria, es decir, apodíctica; mientras que los del uso dinámico, si bien poseerán también el carácter de una necesidad *a priori*, lo poseerán solo bajo la condición del pensamiento empírico en una experiencia y, por tanto, solo de manera mediata indirecta (*KrV*, A 160/B 199).

⁵ Como aclara Watkins, el capítulo de “La analítica de los principios” es central para responder la pregunta principal de la Crítica sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* (2010, p. 151).

⁶ En rigor, la distinción matemático-dinámico ya está presente en la división de las categorías mismas, pero las consecuencias de ella son extraídas por Kant con motivo de la presentación de los principios puros del entendimiento (*KrV*, B 110).

⁷ Según Guyer es debido a que fundamentan la aplicación de las matemáticas a los fenómenos que Kant los llama principios “matemáticos” a los axiomas de la intuición y a las anticipaciones de la percepción (1987, p. 186).

En la medida en que las categorías de los principios matemáticos se dirigen a la intuición su síntesis se aplica a las condiciones de la intuición que tienen que estar presentes en toda experiencia. En cambio, como la existencia de los fenómenos no es algo determinable *a priori* por medio de conceptos, sus condiciones no dependen directamente de las acciones del entendimiento.⁸ De esta manera, los principios matemáticos tienen una certeza intuitiva e inmediata, mientras que la certeza de los principios dinámicos es discursiva y mediata (Callanan, 2010, pp. 754-755). Sin embargo, con esta descripción preliminar todavía no queda claro en qué inciden los tipos de síntesis de las categorías matemáticas y dinámicas a esta distinción general.

Al final de la presentación general de la tabla de los principios, Kant introduce en una nota de la segunda edición de la *KrV* una diferencia importante sobre los dos tipos de enlace (síntesis) categorial que operan en cada clase de los principios:

Todo enlace (*conjunctio*) es, ya composición (*compositio*), ya conexión (*nexus*). La primera es la síntesis de lo múltiple cuyos elementos no se pertenecen necesariamente unos a otros, como por ej. los dos triángulos en los que se divide un cuadrado mediante la diagonal, tomados por sí mismos, no se pertenecen el uno al otro; y tal es la síntesis de lo homogéneo en todo lo que puede ser considerado matemáticamente (síntesis que a su vez puede dividirse en la de la agregación y la de la coalición, de las cuales la primera se dirige a cantidades extensivas, la otra a cantidades intensivas). El segundo enlace (*nexus*) es la síntesis de lo múltiple, en la medida en que sus elementos se pertenecen necesariamente unos a otros, como p. ej. el accidente es representado como enlazado *a priori* a alguna sustancia, o el efecto a la causa múltiple que por tanto es representado como enlazado *a priori* también en tanto que es heterogéneo; al cual enlace puesto que no es arbitrario, lo llamo dinámico, porque concierne al enlace de la existencia de lo múltiple (*KrV*, B 202, nota).

Como puede observarse, Kant tiene en cuenta dos tipos de síntesis, cuya diferencia se establece por la dicotomía de lo homogéneo/heterogéneo

⁸ Según Takeda, la distinción en estos dos grupos debe entenderse a la luz del carácter limitado de los principios del entendimiento con respecto al contenido (*Inhalt*) de lo dado a partir de la afeción de la cosa en sí en la sensibilidad. Así, los principios matemáticos tratan el problema del ordenamiento de lo múltiple del fenómeno, mientras que los principios dinámicos se ocupan de la existencia del fenómeno con respecto a la cosa en sí (1969, pp. 54-55).

de los elementos que son sintetizados en el múltiple de la intuición sensible.⁹ Por un lado, las síntesis de la composición (*compositio*) se aplican a elementos de carácter homogéneo (como en el ejemplo de los triángulos que componen un cuadrado).¹⁰ Aquí se trata estrictamente de diferencias cuantitativas de un elemento con respecto a otro, los cuales presentan las mismas características en términos cualitativos (por ejemplo, siendo puntos que forman una línea, líneas que forman una figura, unidades que componen un número determinado, etc.). Por otro lado, la síntesis de la conexión (*nexus*) se aplica a un múltiple en el que sus elementos se diferencian según su cualidad, de modo que el múltiple compuesto por estos elementos es de carácter heterogéneo. Es decir, en este caso los fenómenos no pueden ser agregados en un conjunto de lo mismo. Como ejemplo, Kant menciona el enlace de un accidente con su sustancia, donde ambos fenómenos en la intuición no pueden ser agregados en tanto cantidades, sino que son fenómenos que requieren ser conectados manteniendo su diferencia cualitativa. Mientras el enlace de la composición reúne los elementos homogéneos para formar una unidad cuantitativamente más grande (varios puntos se convierten en una línea), el enlace de la conexión (*nexus*) conforma una unidad de dos fenómenos diferenciados entre sí, estableciendo una relación de necesaria co-pertenencia, como ocurre en el caso de la relación de sustancia y accidente o la de causa y efecto.

La distinción entre dos tipos de enlace que están contenidos en las categorías matemáticas y dinámicas permite aclarar la importancia de la división entre las respectivas clases de principios.¹¹ En el primer grupo, los principios matemáticos operan mediante el modo de enlace de la composición de cantidades homogéneas. Los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción determinan la intuición del fenómeno de acuerdo a las respectivas versiones de la composición: agregación de las cantidades extensivas y coalición de las cantidades intensivas.¹² En el segundo grupo, a los principios dinámicos les corresponde el modo de enlace de la conexión,

⁹ No es el único criterio con el cual distinguir ambos tipos de síntesis. Callanan examina la distinción entre ambas síntesis a partir del carácter de no pertenencia/pertenencia que se da entre las representaciones enlazadas en cada caso (2010, p. 754).

¹⁰ Callanan asocia el carácter de la síntesis de combinación con el tipo de certeza que presentan los axiomas de la intuición y en las anticipaciones de la percepción (2010, p. 756).

¹¹ La importancia de esta nota como aclaración de la distinción entre principios matemáticos y dinámicos ha sido advertida por Paton (1936, p. 100).

¹² Callanan sostiene que los principios matemáticos de los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción contienen como tipo de síntesis la combinación por composición (2010, p. 758).

el cual es denominado “físico”, en cuanto que su aplicación se dirige a la existencia del múltiple del fenómeno y “metafísico” según la relación del fenómeno con la facultad de conocimiento (*KrV*, B 202, nota). Los principios dinámicos, entonces, presuponen la aplicación del enlace de conexión mediante el cual se conecta según la existencia a un fenómeno, o bien con otro fenómeno (analogías de la experiencia) o bien con el modo de su conocimiento (postulados del pensamiento empírico).¹³

Así, la distinción de los dos tipos de síntesis permite comprender en qué aspectos es determinado *a priori* el múltiple de los fenómenos en cada clase de los principios puros del entendimiento. Tomando en consideración específicamente las analogías de la experiencia, la síntesis que allí opera es la de la conexión de lo heterogéneo del múltiple de la intuición, es decir, de las percepciones de los diversos fenómenos que tienen lugar en una experiencia. Precisamente, el enlace de conexión es incluido en la definición del principio general de las analogías de la experiencia: “La experiencia es sólo posible mediante la representación de una conexión necesaria de percepciones” (*KrV*, B 219).

A diferencia de los principios matemáticos, las analogías de la experiencia son principios que afirman la determinación *a priori* mediante el enlace de conexión de lo cualitativo del múltiple de los fenómenos entre sí. Esta determinación de lo cualitativo es acerca de la existencia de los fenómenos. De modo que el enlace de conexión de las categorías de relación se encarga de conectar lo múltiple cualitativo del fenómeno en términos de la determinación *a priori* de su existencia (*KrV*, A 177-178/B 220).

2. Las analogías de la experiencia como principios regulativos

Hasta aquí hemos dado una caracterización de las analogías de la experiencia como principios dinámicos según el tipo de enlace que está contenido en las categorías dinámicas de la relación. Las analogías de la experiencia expresan, pues, la determinación *a priori* de la existencia de los fenómenos en su relación con otros fenómenos. Sin embargo, el grado de certeza de estos principios difiere de aquel de los matemáticos, ya que las condiciones de

¹³ Como aclara Kant al comienzo de la sección de “Los postulados del pensamiento empírico”, solamente los principios dinámicos de las analogías de la experiencia contienen determinaciones del objeto y, por ende, ensanchan el conocimiento *a priori* del mismo (*KrV*, A 219/B 266).

existencia de los fenómenos de una intuición empírica son contingentes y no necesarias (*KrV*, A 160/B 200). Por ende, el tipo de determinación que posibilita el enlace categorial de conexión a diferencia de los enlaces de la composición implican una diferenciación ulterior entre los principios dinámicos y los principios matemáticos:

Ahora bien, el modo como algo es aprehendido en el fenómeno puede ser determinado *a priori* de tal manera, que la regla de su síntesis pueda dar a la vez esta intuición *a priori* en cada ejemplo empírico que se presente, es decir pueda producirla a partir de allí. Pero la existencia de los fenómenos no puede ser conocida *a priori*, y aunque por este camino pudiéramos inferir alguna existencia, no podríamos conocerla a ésta de modo determinado (*KrV*, A 178/B 221).

De acuerdo con la demostración del principio general de las analogías de la experiencia, las dos clases de principios matemáticos hacen posible la intuición empírica misma, en la medida en que pueden construir *a priori* la intuición del fenómeno (*KrV*, A 178/B 221). Tal es así que Kant los denomina en consecuencia principios constitutivos, ya que por medio de ellos es efectivamente producida la intuición *a priori* en términos de sus cantidades extensiva e intensiva (*KrV*, A 178-179/B 221). Ahora bien, diferente es el caso de las analogías de la experiencia que se refieren no a la intuición, sino a la existencia del fenómeno.

Supóngase el caso contrario de que la existencia pueda ser construida *a priori*. Si la existencia del fenómeno en la intuición empírica fuese producida *a priori* por la síntesis categorial, podría entonces anticiparse directamente de qué naturaleza es el fenómeno que será percibido en la experiencia. En efecto, de acuerdo con una distinción de A. Philonenko, construir *a priori* la existencia significaría determinar la realidad efectiva del fenómeno.¹⁴ Pero esto implicaría que el entendimiento pudiese dar *a priori* el contenido empírico y sensorial que compone al fenómeno intuido. Esto otorgaría al entendimiento una capacidad equivalente al de un entendimiento intuitivo como el divino.¹⁵ No obstante, dado que se trata de un entendimiento

¹⁴ Como distingue Philonenko al tratar el principio de las anticipaciones de la percepción, la realidad en Kant no se identifica con la existencia (1969, p. 201).

¹⁵ Como ya distingue Kant en la “Deducción trascendental” de la segunda edición, sólo un entendimiento que intuye tiene el poder de producir objetos, cuyos conceptos se identifican

discursivo que depende de las condiciones de la sensibilidad para que sean dadas intuiciones con contenido sensorial, la existencia determinada de un fenómeno de la intuición empírica no puede ser construida *a priori* por las categorías. En consecuencia, los principios de las analogías de la experiencia en tanto sus reglas de síntesis se dirigen a la existencia del fenómeno no pueden tener un carácter constitutivo, sino sólo uno regulativo (*KrV*, A 178-179/B 221).¹⁶

Ahora bien, esto no quiere decir que las analogías de la experiencia no tengan bajo ningún respecto un carácter constitutivo.¹⁷ Para profundizar en este punto, debe hacerse previamente una aclaración acerca del carácter regulativo de estos principios. La distinción kantiana constitutivo/regulativo no es exclusiva para distinguir los principios puros del entendimiento. También es introducida por Kant para caracterizar otro tipo de principios procedentes de las facultades de la razón y de la facultad de juzgar. Dentro del contexto de la *KrV*, es importante no confundir el carácter regulativo de los principios puros del entendimiento con aquel de los principios derivados del uso empírico de la razón.¹⁸ Estos últimos son responsables de la sistematización del conocimiento empírico, sin ser directamente determinantes de la posibilidad de la experiencia.¹⁹ Los conceptos y principios de la razón tienen apenas una validez objetiva indirecta y realidad objetiva con respecto a los objetos de la experiencia aunque “solamente para indicar el procedimiento por el cual el uso empírico y determinado del entendimiento en la experiencia puede llegar a ser completamente concordante consigo mismo” (*KrV*, A 665/B 694).²⁰

directamente con sus intuiciones; puesto que el múltiple de la intuición no es dado sensiblemente, sino producido por el mismo entendimiento (*KrV*, B 135 y B 138).

¹⁶ Callanan también ha enfatizado la importancia de esta relación entre existencia y construcción como clave para comprender el aspecto regulativo de los principios dinámicos (2010, pp. 758-759).

¹⁷ La distinción entre principios determinantes y reflexionantes será introducida por Kant en la *Crítica del juicio*. Todos los principios puros del entendimiento son principios determinantes en tanto contienen leyes trascendentales *a priori* de la posibilidad de la experiencia en general (*Kritik der Urteilskraft*, AA, V, 179-180).

¹⁸ Sobre el uso regulativo de la razón y de las ideas trascendentales véase Dotti (1987, pp. 83-103) y Neiman (1994).

¹⁹ En un pasaje de la primera parte del “Apéndice a la dialéctica trascendental”, Kant traza específicamente la diferencia entre los principios dinámicos del entendimiento y los principios regulativos de la razón. Mientras los primeros son regulativos respecto de la intuición, son constitutivos respecto de la posibilidad de los conceptos de un objeto de la experiencia; en cambio, los segundos no son constitutivos bajo ningún respecto, ya que no tienen referencia a objetos *in concreto* (*KrV*, A 664/B 692).

²⁰ Con lo señalado, no nos pronunciamos sobre el estatuto de los principios regulativos de la razón. Nuestra consideración deja abierta dicha resolución sobre si estos últimos han de ser igualmente

En cambio, los principios regulativos del entendimiento tienen una referencia directa a la experiencia como condiciones necesarias de la posibilidad de ella y de sus objetos. Es decir, sin ellos no habría bajo ningún respecto experiencia ni conocimiento empírico de objetos. Por este motivo, autores como J. Everett (2014, pp. 78-79) y H. Pringe (2014, p. 31) han observado que las analogías de la experiencia tienen un carácter constitutivo en la medida en que consisten precisamente en condiciones de la objetividad de la experiencia y de sus objetos. Por lo tanto, a diferencia de los principios meramente regulativos de la razón (*KrV*, A 666/B 694), los principios regulativos de las analogías de la experiencia presentan sin contradicción un carácter constitutivo que los asemeja en este respecto a los principios matemáticos.²¹

Hecha esta aclaración, ¿en qué sentido son, pues, regulativos los principios de las analogías de la experiencia? Según Everett, el carácter regulativo de tales principios debe considerarse con respecto a la intuición “en el sentido de que temporalmente distintos fenómenos deben ser pensados en tanto están vinculados de tal modo, que ellos pueden ser agrupados juntos, en última instancia, como elementos de una experiencia extendida temporalmente” (2014, p. 82, trad. propia). Así, el carácter regulativo consistiría no en la construcción de una intuición, sino en la puesta en relación de esas intuiciones conectadas temporalmente en una única experiencia. Aunque el punto de vista de Everett es correcto, su explicación no aclara por qué el carácter regulativo remite a una puesta en relación de intuiciones en una experiencia.

Para completar su explicación es necesario dar cuenta del modo peculiar en que es determinada *a priori* la existencia del fenómeno de una

considerados trascendentales o necesarios, aunque ciertamente se presupone que, en caso de ser trascendentales, los principios de la razón no pueden ser constitutivos. A este respecto, seguimos a Horstmann, quien subraya la imposibilidad de resolver el estatuto de estos principios a partir del texto del “Apéndice a la dialéctica trascendental” (1998, pp. 541-544).

²¹ Ciertamente habría que considerar dos acepciones del término “constitutivo”. Por un lado, aquella más general que hace referencia a las condiciones de posibilidad de la experiencia y de sus objetos. Por otro lado, los principios matemáticos serían constitutivos en sentido estricto, en cuanto que tienen la capacidad de construir *a priori* el aspecto cuantitativo de la intuición del fenómeno. Paton asocia el carácter constitutivo solamente a la capacidad de construcción *a priori*. Pero de esta manera los principios dinámico-regulativos del entendimiento se confunden con los principios regulativos de la razón. Paton (1936, p. 179). Para evitar dicha dificultad, seguimos a Takeda, quien caracteriza a las analogías de la experiencia como un punto medio entre el carácter de lo constitutivo y de lo regulativo. Para Takeda, el carácter regulativo de las analogías de la experiencia se refiere al contenido de la percepción, mientras que su carácter constitutivo consiste en la determinación de la conexión de las percepciones en una experiencia (1969, pp. 180-182).

intuición empírica. De hecho, este punto de vista es el que Kant adopta para distinguir los principios en constitutivos y regulativos:

Muy otro debe ser el caso de aquellos principios que han de someter *a priori* bajo reglas la existencia de los fenómenos. Pues como ésta no se puede construir, ellos sólo podrán referirse a la relación de la existencia, y no podrán suministrar más que principios meramente regulativos (*KrV*, A 179/B 221-222).

Según este pasaje, Kant no sostiene que los principios de las analogías de la experiencia tienen un carácter regulativo simplemente porque hacen referencia al modo de conectar los fenómenos de una intuición empírica en el tiempo. Más bien se trata de que aquellas tienen específicamente una referencia negativa con respecto a la existencia del fenómeno, en la medida en que esta no puede ser construida *a priori*,²² es decir, no puede ser producida directamente como sí lo es la intuición en términos cuantitativos (Takeda, 1969, p. 57).²³ Por lo tanto, el carácter regulativo de las analogías de la experiencia deriva más precisamente de los siguientes factores negativos: i) la incapacidad de su regla de síntesis de construir *a priori* la existencia del fenómeno y ii) la imposibilidad de que la determinación *a priori* proceda directamente a la existencia del fenómeno o percepción en cuestión. Así, los principios de las analogías de la experiencia son regulativos en tanto la determinación *a priori* que habilitan no es ni por construcción, ni tampoco en dirección directa a la existencia de los fenómenos. Como lo revela el mismo pasaje, la determinación de la existencia del fenómeno se lleva a cabo como determinación indirecta de las relaciones de existencia de los fenómenos.²⁴

En qué sentido es posible este tipo de determinación puede ser aclarado si se recurre nuevamente al modo de operar del enlace categorial de la conexión que está en la base de estos principios. Los principios matemáticos constitutivos pueden dar *a priori* mediante el enlace de la composición (*compositio*) de elementos homogéneos la intuición del

²² Marty va a trazar una vinculación directa entre este carácter regulativo de las analogías de la experiencia y el concepto de analogía: “Si hace falta la analogía, es porque la ciencia de la experiencia, la física, concierne a una existencia y la existencia ‘no se deja construir’” (1989, p. 457).

²³ Véase la contraposición que traza Kant entre los principios matemáticos que generan intuiciones (*die Anschauungen erzeugen*) y las analogías de la experiencia que conectan la existencia de los fenómenos (*das Dasein verküpfen*) en *Prolegomena*, AA, IV, 309-310.

²⁴ Watkins también señala que el carácter regulativo de estos principios concierne a las relaciones de existencia (2005, p. 190).

fenómeno en términos cuantitativos.²⁵ En cambio, mediante el enlace de conexión, las analogías de la experiencia se encargan de determinar la existencia de un fenómeno en la medida en que lo conectan necesariamente con otros fenómenos. Esta conexión como en el ejemplo de la relación sustancia-accidentes consiste en enlazar el fenómeno-sustancia al fenómeno-accidentes de la intuición empírica en cuanto que se trata de una vinculación necesaria a diferencia de, por ejemplo, la elaboración de dos triángulos a partir de un rectángulo. En este último caso, ambos triángulos no se pertenecen mutuamente puesto que en la construcción *a priori* de uno no se requiere de la construcción del otro. Mientras que en la medida en que concibo un fenómeno como sustancia, debo necesariamente haberlo conectado con la presencia de accidentes que en ella subsisten, y que a ella caracterizan.

De esta manera el enlace de conexión conecta dos fenómenos o percepciones en cuanto que establece su relación de co-pertenencia mutua, por lo que no resulta de él un conocimiento *a priori* de la existencia en sí de un fenómeno, sino de la relación de existencia que éste tiene con otros en un orden temporal objetivo.²⁶ Es por esta razón, como aclara Kant, que el conocimiento que las analogías de la experiencia hacen posible no permite determinar qué ni cómo es una percepción de un fenómeno, sino qué tipo de relación mantiene con otras percepciones en el tiempo (*KrV*, A 179/B 222; también en *Prolegomena*, AA, IV, 310).

3. El modelo adecuado de la analogía para la caracterización de las analogías de la experiencia

Del desarrollo anterior hemos mostrado cómo puede hacerse comprensible el carácter regulativo de las analogías de la experiencia, poniendo especial atención al tipo de enlace presupuesto en los conceptos de la relación. Pero aún queda por explicar qué vinculación existe entre el enlace de conexión y

²⁵ Aunque Kant no lo haga explícito, la condición de que un principio sea estrictamente constitutivo es que se base en una síntesis matemática, esto es, en una síntesis de lo homogéneo. Compárese la caracterización de los principios matemáticos en A 178-179/B 221 con la distinción de los tipos de enlace en la nota de B202.

²⁶ Cabe recordar que esta determinación de las relaciones de existencia entre fenómenos se lleva a cabo según los modos del tiempo de la permanencia, de la sucesión y de la simultaneidad. Sobre los principios de las analogías de la experiencia como constitutivos de las relaciones temporales objetivas consúltese Watkins (2005, p. 189ss.).

el concepto de analogía por el cual son definidos y caracterizados los principios de las analogías de la experiencia. Para responder a este interrogante, debe indagarse primero el sentido en que Kant considera la noción de analogía.

En un pasaje de la demostración del principio general de las analogías de la experiencia, Kant establece el significado de estos principios a partir de la distinción entre la analogía filosófica y la analogía matemática:

En la filosofía las analogías significan algo muy diferente de lo que representan en la matemática. En ésta son fórmulas que enuncian la igualdad de dos relaciones de cantidad, y son siempre constitutivas, de manera que si son dados dos [tres] miembros de la proporción, con ello es dado también el tercero [cuarto], es decir, puede ser construido. Pero en la filosofía la analogía no es igualdad de dos relaciones cuantitativas, sino que de dos relaciones cualitativas, en la cual, a partir de tres miembros dados sólo puedo conocer y dar *a priori* la relación con un cuarto, pero no este cuarto miembro mismo; aunque tengo por cierto una regla para buscarlo en la experiencia y una señal para encontrarlo en ella (*KrV*, A 177-178/B 220).

En primer lugar, es pertinente remarcar el aspecto común a ambas acepciones.²⁷ Como puede observarse, la concordancia básica radica en el establecimiento de una igualdad de relaciones. En cada acepción, la igualdad se aplica a la semejanza de los atributos²⁸ que se da entre dos relaciones entre términos.²⁹ Sin embargo, mediante el reconocimiento de sus rasgos comunes no se obtienen los elementos distintivos que explican el recurso necesario de alguna noción de analogía. Lo decisivo se encuentra, en segundo lugar, en la diferencia por la cual un tipo de analogía se adecúa a las características del enlace contenido en los principios de las analogías de la experiencia. En la analogía matemática la igualdad de las relaciones es de carácter cuantitativo,

²⁷ Según Pulte, Kant elabora la noción de analogía a partir de su sentido originario en la matemática de la antigua Grecia. En esencia, en esta tradición, la analogía consiste en la igualdad de dos relaciones numéricas (2008, p. 235). Más precisamente, como observa Martínez, Kant retoma para su uso filosófico el concepto matemático de analogía como proporción geométrica de magnitudes, aunque no se identificará con él (2021, pp. 56-57).

²⁸ Es importante tener en cuenta la referencia de la semejanza a los atributos de la relación y no a los atributos de los términos (cosas). En este punto se hará más claro el modelo de analogía adoptado por Kant cuando lo distinga más adelante en *Prolegomena* frente al uso que hace Hume de esta noción en los *Diálogos sobre la religión natural*. Para una comparación con la noción de analogía en Hume, véanse los capítulos 2 al 5 de los *Diálogos* y en Kant en *Prolegomena*, AA, IV, §§57-59.

²⁹ Como señala Freuler (1990, p. 343) ambos tipos de analogía poseen la forma lógica de la *analogia proportionalitatis*, la cual se caracteriza por trazar la semejanza entre las relaciones y no entre los términos. Consúltese también Pulte (2008, p. 236).

en la medida en que los términos analogados son homogéneos entre sí (*gleichartig*); mientras que la analogía filosófica se ocupa de expresar una igualdad de relaciones cualitativas, siendo los analogados más bien heterogéneos (*ungleichartig*). Veamos esta diferencia a partir de una esquematización de cada acepción de la analogía.

En la analogía matemática, Kant señala que, dada la homogeneidad entre los términos de la semejanza, es posible construir *a priori* el término faltante a partir de los términos supuestos (*KrV*, A 179/B 222). A partir de la igualdad de las relaciones entre términos conocidos se podrían determinar *a priori* los atributos y la naturaleza del término desconocido. El cuarto término sería, entonces, susceptible de un conocimiento determinado. En la siguiente esquematización puede advertirse que la igualdad cuantitativa expresada por la analogía matemática permite alcanzar la determinación de este término faltante:

Modelo 1: Analogía matemática

primera relación R entre A-B	Aa----Rr---Bb
segunda relación Q entre C-D	/ Cc----Qq -- Dx [Rr= Qq]
resultado de la operación	// Cc----Qq ---Dd [Dx → Dd]

Esto es: siendo los miembros (A, B, C, D) y sus respectivos atributos (a, b, c, d) y las relaciones (R, Q) junto a sus atributos (r, q), mediante la determinación de las relaciones (A-R-B :: C-Q-D) se obtiene la determinación de los atributos (d) del cuarto término (D) y, por ende, un conocimiento determinado del mismo (Dd). Se trata, pues, de una analogía matemático-constitutiva, ya que por medio de la igualdad de las relaciones entre los términos analogados es posible obtener el conocimiento del término faltante.

Aunque la forma esquematizada es idéntica al modelo matemático, la analogía filosófica describe una relación de semejanza donde los términos no se diferencian por su carácter cuantitativo sino por el cualitativo.³⁰ De modo que aquí no es posible construir el último término analogado a partir de los

³⁰ En la *Crítica del juicio*, Kant también la denomina analogía de acepción cualitativa en referencia a la heterogeneidad de las cosas puestas en comparación (*Kritik der Urteilskraft*, AA, V, 464, nota).

términos y relaciones dadas, sino que sólo puede ser indicado a partir del conocimiento del tipo de relación que tiene con los términos conocidos (*KrV*, A 179-180/B 223).

Modelo 2: Analogía filosófica

primera relación R entre A-B	Aa----Rr---Bb
segunda relación Q entre C-D	/ Cc----Qq -- Dx [Rr = Qq]
resultado de la operación	// Cc----Qq ---Dx [Dx = Dx]

Esto es: en este caso la determinación de las relaciones R-Q no permite acceder a la determinación de los atributos (representados por la *x* minúscula) del cuarto término D. En consecuencia, el término D permanece desconocido (*Dx*), pero sí puede conocerse qué tipo de relación (*Qq*) tiene con el término C.³¹

En el modelo filosófico de la analogía, la igualdad de las relaciones (*Rr=Qq*) describe la determinación *a priori* del tipo de vinculación entre los fenómenos o percepciones (C y D en el resultado). A su vez no puede saberse, a diferencia de la analogía matemática, de qué naturaleza es el fenómeno o percepción faltante (es decir, el que no ha sido dado en la intuición empírica). Siguiendo a Pulte (2008, p. 236), la semejanza cualitativa de las relaciones establecida por la analogía filosófica no contribuye a determinar el cuarto miembro de la operación (aquí *Dx=Dx*). Por lo tanto, la analogía filosófica se distingue de la matemática en que: i) describe una determinación indirecta de la existencia de los fenómenos como determinación de la semejanza entre dos relaciones; y ii) pone en evidencia que dicha operación no permite obtener un conocimiento determinado de lo que sea el fenómeno no intuitivo, sino que apenas ofrece una “regla para buscarlo en la experiencia” (*KrV*, A 179/B 222).

Ahora bien, dado el carácter dinámico-regulativo de las analogías de la experiencia y el tipo de síntesis que contienen, se evidencia que el modelo matemático es inadecuado para caracterizar su naturaleza general, ya que permitiría describir una determinación *a priori* de la existencia efectiva del fenómeno. En efecto, si fuera este último caso, estaríamos ante principios que

³¹ Un análisis semejante puede encontrarse en Pulte (2008, p. 236) y Pringe (2014, p. 31).

podrían determinar *a priori* no sólo las relaciones temporales de existencia entre los fenómenos, sino también los atributos de su existencia aun cuando no fueran dados todavía en una intuición empírica (según el modelo 1). Así, las analogías de la experiencia no aportarían solamente reglas de la conexión necesaria de los fenómenos en una experiencia, sino que además harían posible determinar *a priori* por construcción la existencia efectiva de todos ellos en la experiencia; por lo que se convertirían en principios matemático-constitutivos.

Como se mostró más arriba, las analogías de la experiencia no pueden expresar la determinación *a priori* del fenómeno faltante en términos de su existencia y cualidades empíricas. Lo que estos principios dan a conocer es más bien la existencia según las relaciones temporales entre los fenómenos. En consecuencia, el modelo adecuado para caracterizar las analogías de la experiencia no puede ser el matemático, sino que tiene que ser el de la analogía filosófica.³²

En última instancia, la adecuación de este modelo se explica nuevamente según el tipo de enlace categorial que contienen los principios dinámico-regulativos. Dado que las categorías de la relación suministran el enlace de conexión (*nexus*), lo que es determinado *a priori* por las analogías de la experiencia son las relaciones temporales de existencia entre los fenómenos, habilitando una indicación del tipo de existencia del fenómeno no intuido sin por ello suponer un conocimiento determinado del mismo.³³ Ahora bien, como puede observarse en el esquema del modelo 2, esto es lo que precisamente se expresa con la analogía filosófica de la semejanza cualitativa de relaciones entre términos heterogéneos. Por lo tanto, lo que se describe con este modelo de analogía no es sino el tipo de determinación *a priori* llevada a cabo por el enlace de conexión en el cual se basan los principios de las analogías de la experiencia.

Por consiguiente, la analogía filosófica es el único modelo —frente a la analogía matemática— que puede expresar la operación sintética del enlace de conexión y, por ende, caracterizar la naturaleza general de los principios

³² Pulte identifica la diferencia entre las acepciones de analogía con la distinción previa de Kant entre categorías matemáticas y dinámicas (2008, p. 237).

³³ A este respecto, Heidegger expresa claramente el pensamiento kantiano: “solo podemos concluir la existencia de un objeto —el hecho de que deba existir— por la relación del objeto con otros, pero no podemos realizar inmediatamente su existencia” (1962, pp. 172-173).

de las analogías de la experiencia. De este modo, en cada una de ellas³⁴ se describirá particularmente cómo ha de concebirse analógicamente la determinación de las relaciones de existencia entre fenómenos según los tres *modi* del tiempo respectivamente.³⁵

Conclusiones

En este trabajo nos propusimos exponer la necesidad que suscita el empleo del concepto de analogía en la caracterización de los principios puros de las categorías de la relación, más conocidas como las analogías de la experiencia. A través de las diferentes secciones se establecieron las asociaciones pertinentes entre las distinciones principales de los principios puros del entendimiento, por las cuales se comprende la necesidad del recurso de la analogía filosófica como expresión de la naturaleza y funcionamiento de carácter analógico de los principios puros de la relación.

Partiendo de la importancia determinante del enlace de conexión para comprender las analogías de la experiencia se mostró en primer lugar que ellas son principios dinámicos que se refieren con certeza discursiva a la existencia del fenómeno. En segundo lugar, mediante la distinción del carácter regulativo y constitutivo de cada clase de principios, se constató que las analogías de la experiencia tienen un carácter regulativo en tanto la determinación *a priori* de la existencia del fenómeno se efectúa indirectamente, sin poder ser producida en términos de una construcción *a priori* como es el caso en los principios matemáticos. En efecto, mediante el enlace de conexión los principios de las analogías de la experiencia conectan dos fenómenos o percepciones heterogéneas según sus relaciones de existencia en el tiempo. Así con esta suerte de rodeo lo determinado no es directamente la existencia del fenómeno, sino la relación de las existencias entre los fenómenos, por la cual se conocen *a priori* los tres tipos de relación según los tres *modi* del tiempo que tienen los fenómenos entre sí dentro de la experiencia. A su vez, el carácter regulativo se expresa en la incapacidad de que estos principios ofrezcan un conocimiento determinado del fenómeno que

³⁴ Para esquematizaciones del operar analógico particular en cada principio puede consultarse Pulte (2008, pp. 241, 243-244).

³⁵ “Por eso tres reglas de todas las relaciones temporales de los fenómenos, según las cuales puede ser determinada la existencia de cada uno de ellos con respecto a la unidad de todo tiempo, precederán a toda experiencia” (*KrV*, B 219).

aún no es dado en la intuición empírica, ya que sólo lo cuantitativo de éste puede ser determinado (construido) *a priori*, mas no lo cualitativo.

Por último, mediante el análisis de la distinción entre la analogía matemática y la analogía filosófica hemos comprobado que esta última es únicamente compatible con el tipo de síntesis en el que se basan los principios dinámico-regulativos de las analogías de la experiencia. Gracias a la esquematización de cada modelo, pudo observarse que sólo la analogía filosófica da cuenta de cómo se lleva a cabo la determinación *a priori* por medio del enlace de conexión de las relaciones temporales de existencia entre los fenómenos. Así, la analogía filosófica es expresión necesaria de la naturaleza general de los principios puros de las categorías de la relación.

La importancia de este resultado permite, en primer lugar, echar luz sobre las razones de que Kant denomine a los principios puros de la relación como analogías. En segundo lugar, como se trata del carácter general que define a los tres principios por igual, la noción de analogía filosófica representa una herramienta indispensable para comprender el sentido específico de cada analogía de la experiencia. Que las categorías de la relación aparezcan en pares como sustancia-accidente o causa-efecto, implica que la descripción de su funcionamiento corresponderá al modelo filosófico de la analogía, en la cual se visualizan las operaciones de conexión de las relaciones temporales de existencia entre los fenómenos o percepciones.

Finalmente, querría señalar el valor de este trabajo para la apertura de una línea de investigación que tome en consideración la relevancia del concepto de analogía para el pensamiento kantiano en general. Ciertamente el modelo filosófico de la analogía obtiene en la sección de las “Analogías de la experiencia” su primera y más importante aplicación. Pero no es su único lugar en la filosofía crítica. La analogía filosófica es nuevamente introducida por Kant en el §58 de los *Prolegómenos a toda metafísica futura* para describir un conocimiento particular del ser supremo y sobre todo como procedimiento de sensibilización de una idea de la razón a partir de un símbolo en el §59 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Esta presencia de la analogía en diversas dimensiones de la filosofía crítica habilitaría, por un lado, a formular un mismo interrogante sobre la necesidad de Kant de hacer recurso de este concepto más allá de lo expuesto en este trabajo. Además, si tanto en el caso analizado, como en los recién mencionados se reconociera una función similar de la analogía, esto también permitiría indagar en la

pregunta más general acerca de las condiciones del uso sistemático que Kant hace de esta noción. En este último sentido, tal interrogante no sólo serviría a la comprensión de problemas en contextos particulares a los que se enfrenta la filosofía de Kant, sino que podría aportar un punto de vista desde el cual abordar elementos centrales que constituyen su proyecto filosófico en su integridad.

Referencias

- Allison, H. E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Anthropos.
- Callanan, J. (2010). Kant on Analogy. *British Journal for the History of Philosophy*, 16(4), 747-772.
- Dotti, J. (1987). La razón en su uso regulativo y el *a priori* del sistema en la primera *Crítica*. *Revista de Filosofía*, 3a. época, 1, 83-103.
- Everett, J. (2014). *Constitutive or Regulative Principles?* UCL.
- Freuler, L. (1990). *La métaphysique spéculative de Kant*. Vrin.
- Guyter, P. (1987). *Kant and The Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1962). *La pregunta por la cosa*. Orbis.
- Horstmann, R.-P. (1998). Der Anhang zur transcendentalen Dialektik. En G. Mohr y M. Willaschek (Eds.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft* (pp. 525-546). Akademie Verlag.
- Hume, D. (1999). *Diálogos sobre la religión natural*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Kant, I. (1968). *Prolegomena*, Akademie Textausgabe IV (pp. 253-384). Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1968). *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Textausgabe V (pp. 165-487). Walter de Gruyter.
- Martínez, L. (2021). Tres tipos de analogías en el pensamiento teórico de Kant. *Con-textos Kantianos*, 14, 49-63.

- Marty, F. (1989). L'analogie chez Kant. *Les études philosophiques*, 3-4, 455-474.
- Neiman, S. (1994). *The Unity of Reason*. Oxford University Press.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. II. Unwin Brothers LTD.
- Philonenko, A. (1969). *L'oeuvre de Kant*, tomo I. Vrin.
- Pringe, H. (2014). El concepto kantiano de analogía y el desarrollo histórico del pensamiento de Bohr. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XL(1), 29-45.
- Pulte, H. (2008). Der kantische Analogiebegriff und die Theorie der modernen Naturwissenschaften: eine schematisierende Übersicht. *Tagung über "Analogien in Naturwissenschaften, Medizin und Technik"*, 17-20 März, 233-253.
- Takeda, S. (1969). *Kant und das Problem der Analogie*. Martinus Nijhoff.
- Torretti, A. (1996). Las analogías de la experiencia de Kant y la filosofía de la física. *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie, 4, 77-96.
- Watkins, E. (2005). *Kant and The Metaphysics of Causality*. Cambridge University Press.
- Watkins, E. (2010). The System of Principles. En *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 118-150). Cambridge University Press.
- Westphal, K. (2017). Kant's Dynamical Principles: The Analogies of Experience. En J. O'shea (Ed.), *Kant's Critique of Pure Reason: A Critical Guide* (pp. 184-204). Cambridge University Press.

Acerca de la Deducción de las categorías en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*

MANFRED BAUM¹

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant articuló la Deducción de las categorías en tres secciones, la primera de las cuales trata *De los principios de una Deducción trascendental en general*; la segunda, *De los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia*, y la tercera, *De la relación del entendimiento con los objetos en general y de la posibilidad de conocerlos a priori a éstos*. Las secciones segunda y tercera fueron sustituidas, en la segunda edición de la *Crítica*, por una sección que se llamó simplemente *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*, y que con ello da la impresión de que no fuera solamente una parte de la Deducción, sino que fuera ya la Deducción completa. Toda esa “Parte principal” del tratado kantiano sobre el método de la metafísica es, según los *Prolegómenos* (*Prol.*, AA 04: 260.30-32) “lo más difícil que haya podido ser emprendido jamás en interés de la metafísica”; y debió, además, ser emprendido en beneficio de la metafísica, pues “aquella Deducción debe establecer, ante todo, la posibilidad de una metafísica” (*Prol.*, AA 04: 260.34-36). Pues en caso de que aquella Deducción de los conceptos fundamentales de la metafísica fuera imposible —como lo había afirmado Hume con respecto a uno solo de esos conceptos de conexión en los que la metafísica “por entero” consiste (*Prol.*, AA 04: 260.22)—, en ese caso debe tener validez el resultado humeano: “no hay, en general, metafísica alguna, ni puede haberla” (*Prol.*, AA 04: 258.09). Por tanto, según Kant, la subsistencia o la caída de la metafísica depende de que sea posible llevar a cabo la Deducción

¹ Universität Wuppertal. Contacto: baum@uni-wuppertal.de.

Información editorial preliminar: ofrecemos aquí la traducción castellana de Baum, M. (2019). Über die Kategorienduktion in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. En *Kleine Schriften I* (pp. 191-207). De Gruyter; antes publicado en: Robinson, H. (1995). *Proceedings of the 8th. International Kant Congress Memphis, 1995* (volume 1, part 2, pp. 467-482). Milwaukee. En ese artículo el profesor Baum examina la Deducción A deteniéndose en la llamada “Deducción subjetiva” de las categorías y demuestra que ésta, a diferencia de la Deducción objetiva, no presupone la posibilidad de la experiencia para indagar después sus condiciones, sino que estudia las condiciones del pensar mismo y a partir de ellas establece la necesidad del objeto y de la experiencia en general. Traducción de Mario Caimi.

transcendental de las categorías, y esa Deducción misma forma parte de una crítica sistemática de “la *entera* facultad de la razón pura”, crítica que, según Kant, Hume había omitido. Dentro de esta crítica, la Deducción transcendental de las categorías es la más importante investigación dirigida “a la indagación de la facultad que llamamos *entendimiento* y, a la vez, a la determinación de las reglas y límites de su uso” (A XVI).

Al introducir por primera vez esta importantísima y difícilísima pieza doctrinal de la crítica de la razón Kant efectúa una distinción que después sirve de fundamento también a la completa reformulación que él hace en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Esa distinción consiste en que la “indagación de la facultad que llamamos entendimiento” debe estar, según Kant, en aquella de las dos partes de la Deducción transcendental que él llama también la “Deducción subjetiva” (A XVII); mientras que la “determinación de las reglas y límites de su uso” corresponde a la “Deducción objetiva”. Esta Deducción objetiva se llama así porque, según Kant, se refiere “a los *objetos* del entendimiento puro”. Su tarea es “exponer y hacer comprensible” (A XVI) la validez de los conceptos puros del entendimiento con respecto a esos objetos. Al hacer eso, ella forma parte esencial de la realización del “fin principal” de la crítica de la razón, pues hace posible una respuesta a la “cuestión principal” de ella: “¿*Qué y cuánto* pueden conocer el entendimiento y la razón despojados de toda experiencia?” (A XVII) y con eso determina el ámbito de objetos de toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia: los objetos del conocimiento no-empírico de la metafísica son, en primer lugar, objetos de una experiencia posible. Y puesto que, como se verá, *aquello que se puede conocer a priori* acerca de estos objetos son solamente las condiciones *a priori* de la posibilidad de tener experiencia de ellos, de ahí resulta, en segundo lugar, *cuánto* puede conocerse *a priori*: solo objetos de la experiencia y nada más que ellos. Acerca de esta Deducción objetiva y de su resultado dice Kant que ella es aquello “en lo que me ocupo aquí principalmente” (A XVII); el resultado esencial de la crítica kantiana de la metafísica es, según eso, un resultado negativo: la metafísica como conocimiento especulativo de cosas en general y en sí, y como conocimiento puro racional del alma, del mundo y de Dios, es imposible.

Frente a eso, la Deducción subjetiva trata acerca de la posibilidad del entendimiento puro mismo, es decir, “de las potencias cognoscitivas en las que él se basa” y, por tanto, lo considera “en una relación subjetiva” (A

XVIIIs.). El plural “potencias cognoscitivas” para referirse a los factores del entendimiento remite a la imaginación y a la apercepción, las cuales, según Kant, pueden explicar la posibilidad del entendimiento puro y del conocimiento que le es propio. Está claro que una investigación exitosa de la posibilidad del entendimiento podría también resolver la tarea de la deducción objetiva, pues la *naturaleza* de los objetos y el *alcance* del conocimiento puro del entendimiento deben ser consecuencias de la *facultad* del entendimiento puro, de juzgar *a priori* acerca de los objetos. Por tanto, la investigación del entendimiento puro como facultad de conocimiento es una determinación de él como facultad transcendental de juzgar y es, a la vez, una determinación de las condiciones *a priori* de la verdad de los juicios de esa facultad, acerca de objetos.

Pero, a la inversa, el resultado de la Deducción objetiva podría alcanzarse también con independencia del buen éxito de la subjetiva. Pues si la naturaleza de los objetos del entendimiento puro y la amplitud del ámbito de ellos no resultaran de él mismo como facultad de pensar, sino que se siguieran de las condiciones de la aplicación de ese pensar a los objetos dados, es decir, si se siguieran de los principios según los cuales los objetos son dados al pensar propio del entendimiento, entonces los límites de la legitimidad del uso puro de él se seguirían de ello sin que importara si fuera posible para nosotros establecer *a priori* algo acerca de las condiciones internas de él, ni acerca de sus factores y de sus funciones.

Sin embargo, la Deducción subjetiva es, según Kant, de “gran importancia” para los fines de la crítica de la metafísica, pues la posibilidad o la imposibilidad del conocimiento metafísico solo puede entenderlas quien conozca las razones del buen éxito o del fracaso de los efectivos intentos (siempre repetidos en la historia de la filosofía) de llegar, por medio de conceptos puros del entendimiento, más allá de los límites del mundo de la experiencia, hasta objetos suprasensibles o hasta propiedades suprasensibles de las cosas; [tiene gran importancia] especialmente porque la evaluación moral de las acciones humanas y el establecimiento de sus fines remite claramente, según Kant, a una facultad suprasensible propia de la razón humana práctica. Si los conceptos puros del entendimiento empleados en esta metafísica que es connatural al ser humano se consideran como efectos dados, cuyas causas deben residir en el entendimiento, entonces la Deducción subjetiva toma el aspecto de una hipótesis. Pero si se pregunta por una

justificación del uso puro del entendimiento y por los fundamentos de su posible verdad, entonces la afirmación o la negación del conocimiento ontológico trascendente debe desembocar en una mensura del principio *interno* de todo conocimiento propio del entendimiento, para encontrar también, en lo posible, los fundamentos de la dependencia en la que el entendimiento se encuentra con respecto a condiciones de aplicación exteriores a él, dependencia que encierra dentro de límites tan estrechos la justificación de las pretensiones de verdad propias de la metafísica.

Es manifiesto que Kant ha rebajado la importancia de la Deducción subjetiva de las categorías también porque estaba descontento con la realización de esa investigación ya en la primera publicación de ella. Supone que los lectores de esta Deducción subjetiva no quedarán convencidos y considerarán insuficiente su respuesta a la pregunta: “¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma?” (A XVII). En los *Prolegómenos* Kant había procedido más enérgicamente contra la incompreensión que él sospechaba que encontraría entre sus lectores. A aquellos que además de la “dificultad”, de la “oscuridad” (A 88) y de las “fatigas” (A 91) de la investigación, reconocidas por el autor mismo de la *Crítica*, encuentren oscura la obra también después de su libro explicativo, los exhorta a considerar “que no es necesario que todos estudien metafísica” (*Prol.*, AA 04: 263.34); en lo cual queda implícito que la investigación de la posibilidad de la metafísica forma parte, ella misma, de la metafísica; a saber, de una metafísica de la metafísica. A aquellos que encuentren que incluso en los *Prolegómenos* su nueva exposición de la Deducción sigue siendo oscura Kant les aconseja “que en ese caso apliquen sus talentos a otro objeto”; lo que quiere decir que él considera que la nueva exposición posee toda la claridad que en justicia se puede exigir.

Por el contrario, en el *Prefacio* de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* Kant reconoce ante el crítico de las *Institutiones Logicae et Metaphysicae* de Ulrich, Johann Schulz, la oscuridad de las Deducciones de los conceptos puros del entendimiento expuestas, en parte, en la primera *Crítica* y, en parte, en los *Prolegómenos* (*MAN*, AA 04: 474 nota) e introduce una distinción significativa:

La oscuridad que *en esta parte* de la Deducción afecta a mis obras anteriores, y que *no puedo negar*, ha de atribuirse al destino habitual del entendimiento al investigar, pues para él el camino más corto no es, por lo común, el primero que él advierte.

Por eso aprovecharé la primera oportunidad que se presente, para subsanar ese defecto (que sólo afecta al modo de exposición [...]) (MAN, AA 04: 476, nota).

Esa corrección de un defecto de la exposición se encuentra en la segunda edición de la *Crítica*, en la cual las secciones segunda y tercera de la Deducción son sustituidas por una redacción nueva. También en el *Prólogo* de la segunda edición dice Kant que él ha mejorado la “Exposición” de su crítica de la razón y que, entre otras cosas, ha corregido “en la medida de lo posible” (B XXXVII) “la oscuridad de la Deducción de los conceptos del entendimiento” (B XXXVIII), que así admite; y también esta observación se puede referir solamente a las secciones segunda y tercera de la versión A.

Por tanto, si Kant admite la oscuridad y las “dificultades” (MAN, AA 04: 474, nota) que hay en algunas partes de su primera exposición de la Deducción, implícitamente niega que esa Deducción “proceda de manera circular etc.” y advierte al crítico Schultz que “por motivo de la sorprendente concordancia de los fenómenos con las leyes del entendimiento” cuya “explicación” ha sido ofrecida ya “de manera correcta” en la versión A, no debe “recurrir a una armonía preestablecida” (MAN, AA 04: 476, nota). Creo que se puede mostrar que estas breves observaciones contra Johann Schultz—quien con su comentario al libro de Kant *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* ya había llamado la atención de éste y obtenido su aprecio—se dirigen contra el obstinado crusianismo de este crítico, a quien Kant ya había criticado en la carta a Marcus Herz del 21/2/1772 por su “harmonia praestabilita intellectualis” (Br, AA 10: 131.30-31) reprochándole, por su parte, un “círculo engañoso en la serie de conclusiones de nuestros conocimientos” (Br, AA 10: 131.34).

Decisivo para comprender la distinción del lado objetivo y del subjetivo de la Deducción, y para la comprensión de los fundamentos de la nueva elaboración, es el hecho de que Kant, sin emplear los términos “Deducción objetiva” ni “Deducción subjetiva”, persiste en esa distinción e incluso profundiza su fundamentación en el *Prefacio* de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, es decir, en el momento de redactar la exposición corregida. A esa distinción se refiere también la admisión de la oscuridad de la versión A; pues al documentar los cambios que hay en la versión B esa admisión se refiere solamente a la Deducción subjetiva, o bien (como allí se dice) a aquella parte de la Deducción que

explica cómo las categorías hacen posible la experiencia y los objetos de ella; o más precisamente, a la explicación de “cómo la experiencia es posible por medio de aquellas categorías y sólo mediante ellas” (MAN, AA 04: 475, nota). Que esa parte reformada de la Deducción es la que se suele llamar “Deducción subjetiva” resulta también del hecho de que la respuesta a la pregunta por cómo llega a ser posible la experiencia la adjudica Kant a una investigación que deduce del único fundamento posible—a saber, de un fundamento subjetivo—la necesidad objetiva que Hume niega que resida en el “concepto de la causa en su conexión con el efecto”; pues, en efecto, aquella investigación deduce la dicha necesidad a partir

de los principios a priori que sirven de fundamento a la posibilidad del *pensar mismo*, sólo por medio de los cuales se hace posible el conocimiento de los objetos cuyo fenómeno nos es dado, es decir, se hace posible la experiencia (MAN, AA 04: 476, nota).

Con ello, a la vez, se afirma que sólo la investigación de esos principios *a priori* de la posibilidad del pensamiento mismo, es decir, la investigación de las potencias cognoscitivas en las cuales se basa el entendimiento mismo, puede demostrar que es infundada la duda de Hume acerca de la posibilidad de la metafísica. Por consiguiente, aquí no se arguye que la experiencia sea posible sólo porque las categorías tienen validez objetiva (como se afirma en la Deducción objetiva de esas categorías). Pues en este último caso, como es manifiesto, se presupone la posibilidad de la experiencia y sólo se pregunta *por medio de qué* es posible ésta. Antes bien, la investigación de “los principios a priori que sirven de fundamento a la posibilidad del *pensamiento mismo*” tiene la tarea de demostrar la necesidad de esta posibilidad de la experiencia misma; la experiencia es posible por mor de los principios del pensar mismo, pues la posibilidad de la experiencia es, como se verá, equivalente a la unidad sintética originaria de la apercepción referida a la síntesis de la imaginación condicionada por ella. Esto quiere decir, también, que la tesis humeana de que la unidad sintética de la causa y el efecto tiene una necesidad meramente subjetiva, mientras que es objetivamente contingente, solo puede ser refutada en aquella investigación que se dirija a la posibilidad interna del entendimiento mismo; investigación que está desarrollada en las secciones segunda y tercera de la versión A, y que

es llamada, en el *Prólogo* de A, “Deducción subjetiva”; es la investigación que fue sustituida en la segunda edición.

Según el *Prefacio* de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, esta que se llamó la Deducción “subjetiva” es superflua para la tesis principal de la crítica de la razón. Pues si el fin principal de la *Crítica de la razón pura* consiste en la demostración de la proposición que dice “que todo el uso especulativo de nuestra razón nunca llega más allá de los objetos de la experiencia posible” (MAN, AA 04: 474, nota), entonces esa demostración está ya fundamentada por aquella observación que Kant, en la segunda edición, ha llamado la “deducción metafísica” de las categorías (es decir, la obtención de ellas) (B 159) y que se encuentra ya antes de la tabla de las categorías:

La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento (A 79).

A este pensamiento se refiere la afirmación de Kant, de que él ha mostrado “el origen a priori de las categorías por medio de la entera coincidencia de ellas con las funciones lógicas universales del pensar” (B 159). Esta deducción metafísica de las categorías está contenida también en B 128, en la “definición” de ellas, que no es nueva (véase A 245) pero que está colocada en un nuevo lugar; definición que Kant añadió después del final de la primera sección de la versión A: “Son conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste se considera como *determinada* respecto de una de las *funciones lógicas* [requeridas] para los juicios.” A este concepto de la categoría se remite Kant en el *Prefacio* de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* cuando afirma que la anterior Deducción subjetiva es prescindible mientras que es imprescindible la precedente Deducción objetiva; esta, en rigor, es solo una consecuencia de la deducción metafísica de las categorías y de la definición de ellas; por eso, en la Deducción A la Deducción objetiva no adquiere importancia propia como demostración particular y está situada en la subdivisión de la primera sección con el subtítulo *Tránsito a la Deducción transcendental de las categorías* (A

92), es decir, está colocada *antes* de la Deducción propiamente tal, llamada allí todavía Deducción “subjetiva”.

Si se consideran las tres “concesiones” que, según la respuesta de Kant a Schultz, son premisas de por sí suficientes (incluso sin la Deducción completa, que allí se caracteriza como sólo “meritoria”) de la proposición que dice “que todo uso de la razón pura nunca se puede referir a otra cosa que a objetos de la experiencia” (MAN, AA 04: 474, nota), entonces resultan los siguientes pasos de la fundamentación de aquel “fundamento verdadero y suficiente de la determinación de los límites de la razón pura”:

1. la “definición” de las categorías por medio de las funciones lógicas del juzgar;
2. la existencia de intuiciones *a priori* de objetos de nuestros juicios puros del entendimiento;
3. el hecho de que esas intuiciones puras son “meras formas de los fenómenos del sentido externo o del interno” y, por tanto, solo formas de los objetos de una experiencia posible.

De allí se sigue el resultado negativo de la crítica kantiana de la metafísica; por cierto, que se sigue de allí aparentemente sin *ninguna* Deducción de las categorías, solamente porque todos los conceptos y, por tanto, también las categorías, requieren la intuición para ser conocimientos, y *porque* todas nuestras intuiciones de objetos son sensibles. Por cierto, que se pasa allí por alto, sin mencionarla, la función que las categorías deben ejercer en el conocimiento de los fenómenos, o bien de los objetos de la experiencia. La Deducción de las categorías, no consumada, o incompleta, que se basa en la función de ellas en la explicación de la posibilidad de la experiencia como conocimiento *de objetos*, consiste simplemente en la indicación de que las intuiciones, por su parte, requieren conceptos para poder ser pensadas como determinaciones de los objetos; lo cual significa, para las categorías, que ellas tienen validez objetiva, o pueden tener una Deducción, si se muestra que ellas hacen posible, en la experiencia, la forma del pensar de objetos *como tales*. Por tanto, incluso sin tomar en consideración el *cómo* de esta función constitutiva de las categorías en el pensamiento de objetos que corresponden a nuestras percepciones, se puede establecer con certeza que Kant, también en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, sostiene una forma mínima de lo que antes se llamó la Deducción objetiva de las

categorías. Por cierto, que esta Deducción mínima solo tiene validez hipotética: *si* la experiencia ha de ser posible, *entonces* las categorías, como conceptos con los que se piensa la objetividad de los fenómenos del sentido externo y del interno, deben ser objetivamente válidas y por tanto deben ser válidas precisamente para aquellos objetos que, sin ellas, no serían, para nosotros, fenómenos entendidos *como* objetos (Phaenomena).

Por cierto, que el pasaje del texto que en el *Prólogo* de A se caracteriza como “suficiente por sí solo” para la Deducción objetiva (A XVII) no es simplemente una prueba de esa función de las categorías. Esta Deducción objetiva² está al final de la Primera sección de la Deducción trascendental, que contiene la determinación conceptual de ésta por contraste con una Deducción empírica, y contiene una exposición de la “indispensable necesidad” de ella junto con una explicación de su “inevitable dificultad”. La Deducción entonces ofrecida en el *Tránsito* se refiere más bien a un planteamiento del problema que no tiene nada que ver con la experiencia ni con sus objetos. Se trata aquí, más bien, de los dos únicos casos posibles de una concordancia necesaria de representación y objeto, casos que se presentan cuando o bien “sólo el objeto hace posible la representación, o sólo ésta hace posible al objeto” (A 92). Puesto que en el segundo caso no se trata de una producción real de objetos por medio de un concepto de finalidad, el hacer posible—sin la efectiva realidad generada a la vez con ello—consiste solo en que la representación “determina a priori” algo acerca del objeto por ser ella la única condición de que se lo reconozca a este “*como un objeto*”; reconocimiento que, en el caso de las categorías, es un pensar una multiplicidad intuitiva *como* objeto, es decir, como un objeto en general que corresponde a esa intuición y es determinado más precisamente por ella.

En este lugar de la exposición Kant introduce la experiencia y la hipotética función de la categoría en la constitución de la posibilidad de la experiencia:

Ahora se plantea la cuestión de si no precederán [...] conceptos a priori, como condiciones sólo bajo las cuales algo es [...] pensado, en general, como objeto. Pues entonces todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a

² Una interpretación detallada de este pasaje está en mi libro *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*. Königstein/Ts. 1986, 64-70.

tales conceptos, porque sin presuponerlos a ellos nada es posible como *objeto de la experiencia* (A 93).

En esa proposición (que por sí sola contiene una Deducción objetiva de las categorías si ellas son conceptos *a priori* de un objeto y si son aplicadas en la experiencia) la experiencia y los objetos de esta se presentan solo como *ejemplos* de una coincidencia necesaria de representación y objeto; o más exactamente, como ejemplos de una determinación *a priori* de un objeto por una representación. La función de las categorías en la experiencia es, por tanto, precisamente la función de una representación que tiene, *a priori*, validez con respecto a los objetos. En consecuencia, la experiencia ofrece sólo un caso subsumible de una necesidad *a priori*: “Pues entonces ellas [las categorías] se refieren necesariamente y *a priori* a objetos de la experiencia, porque sólo por medio de ellas puede, en general, ser pensado cualquier objeto de la experiencia” (A 93).

Hay dos presupuestos de esta argumentación que no están expresados y que merecen ser destacados:

- 1) La experiencia y su objeto, que aquí funcionan como casos de aplicación, precisamente por esto están presupuestos, al menos, como posibles. Si es posible la experiencia, *entonces* ella es un caso de la necesidad metafísica de la concordancia del objeto de ella con conceptos *a priori*. Pero aquí no se dice nada acerca de si la experiencia es posible, ni acerca de si esa concordancia necesaria de representación y objeto es, por su parte, posible o necesaria.
- 2) El objeto que es determinado *a priori* por el concepto aquí correspondiente es un objeto pensado. En cuanto que es dado en una intuición, todavía no está pensado, y por eso se lo califica como objeto sólo de manera anticipada. En el caso de una intuición empírica, el objeto todavía indeterminado que es dado en esta se llama fenómeno. Si lo pienso *como* objeto, no añadido con eso, a su *ser* objeto, el ser un objeto *pensado*; sino que *es* un objeto para mí solamente *porque* yo lo pienso así. El objeto, como tal, solo puede ser *pensado*.

Estos dos presupuestos inexpressados cobrarán importancia también dentro de la Deducción subjetiva de la versión A. Si se la puede llevar a cabo a esta, entonces ella hace superflua la Deducción objetiva que la precede. Pues la investigación del entendimiento puro debe explicar también la necesidad de la concordancia del concepto puro del entendimiento con el objeto, que es

el problema que forma el punto de partida de la Deducción objetiva. Esa investigación debe hacer comprensibles, además, los recién mencionados presupuestos inexpressados de la Deducción objetiva. Pues el que la experiencia sea posible y que haya concordancias necesarias del concepto y el objeto es algo que ha de poderse explicar a partir del entendimiento como tal, ya que ambas cosas presuponen ya un pensar propio del entendimiento. Y que los objetos, como tales, no son posibles para mí sin que yo los piense así, eso se sigue igualmente del fundamento interno de la posibilidad del entendimiento. En ambos casos se considera al entendimiento como entendimiento puro, pero a la vez como una facultad de representaciones solamente discursivas (conceptos) cuyo contenido no es generado por la mera autoconciencia del ente pensante, sino que debe serle dado a este desde el exterior. Que yo sepa, ese presupuesto no está expresado en la Deducción A, pero está presente por todas partes como fundamento.

Si uno procura obtener una visión de conjunto de la oscura argumentación presente en las secciones segunda y tercera de la Deducción, y si al hacerlo se orienta, en primer lugar, por los títulos de ellas, entonces se advierte que la segunda sección, que lleva el título *De los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia*, deja abierta al menos la posibilidad de que aquí se encuentre la propuesta investigación de la posibilidad del entendimiento en sentido subjetivo. Por otra parte, al considerar el asunto con mayor detalle no hay que desatender al carácter provisional, siempre mencionado expresamente, de estas explicaciones, en relación con la efectiva demostración de la validez objetiva y necesaria de las categorías, basada en la necesidad de ellas para el entendimiento. Pues tras algunas observaciones preliminares al comienzo de la segunda sección, en las que de nuevo se dice que es una Deducción suficiente de las categorías “si podemos demostrar que sólo por medio de ellas puede ser pensado un objeto” (A 97), es decir, después que se ha repetido el pensamiento fundamental de la Deducción objetiva, Kant emprende la determinación de los factores que caracterizan al entendimiento como facultad cognoscitiva, determinación que termina pronto en otra *Advertencia provisional*. Pero allí se dice que el resto de la segunda sección, que abarca cuatro “números”, sirve “más para preparar al lector que para adoctrinarlo, y para presentar sólo en la posterior sección tercera la discusión sistemática de esos elementos del entendimiento” (A 97). Así, nos encontramos en medio de una discusión inconexa y, otra vez, solo preparatoria, que pertenece temáticamente al lado subjetivo de la Deducción.

Pero en el cuarto número, que cierra la exposición y que, otra vez, lleva el título *Explicación provisional de la posibilidad de las categorías como conocimientos a priori*, encontramos nuevamente una argumentación que Kant cuenta como perteneciente a la Deducción objetiva. Aquí, las formulaciones de Kant coinciden con una proposición que está en la posterior sección *Del principio supremo de todos los juicios sintéticos*; proposición que, con frecuencia, y erróneamente, se tiene por ese principio supremo mismo (A 158). En A 111 dice: “Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”. Esta proposición, cuya popularidad se basa probablemente en su trivialidad, le sirve a Kant como premisa mayor de un silogismo; bajo esa condición, en la premisa menor, se subsumen las categorías: “Ahora bien, yo afirmo: que las *categorías* recién mencionadas no son nada más que las *condiciones del pensar, en una experiencia posible*”. Se sigue, con corrección escolástica, la conclusión: “Por tanto, aquéllas [las categorías] son también los conceptos fundamentales para pensar objetos, en general, que correspondan a los fenómenos”. La validez objetiva *a priori* de las categorías es, por tanto, una consecuencia de que ellas son un requisito para la posibilidad de la experiencia. Si la experiencia es posible, entonces las categorías tienen validez objetiva para los objetos de esa experiencia, pues ellos no serían objetos para nuestro pensar si no fueran pensados mediante las categorías. Ese es el pensamiento fundamental de la Deducción objetiva, repetido hasta el cansancio; pero que no llega a ser admisible hasta la segunda edición de la *Crítica*, mediante la incorporación de las formas del juicio en la comprensión de lo que aquí todavía se denomina simplemente “pensar”. En el *Prefacio* de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* aplica Kant por primera vez las formas del juicio en la demostración de la Deducción objetiva.

Después de todos estos preparativos para el anunciado lado subjetivo de la Deducción debemos esperar, por fin, el argumento decisivo en la tercera sección, cuyo título ya no habla de “experiencia posible” sino de la “relación del entendimiento con *objetos en general* y de la posibilidad de conocerlos *a éstos a priori*” (A 115). Aquí, finalmente, el fundamento de la demostración parece no ser ya la presupuesta posibilidad de la experiencia; posibilidad que a todas las demostraciones basadas en ella las expone a la sospecha de que se presupone algo que solo se puede saber de manera empírica, es decir, se presupone algo que solo se puede saber a partir de la efectiva realidad de la

experiencia; o bien expone tales demostraciones a la sospecha de que la demostración comete un círculo, porque las categorías sólo son válidas como condiciones de una experiencia posible, y la experiencia es un objeto válido del conocimiento solo porque las categorías tienen validez objetiva. Tal hysteron proteron solo puede evitarse si la tan mentada posibilidad de la experiencia no se basa ni en una experiencia efectivamente existente ni tampoco en las categorías, que son válidas *solo* como las condiciones de ella; sino que es inferida *enteramente a priori* a partir de los fundamentos primeros del entendimiento mismo y de la referencia necesaria de este a objetos en general y al conocimiento *a priori* de ellos.

En la tercera sección la búsqueda Deducción subjetiva de las categorías se presenta en una doble figura: como Deducción “que toma comienzo en la apercepción pura” (A 116) y como Deducción que comienza “desde abajo” (A 119). Pero puesto que en la conclusiva *Representación sumaria de la exactitud y de la única posibilidad de esta Deducción* el resumen vuelve a comenzar por la apercepción, tenemos que considerar esta versión como la redacción definitiva de la Deducción subjetiva. Esta indagación finalmente consumada de la posibilidad del entendimiento resultará ser, a la vez, la legitimación del entendimiento como el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia; por tanto, como el fundamento de que hay un objeto de la experiencia y debe haberlo. Por eso, la Deducción subjetiva no es subjetiva en el sentido de que tenga por objeto de la investigación las facultades cognoscitivas que se pueden observar en el sujeto, y el uso de ellas. Antes bien, hay que mostrar que el entendimiento mismo hace posible y necesario un pensar de objetos y hace posible y necesaria la unidad objetiva de ellos como naturaleza.

La apercepción pura, o la mera conciencia de la identidad de sí mismo, que el entendimiento piensa en la representación “Yo”, es aquel punto supremo de todo uso del entendimiento en el cual todas las representaciones están interconectadas en la medida en que, por ser “mis representaciones”, tienen en común el “Yo”. Aquí hay que tener en cuenta que el Yo designa solamente la conciencia de sí, y no designa a un sujeto idéntico de las representaciones que estuviera disponible como existente. Y hay que tener en cuenta, además, que no es indispensable que esa conciencia de sí sea clara, ni que sea efectivamente ejercida. Las representaciones, al ser conscientes, tienen una referencia a una conciencia de sí sólo posible. Esa conciencia de

sí mediante la cual puedo pensar mis representaciones *como* representaciones más se vuelve efectiva solo mediante una acción de enlace, es decir, mediante una síntesis de múltiples representaciones, por mediación de la cual yo me represento la identidad del sujeto del representar, independientemente de todo contenido particular de las representaciones y de la conciencia.

Esa apercepción pura pensada como facultad, o pensada como posible *a priori* por ser, incondicionalmente, ejercible, está en el fundamento de toda conciencia particular de representaciones, como una condición formal *a priori* de tal conciencia; en especial, está en el fundamento de toda conciencia particular de las intuiciones, las cuales son independientes del entendimiento. Y puesto que esas intuiciones solo son representaciones que están en nosotros, la posible conciencia de ellas es la única manera como pueden ser algo para nosotros en vez de no ser nada. Ahora bien, las intuiciones son representaciones de algo. Por tanto, la condición para que sean algo para nosotros (la conciencia de ellas) es a la vez la condición para que ellas representen algo de manera intuitiva. Pero como toda conciencia de las intuiciones (en cuanto que éstas son representaciones) está sometida a la condición formal de pertenecer a una posible conciencia de sí y a la unidad de esta, resulta que todas las representaciones pueden representar algo, un objeto, solo gracias a que son pensadas como pertenecientes, junto con todas las otras representaciones, a *una* conciencia posible, a saber, la del Yo idéntico. La condición formal de la *conciencia* de las representaciones es a la vez, de manera mediata, una condición formal de esas *representaciones* y, en consecuencia, es condición formal de todas las intuiciones, ya solo en cuanto que son representaciones de las que yo puedo ser consciente.

Con eso queda establecido un principio transcendental de la unidad de todo lo múltiple de las intuiciones, múltiple que resultará pertenecer, en su totalidad, a un objeto colectivo: a la naturaleza. Pues la unidad en un sujeto, es decir, la unidad de las representaciones unas con otras, la cual resulta de la necesaria referencia de ellas a una y la misma autoconciencia, es una unidad sintética de todas las intuiciones posibles. La unidad transcendental de toda posible intuición consciente de un objeto es, por tanto, una consecuencia de la unidad transcendental de la apercepción. Puesto que el entendimiento, antes de poder ser empleado como facultad de conocimiento, es la facultad de pensar, el principio de la unidad sintética necesaria de las intuiciones tiene validez, ante todo, para el pensar del entendimiento y para sus conceptos. Por

eso dice Kant que el principio que dice “que cada *conciencia empírica* diferente [entiéndase: conciencia empírica de cualesquiera representaciones, sean intuiciones o conceptos] debe estar enlazada en una única conciencia de sí” es “el principio *absolutamente* primero, y sintético, de *nuestro pensar en general*” (A 117, nota). Ese principio es sintético³ porque en el concepto de la conciencia empírica de una representación no está contenida, todavía, la referencia al *carácter único* de la conciencia de sí, unicidad que solo puede surgir a partir de la conciencia *de la síntesis* de una múltiple conciencia de representaciones (tal como el concepto de 12 todavía no está efectivamente contenido en el concepto de la suma de 5 más 7, sino que debe ser, ante todo, generado). El principio supremo de nuestro pensar en general es, por tanto, aquél que establece que la “posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento” (A 117, nota) depende de la posibilidad de la apercepción. Se puede decir, con las palabras de la Deducción B, que la unidad sintética originaria de la apercepción es el punto supremo de la lógica con las formas lógicas de ella y, a continuación, es el punto supremo de la filosofía transcendental con sus categorías como conceptos de la unidad sintética de las intuiciones.

Ahora bien, esa unidad sintética de toda posible intuición presupone, como toda unidad sintética, una síntesis. Ya conocemos el principio *a priori* de esta. Puesto que este principio mismo no depende de ninguna experiencia, la síntesis aquí requerida debe ser también una síntesis *a priori* perteneciente a la facultad de enlazar *a priori* las intuiciones, es decir, a la imaginación. La unidad transcendental de la apercepción, como “condición [formal] *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple *en un conocimiento*”, de la que Kant habla aquí (A 118) todavía no vale aquí (como en la Deducción B) como principio de dos síntesis diferentes pero homólogas, la *synthesis intellectualis* y la *synthesis speciosa*. Como resulta evidente por la continuación del texto, con las palabras “en un conocimiento” Kant piensa en la intuición como una manera como los objetos son dados. Y lo múltiple en la intuición pura o empírica le sirve a la síntesis pura (y por eso llamada “productiva”) de la imaginación como material para la producción de una

³ En su muy recomendable comentario *Die transzendente Deduktion der Kategorien* (Frankfurt/M. 1992) Wolfgang Carl dice que la referencia de las representaciones conscientes a “mí como sujeto idéntico de mis pensamientos” es una “interconexión” que es “expresada por medio de una proposición sintética” (p. 204). Pero la “unicidad” de la conciencia de sí en toda conciencia particular (es decir, la que luego se llamará la “unidad analítica de la apercepción”) no es lo mismo que la identidad del sujeto de mis pensamientos.

unidad sintética de esa multiplicidad. Como consecuencia de una síntesis efectuada por la imaginación productiva, esa unidad es, a la vez, consecuencia indirecta de la unidad originario-sintética de la apercepción, y ambas son condiciones *a priori*, o fundamentos, “de la posibilidad de *todo* conocimiento”; por tanto, *también* de la experiencia como conocimiento empírico obtenido por medio de la intuición sensible.

A consecuencia de su aprioridad, y por razón de su función de fundamento del conocimiento puro y del empírico, la síntesis y la unidad de la síntesis de la intuición en la imaginación han de llamarse “transcendentales” y reciben de la unidad originaria de la apercepción su necesidad. Así como Kant no distingue dos clases de síntesis (como en B), así tampoco hace él diferencia alguna entre la unidad sintética de las intuiciones y los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, que también son productos de la imaginación. Antes de que sean mencionadas las categorías, la unidad transcendental de la síntesis de lo múltiple de la intuición “en” la imaginación permanece indeterminada; en especial no es mencionado aquí tampoco el tiempo, que solo en A 124 se presenta como “una intuición interna pura”.

La misma indeterminación presenta la expresión “antes”, que aparece en la afirmación de Kant de que el principio de la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación es “*antes* de la apercepción el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento” (A 118). Pues por una parte se dice que la apercepción pura es condición *a priori* también de la síntesis de la imaginación. Por otra parte, la unidad de la apercepción, por lo que respecta a *su efectiva realidad*, requiere una síntesis de un múltiple, antes de poder tener lugar. Puesto que la argumentación de Kant se dirige a la *posibilidad* del entendimiento mismo y en general, él deja abierta la precisa relación de condicionamiento entre apercepción e imaginación. Sea ello como fuere, él habla de una doble relación de las dos: la unidad transcendental de la apercepción “*se refiere*” a la síntesis pura de la imaginación como condición *a priori* de esta; y la unidad de esa síntesis es “representada como necesaria a priori *en relación con* la unidad originaria de la apercepción” (A 118). Formulada en los conceptos de la Deducción B, el problema que se esconde tras estas vaguedades consiste en que, por cierto, la “unidad analítica de la apercepción” (es decir, la conciencia de la identidad del Yo en toda conciencia particular), “sólo es posible si se presupone *alguna* [unidad] sintética [de la

apercepción]” (B 138); pero que de todas estas unidades sintéticas de la apercepción basadas en una síntesis cualquiera solo es *objetiva* aquella que esté contenida en las funciones lógicas de unidad de los conceptos en el juicio. Pero puesto que Kant en la primera edición de la *Crítica* no ofrece ninguna definición de la forma de un juicio, y dentro de la Deducción no hace uso de las formas del juicio ni de la definición de las categorías por medio de las formas del juicio, resulta que permanece indeterminada también, en gran medida, la relación que guardan entre sí la unidad de la apercepción, la síntesis de la imaginación y las categorías.

Pero si, por los pensamientos que Kant expresa, queda establecido que la unidad transcendental de la síntesis de la imaginación—que a su vez es necesaria *a priori* debido a su dependencia (aunque inexplicada) de la unidad originaria de la apercepción—es, como forma pura, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento posible (de objetos), entonces eso debe valer también para la experiencia y para los objetos de ella. Por tanto, en esa “forma pura de *todo* conocimiento posible” de objetos está implícito también, a la vez, el conjunto de todas las categorías y de sus esquemas, así como el problema de su fundamentación en las formas del juicio. Pero al presentar Kant esa forma pura de todos los conocimientos posibles para nosotros como un producto conjunto de la apercepción y la imaginación, se ha abierto para él el camino para ofrecer, de un solo golpe, una respuesta a la pregunta por la posibilidad interna del entendimiento y por el fundamento de la necesidad del pensamiento y del conocimiento que este tiene, de objetos; es decir, a la pregunta por una relación necesaria de las representaciones sintéticas con los objetos de ellas; y consigue eso sin presuponer la posibilidad de la experiencia.

A saber, cuando Kant, en A 118, dice que mediante la forma pura de todo posible conocimiento deberían ser también “representados *a priori* todos los objetos de la experiencia posible”, con ello no ha planteado una pregunta por las condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino que, a la inversa, ha dado una respuesta a la pregunta por la posibilidad y necesidad de *todos* los conocimientos posibles para nosotros, en la medida en que ese conocimiento ha de conocer *a priori* sus objetos. Y esa respuesta dice: los objetos que son representados *a priori* (es decir, que son pensados *a priori*) son los objetos de una experiencia posible; y puesto que la intuición que es necesaria para conocerlos solo puede ser, para nosotros, una intuición

sensible, resulta que los objetos de la experiencia posible son los *únicos* que pueden ser conocidos *a priori*. Eso se sigue de la peculiaridad de nuestro entendimiento, que para su posibilidad interna no puede prescindir de la imaginación y, con ella, de la intuición sensible, pura o empírica. Eso significa lo mismo que la proposición que dice que la apercepción pura no contiene, en sí misma, ninguna multiplicidad de representaciones, y que por tanto requiere, por su parte, una multiplicidad de representaciones que le sean dadas, para poder alcanzar, ella misma, efectiva realidad al efectuar la síntesis de ellas. Por tanto, el conocimiento de experiencia, por lo que toca a su posibilidad basada en la síntesis de intuiciones, es necesario para nuestro entendimiento discursivo. Y los objetos de tal experiencia necesariamente posible no son nada más que las partes de la naturaleza, cuya unidad formal es necesaria para los fenómenos sensibles *en cuanto que son* objetos y es requerida por la unidad sintética de la imaginación (en relación con la unidad de la apercepción). El objeto colectivo Naturaleza es solo el correlato, sensiblemente condicionado, de la unidad originaria de la apercepción; también este resultado es enteramente independiente de la pregunta por la posibilidad de la experiencia.

Las definiciones que ofrece Kant del entendimiento como “unidad de la apercepción con respecto a la síntesis de la imaginación” y del entendimiento puro como “unidad de la apercepción con referencia a la síntesis transcendental de la imaginación” (A 119) sirven para fundamentar la afirmación que dice “que en el entendimiento están contenidos conocimientos puros *a priori*”. Con esos conocimientos puros *a priori* se indican las categorías, que ahora han de ser consideradas como conceptos del entendimiento que contienen la unidad de la síntesis pura de la imaginación, unidad que es necesaria en virtud de la unidad de la apercepción. La síntesis de la imaginación y la unidad de ella, en cuanto que son puras o transcendentales, no se refieren inmediatamente a fenómenos, sino que solo están pensadas “*con referencia a todos los fenómenos posibles*” (A 119). Detrás de esta formulación críptica se esconde la unidad del espacio y del tiempo, que es sintética pero no se basa en conceptos del entendimiento; esa unidad del espacio y del tiempo sirve de fundamento a la unidad de la naturaleza. El entendimiento puro es concebido, por tanto, como conjunto completo de las categorías y como forma *a priori* necesaria contenida en la “facultad cognoscitiva empírica del ser humano” (A 119). Pero que el entendimiento esté contenido no es nada que pueda ser inferido

retrospectivamente como requisito de la experiencia; sino que, inversamente, esta facultad cognoscitiva empírica es solo un modo de referirse al entendimiento como consecuencia de su conexión interna de apercepción e imaginación.

El entendimiento, pensado así con respecto a objetos de los sentidos o a fenómenos, hace de ellos, ante todo, “datos para una experiencia posible” (A 119). Los fenómenos, al ser pensados por el entendimiento por medio de los conceptos de éste, no son ya eo ipso objetos de una experiencia posible. Pues el concepto de un objeto determinado es tan solo una ulterior determinación del concepto de un objeto en general, cuyas determinaciones específicas, en el caso de los fenómenos, se originan en la intuición sensible casualmente dada. Pero mientras que todos los objetos de una percepción posible son fenómenos, no son todos los fenómenos, como tales, objetos de una experiencia posible. Pues el concepto de experiencia implica que aquel que la efectúa refiere una serie de percepciones a objetos después de haber examinado esas percepciones desde el punto de vista de la objetividad—y, dado el caso, después de haberlas recusado—. Forma parte esencial del conocimiento empírico de los objetos el que ese conocimiento sea buscado, así como también que sea corregible y pueda modificarse; mientras que un objeto, como fenómeno, es precisamente tal como es pensado mediante el concepto empírico de él. Los fenómenos, como objetos, son meros objetos intencionales de los conceptos de ellos; mientras que los objetos de la experiencia no reciben su objetividad de los conceptos empíricos de ellos, sino que la reciben de la conexión que tienen con otros fenómenos y de su determinabilidad según leyes.

Por consiguiente, cuando Kant, refiriéndose a los fenómenos, dice que ellos, como meros “datos para una experiencia posible” tienen una relación necesaria con la experiencia posible, eso no puede significar que ellos se presenten, de hecho, en toda experiencia posible; porque la posibilidad de la experiencia no está presupuesta, sino que todavía debe ser demostrada como necesaria. Kant ofrece un fundamento *a priori* de que la relación de los fenómenos con una experiencia posible es una relación necesaria,⁴ cuando él

⁴ Carl (1992, p. 213) en su comentario a este pasaje remite a una de las lecciones de Kant según la cual “todos los objetos del conocimiento [...] son objetos de la experiencia”. Aparte de la equivocidad de la formulación, no se trata aquí de una limitación del ámbito de los objetos, sino que se trata de la necesidad de la relación de los fenómenos con la experiencia posible, como consecuencia de la

dice: “porque sin ésta no obtendríamos conocimiento alguno por medio de ellos y por consiguiente ellos no serían nada para nosotros” (A 119).

Eso significa que los fenómenos son solamente algo dado, *data* para un conocimiento que, si es que lo hay, debe ser conocimiento empírico o experiencia. Pero ¿por qué los fenómenos habrían de ser algo por medio de lo cual obtendríamos un conocimiento? La respuesta que da Kant dice: porque si no fuera así, no serían nada para nosotros; por tanto, los fenómenos están en relación con el conocimiento obtenido mediante ellos porque al ser nosotros conscientes de ellos y al comenzar ellos a ser algo para nosotros (y dejar de no ser nada para nosotros) los sometemos a las condiciones necesarias de toda conciencia, es decir, los sometemos a la apercepción como unidad de la autoconciencia, unidad que es posible al tenerlos en vista a ellos; y por tanto los sometemos también a las condiciones *a priori* de la unidad de la síntesis de la imaginación, es decir, a las categorías. Hacer conscientes los fenómenos bajo esas condiciones significa referirlos a una experiencia posible mediante ellos y, al hacer eso, ponerlos en conexión con todos los otros fenómenos. Esa experiencia que es posible gracias a un fenómeno como dato inicial es, por tanto, necesaria ella misma en interés de la unidad de la apercepción y de la unidad de la síntesis de la imaginación—la cual depende, a su vez, de la unidad de la apercepción—.

Por tanto, si el entendimiento puro es un principio formal y sintético de todas las experiencias con las cuales los fenómenos, al ser conscientes, están en una relación necesaria, con ello queda demostrado, también, que los fenómenos tienen una relación necesaria con ese entendimiento, a pesar de que, en cuanto que son dados, son completamente independientes del entendimiento. Por tanto, los fenómenos están en conexión con otros fenómenos y con otras representaciones, no por ser ellos representaciones empíricas dadas, sino por ser datos sensibles conscientes; es por eso por lo que están en conexión con otros fenómenos y con otras representaciones posibles, gracias a los cuales y gracias a cuya síntesis se pueden relacionar con la unidad de la apercepción. En la medida en que las categorías son conceptos de la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación (unidad que es necesaria por medio de ellos) está demostrada *a priori* la validez objetiva de ellas con respecto a los fenómenos como *data* de una experiencia

necesidad de la relación de los objetos con el entendimiento (y con la unidad de la autoconciencia de este) como principio de la posible objetividad de ellos.

posible y, con ello, está demostrada *a priori* su validez objetiva con respecto a los objetos de una experiencia posible. Puesto que cuando está referida a fenómenos, la unidad de la apercepción, como unidad originaria que torna necesaria una síntesis, hace necesario el concepto de un objeto dado al entendimiento, resulta que el pensar objetos de los fenómenos por medio de conceptos en los que se piensa la unidad sintética y necesaria de la multiplicidad intuitiva de ellos es un pensar necesario para el entendimiento como tal. La Deducción de las categorías a partir de la posibilidad del entendimiento puro mismo queda así consumada.

¿Hay un desarrollo kantiano de las categorías a partir de la unidad del «yo pienso»?

KLAUS DÜSING¹

En homenaje a la memoria de Claudia Bickmann,
filósofa tempranamente fallecida,
a quien me unieron largos años de amistad.

La cuestión central, simple solo en apariencia, de lo que significa pensar para el Kant de la filosofía crítica, no será, en modo alguno, fácil de resolver. El “nudo” difícil de desatar se advierte ya en el hecho de que, para Kant, de manera afín a la cartesiana, pensar significa siempre “yo pienso”; y se advierte en que este Yo, o Sí mismo, o Autoconciencia, está definido por él de manera mucho más profunda y diferenciada que para su predecesor moderno, pero no de manera definitiva y, en parte, no de manera unívoca. Por eso es conveniente destacar cuáles son los significados fundamentales que tiene el Yo puro o la pura autoconciencia en este pensar puro, y cuál es la estructura interna de ese Yo puro o de esa pura autoconciencia; eso es decisivo para el esclarecimiento de la cuestión de cómo puede ser un principio de las funciones lógicas del juzgar, que a su vez constituyen el núcleo de la lógica formal tradicional, y cómo puede ser también un principio de las categorías (constituidas según esas formas del juicio); categorías que son los *termini ontologici* centrales. Pues precisamente con un sistema de las categorías configura Kant un orden básico de la ontología, más riguroso que el de las concepciones precedentes de esa disciplina; siendo así que, según Kant, este sistema de la ontología no produce ningún conocimiento para el pensar finito, sino que representa solamente un puro edificio del pensamiento. Esto se basa en el puro “Yo pienso”; pero (como lo reprochan todos los idealistas posteriores) Kant no ha presentado—excepto en unas pocas indicaciones

¹ Universidad de Köln. Contacto: klaus.dusing@uni-koeln.de.

Artículo original: Düsing, K. (2020). Gibt es eine Kantische Kategorienentwicklung aus der Einheit des ‚Ich denke‘? En N. Bickmann, L. Heckenroth y R. Schäfer (Comp.), *Kategoriendeduktion in der klassischen deutschen Philosophie* (pp. 29-42). Duncker & Humblot.

tardías—un desarrollo genético de las formas del juicio y de las categorías a partir de la unidad del “yo pienso”.

Pudiera ser que Kant hubiera diseñado un cierto sucedáneo de solución de esa cuestión en un contexto diferente, a saber, en la resolución de los “paralogismos” de la psicología racional en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* dedicados al puro “yo pienso”. Allí sugiere que no se puede demostrar la inmortalidad del “Yo pienso”, pero que se pueden enunciar de él predicados categoriales, que no son sino puras determinaciones del pensar; y esas determinaciones se originan, naturalmente, en ese “Yo pienso” mismo. Pero tampoco aquí se desarrollan las categorías genéticamente a partir del “Yo pienso”; tendremos que investigar por qué es así.

Por eso, en una primera parte expondremos cuáles determinaciones fundamentales del puro “Yo pienso” ha concebido Kant, y si son compatibles las unas con las otras; y además, cuál es la estructura de la conciencia de sí que él ha puesto allí por fundamento. Habrá que mostrar cómo Kant procuró, ante todo, encontrar los modos fundamentales de la síntesis que se origina en la apercepción pura, antes de fundar en esta las funciones del juzgar y sin llegar todavía a un desarrollo genético de aquellos modos fundamentales de la síntesis. En una segunda parte se presentará la objeción, muchas veces enunciada, de la presencia de un círculo en el “Yo pienso” al comienzo de los “paralogismos” de la doctrina del alma y en la resolución de ellos; luego se presentará la caracterización del “Yo pienso” efectuada, por principio, mediante determinaciones de pensamiento puramente categoriales; y junto con ello se presentará la cuestión de cómo es que se despliega, en el interior de eso, el “Yo pienso”. En una tercera parte, partiendo de esas declaraciones de Kant, se presentará la obtención de un modelo puro de la conciencia de sí, a partir del cual se pueden desarrollar, de manera analítico-genética, *termini ontologici* fundamentales; desarrollo que, en parte, se puede realizar en tipos ontológicos diversos.

1. Determinaciones simples del “Yo pienso” como fundamento para formas del juicio y categorías

La primera determinación del “Yo pienso”—y la más modesta—consiste en que debe ser “posible” que él “acompañe” a “todas nuestras representaciones”

(B 131; compárese B 132, B 404, etc.); por lo pronto, lo significativo es solo este “acompañar”. Esta determinación recuerda la indicación de Locke, de que “la conciencia siempre acompaña al pensar” (1968, p. 280s, compárese con p. 286); pensar significa para Locke, en este contexto, percibir algo conscientemente. Y eso acontece por medio del Yo. Este “acompañar”, por tanto, nuestro representar consciente. Ese “acompañar” (incluso aquel que Kant atribuye al “Yo pienso” apriorístico) solo se adjunta a las representaciones y no cambia el contenido de ellas. Es vacío de contenido y no es un concepto. Con ello, Kant indica que ese “Yo pienso” no produce contenido alguno; lo que, como es evidente, tiene que hacer inadmisibles toda demostración de la inmortalidad del Yo puro pensante.

De este “Yo pienso”, que solo puede acompañar, difícilmente se puedan extraer formas del juicio ni categorías. Por eso una vez, de manera casi casual, añade Kant que es “la representación Yo” la que “las acompaña y conecta a todas” (A 364). Pero aquí reside la determinación decisiva, presentada por Kant especialmente en la segunda edición (B 129-138), de que el Yo pensante no se presenta como dado en la corriente de las representaciones o en el fluir de la conciencia, para desaparecer en seguida; sino que produce una síntesis efectuada por él mismo (y, por tanto, espontánea); produce la síntesis de las representaciones y de lo representado en ellas; y eso implica que el Yo no pertenece a la sensibilidad pasivo-receptiva, sino que es actividad espontánea, distintiva del intelecto.

Esa actividad intelectual espontánea no puede acontecer de manera impersonal o anónima, sino que debe ser efectuada por un sujeto activo: el Yo, que es consciente de sí mismo. En reflexiones de comienzos de los años setenta—solo las mencionaremos aquí—Kant admite una intuición intelectual, una inmediata certeza intelectual de sí mismo, certeza que el Yo posee, de su propia libertad; esa certeza, para Kant, valía, a la vez, como demostración de la inmortalidad de este Yo que obra espontáneamente (Heimsoeth, 1956, pp. 227-257; Düsing, 2013b, pp. 211-235, esp. 223-228). El filósofo abandona luego este planteo, evidentemente porque la conciencia de la ley moral y de la causalidad por libertad no es intuitiva por nosotros intelectualmente, sino que solo puede ser pensada conforme a la ley. Así, pues, la síntesis espontánea le corresponde específicamente a un “Yo pienso”. En posteriores reflexiones de la década del setenta—a las que, igualmente, solo aludiremos aquí—Kant procura formular especies básicas de esta síntesis

intelectual espontánea, p. ej. con respecto a la síntesis, a su contrario, el análisis (a los cuales ambos él llama “categorías”) y con respecto a la tesis, añadiéndoles determinaciones propias del entendimiento (*Refl.*, 4476, AA XVII, 565s.; 4276, AA XVII, 492; 4493, AA XVII, 471s.; 4674, AA XVII, 646s., etc.).² Probablemente sin que tuviera lugar una larga maduración, sino más bien en breve tiempo, alcanzó (como lo refiere en los *Prolegómenos*) una nueva concepción de la síntesis espontánea del “Yo pienso” al concebirla como un “principio” entendido como una “acción del entendimiento [...] que contiene todas las restantes”; a saber, las contiene como “modificaciones o momentos” (*Prol.*, AA IV, 323s. (§ 39); véase este pasaje también en lo que sigue);³ y este principio era la unidad lógica en las funciones de los juicios; aquí, como dice Kant, tenía ante sí el “trabajo de los lógicos ya listo”, aunque todavía podía ser perfeccionado. Por tanto, las especies básicas de la síntesis del “Yo pienso” son, según esta nueva concepción de Kant, las funciones lógicas del juzgar. Eso no lo descubrió a partir de una observación más precisa de aquellas formas puramente lógicas; antes bien, fue el resultado de su intento de establecer un orden sistemático de las síntesis del entendimiento.

Por consiguiente, las formas lógicas del juicio no son sino los “momentos” de la síntesis pura del entendimiento o del puro “Yo pienso”; momentos que se pueden disponer sistemáticamente. La lógica formal no puede dispensarse de este pensamiento fundamental. En aquella observación de *Prolegomena* acerca de los “momentos” de la síntesis del entendimiento como funciones lógicas de los juicios Kant no deja ver que él considerase como una nueva tarea fundamental la deducción o el desarrollo de esos “momentos” a partir de la unidad del “Yo pienso”, tarea que podría resultar en una confirmación de su carácter sistemático. Tal pensamiento idealista le era tan ajeno a él como al pluralismo de las facultades.⁴

² Acerca de la búsqueda que Kant hace a comienzos de la década del 70, de especies de la síntesis como acciones del entendimiento, véase Carl (1989, pp. 57ss.), Brandt (1991, p. 108ss.), Heidemann (2004, pp. 189-218, esp. pp. 196ss., 209ss.) y Düsing (2004, pp. 83-107, esp. pp. 89ss).

³ Acerca del correspondiente completamiento de la ontología, véase *Prol.*, AA IV, 325s. Sobre cuáles hayan sido las adiciones, modificaciones y correcciones que Kant efectuó en la lógica véase Wolff (1995, pp. 19-43, 46ss., 58-174).

⁴ Ese pensamiento idealista genético es propio del idealismo alemán; todos los idealistas le reclaman a Kant un desarrollo sistemático ideal-genético de las funciones del juicio y de las categorías, así como tienen por necesaria una superación de la pluralidad de las facultades, presente en la teoría de Kant como pluralismo estático, aunque sistemáticamente ordenado. Reclaman que esa pluralidad de facultades sea superada mediante una “historia de la conciencia de sí” ideal-genética llevada a cabo—de maneras diversas—por Fichte, Schelling y Hegel.

Por cierto hay que añadir que se encuentran, en el Kant tardío, esbozos no publicados que se refieren a la conexión que las funciones del juzgar (y la relación entre ellas) mantienen con los principios lógicos. Así, ciertas funciones de juicios se fundan en los principios lógicos supremos, como Kant lo indica en la carta a Reinhold del 19/5/1789. En el principio de contradicción se funda el juicio categórico: S es P, cuya validez modal es solo posible o, como dice Kant: solo “problemática”. En el principio de razón lógica se basa el juicio hipotético con su estructura “si-entonces”; juicio cuyo segundo miembro tiene la validez modal de la realidad efectiva y es, por tanto, asertórico; y el principio de tercero excluido es la estructura fundamental del juicio disyuntivo, cuya validez modal lógica es la necesidad o apodicticidad (Br, 391; véase también Fort., AA XX, 278. Para lo que sigue, véase la nota del LVII de la *Kritik der Urteilskraft* y también el B 110ss. de la *Kritik der reinen Vernunft*. Con referencia a aquella carta a Reinhold véanse también las indicaciones de Reich, 1948, pp. 74ss.).

En la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant recalca además el carácter sintético de la tripartición de las funciones del juzgar y de las categorías. Pero esas son disposiciones internas, lógicas o categoriales, que no demuestran que los principios lógicos, ni las formas del juzgar, ni tampoco las categorías se originen en esas tricotomías derivadas de la unidad del “Yo pienso”.

A Kant le interesa ante todo la disposición sistemática de *termini ontologici* o categorías; las funciones del juzgar, que siguen siendo formales y carentes de contenido, son para él los significados parciales, específicamente lógicos, de las categorías. Son las acciones lógicas regulares del entendimiento; estas, sin embargo, no quedan siendo solo formales, sino que producen combinaciones ordenadas según reglas, o síntesis regulares, de una multiplicidad intuitiva todavía intederminada que les es dada previamente, y de ese modo la determinan a esta multiplicidad en unidades específicas. Que esto sea posible y necesario, y cómo lo sea, es el problema tratado en la “Deducción trascendental” de las categorías. Allí las categorías, en un primer paso, vienen a ser combinaciones lógicas regulares de una multiplicidad previamente dada de manera receptivo-sensible. No es necesario que esta multiplicidad corresponda a nuestras propias formas sensibles de la intuición, sino que puede ser de una especie por completo diferente, con tal que esta sea, fundamentalmente, una intuición de una especie sensible y receptiva. En un segundo paso se demuestra que las

categorías son síntesis lógicas regulares de la multiplicidad espacio-temporal que nos es dada. Así, Kant propone la definición general de “categorías” como “conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de este objeto es considerada como determinada con respecto a una de las funciones lógicas del juzgar” (B 128). La unidad formal de los juicios, unidad ordenada según reglas lógicas, es, por tanto, la misma unidad (también ordenada según reglas lógicas) que tienen las categorías como conceptos ontológicos fundamentales, en la medida en que estos conceptos ontológicos fundamentales son, según Kant, determinaciones sintéticas de una multiplicidad intuitiva que, específicamente, es la nuestra.⁵

De esta manera, Kant logra obtener una ordenación sistemática fundamental en la ontología, ordenación que supera claramente, por su rigurosidad lógica, a la de los intentos precedentes. Por eso, los *termini ontologici* se llaman en su filosofía otra vez, como en Aristóteles, “categorías”, que implican formulaciones de juicios (B 105). A pesar de su crítica del carácter rapsódico de la lista de categorías de Aristóteles (B 105ss.), Kant adopta el propósito de este de establecer una ontología (como se llama esta ciencia del ente como ente, desde los comienzos del siglo XVII) que tenga el carácter fundamental de estar basada en la lógica del juicio. A ella se opone (solo lo mencionaremos aquí) la ontología dialéctica tal como la desarrollan Platón o Hegel.

2. El “Yo pienso”, determinado mediante las categorías puras

Una continuación de la problemática relación del “Yo pienso” y las categorías se presenta, en la *Crítica de la razón pura*, en un pasaje sistemático que no parece haber estado predestinado a ello, a saber, en la exposición de los “Paralogismos” de la doctrina del alma con respecto a la inmortalidad. Al comienzo de este capítulo introduce Kant el intento de demostrar la inmortalidad del “Yo pienso” puro; lo hace de tal manera que ese propósito se presenta desde el inicio, como destinado al fracaso; pero aquí debemos examinar críticamente las numerosas interpretaciones que ven ahí la

⁵ Esta interpretación se inserta sin fisura en la teoría de la “autoafección” de la segunda edición, pues la “autoafección” es el influjo espontáneo del entendimiento sobre una multiplicidad intuitiva pasivamente dada con anticipación. La imaginación—que ya no es considerada una facultad de conocimiento independiente, como en la primera edición—es, en los seres humanos, solo una parte esencial del ejercicio de ese influjo (véase B 155s.).

imposibilidad de determinar el puro “Yo pienso”. Tenemos que examinarlas críticamente, si las ulteriores proposiciones de Kant acerca de una determinación del “Yo pienso” han de poder conservar un sentido.

En ese comienzo Kant pone por fundamento la modesta caracterización del Yo (del “Yo pienso”) antes mencionada, a saber: que carece de contenido y que ni siquiera es un concepto, sino solo una “conciencia” que solo “acompaña” a los conceptos; incluso la yoidad se vuelve incierta aquí, cuando Kant habla del “Yo o Él o Ello (la cosa) (B 404)⁶ que piensa”; con lo que manifiestamente alude a la determinación que hace Descartes del “ego cogito” como “res cogitans”. Este “sujeto de los pensamientos” es, según esto, solo un indefinido ‘x’; y si se quiere decir algo acerca de eso para concebirlo, se debe poner en este ‘sujeto x’ (que en sí es vacío) el contenido de lo que haya que decir; sujeto “en torno del cual giramos en un perpetuo círculo” cuando queremos enunciar un juicio acerca de él (B 404). De ahí concluyó Natorp (1912, pp. 27-39, 202-213)⁷—y muchos lo siguieron—que el puro “Yo pienso”, es decir, la apercepción pura, era inconcebible e impensable; es decir: el puro “yo pienso”, el entendimiento puro, son, según eso, impensables; lo que es una opinión extraña y seguramente no kantiana. Cuando se recibió y adoptó la filosofía de Natorp, el argumento del círculo se entendió también como círculo de la reflexión en la auto-representación del Yo pensante; es decir: que el Yo, si pretende captarse a sí mismo con el pensamiento, para ello debe presuponerse a sí mismo; lo cual vale también para ese propósito de captarse a sí mismo, propósito abrigado por ese supuesto Yo, etc., y así al infinito. En verdad, este es un argumento de la iteración infinita en el fallido intento de representarse a sí mismo. Pero, ante todo, eso no es aplicable a Kant, quien varias veces se refiere a un puro “yo me pienso” (B 158, 420, 429s., etc.);⁸ y, en segundo lugar, no es aplicable a una determinación del Yo pensante más rica en contenido, porque el Yo-sujeto y el Yo objeto no tienen un contenido

⁶ Queda sin decidir aquí si Kant piensa en un dicho como aquél de Lichtenberg, que decía que se debería decir “se piensa”, “tal como se dice ‘relampaguea’”. Véase Lichtenberg (1906, pp. 7ss.).

⁷ Véanse también, como explicaciones posteriores de la objeción del círculo (en general) Henrich (1967, pp. 10ss.), Gloy (1985, pp. 47ss.) y la nota siguiente.

⁸ Acerca del rechazo del argumento del círculo o de la iteración véase la exposición más completa y detallada en Düsing (1997, pp. 97-120); allí se encuentran también diferenciaciones sistemáticas de las objeciones del círculo y de la iteración, así como el tratamiento de otras objeciones, más radicales, contra la posibilidad de una concepción del Yo, del Sí mismo y de la Autoconciencia; objeciones que se remiten a aquella de la iteración y al modelo de autoconciencia que le sirve de fundamento a cada una; allí se encuentra también una historia de tales objeciones y de sus refutaciones, hasta el presente.

simétricamente igual, de modo que no se presenta aquello que se llama el “círculo”, ni la iteración infinita. Pero Kant, con la objeción del círculo, presentada por él en el contexto de las demostraciones de la inmortalidad, piensa en un círculo tal como el que—formulado más precisamente—se halla en una demostración. Si el Yo no tiene contenido ni concepto, entonces, si uno quiere demostrar su existencia intelectual y atemporal, hay que presuponer en él aquello que solo debe ser el resultado de la conclusión de la demostración, a saber, precisamente esa existencia intelectual y atemporal. Pero con eso esta no queda demostrada. Por tanto, hay un círculo en una demostración y no en la definición o determinación conceptual de la autoconciencia.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant ya no desarrolla en detalle la refutación de las pruebas de la existencia inmortal del “Yo pienso”. Pues el argumento fundamental, que es el que propiamente opera con el contenido, retorna siempre; es el que dice que el hombre, con su pensamiento finito que, para conocer, no puede prescindir de lo que nos es dado de manera sensible intuitiva (aquí especialmente: lo múltiple del tiempo y del espacio) no puede conocer una existencia atemporal—inmortal—del Yo puro pensante. Pero en la solución de los Paralogismos resulta que este puro Yo pensante puede, sin embargo, ser pensado sin contradicción; y eso quiere decir que puede, consistentemente, pensarse a sí mismo en su pureza (en sentido lógico, no en sentido empírico concreto), sin pretender tener conocimiento de una existencia.

Eso ocurre gracias a que el “Yo pienso” puro es determinado lógicamente mediante categorías que, entendidas como determinaciones del pensamiento de acuerdo con los cuatro títulos fundamentales de la tabla de las categorías, poseen un significado; con ello, el “Yo pienso” se determina a sí mismo en el sentido que Kant menciona varias veces (como lo hemos dicho antes), a saber, en el sentido de que “yo me pienso a mí mismo” (véase más arriba). En la exposición detallada de esta determinación de sí mismo efectuada por el Yo puro (determinación que Kant, por tanto, no rechaza, y es solo pensada), Kant comienza por la determinación central (que también es fundamental en las demostraciones de la inmortalidad, pero ahora es solo una determinación pensada); a saber, comienza con la substancia, tomada del

grupo de las categorías de la Relación.⁹ El Yo puro que piensa es siempre sujeto de sus pensamientos y nunca es mero accidente (B 407); es—tal como se puede completar a partir de la precedente caracterización detallada de la apercepción pura—un sujeto puro, espontáneo y activo, que permanece idéntico en la pluralidad de sus pensamientos y les sirve a estos de fundamento. Esta determinación así completada, del puro “Yo pienso” como sujeto y como fundamento de sus pensamientos, ocurre, para Kant, solo en una proposición analítica (B 407) en la que simplemente se destaca un significado interior y central del “Yo pienso” y del “yo me pienso a mí mismo”; no es una proposición sintética acerca de una existencia substancial, independiente y puramente intelectual del Yo, como se requeriría necesariamente para una demostración de la inmortalidad (Heimsoeth, 1966, pp. 166ss.).

La segunda determinación pura, solamente pensada, que se puede asignar al puro “Yo pienso” en su determinación analítica de sí mismo, está tomada del grupo de categorías de la Cualidad; es la simplicidad (B 407). Porque la apercepción “es algo real” (B 419), (de “res”), con un contenido-cosa de acuerdo con la categoría de realidad (una de las categorías de la Cualidad); categoría que aquí se aplica solamente en el pensamiento. Y más específicamente, la apercepción es eso real como algo simple. Con esto no se significa la determinación metafísica de la existencia del Yo pensante, que especialmente para Leibniz tiene tanta importancia en su doctrina de la mónada que existe siendo simple, inespacial y, por tanto, indestructible; sino que se significa tan solo la determinación analítica meramente pensada del “Yo pienso”, que Kant explica, en la primera edición, de la manera siguiente (A 354): un pensamiento complejo se puede repartir entre varios sujetos; pero el “Yo pienso” que corresponde a un pensamiento tal y a su unidad no puede ser distribuido entre las partes de ese pensamiento complejo y no puede, con ello, ser separado de sí mismo en cada caso; el Yo, o la apercepción pura, como sujeto del pensar ese pensamiento, debe ser concebido como simple y, por tanto, como no-compuesto y como en sí mismo no dividido.¹⁰

⁹ Las categorías, como puramente pensadas, tienen aquí, sin embargo, un significado que atañe al contenido; dejan sin determinar nuestra multiplicidad intuitiva espacio-temporal, pero no se reducen simplemente a las funciones del juzgar, como Kant parece sugerir en ocasiones (A 245). Así, por ejemplo, libertad significa causalidad inteligible, y no se reduce simplemente a la función del juicio hipotético.

¹⁰ De la originaria unidad, indivisibilidad y, por tanto, simplicidad del Yo en el “Yo pienso” infiere Kant que ese Yo “no contiene en sí ni la más mínima multiplicidad”, a saber, ninguna multiplicidad de

La tercera determinación pura, solamente pensada, del “Yo pienso”, que Kant anticipa ya también en la explicación de la segunda, es la “singularidad” del Yo (B 407), o su unicidad. Forma parte del grupo de categorías de la Cantidad. La unicidad del “Yo pienso”, considerada de cerca, consiste en que el Yo puro, o la apercepción, permanece una y la misma al pensar varios pensamientos.¹¹ La determinación fundamental de la identidad de la apercepción, que Kant había expuesto antes en la *Crítica* (B 131-136), queda, con esto, asignada, de manera analítico-categorial, a la unicidad, aunque Kant en aquellas exposiciones previas había puesto el sentido fundamental de la unidad sintética de la apercepción por encima de la categoría especial de la unidad (cuantitativa) (B 131); y también la “unidad analítica de la apercepción” (B 133), que sigue a la sintética y es la conciencia reflexiva que el Yo tiene de sí mismo como uno y el mismo en las varias representaciones por él sintetizadas¹² (es decir, que es la conciencia reflexiva de la identidad autoconsciente del Yo en ellas), está puesta por encima de la singularidad del Yo pensante. En esta ambigüedad sistemática reside el problema fundamental del origen de las categorías, no desarrollado por Kant.

La cuarta determinación pura del Yo, que corresponde a las categorías de la Modalidad, se refiere a la existencia del Yo pensante. Esta determinación es la más difícil, pues contiene la crítica al *cogito, ergo sum* de Descartes. Kant rechaza por dogmática y metafísica la pretensión cartesiana de conocer la existencia substancial del “Yo pienso” por medio de un pensar puro; la primera certeza cartesiana conserva justificación, según Kant, si ella, entendida como “Yo existo pensando”, es tan solo una percepción “indeterminada” o una “intuición empírica indeterminada” (B 422, nota), es decir, si es una vivencia intuible psíquicamente pero aún indeterminada en su contenido; pues, p. ej., no es dado todavía ningún contenido determinado de

lo que es dado intuitivamente; infiere que por eso carece de contenido (A 355). Queda sin mencionar aquí que el Yo pensante contiene una pluralidad pensada, lógica, de determinaciones, como resulta de los predicados expuestos. Para una exposición detallada de la concepción—varias veces explicada (esencialmente según Leibniz) en el siglo XVIII y todavía en el Kant de la década de los años setenta—de la simplicidad del alma pensante y de su relación con la singularidad, véase Dyck (2014, pp. 113s., pp. 121-129) y Engelhard (2005, esp. pp. 254-275).

¹¹ Esa unicidad se refiere al sujeto del pensar; pero este, con respecto a lo pensado, constituido y puramente lógico, permanece como “autoconciencia en general” (B 132).

¹² No es nueva, en Kant, la doctrina del concepto discursivo, en la medida en que este significa la universalidad analítica y la identidad en lo que, por su parte, es diferenciado de muchas maneras, de cuyas peculiaridades se hace abstracción; pero es, efectivamente, nueva la fundamentación de esa doctrina (fundamentación efectuada según la teoría de la subjetividad) en la unidad analítica de la apercepción (Doyé et al., 2004, esp. pp. 103s).

ella (Düsing, 2013a, pp. 3-16). Como Kant dice de una manera problemática, esa vivencia no es ni un objeto determinado de conocimiento—un fenómeno—, ni tampoco es una cosa en sí; queda excluida, empero, una determinación positiva, quizá por la indeterminación del contenido perceptual. Este “Yo pienso” que Kant determina dentro de una segunda “tabla” también organizada categorialmente (B 419s.) (tabla que comienza con la Modalidad), debe entenderse como “Yo existo pensando”; y esto debe entenderse como “empírico” (B 419s.) en el sentido caracterizado según Kant. Este segundo, breve recorrido por las determinaciones del Yo existente, por tanto, está fundado empíricamente a partir de esa proposición modal acerca del Yo opuesta a la doctrina de Descartes, como lo muestra la explicación de Kant.

Pero este “Yo existo pensando” en el primer recorrido, aquí explicado, de la determinación puramente pensada y categorial, no tiene este significado empírico indeterminado. Antes bien, aquí la categoría de existencia se atribuye al “Yo pienso” en sentido puramente pensado y lógico;¹³ tal como en Descartes, pero solo de manera conceptual, el Yo pensante se distingue, con ello, de todas las cosas posibles aparte de él; con ello no se dice que él pueda existir sin ellas. En este puro “Yo existo pensando” está, pues, contenida analíticamente la determinación categorial pensada de la existencia. El carácter analítico de ese enunciado se torna más evidente si se añade que el puro “Yo pienso” es una operación espontánea, activa y puramente intelectual; y esta debe pensarse como una operación que ocurre, es decir, como una operación que existe; difícilmente podría ser pensada como algo que no ocurre, es decir, como algo no existente, si el “Yo pienso” ha de ser valedero. Pero al “Yo pienso” se le adjudica con ello una existencia solamente pensada y categorial. Este significado de un enunciado de existencia puramente pensado, contenido analíticamente en el “Yo pienso”, moldea también otras observaciones sueltas de Kant, “que yo soy” (B 157) o “Yo soy” (B 138, B XL, nota). Este pensamiento de que se puede adjudicar sin contradicción existencia categorial al puro espontáneo “Yo pienso”, sin obtener con ello un conocimiento, es la presuposición teóricamente mínima de la concepción kantiana de una inmortalidad postulada por la razón práctica.

¹³ Véase sobre esto el instructivo estudio de Heidemann (2013, pp. 153-164); texto argumentado con precisión, que en parte coincide con el nuestro y en parte se separa de este en los resultados. Véase también Dyck (2014, pp. 183-190, esp. p. 189). Martin Heidegger interpreta esta existencia del Yo puro como un mero estar disponible (1976, GA II, 21, pp. 328ss.).

Así, en la solución crítica de los “Paralogismos” de la teoría del alma se advierte que si bien no se pueden obtener conocimientos metafísicos teóricos acerca de la existencia atemporal e incluso inmortal del “Yo pienso”, se pueden pensar de este, sin embargo, determinaciones puramente categoriales; ellas están contenidas analíticamente en el “Yo pienso”, que por eso resulta determinado con mayor riqueza que en la concepción reduccionista mencionada antes, la cual dice que el “Yo pienso” es mero acompañamiento o vehículo de representaciones, sin contenido y sin ser ni siquiera un concepto. Con ello, evidentemente, Kant solo quiere destacar que nuestro pensamiento finito no da origen—ni como producción ni como creación—a ningún contenido múltiple. Pero, tal como lo muestran también las explicaciones de Kant acerca de las determinaciones categoriales, es concebido como actividad intelectual espontánea, sintetizadora, que produce sintéticamente unidades pensadas y que, al hacerlo así, es, él mismo, la suprema unidad sintética, como principio de las reglas lógicas; y a ello se añade que en esas síntesis espontáneas de las representaciones esa actividad produce reflexivamente una conciencia de sí y de su propia identidad analítica. Las múltiples determinaciones categoriales—enunciadas de este “Yo pienso” como solo pensadas—le corresponden a él analíticamente.

Sin embargo, Kant no desarrolla genéticamente a partir de la unidad del “Yo pienso” esas categorías, como meras determinaciones pensadas; ya están disponibles con independencia de esa unidad, solo para ser aplicadas al “Yo pienso”. Para Kant, su organización sistemática estática, basada en la estática tabla de las funciones lógicas de los juicios, es previa. Pero, en primer lugar, esa tabla necesitaba ser revisada, especialmente en lo tocante al juicio singular no formal y en lo tocante al juicio infinito; y eso quiere decir que se requería, fundamentalmente, un desarrollo particular a partir de la unidad del “Yo pienso” para justificar su inventario. En segundo lugar, no todos los originarios conceptos del entendimiento o categorías enunciados por Kant se pueden obtener, por lo que toca a su contenido lógico, a partir de las correspondientes funciones de los juicios; esto es inmediatamente evidente en el caso de las categorías de la limitación (a partir del juicio infinito) y de la acción recíproca (a partir del juicio disyuntivo). En tercer lugar—y ante todo—a las categorías les preceden (como el mismo Kant lo dice) (B 346ss.) conceptos fundamentales referidos a un contenido, como el de objeto en general y también el de algo en oposición a la nada, y otros más que son indispensables para la determinación de la unidad de la apercepción, como

los de unidad sintética, identidad, diferencia, y otros. El programa que de ahí resulta sigue, en parte, exigencias idealistas de Fichte y de Hegel, pero puede entenderse también como una formulación más precisa y a la vez como una ampliación de los esfuerzos de Kant durante los años de la década del setenta; esfuerzos dirigidos a establecer maneras fundamentales de la síntesis como despliegues de la unidad pura de la apercepción, antes de que el filósofo adoptara la tesis de que esas maneras de síntesis ya estaban disponibles en su totalidad en la tabla estático-sistemática de las formas del juicio como determinaciones lógicas suficientes de las categorías.

3. Esbozo de una presentación genética de las determinaciones ontológicas fundamentales a partir de la unidad del “Yo pienso”

El siguiente esbozo ha de permanecer, con modificaciones, fiel al espíritu del idealismo crítico trascendental. Ante todo, puesto que la exposición no puede comenzar inmediatamente con el principio, se deberá obtener un concepto suficiente del puro “Yo pienso”, en correspondencia con el concepto kantiano de la unidad sintética de la apercepción y de su ejecución; y no debe ser un concepto abstracto, sino que se lo deberá obtener a partir de determinaciones concretas del pensar humano en el mundo de la vida; determinaciones que en la descripción fenomenológica así como mediante idealización y mediante análisis de la constitución se elevan a determinaciones puras fundadoras del saber; de esa manera se conseguirá alcanzar una concepción bien fundada del principio del “Yo pienso” puro espontáneo;¹⁴ y este “Yo pienso”, al pensarse a sí mismo, procura alcanzar finalmente una concepción de sí intelectual y pura. Esta

¹⁴ A la demanda fundamental, presentada en la discusión (por Rainer Schäfer, Bonn), acerca de cómo puede efectuarse ese ascenso desde experiencias del mundo de la vida hasta el principio del “Yo pienso”, puede servir de breve respuesta lo siguiente: en una serie inversa, como el retroceso de Husserl en *Krisis der europäischen Wissenschaften* (alrededor de 1936) que toma por punto de partida el conocimiento científico basado en el principio del “ego cogito” y se dirige al “olvidado fundamento del sentido”, el mundo de la vida. Mostremos esto en un ejemplo: una superficie verde dada en una percepción sensible propia del mundo de la vida se circunscribe, en un primer acercamiento cultural propio del mundo de la vida, como un huerto rectangular. Luego—dejando de lado el huerto real—se destaca, por idealización, el rectángulo geométrico y con ello se delimita una primera zona a priori. Los enunciados acerca de las regularidades de ese rectángulo ya pretenden tener verdad singular científica; incorporar esos enunciados en la geometría euclidiana bidimensional, como casos particulares, tiene mucho más contenido que en las geometrías n-dimensionales (de Riemann); estas solo se pueden construir en el pensamiento y en último término se basan en actividades que, en principio, son lógicas, que han de idealizarse todavía más en una generalidad superior y que solo pueden ser producidas por un “Yo pienso” puro constitutivo. Por cierto, en una teoría del conocimiento este esbozo debe ser trazado y fundamentado con mayor precisión.

ejecución fundamental del Yo pienso es lo que, a continuación, deberá ser desarrollado en sus determinaciones esenciales internas de manera genético-analítica.

La ejecución espontánea, activa, del “Yo pienso” puro está dirigida, ante todo, de manera inmanente, intencional y constitutiva, a un mero punto de convergencia: a algo pensado en general, todavía sin mayor determinación; ese Yo piensa—según Kant—un “objeto en general” (B 346). El primer acto espontáneo del pensar instaaura, por tanto, solo un punto de unión de la intencionalidad: aquel “objeto en general”; punto de unión que es enteramente general, enteramente indeterminado en lo que respecta a su contenido. El objeto en general es más universal y está claramente más indeterminado que, por ejemplo, el concepto de ente. Si ahora el “objeto en general” se determina un poco más con respecto al contenido, en aquel pensar intencional del Yo obtenido en el ascenso idealizante, resulta el “algo”, como en Kant (B 346s.), el “aliquid” y luego, más dotada de contenido, la “res” como contenido-cosa; es decir, dos “transcendentales” (según la antigua denominación), que en su significado de universalidad preceden al sentido específico de las categorías (las cuales aún deben ser halladas) y valen para todas esas categorías del “Yo pienso”. Por eso, si el “Yo pienso” se piensa a sí mismo, se concibe, en primer lugar, como Objeto en general; y más precisamente como “algo” y como “contenido-cosa” en general. Pero ya ese “algo” es, como lo dice más tarde Hegel (1968, GW 21, p. 103), “el comienzo del sujeto”, entendido aquí como un punto de convergencia centrado en sí y determinado de alguna manera en lo que respecta a su contenido; punto de convergencia que es constituido por aquella intencionalidad del pensamiento, la cual sirve de fundamento y constituye así un momento inicial de sí misma. A este “algo” y “contenido-cosa” se opone la nada (otra vez: según Kant) (B 346s.), la cual no puede todavía ser subdividida en especies mediante las categorías, como lo prevé Kant, pues las categorías aún no han sido desarrolladas. Antes bien, esta primera oposición implica conceptos de relación puros enteramente universales y lógicos, a saber: los de oposición, mera diferencia e identidad, que han de pensarse como momentos de la referencia interna de la apercepción pura.

Solo sobre la base de estas determinaciones enteramente generales se puede desarrollar, como continuación genética, la determinación central de la ontología: “ente”; tal como, para Hegel, la determinación puramente pensada

de lo “existente”—equivalente del griego “on” y del latín “ens”—es continuación de una serie de contenidos de pensamiento previos menos determinados (Hegel, 1968, GW 21, pp. 68-95, 96-116); mencionamos solo como un paralelo la serie que presenta Hegel de estas determinaciones iniciales, serie diferente de la que tenemos aquí. Ahora bien, “ente” es aquel “algo” y aquel “contenido-cosa” que se opone explícitamente a la nada y que, por ello, tiene una significación determinada, articulada y limitada; en eso, “ente” se distingue de lo “otro” y también de lo “determinado por su contenido”; y es idéntico a sí mismo en el regreso a sí mismo a partir de esa relación de diferencia. Los géneros supremos de Platón en el *Sofista* representan una significativa prefiguración de esto.

Sobre esta base pueden desarrollarse ahora aquellas determinaciones del ser que se llaman “categorías” y que, según el previo proyecto de Aristóteles, en la teoría kantiana unifican de manera sintética un múltiple dado y lo unifican sistemáticamente, según funciones de los juicios, llevando ese múltiple a determinaciones de contenido ricas en significado; lo así determinado puede ser afirmado, entonces, como “ente”; o bien, dicho más brevemente pero de una manera menos diferenciada: las categorías son determinaciones del ente propias de la lógica del juicio. Por consiguiente, solo ahora adquieren las funciones de los juicios una significación lógica capaz de caracterizar las determinaciones ontológicas propias del pensar, es decir, las categorías.

Fundamental para las determinaciones categoriales dentro de una ontología es, por una parte, la categoría de substancia; significa aquello que subsiste de manera independiente y constante; aquello que está centrado en sí, y en lo que inhiere los cambiantes accidentes. Aquí está el fundamento de una ontología de la substancia. Pero, por otra parte, frente a esta determinación fundamental que es la *substancia* hay que oponer la determinación fundamental que es el *acontecimiento* o *proceso*, que no incluye lo permanente y firme; este es un acontecer que en sí mismo cambia y tiene diversas fases o incluso fracturas; es el fundamento de otro tipo de ontología: de la ontología del acontecimiento o del proceso. Estos dos tipos fundamentales son igualmente posibles en sentido puramente ontológico; esto es todo lo que diremos en este esbozo de determinaciones ontológicas fundamentales.

Como desarrollos ulteriores de las determinaciones ontológicas del “Yo pienso” fundamental—determinaciones solo pensadas—se siguen aquellas diferenciaciones genéticas de *substancia* o de *acontecimiento* que son (en analogía con Kant) las categorías de Relación: la de causalidad y la de acción recíproca.

Las determinaciones modales contenidas ya de manera latente en estas determinaciones categoriales: la posibilidad, la probabilidad, la realidad efectiva, la necesidad (y los contrarios de ellas) representan, como diferenciaciones fundamentales de las maneras de ser del ente, un problema adicional que es central. Se trata de si (a) estas diferenciaciones modales del ente están pensadas con entera independencia de las determinaciones de contenido que tenga el ente o incluso están pensadas con independencia de las determinaciones de perfección de este: es decir, con independencia de si el ente es inanimado o si tiene vida orgánica vegetal, o animal, o espiritual; en cuyo caso esas diferenciaciones modales valen para todas las especies del ente, en una ontología universal en la que, como dice Kant, el ser “no es un predicado real” (B 626). O bien, se trata de si (b) las determinaciones modales tienen una validez diferenciada para entes determinados según su contenido (o según su perfección o su valor positivo), de modo que un ente más perfecto es *ente* en un sentido más pleno y de mayor riqueza de significación que un ente menos perfecto. En ese caso, una ontología tal se orienta tomando por patrón de medida al ente supremo y más perfecto y determina con grados descendentes de perfección a aquello que es gradualmente menos perfecto, como si fuera un ente que posee el ser en menor medida. Esto es así en una ontología paradigmática. También estos tipos de ontología tienen el mismo valor en sentido puramente ontológico; solo la relación que tengan con la metafísica permite decidir entre ellas.

En este bosquejo de ontología, muy provisional e incompleto, ha podido mostrarse que la tabla kantiana de los juicios no ofrece un fundamento suficiente para el desenvolvimiento de una ontología completa; que esta, antes bien, con la pluralidad de sus determinaciones puras solo pensadas, debe ser desarrollada fundamentalmente de manera genético-analítica a partir de la unidad del “Yo pienso” puro. Este “Yo pienso” debe ser previamente extraído, idealizándolo, de sus efectivas realizaciones en el mundo de la vida y en la ciencia, y debe ser expuesto y caracterizado de manera suficientemente unívoca como un principio puro del pensar finito. Este “Yo pienso” debe estar

siempre en el fundamento de la ontología que de allí se sigue con sus determinaciones puras originadas en el solo pensamiento—determinaciones que deben ser efectivamente pensadas—de manera que, en ello, ese “Yo pienso”, en última instancia, se piensa a sí mismo. Las determinaciones pensadas singulares se extraerán, en lo tocante a su contenido, como momentos de él, y serán desarrolladas, siguiendo un método analítico-genético, en una estructura intencional cada vez más compleja. Eso significa que las mencionadas determinaciones ontológicas son halladas a partir del “Yo pienso”, en una serie que se desarrolla de manera inmanente. Por cierto, este procedimiento analítico-inmanente no se detiene en determinaciones singulares aisladas, sino que las desarrolla a estas en una secuencia sintética. No es necesario que, al hacer esto, cada determinación singular contenga ya una auto-referencia intelectual (sea rudimentaria o de un nivel superior); antes bien, estas determinaciones, como momentos pensados interconectados en su unidad sintética, deben ir formando el significado desarrollado del pensamiento puro de sí mismo. La posición filosófica básica, en esto, sigue siendo la del idealismo crítico transcendental fundado por Kant. Lo que aquí se explica y se desarrolla es el “Yo pienso” finito, y no un pensar absoluto; y en conexión genética se desarrollan determinaciones ontológicas—solamente pensadas—del Yo puro finito el cual, en último término, solo se piensa a sí mismo por completo en ellas; determinaciones ontológicas que tienen un significado (uno solo, pero esencial) para el conocimiento verdadero. A la vez, ellas siguen dependiendo de la percepción; por cierto, dependen de una percepción moldeada, en un grado mucho mayor de lo que Kant habría podido saber, por construcciones previas, por teorías de modelos y, en ocasiones, por experimentos altamente técnicos; percepción que, ante todo, para que podamos entenderla, debe ser reconducida a nuestra percepción natural, si es que hemos de alcanzar conocimiento verdadero.

Referencias

Bickmann, C. (1996). *Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*. Meiner.

Brandt, R. (1991). *Die Urteilstafel*. Meiner.

- Carl, W. (1989). *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dieter H., Michel, K. y Thomas, A. (comp.) (2004). *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum*. Philosophische Schriften (PHS), Band 56, Frontispiz.
- Doyé, S., Heinz, M. y Rameil, U. (comp.) (2004). *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. Walter de Gruyter.
- Düsing, K. (1997). *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. Fink.
- Düsing, K. (2004). Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie. En: S. Doyé, M. Heinz y U. Rameil (comp.), *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag* (pp. 83-107). Walter de Gruyter.
- Düsing, K. (2013a). *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung. Untersuchungen zur kritischen Philosophie in Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Metaphysik*. Olms.
- Düsing, K. (2013b). *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Frommann-Holzboog.
- Dyck, C. (2014). *Kant and Rational Psychology*. Oxford University Press.
- Engelhard, K. (2005). *Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*. Walter de Gruyter.
- Gloy, K. (1985). Kants Theorie des Selbstbewusstseins. Ihre Struktur und ihre Schwierigkeiten. *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 17, 29-59.
- Hegel, G. W. F. (1968s.). *Gesammelte Werke [GW]*. Meiner.
- Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe [GA]*, vol. II, tomo 21. Vittorio Klostermann.
- Heidemann, D. (2004). Kants Grammatik des Verstandes. Erkenntnistheoretische Untersuchungen zum Zusammenhang von Urteil und Kategorie. En: D. Hünig, K. Michel y A. Thomas (comp.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag* (pp. 189-218). Philosophische Schriften (PHS), Band 56, Frontispiz.

- Heidemann, D. (2013). ‚Dass ich bin‘. Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins. En: S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca y M. Ruffing (comp.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, tomo 2 (pp. 153-164). Walter de Gruyter.
- Heimsoeth, H. (1956). Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie. En: H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen* (pp. 227-257). Kölner Universität.
- Heimsoeth, H. (1966). *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*. Walter de Gruyter.
- Henrich, D. (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Vittorio Klostermann.
- Kant, I. (1990s). *Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlín*. (Se cita como AA, seguido del número de tomo y de página; la *Crítica de la razón pura* se cita como A (= primera edición, Riga 1781) o como B (=segunda edición, Riga, 1787).
- Lichtenberg, G. C. (1906s.). *Aphorismen*. Insel-Verlag.
- Locke, J. (1968). *Über den menschlichen Verstand*. Akademie-Verlag.
- Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Reich, K. (1986). *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Meiner.
- Wolff, M. (1995). *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*. Philosophische Abhandlungen, 63. Vittorio Klostermann.



El autor y sus críticos

Presentación al comentario colectivo del libro de Mario Caimi: *Kant's B Deduction* (2014)

JULIA MUÑOZ VELASCO¹

La aportación que ha hecho el profesor Mario Caimi para el estudio de la filosofía kantiana tiene un valor inestimable. Quienes comiencen sus estudios sobre Kant en lengua española seguramente conocerán el trabajo del profesor por su traducción de la *Crítica de la Razón Pura* (Colihue, Fondo de Cultura Económica), o por la edición de los *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia* (Istmo), cuya traducción y comentario crítico también estuvo a su cargo. Para quienes, en cambio, han decidido adentrarse con mayor detalle en la filosofía teórica kantiana, el trabajo del profesor Caimi les resultará indispensable para estudiar una de las secciones más importante de toda la filosofía trascendental, a saber: la deducción trascendental de las categorías de la primera *Crítica*.

Para el equipo editorial de la Revista de Estudios Kantianos es un gusto y un privilegio compartir en esta ocasión tres comentarios críticos en torno al libro *Kant's B Deduction*. Este es la traducción al inglés de las “Lecciones sobre Kant” que el profesor Caimi impartió en La Sorbona, París, en el 2004. En ellas encontraremos una investigación exhaustiva según la cual Kant desarrolla y enriquece el argumento sobre la apercepción a lo largo de los párrafos 15 al 27. Para enfatizar la importancia que tiene este libro dentro de la bibliografía secundaria podríamos decir, recuperando la consabida frase de Jacobi, que sin una buena comprensión de la deducción trascendental y del principio de la apercepción, seremos incapaces de entrar al sistema kantiano, pero que el trabajo de Caimi que aquí nos ocupa, hará posible que podamos permanecer en él.

La presente sección de “El autor y sus críticos” se compone de tres comentarios y de la respuesta del profesor Caimi a estos últimos. El primer comentario es del Dr. Dennis Schulting, quien señala que, si bien es imposible no tener algún desacuerdo interpretativo dada la gran complejidad de esta

¹ UNAM. Contacto: juliamunoz@filos.unam.mx.

parte de la primera *Crítica*, no por ello deja de reconocer y encomiar la originalidad de la aportación de Caimi al respecto. El Dr. Schulting se enfocará en discutir la lectura que hace Caimi del tránsito entre los parágrafos 16 y 17, particularmente en relación con el concepto de ‘objeto’, así como del tipo de objetividad que hace posible el principio de la apercepción.

El segundo comentario está a cargo de la profesora Claudia Jáuregui. Su texto gira en torno a la paradoja del sentido interno, explicándola a partir de dos preguntas. Por un lado, ¿cómo es posible hablar del autoconocimiento en la filosofía teórica de Kant? Es decir, ¿cómo es posible que el sujeto pueda ser un fenómeno para sí mismo y que, de ahí, pueda surgir algún tipo de cognición? Por otro lado, ¿cómo entender aquellos pasajes en los que Kant habla de la auto-afectación del sujeto? La Dra. Jáuregui afirma que, en contra de lo planteado por Caimi, es difícil entender esta auto-afección (y la consiguiente posibilidad del autoconocimiento) como una operación de síntesis que el entendimiento ejerce sobre la sensibilidad. En su lugar, recuperando un pasaje de los *Progresos de la Metafísica*, nos invita a considerar que la auto-afección se trata de un acto de atención que el sujeto dirige hacia sí mismo, y gracias al cual puede experimentarse como fenómeno.

El tercer comentario corresponde al profesor Claudio La Rocca. En su escrito encontraremos reflexiones importantes en torno a las operaciones ‘implícitas’ o inconscientes del entendimiento y su relación con el principio de la apercepción. Ante la lectura de Caimi, el Dr. La Rocca problematizará el aspecto no psicológico de las estructuras conceptuales de la concepción kantiana de la autoconciencia. De tal forma que, junto con La Rocca podemos preguntar, ¿qué tipo de representación podemos tener de nosotras y nosotros mismos, si es que tal representación es posible?

Para cerrar, encontrarán las respuestas del profesor Caimi a sus tres interlocutores. En ellas, el autor enfatizará los puntos de encuentro y desencuentro, mostrando cómo muchas de las objeciones planteadas son complementarias a su propia lectura, pues como él mismo comenta: “Esta pluralidad de interpretaciones no invalida ninguna de ellas, sino por el contrario, permite una comprensión más rica de la *Crítica*” [“This plurality of interpretations does not invalidate any of them, but rather allows a richer understanding of the *Critique*”]. Sin duda, esta colección será de un gran valor para todas las personas que deseen adentrarse más en las reflexiones kantianas

en torno al yo, la apercepción, la auto-afección, y al papel que el entendimiento juega en todo ello a partir de la caracterización de sus funciones en estos párrafos de la primera *Crítica*.

The Self and the Categories. Remarks on Mario Caimi's *Kant's B Deduction*

CLAUDIO LA ROCCA¹

Ich suche bey einem Verstande, der der Regeln bedarf,
die Kenntnis dieser Regeln selbst; dieses ist paradox.
(AA 16: 028)

Kant's Transcendental Deduction of Categories² is at the same time one of the most crucial, most obscure, and most commented texts in the history of philosophy. The three characteristics are obviously intertwined: the amount of exegesis is proportional to the obscurity, perhaps, but certainly also to the theoretical importance of the text, which founds or attempts to find a radically new sense of the apriori and in fact a model of thought that will condition the philosophy of the following centuries. The obscurity, on the other hand, at least the perceived obscurity,³ should to some extent affect the judgement of its importance, but in fact for the most part this has not been the case: interpreters and philosophers continue to feel that something decisive is at stake here, not just Kant's Copernican revolution, but a fundamental possibility of thought.

The intertwining of these factors makes any renewed attempt at exegesis of this text and of the underlying philosophical issues not only complex, but courageous and at the same time valuable. Mario Caimi has tackled this task with particular skill and with an effort at clarity that he seeks to pursue, without renouncing comparison with critical literature, with an immediate and direct focus on the Kantian text. The chosen text is that of the second draft, from 1787, of the transcendental deduction, which is thus implicitly – but for reasons that are then made explicit – assumed to be the

¹ Università di Genova. Contact: clr@unige.it.

² The following considerations are based on the book by M. Caimi, *Kant's B Deduction* (2014). Hereafter, I refer to pages from this book only by indicating the page number in brackets.

³ Also, by Kant, as is well known: the “Dunkelheit der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe” [“the obscurity in the Deduction of the Concepts of Understanding”] is explicitly evoked in the preface to the second edition of the *Critique* (B XXXVIII).

'best' version of the deduction, and is claimed to be "a rigorous and systematic argument" (p. 123).

The enormous difficulty of Kant's text and of the related questions does not leave much room for certainty. In what follows, therefore, I will try to limit myself to problematising some aspects of the text and of Caimi's reading in order to leave room for further clarification. I will focus on some of the most relevant issues of the text that seem to me to emerge with particular prominence from this reading and which invite further investigation.

1. The Method

A preliminary and important issue is the argumentative methodology that Kant would follow in the transcendental deduction. Caimi's proposal is that the argumentative course that Kant follows "closely coincides" (p. 11) with the philosophical method theorised from the beginning of the 1960s, the "analytical" one, which involves starting from an initially confused concept and gradually acquiring clarity and distinction until reaching a definition of the concept. It is therefore a matter of proceeding by successive clarifications of the concept, not only by identifying elements that compose it, but by adding elements that are initially unknown and that are necessary for its further clarification, leading to "syntheses of increasing complexity" (p. 12), which gradually constitute a "synthetic enrichment" (p. 14; cf. p. 60) of the initial concept.⁴ It must be said that Caimi shows in the course of his research and commentary on the text quite persuasively how a progressive clarification and enrichment of the concepts introduced actually unfolds in the transcendental deduction, until it finally reaches a maximum of complexity and at the same time clarity. I wonder, however, whether this can be identified with the argumentative framework that operates in deduction, and with Kant's actual methodological choice, and not be, so to speak, an expository effect of the development of deduction, which Caimi makes evident with great finesse,

⁴ This procedure is not to be considered 'analytical' in the sense of the analysis of concepts as a simple explication of notes, according to the idea of 'analytical judgements'; Caimi speaks as we have seen of synthetic enrichment, and also calls the method a "synthetical method" (p. 17), i.e., a "method of isolation and progressive synthesis" (p. 13). The doubt that remains is whether this method can legitimise itself as a demonstrative method, among other things because it is possible to ask where the elements that are to be first isolated and then synthesised come from. What makes such a procedure possible from the point of view of the methodology of philosophical knowledge?

according to his legal model, as “derivation from an origin first carried out step by step” (see also Henrich et al., 1984, p. 91),⁵ and thus as gradual clarification. I have this doubt for several reasons. The first is that Kant abandoned the theorisations of what he called “analytische Philosophie” after the 1770s,⁶ and with them also the perspective he called “analysis of the self” (AA 25: 10). His methodological research, which also runs through the reference to the legal argumentation of the *Deduktionsschriften*, I believe did not make him satisfied with an analytical procedure of the kind proposed as a guiding idea by Caimi, according to whom the “specific rhetorical structure” of the *Deduktionsschriften* could ultimately “account for the external wording of the Transcendental Deduction”, but would not exclude a different “logical structure beyond these rhetorical features” (p. 15). I, too, believe that the rhetorical-argumentative model of legal deductions should not be overestimated; however, it testifies to methodological research that Kant did not see fulfilled by the procedure hypothesised by Caimi.

A second reason for my doubts in this regard concerns the argumentative and demonstrative cogency that such a procedure could have, such as to support the weight of the transcendental deduction and with it the Copernican revolution and the foundation of transcendental idealism. Can a development of the indeterminate concept of “combination in general” (p. 14), even carried out with the extraordinary conceptual penetration that Kant can bring to bear and that Caimi masterfully reconstructs, achieve the argumentative purpose of legitimising the *a priori* validity of the categories? Might not instead a reference to Kant's explicit methodological reflection in the *Critique of Pure Reason* itself be appropriate, as I try to suggest below?

2. The Apperception

The observations just made are perhaps not without connection to those concerning the real heart of transcendental deduction, the notion of apperception, from whose critical development the whole argument seems to derive after all. If we move from the methodological aspect to the content of

⁵ Henrich, as is well known, emphasises the distance between the legal procedure of deduction, which Kant would take, and a syllogistic derivation. I believe there can be a similar distance from an ‘analytical’ procedure.

⁶ Kant maintains an analytical approach up to the *Reflexionen* of the *Duisburg-Nachlass* (cf. Klemme, 1996, p. 130).

the deduction, we find the principle of apperception, whose role is of course evident, but which Caimi emphasises in a particular way: “the rhetorical and logical structure of the Deduction is supplied by this principle, as it will unfolded and synthetically enriched along the exposition” (p. 20). The principle is initially reached through a path that moves from the notion of thought as a combination: this involves the concept of the manifold and its unity, and therefore of the “qualitative supra-categorical unity” (p. 20) that constitutes the unity of experience, which is founded on apperception. It is therefore necessary to focus on the conceptual profiles and argumentative role of apperception, and Caimi devotes the greatest attention to this.

Two aspects, which are obviously connected, must be emphasised: the nature of transcendental apperception as an operation of the understanding and its role as a concept in the argumentative structure of deduction. As Caimi shows, the first formulation of the principle (“It must be possible for the ‘I think’ to accompany all my representations” [B 131/132]) is then made more precise in its meaning: ‘accompanying’ is not a simple co-presence of one entity with another, but means “that the manifold of intuition must be brought to unity by means of a synthesis”, in which “all the scattered elements of intuition are gathered together by virtue of their being the content of the Self’s thought” (p. 27, note 21). What, in turn, does it mean that the manifold is the content of the Self’s thought? At the origin of Kant’s conception – and at the beginning of his argumentative path – there is the idea of judgement as the union of subject and predicate *in a consciousness*: the unification of elements in judgement (Kant reminds us that this may not only be categorical judgements) means that there is an operation of unification of a subject that recognises its objective unity. How does this operation take place? This is perhaps the truly decisive point here: an objective sense of unification is implicit in this operation of unification (it implicitly attributes, implicitly recognises an objective sense to the judgement; this makes it, in Kantian terms, a judgement of experience and not of perception); the subject would be able to attribute this sense insofar as it would reflexively recognise as necessary the rules through which it has effected such a unification. The self-consciousness at stake is consciousness of the rules of unification, and it is this that grounds the identity that Kant asserts between understanding, self-consciousness and categories. Caimi clearly emphasises this point, which is never sufficiently emphasised, and from which one often struggles to radically draw all the consequences. Stressing this character of self-

consciousness raises, among other things, the problem of the real nature of such reflexive acts. I will try to explain one point and the other better.

It is clear – and Kant insists on this sufficiently – that the ‘I’ of transcendental apperception is not the empirical ‘I’, the ‘me’ of each of us. Caimi refers in this context to the terminological distinction Self/myself (pp. 23ff.). The unity of the empirical self is weak and always in question, that of transcendental apperception is instead the foundation of the unity of experience. The moment Kant ends up abandoning a view of the ‘I’ as substance, the reason for attributing unity and identity to the ‘I’ must be found again and, if this search succeeds, identified in something other than its substantial nature. Even before the *Critique*, Kant reads the ‘belonging’ to a consciousness – previously conceivable precisely as the afferece of accidents to a pre-subsisting substance – as the reference to an identical set of rules of unification⁷ that operate in a synthesis of the multiple of intuition; conversely, the ‘I’ itself is seen, so to speak, as nothing more than the reflection and “recoil” of the operation of unification. There are many expressions of Kant that go in this direction, that is, in a direction that, as it were, excludes a preliminary subsistence of the ‘I’ that precedes the unfolding of experience.⁸

I wonder if we can take this a little to the extreme for the sake of further clarity and say – even against some of the ways in which Kant expresses himself⁹ – that the identity of the ‘I’ of which one is aware in knowing is not the identity of a subject that can be conceived of as an ‘entity’, i.e. something that has a subsistence other than the consciousness of the rules of unification of *objects* that make experience itself unitary. In a *Reflexion* of

⁷ Cf. AA 23: 19, where the *gehören* to apperception is seen to be possible only through a transcendental synthesis (here still of the imagination) and its ‘functions’ and essentially identified with it; the understanding is referred to as the *Grund* and *Qvell* of rules.

⁸ “This thoroughgoing identity of the apperception of a manifold which is given in intuition contains a synthesis of representations, and is possible only through the consciousness of this synthesis” (cf. B 133 [I use for the first *Critique* the English translation in Kant 1998]). But the expression in A 108 is also very clear: “For this unity of consciousness would be impossible if in cognition of the manifold the mind *could not become conscious of the identity of the function (sich der Identität der Function bewußt werden könnte)* by means of which this manifold is synthetically combined into one cognition”; “for the mind could not possibly think of the identity of itself in the manifoldness of its representations, and indeed think this *a priori, if it did not have before its eyes the identity of its action (die Identität seiner Handlung vor Augen hätte)*, which subjects all synthesis of apprehension (which is empirical) to a transcendental unity” (my emphasis).

⁹ “Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun *die transzendente Apperzeption* nennen” [“This pure, original, unchanging consciousness I will now name **transcendental apperception**”] (cf. A 107).

the years 1779-83, which Caimi recalls, this is expressed in an icastic way: paralogsms arise from a misunderstanding, a transcendental subreption, whereby what is the unity of the consciousness *of objects* is mistaken for something else:

our judgment *about objects and the unity of consciousness in it* is held for a perception of the unity of the subject. The first illusory appearance is that in which the unity of apperception, being subjective, is held for the unity of the subject *as if the latter were a thing* (AA 18: 223; Caimi, 2014, p. 24, note 16).¹⁰

This may seem to be a matter of nuance, but I wonder whether this point is expressed clearly enough if one says, as Caimi does after expressing very well the dependence of self-consciousness on the operations of producing synthetic unity in objects,¹¹ that “in turn, this identity *must be presupposed beforehand* if particular, determined syntheses are to be performed and if it is to be possible to have particular thoughts” (my emphasis). Caimi emphasises shortly afterwards with exemplary clarity that there is a “mutual dependence of the identity of the Self and the synthesis of representations, for it is precisely the synthesis of the manifold that makes possible the thought of the identity” (p. 28), he then speaks of “reciprocal dependence”. Once this aspect is particularly emphasised, however, one can further question – and the question is not only addressed to interpreters, but I would say to Kant himself – how transcendental apperception is to be more closely conceived. In particular, one can further question to what extent expressions that refer to representations belonging to an ‘I’ (representations as ‘mine’) are adequate or merely provisional formulations.

When the ‘I’ of apperception begins to emerge, looming in the background of the abandonment of the ‘I’ as substance, it is conceived as an anonymous subject, apperception as “the perception of oneself as a thinking subject in general (*überhaupt*)” (*Refl.*, 4674, AA 17: 647). The idea, so central, of judgement as a unification in a consciousness arises together with

¹⁰ This very peculiar character of apperception explains Kant's considerable uncertainties about its ontological status, the meaning of its ‘existence’ (cf. Caimi, 2014, pp. 94ff.).

¹¹ “[S]ynthetical unity is the ground upon which the thought of identity in self-consciousness is possible” (Caimi, 2014, p. 27, note 21). According to Barale (1998, pp. 358ff.), the concept of *numerische Identität* of self-consciousness, present in Deduction A, is an inadequate and equivocal concept.

this idea of an almost impersonal subject: “The representation of the way in which different concepts (as such) belong to a consciousness (in general, not just my own) is judgement” (AA 16: 633, *Refl.*, 3051 (1776-1779)); judgement is “the representation of the way in which different concepts belong objectively (to each) to a consciousness” (AA 16: 634, *Refl.*, 3055).¹² Once this character I have called ‘impersonal’¹³ of apperception is emphasised, however, the problem of its relation to the acts actually performed by a subject, and that of the nature of these acts, becomes more acute and complicated. The transcendental I is not a psychological subject, its necessity is not that of a fact, but that of a fundamental possibility: this is the sense of that *können* that Kant inserts in the first formulation of the principle in B 131/132, “It must be possible for the ‘I think’ to accompany (*muss begleiten können*) all my representations”. Kant insists on this in several passages;¹⁴ the ‘I think’ indicates a structural possibility, i.e., a set of conditions: “As my representations (even if I am not conscious of them as such), they must conform to the condition under which alone they can stand together in one universal self-consciousness, because otherwise they would not without exception belong to me” (B 132-133, my emphasis). The possibility – not the fact – that I consider representations to be mine (that I can always transform a judgement ‘x’ into ‘I think x’ and that I can also say ‘I think x and I think y’) refers back to certain conditions, it is, so to speak, the *ratio cognoscendi* of these conditions, which are constituted by the unification operations regulated by the concepts of the understanding.

If the above can be said, to push the reading of the ‘I think’ in this direction of a pure possibility that reveals conditions, thus in a sense that is very strident with that normally associated with the idea of self-consciousness – of course I wonder if this can be done – the question of the nature of self-consciousness that would be at stake here is or remains open: we should ask us *of what and in which sense the subject is actually conscious* at the moment

¹² Cf. *Refl.*, 5923, AA 18: 385-387, where the “objective unity of the consciousness of given concepts” coincides with “the consciousness that these *must* belong to each other and through this designate (*bezeichnen*) an object”.

¹³ Caimi points out how the ‘personal’ aspect is also outside the argumentative focus of the deduction: “the main concern of this part of the Deduction is to expound the said function of unity rather than to explain anything about the “I” as a person” (p. 28).

¹⁴ “[S]o is all combination, *whether we become conscious of it or not*, whether it be a combination of the manifold of intuition, or of several concepts [...] an act of the understanding” (B 130, my emphasis); in B 131, note, he speaks of “the synthesis of this (possible) consciousness”; cf. B 134, note: “only by means of an antecedently conceived possible synthetic unity”; A 113: “All possible appearances belong, as representations, to whole possible self-consciousness”.

in which transcendental apperception is *self*-conscious, operating in the constitution of experience.¹⁵ I think these aspects need to be problematised for a reading of Kant and transcendental deduction that does not take unclear assumptions for granted.

What sense can it make that the 'mind' (*Gemüt*) has – must have – “before its eyes” the identity of its action as a condition of its identity, as Kant writes in the 1781 version of the deduction? (cf. A 108, the passage quoted above at note 8). I do not believe that this can be interpreted in a psychological or even a psychological-like sense, as if the transcendental ‘I’ were performing an operation analogous to that of the empirical ‘I’ when it ‘observes’ itself in the internal sense. To have before it the identity of operations – the operations of constructing “the unity of the history of experience”¹⁶ – can probably mean that the subject constantly follows the same rules of unification, that it continues to attribute identity, quality, persistence, causal relations to the multiple (in short, to apply the categories)¹⁷ assuming those rules as discriminators between what is objective and what is not. The subject is, Kant writes, “conscious of the identity of the function, through which it connects this [the manifold] into a knowledge” (A 108, my emphasis) (and only on this basis and secondarily of the *Identität seiner selbst*).¹⁸ It is this kind of awareness, all aimed at the recognition of an

¹⁵ I believe that the Sartrean reading of transcendental apperception in *The Transcendence of the Ego* is particularly stimulating in this sense and goes in the direction of the concerns I am trying to express: “The problem of critique is a *de jure* problem: thus Kant affirms nothing about the *de facto* existence of the ‘I think’. He seems, on the contrary, to have clearly seen that there were moments of consciousness without an I, since he says: ‘*it must be possible* (for the “I think” to accompany, etc.)’. The real issue is rather that of determining the conditions of possibility of experience. One of these conditions is that I should always be able to consider my perception or my thought as *mine*; that is all. But there is a dangerous tendency in contemporary philosophy [...] which consists of turning the conditions of possibility determined by critique into a *reality*. This is a tendency that leads some authors, for instance, to wonder what ‘transcendental consciousness’ may actually *be*. If we formulate the question in these terms, we are naturally forced to conceive of this consciousness—which constitutes our empirical consciousness—as an unconscious” (Sartre, 2004, p. 2). We return to this last consequence later. It should be noted that in Kant the problem of the relationship between impersonal (or ‘pre-personal’, cf. p. 4) and personal consciousness cannot be evaded. The capacity to say ‘I’ is the foundation of personality.

¹⁶ Caimi refers on several occasions (cf. p. 56) very suggestively to Kant’s expression in B 114 where he compares the qualitative unity to that of *Schauspiel, Rede, Fabel* (play, speech, fable).

¹⁷ The possibilities based on categories are to be able to indicate a distinguishable unity; to be able to indicate a positive quality; to be able to re-identify something with respect to variations in its state; to be able to identify something with respect to its place in a relation of succession and co-existence (cf. La Rocca, 1999, p. 124).

¹⁸ See also a formulation such as that in A 103, according to which consciousness only emerges from the ‘effect’, from the unified manifold, and not directly: “this consciousness may often only be weak,

objective history of experience, and not at all at the subject itself, that Kant can legitimately evoke. That *allows* different and successive states of consciousness to be identified as 'mine' but does not *consist in* this identification.¹⁹

If it is legitimate to insist on this as a basic trait of the Kantian notion of apperception, then the problem of the relationship with cognitive operations that take place *de facto*, which necessarily have a 'psychological' or otherwise factual nature, arises with particular complexity. Is what is theorised as a condition of possibility in the transcendental deduction an "implicit knowledge" that deduction transforms on the philosophical level into explicit knowledge? Can we refer for the synthesis of experience to a "natural and spontaneous reflection",²⁰ and what character does this have? I believe that these questions must be asked if one is to attempt to further account for transcendental apperception and the way it intervenes in transcendental deduction. Particularly if one wants to clarify the question I posed earlier about the sense in which one can speak of self-consciousness. Kant undoubtedly refers to forms of knowledge and reflective knowledge (metacognition) that we can call in contemporary terms 'implicit'. He does so by talking about the process of *Überlegung*, to which Henrich refers, or the so-called *vorläufige Urteile* (provisional judgments). However, *Überlegung* is not a necessary and inevitable operation,²¹ even though "we cannot and should not judge on anything without reflection" (*Logik*, AA 09: 76). Instead, transcendental reflection can be, if seen not only as a philosophical operation, but as a cognitive function that is intertwined with the categories (cf. La Rocca, 1999, pp. 143ff.).

so that we connect it with the generation of the representation only in the effect, but not in the act itself (*in der Wirkung, nicht aber in dem Actus selbst*), i.e., immediately".

¹⁹ As I said before, the possibility of self-attribution (the ability to consider representations 'mine') is grounded in transcendental apperception and is, so to speak, its *ratio cognoscendi*, but it *is not* transcendental apperception.

²⁰ "The awareness 'I think' is precisely the self-consciousness that can be attached to natural and spontaneous reflection" (Henrich, 1989, p. 45). "Since reflection is a permanent, albeit implicit, knowledge, and investigation is a deliberate undertaking on the part of the philosopher, there remains a gap between these two cognitive activities, regardless of the essential correlation between them. Thus the question arises as to how an implicit knowledge can be transformed into an explicit one" (cf. Henrich, 1989, p. 44).

²¹ Contrary to Henrich's assertion that "reflection always takes place" (Henrich, 1989, p. 42), reflection – at least in one of its possible senses, the one Henrich uses of an operation of natural consciousness – may not take place (this is precisely what happens in the case of prejudice). It is a metacognitive condition of correct cognitive processes, not of every cognitive operation (cf. La Rocca, 2003, pp. 104ff.).

That 'implicit' operations of the understanding, which we can perhaps more properly call unconscious, are possible, and that they are real, is certainly compatible with Kant's text and consistent with its theories. Several expressions in the deduction texts themselves point in this direction, and in general Kant argues for the possibility of unconscious intellectual activities (cf. La Rocca, 2007; 2008). The problem that thus arises, if we assume the existence of 'implicit' operations as the essence of transcendental apperception, and at the same time the non-psychological character (the character of "conceptual structure") (Guyer, 1989, p. 65)²² of transcendental synthesis, is once again the sense of awareness inherent in the idea of I think, which does not seem elusive. Despite the fact that it can be said that no psychological assertion is at stake, and that Kant's statements "describe only general and, as far as they go, conceptual truths about any representing or cognitive systems, human or otherwise, that work in time" (Guyer, 1989, p. 58), the role that Kant attributes to the *Radikalvermögen* of apperception and to the function of self-consciousness is undeniable and must be placed at the centre, as Caimi does, of the argument of transcendental deduction. It does not seem possible to reduce it – at least in the way Kant develops it – to the truly minimal form of a system that interprets its current state as conforming to a constant rule (Guyer, 1989, p. 68). What is properly at stake here and how can apperception play the role of foundation?

3. The Self and the Deduction

In the analysis of the first paragraphs of the transcendental deduction Caimi identifies a path from the conditions of combination to the concept of the unity of consciousness and from this to the identity of self-consciousness. This emergence of the Self is parallel to the emergence of the idea of a reciprocity

²² Guyer very pertinently interprets categories as epistemological conditions, as "a basic constraint on any system for synthesizing data that are only given over time" (1989, p. 65, cf. p. 68: "any cognitive system working in time"), of which not the reality but the *availability* is essential: "Kant is not interested in postulating the actual occurrence, whether faintly or vividly apperceived, of any act of interpretation, but is rather insisting only upon the availability of concepts by which the interpretation of the present representational state of the knower could be justified" (p. 66). It would not be necessary, according to this reading, "that any actual assertion of a knowledge-claim must be preceded or accompanied by some datable act of mental processing that literally tokens the rule" (p. 67). I believe that this possibility of understanding the categories in a non-psychological sense (although at times it seems "as if Kant simply wishes to fudge the distinction" [Guyer, 1989, p. 66]) goes in the correct direction, nevertheless it does not allow one to evade the problem of the meaning of self-consciousness and its argumentative role, which Guyer does not address here. This point is also the limit of the analogy with a cognitive system such as the computer.

between the identity of the subject and the unity of experience, which Caimi highlights very well and very clearly:

The reciprocal conditioning of identity of consciousness on the one hand and the given manifold on the other has thus been the ground of the supreme principle of understanding, the principle according to which the entire manifold of given representations must be referred to the unity of apperception (p. 35).

I believe we can also insist on the role of this reciprocity in relation to the argumentative structure of deduction and in relation to the problem of the role of the self as such.

The interpretation of the method of transcendental deduction proposed by Caimi is all the more interesting in light of the fact that that interpreters have often insisted on Kant's lack of clarity regarding the methodology of transcendental philosophy, in spite of the constant and highly relevant centrality of the methodological problem in his philosophy.²³ However, methodological considerations referring to transcendental philosophy cannot be said to be lacking in Kant, and they have space in the *Critique of Pure Reason* itself, however unsatisfactory and elusive they may be.²⁴ To one of these I would pay particular attention. After emphasising, in the *Discipline* of the *Methodenlehre*, the fundamental distinction between mathematical knowledge, which proceeds by construction, and philosophical knowledge, which is discursive and proceeds only by concepts, Kant adds a further important clarification regarding the latter. The nature of an *a priori* concept is such that "no determining synthetic proposition but only a principle of the synthesis of possible empirical intuitions can arise from it" (A 722/B 750). This undoubtedly relates to what we can call its pre-philosophical use by the understanding. This clarification of the nature of *a priori* judgements in their concrete operation in experience, which signals their radical heterogeneity with respect to all other types of concepts, is already fundamental in itself. But also important is the metaphilosophical consideration about the

²³ Henrich speaks of "Kant's reluctance to present explicitly his philosophical methodology" (1989, p. 44). On the issue more generally see La Rocca (2013; 2015).

²⁴ Up to the paradoxical statement: "Of the special method of a transcendental philosophy, however, nothing can here be said, since we are concerned with a of the circumstances of our faculty – whether we can build at all, and how high we can carry our building with the materials we have (the pure a priori concepts)" (A 738/B 766).

propositions of transcendental philosophy that represent the philosophical explication of the operation of the understanding that takes place in experience. These propositions, although they consist of purely conceptual knowledge, are not implanted in a purely conceptual argumentative procedure. In Kant's words: "now all of pure reason in its merely speculative use contains not a single direct synthetic (*direktsynthetisches*) judgement from concepts" (A 736-737/B 764-765). An *a priori* possible synthetic judgement, of the kind contained in the Analytic of Principles, a *transzendentaler Satz* (A 722/B 750), is not a *Lehrsatz*, but a *Grundsatz*. This means that one can only arrive at them argumentatively on the basis of a presupposition, an assumption that is not derived from concepts. Kant speaks of it in these terms:

through concepts of the understanding, however, it [the pure reason] certainly erects secure principles, not directly from concepts, rather always indirectly through the relation of these concepts to something contingent, namely *possible experience*; since if this (something as object of possible experience) is presupposed, they are of course apodictically certain, but in themselves they cannot even be cognized *a priori* (directly) at all (A 737/B 765).

One may ask, considering this assertion, what degree of legitimation of experience can be given by concepts that presuppose it, or rather – the levels must be carefully distinguished²⁵ – what kind of philosophical foundation of the objectivity of experience can be offered by an argument that seems to present itself as circular. Kant anticipates this objection and does not shy away from this consequence, instead making it the subject of an explicit statement: we are dealing with *Grundsätze* and not *Lehrsätze*, and precisely for this reason with a synthetic *a priori* judgement: "although it must be proved, it is called a principle and not a theorem because it has the special

²⁵ As I am insisting here, it is advisable not to confuse, on the one hand, categories as functions that intervene in any case in the common construction of experience (without any need to be theorised or known as such: anyone can make a causal argument without having any notion of the principle of causality, just as one can apply logical laws without knowing them: experience has always been possible without knowing the *Kritik der reinen Vernunft*) and, on the other, their philosophical explication-theorisation, which takes place in the critique of reason and must follow its argumentative procedures. To put it this way: the necessity of the categories of experience does not have to be the subject of a necessary argumentation.

property that it first makes possible its ground of proof, namely experience, and must always be presupposed in this" (A 737/B 765).

In reality, this is not a circularity, but rather a reciprocity: the transcendental conditions make experience possible, the latter – the reference to it – is the basis of demonstration²⁶ of the transcendental conditions insofar as these are exhibited as its conditions. The conditioned refers back to its condition and this makes the conditioned possible. This relation of reciprocity is not a circular implication, yet it can give insight into the logic of transcendental deduction and the role of the principle of self-consciousness in it. Indeed, I wonder whether the way the reference to this principle works from an argumentative point of view does not have this same structure: if experience is admitted (if there is to be experience) then its conditions must be admitted, which turn out to be the categories, which turn out to be conditions of self-consciousness in its non-empirical-personal, but transcendental sense. Experience, then – understood as the regulated objectivity of the empirical world (the unitary history of experience) – assumes *the same status of certainty as self-consciousness*: its 'objectivity' is not derived from concepts, in this sense deduced *a priori*, but ends up being unable to be questioned without questioning the very possibility of self-consciousness. The argumentative result of the transcendental deduction is to exhibit this very close relationship of mutual implication: not, so to speak, a kind of '*a priori* consecration' of experience against the Humian sceptical doubt, not an '*a priori* derivation' of experience, but the establishment of a bond of interdependence between self-consciousness and experience, whereby they *simul stabunt vel simul cadent*. The 'necessity' of the categories, so crucial for the transcendental deduction, is this kind of 'relative' necessity, so to speak. Kant does not propose an 'axiomatic' derivation from above, as much earlier philosophy yearned to do, but an

²⁶ The term *Beweisgrund* found in the quoted passage is also taken up in the *Prolegomena*, in which Kant reiterates the foundational character of possible experience as that which 'discovers' the possibility of *a priori* knowledge: "Notice must be taken of the ground of proof (*Beweisgrund*) that reveals (*entdeckt*) the possibility of this *a priori* cognition" (AA 04: 308; English translation in Kant, 2004); later Kant speaks, in analogy with the *Methodenlehre*, of a "spezifisch eigenthümliche Beweisart" of the categories: "From this there follows then secondly a specifically characteristic way of proving the same thing: that the above-mentioned principles are not referred directly to appearances and their relation, but to the possibility of experience, for which appearances constitute only the matter but not the form; that is, they are referred to the objectively and universally valid synthetic propositions through which judgments of experience are distinguished from mere judgments of perception" (AA 4: 308-309).

argumentation, that is “weaker”, if it is possible to call it that, but sufficient to achieve its demonstrative purpose.

If this is the case, the argumentative sense of the reference to self-consciousness perhaps stands out better: it does not refer to the occurrence of a factual self-conscious act, but rather to the structural possibility of transforming every judgement ‘x’ into ‘I think x’. This possibility, which cannot be denied, ends up providing a corresponding indubitability to the conditions of objectivity of experience, to the categories. The sense of the ‘I think’ is not Cartesian (it is not that of demonstrating the existence of an entity, as the difficulties that Caimi well points out of defining an ontological sense to the ‘I think’ demonstrate);²⁷ the reference to the ‘I think’ as a principle has the function of binding self-consciousness and experience in a community of destiny, so to speak, so that whoever wants to deny the objectivity of the latter must deny the possibility of the former, and this is more difficult:

The I think must be able to accompany all my representations; for otherwise something be represented in me that is not thought at all, which is as much as to say that the representation would either be impossible or else at least be nothing for me (B 131-132).

Rather than in a *cogito ergo sum*, the meaning of transcendental deduction lies in a *cogito ergo res sunt*, as Émile Boutroux (1926, p. 94) effectively wrote.

As I said, Caimi carefully insists on this reciprocity. Emphasising the above, I do not think it contradicts his idea of a progressive clarification of the sense of the principle of apperception that takes place in transcendental deduction; I only wonder whether its argumentative structure might not, however, be the peculiar one theorised in general in the *Methodenlehre* for transcendental propositions, rather than a simple procedure of analysis and conceptual enrichment.

²⁷ On the non-Cartesian sense cf. Caimi (2014, p. 21) and my “Soggetto e sostanza” (2003, pp. 27-52).

4. The Operations of the Transcendental Ego

There remains the question, as noted above, of the nature of the operations of application of the categories that are performed by the transcendental Ego and that constitute it as such. The delicate point is to maintain their non-psychological character, and at the same time not to limit ourselves to assuming them as conceptual structures in which the sense of *self-consciousness* disappears. If, as Caimi writes, we can for instance “represent to ourselves each single action of the imagination regarding this concept as being a necessary element of the one and same complex action, as if each step of the action necessarily ensued from the concept ruling this action” (p. 82), what kind of ‘representing to oneself’ is at stake here? What are we actually doing?

It is not easy to conceive of this as the performance of explicit reflexive acts by the common pre-philosophical consciousness.²⁸ On the other hand, the tout court identification of these categorical operations with implicit or unconscious operations²⁹ makes it extremely problematic in which sense one can speak of *Selbstbewusstsein* and an act of ‘representing to ourselves’. I wonder – here, too, I intend above all to pose questions and raise questions – whether the answer might not lie in the direction of an in-depth examination of the nature of the categories and the *a priori* ‘knowledge’ that arises from them, of their cognitive sense, which emphasises, with Kant, but more sharply than Kant does, their completely *divergent* character from that of ‘normal’ cognitive propositions. Kant on the one hand is often very clear about this heterogeneity, but on the other hand he moves in a parallelism of the *Verstandesbegriffe* with ‘normal’ conceptuality that ends up obscuring it again.

The heterogeneity of the pure concepts of the understanding and the corresponding judgements lies in their not properly giving rise to (or being) ‘propositions’, or not being able to be conceived as such at the moment they operate. If their enucleation in the transcendental philosophy exhibits them as

²⁸ “Es giebt einen Gebrauch des Verstandes und Vernunft vor der Kenntnis der Regeln: dies ist der Gebrauch des *Gesunden* Verstandes. Von ihm können Regeln abgeleitet werden, wie grammatic” (“There is a use of understanding and reason preceding the knowledge of the rules: this is the use of the *good* sense. From it rules can be derived, as grammatic”) (cf. *Refl.*, 1581, AA 16: 024).

²⁹ Which may possibly be understood in analogy with sub-personal neurophysiological processes, “processes of which we are *not* conscious at all while we are enjoying the conscious experience that depends upon them” (Strawson, 1989, p. 76).

transzendental Sätze (A 720/B 748), as we have seen, Kant at the same time says that their nature is not that of a “determining synthetic proposition”, but only of a “principle of synthesis” (A 722/B 750). I believe that this peculiar nature³⁰ of them (functions, rules, not assertions) can be seen together with the particular character of their apriori nature, which Kant is keen to emphasise and Caimi well remembers, when he wants to distinguish them from innate knowledge, with the theory of *ursprüngliche Erwerbung* (original acquisition) and the related analogy with “epigenesis”. Categories in their operation are never *knowledge* that we have *before* we experience, but logical functions that are only active, so to speak, at the moment when we are performing first-level knowledge, i.e., empirical assertions about the world of experience. In this sense they are “originally acquired”: we have no consciousness of them before we use them (as would be the case for innate knowledge), and the way we are conscious of them is quite analogous to the way we are ‘conscious’ of formal logical laws, i.e. *through the impossibility of not using them*: the consciousness of their necessity is *indirectly* revealed in following them at the moment we are performing empirical knowledge. Epigenesis’ lies in their not being ready-made (pre-formed) in the manner of ‘known’ propositions, but in only becoming effective in the realisation of experience as conditions. In this sense, it seems to me that the exegesis of the metaphor that Caimi proposes and calls “a somewhat bold interpretation” (p. 118) is right on the mark, i.e., the fact that one could refer it not only to the origin of the categories, but to that of the relation between thought and being, thus to *the birth of experience* in its Kantian sense. As knowing subjects, we do not ‘know’ *a priori*, something about experience, but it arises originally at the moment in which forms, *a priori* functions manifest themselves together with the manifestation of things as phenomena. There is not, as Caimi writes, a “preformed empirical world” (p. 119), but neither is there a preformed *a priori* knowledge.

What the transcendental ‘I’ adds to the simple set of categorial rules constituted by the concepts of the understanding and the ‘judgements’ derived from them is the unification that this set of rules makes possible and that is

³⁰ Caimi recalls Lütterfelds’ thesis that “the ‘I think’ is a proposition of the same kind as the rules of grammar” (p. 29, note 8). This is equally true of the categories as principles of a transcendental logic; the constant analogy Kant uses in his lectures on logic between grammar rules and logical rules must be remembered (cf. AA 16: 023: “Jetzt werden sie gleichsam die grammatic des Verstandes und Vernunft lernen” [“Now you will learn, as it were, the grammar of the understanding and of the reason”]).

manifested by the inescapable possibility of the 'I think'. This unification can only take place in time, because experience itself takes place in time, and thus bring synchronic and diachronic unity into play.³¹ If, however, we go in the direction of emphasising the peculiar sense sketched above of the categories, I wonder whether that 'having before one's eyes' one's own function that we have referred to does not further weaken in its psychological sense. The possibility of the 'I think' – thus of a literally conscious act on the part of the subject – remains only the argumentatively important index of a possibility of unification explained by the concepts of the understanding, but not grounded in the consciousness (conscious knowledge) of them, thus radically *implicit*.

5. Empty or Too Full? The Existence of Empirical Objects

I have tried to highlight some basic problems that such an accurate and coherent reconstruction as that offered by Mario Caimi leaves open. These are clearly problems internal to Kant's thought and not to the exegesis offered, which also create difficulties for other readings, some of which I have referred to. Many other interesting aspects of Caimi's interpretation cannot be discussed here. Perhaps only on a more specific point, which concerns the way in which a section of the argumentative path of deduction is understood, would I briefly dwell, because it also has to do with the meaning it takes. It may have a connection with that methodological appeal to the reciprocity between transcendental principles and experience that I hypothesised above as central.

I refer to the reading of §22 of the transcendental deduction. According to Caimi, Kant deals here with the hypothesis that, once the necessity of categories for the knowledge of *possible* objects has been demonstrated, it would be conceivable that "there are no objects at all" (p. 64), i.e., that categories were empty forms of thought. Posing this hypothesis and answering it could only mean that there might not be any entities at all

³¹ The unification necessary for the constitution of experience is that of the multiplicity of different temporal inputs in a synchronic unity, and that, more complex, to which Kant refers in the synthesis of recognition in the concept, of a diachronic type: it is that which constitutes the actual "history of experience". It can be traced, if one wants a comparison with contemporary elaborations, to the higher-order consciousness indicated by Edelman (2004), which to the "remembered present" of primary consciousness adds an extension into the past and future and which for Edelman is made possible by the presence of a conceptual self.

that respond to the properties of 'objects' (of a being identifiable through necessary relational rules, etc.). So, the transcendental deduction would only prove, up to that point, that if there are objects in general, then the categories are the necessary conditions of their knowledge. However, following this reading, Kant's aim here would be to respond – taking it seriously – to a radical sceptical challenge, which would question the very existence of an objective world. This part of the transcendental deduction would propose a kind of demonstration of the existence of objects. This is what Kant undoubtedly does in the Confutation of Idealism and other texts; however, I am not sure he has this goal here. But even if the point at issue were, more narrowly, to overcome an objection on the path of deduction, according to which the demonstration that the categories are necessary for possible objects would leave open the proof that they are also necessary for actual ones, I think this further step would not be considered indispensable for Kant. Indeed, the domain of the possible includes the real, therefore if something is shown to be necessary for a possible entity it is necessary for the real; and the categories precisely draw the possible experience, which is the reason why they can be *a priori* (reality cannot be anticipated *a priori*). The risk of the categories being “mere forms of thought” (B 150, 148; Caimi, 2014, p. 64) – *empty* concepts – is perhaps sufficiently eluded by their constitutive reference (already demonstrated in the preceding paragraphs of the deduction) to intuition, not to ‘real objects’. This is why I think this formulation may perhaps be misleading: “Through the category an object is thought; but it is thought in general, not as this or that empirical, actually existing object” (p. 66).

It seems to me that the purpose of this §22 is exclusively negative, namely that of limiting the meaning and use of the categories to the objects of empirical intuition, as indeed its title indicates. It does not seem to me to add anything to their deduction, only to specify it. Categories are conditions of objectivity, but this objectivity is only empirical (it does not concern supersensible entities). So, the question is not “if there actually is something that corresponds to the concept” (p. 66), but rather: by virtue of what further condition can the categories be what they are, the condition of empirical objectivity. The questions are not as equivalent as they might seem: the first is precisely an anti-sceptical question, directed against a radical scepticism (there is no objectivity, the conditions of objectivity are like the conditions for the existence of ghosts, in fact empty); the second is merely the further

unfolding of an aspect that is already clear, if you will the insistence that categories are conditions of thought that require intuition,³² insofar as they are functions of unification of a multiple that they do not produce. So, the basic problem would not be the risk of a vacuum, but rather that the categories are taken as means to know the supersensible, thus filled with too much content.

In this sense, it does not seem to me that “the new element of empirical intuition” (p. 69) has been introduced into transcendental deduction between §21 and 22, which I think was already there. Kant simply insists on and specifies the impossibility of a further use of categories. Experience, the actual existence of objects, does not – if what was emphasised above about the structure of ‘reciprocity’ applies – need deduction in the context of transcendental deduction.

I have tried to highlight some of the problems that Mario Caimi's masterful commentary leaves open, most of which probably indicate not only unresolved issues in his thinking but also tasks for the future. Kant himself however invited us not to give up, in the face of the complexity of his philosophical project, mindful of its importance. As he wrote, we “must also clearly understand from the outset its inevitable difficulty, so that” we “will not complain of obscurity where the subject-matter itself is deeply veiled or become annoyed too soon over the removal of hindrances” (A 89/B 121). Some obstacles must be removed, others must first be clearly seen and recognised as such. Be that as it may, Kant's transcendental deduction will continue to offer enigmas to interpreters. However, thanks to Caimi, we have more light to try to move through its obscurity.

References

Barale, M. (1988). *Kant e il metodo della filosofia*. Edizioni ETS.

³² The expression “whether there can be things which must be intuited in this form, is still undecided” (B 147), which Caimi quotes, and which seems to go in this direction, refers to mathematical concepts. Kant's reasoning in §22 seems to me to be of this type: for there to be knowledge and not mere thought, intuition is necessary; what is possible for us is sensible intuition, which can be pure or empirical; pure intuition does not allow true knowledge, except mediately, i.e., referring to “things in space and time” that are given through perception, empirical representation. Therefore, categories do not give rise to knowledge if only applied to space and time, but only if applied to spatio-temporal objects. This reasoning does not seem to me to lead to the existence of objects (refuting the idea “that there are no objects at all”, p. 64), but only to the limitation of meaning of the categories.

- Boutroux, É. (1926). *La philosophie de Kant*. Vrin.
- Caimi, M. (2014). *Kant's B Deduction*. Cambridge Scholars Publishing.
- Edelman, G. M. (2004). *Wider than the Sky. The Phenomenal Gift of Consciousness*. Yale University Press.
- Guyer, P. (1989). Psychology and the Transcendental Deduction. In E. Förster (Ed.), *Kants Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'* (pp. 47-68). Stanford University Press.
- Henrich, D., et al. (1984). Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe – eine Diskussion mit Dieter Henrich. In B. Tuschling (Ed.), *Probleme der Kritik der reinen Vernunft. Kant-Tagung Marburg 1981* (pp. 34-96). Walter de Gruyter.
- Henrich, D. (1989). Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In E. Förster (Ed.), *Kants Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'* (pp. 29-46). Stanford University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Cambridge University Press.
- Klemme, H. (1996). *Kants Philosophie des Subjekts*. Meiner.
- La Rocca, C. (1999, 2021²). *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*. Edizioni ETS.
- La Rocca, C. (2003). *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Marsilio.
- La Rocca, C. (2007). L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant. In *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica* (pp. 63-116). Edizioni ETS.
- La Rocca, C. (2008). Unbewußtes und Bewußtsein bei Kant. In M. Kugelstadt (Ed.), *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte* (pp. 47-68). Königshausen & Neumann.
- La Rocca, C. (2013). Methode und System in Kants Philosophieauffassung. In S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, and M. Ruffing (Eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, vol I* (pp. 277-297). Walter de Gruyter.

La Rocca, C. (2015). Methode. In G. Mohr, J. Stozenberg, M. Willaschek, and S. Bacin (Eds.), *Kant-Lexikon, vol. II* (pp. 1568-1570). Walter de Gruyter.

Sartre, J.-P. (2004). *The Transcendence of the Ego. A Sketch for A Phenomenological Description*. Routledge.

Strawson, P. F. (1989). Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis: Comments on Henrich and Guyer. In E. Förster (Ed.), *Kants Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'* (pp. 69-77). Stanford University Press.

Kant y la paradoja del sentido interno: algunas reflexiones acerca de la interpretación de Mario Caimi

CLAUDIA JÁUREGUI¹

1. La paradoja del sentido interno en los §§24 y 25 de la Deducción Trascendental (B)

La doctrina kantiana del sentido interno constituye un aspecto central del idealismo trascendental que nos enfrenta con una concepción del yo totalmente novedosa. En efecto, a través del sentido interno, nos conocemos no tal como somos, sino tal como aparecemos. Esta situación es ciertamente paradójica. El yo solo puede conocerse en cuanto se vuelve un fenómeno para sí mismo. Es posible, en consecuencia, trazar una clara diferencia entre dos formas de autoconciencia: por un lado, la autoconciencia empírica que tenemos del yo fenoménico, y, por otro lado, una forma de autoconciencia originaria, a la que Kant denomina apercepción trascendental, que está a la base de toda experiencia, pero que no constituye, por sí misma, una forma de autoconocimiento.

En su libro *Leçons sur Kant*, Mario Caimi (2007) propone una interesante interpretación de los §§24 y 25 de la Deducción Trascendental (B) de la *Crítica de la razón pura*, en los que Kant presenta la paradoja del sentido interno. La propuesta de Caimi se inscribe dentro del marco, más general, de una lectura de la Deducción Trascendental (DT), según la cual el principio de la apercepción trascendental, presentado por primera vez en el §16, se va enriqueciendo con cada paso de la argumentación hasta alcanzar su completa reconstrucción. De acuerdo con la interpretación propuesta por el autor, la primera parte de la Deducción (§§15-20) demuestra que las categorías tienen una aplicación legítima a objetos *posibles* de una intuición sensible en general. Es menester, sin embargo, ir más allá de esta primera meta alcanzada, y avanzar hacia la demostración de que las categorías no son vacías, es decir, que ellas se aplican a objetos *reales*. Pero en la medida en que la presencia efectiva de los objetos en la sensibilidad depende de una afección, cuyo origen

¹ Universidad de Buenos Aires/CONICET. Contacto: claujaure@yahoo.com.ar.

es totalmente extraño al sujeto, la segunda parte de la Deducción deberá integrar, en la unidad de la aperccepción, este elemento extraño, con el fin de salvar la distancia entre ser y pensar, presentados aquí en su máximo grado de heterogeneidad (Caimi, 2007, p. 64).

En el contexto de este segundo paso de la DT, Kant hace referencia a la paradoja del sentido interno. La cuestión se presenta particularmente en la segunda parte del §24 y en el §25. Ya en la primera parte del §24, Kant ha comenzado a desarrollar el argumento tendiente a mostrar que las categorías tienen una legítima aplicación a objetos reales, efectivamente existentes. El recorrido, subraya Caimi, comienza por la demostración de que ellas se relacionan con la intuición pura del tiempo. Esta relación es el primer contacto real del pensamiento con algo que le es ajeno. Solo en un momento ulterior, y por mediación de esta primera relación, llegará a establecerse luego, indirectamente, la relación de las categorías con objetos efectivamente dados. El argumento comienza, pues, llamando la atención sobre el encuentro entre pensamiento e intuición. Y sobre el trasfondo general de este problema, el §24 introduce dos cuestiones que es preciso elucidar: por un lado, la función que cumple la imaginación, en cuanto facultad que lleva a cabo la síntesis de la multiplicidad sensible en general, y, por otro, el problema de la afección que el yo opera sobre el sentido interno (Caimi, 2007, p. 77).

Respecto de la primera cuestión, Caimi interpreta que la imaginación no es más que un aspecto de la facultad espontánea, es decir, del entendimiento mismo. Una vez que la actividad de este último es puesta en relación con las formas de una sensibilidad como la nuestra, cabe diferenciar en ella dos momentos: por un lado, la síntesis misma, que es obra de la imaginación (síntesis figurativa), y, por otro lado, el concepto, proporcionado por el entendimiento, que confiere unidad a esta síntesis (Caimi, 2007, p. 82).

Pero la imaginación no solo se caracteriza por ser una facultad sintética, sino también por ser una facultad de representar un objeto en la intuición. Ella es, pues, según Caimi, el entendimiento mismo en cuanto se dirige hacia la sensibilidad y acepta las leyes de esta última (2007, p. 86). Por medio de este encuentro entre facultades heterogéneas, la multiplicidad pura del tiempo es referida a la unidad de la aperccepción, dando lugar a un tiempo que es único. La imaginación es, pues, el efecto del entendimiento sobre la

sensibilidad, y la primera aplicación de este a objetos posibles de una intuición como la nuestra (*KrV*, B 152;² Caimi, 2007, p. 88).

Sobre el trasfondo de esta discusión general, Caimi interpreta que la paradoja del sentido interno no es más que un caso de la aplicación del entendimiento a la sensibilidad. Dicha aplicación supone una afección del sentido interno por parte del yo, de la cual, sin embargo, no resulta un conocimiento del yo en sí mismo. Esta cuestión encierra varios aspectos paradójicos. En primer lugar, la intuición pura interna no nos proporciona un conocimiento del yo puro. Solo la intuición empírica puede dar lugar al conocimiento de nosotros mismos, y esto supone necesariamente alguna afección. En segundo lugar, también resulta paradójico que el yo que piensa se distinga del yo que se intuye a sí mismo y sea, a la vez, idéntico a él. Parecería haber dos yoes que, en rigor, no son más que uno y el mismo. Finalmente, resulta también paradójico que la apercepción,³ aun siendo una forma de autoconciencia, no sea un conocimiento del yo. Este último solo puede ser conocido en la medida en que él mismo afecta el sentido interno (Caimi, 2007, pp. 90-91). Caimi se detiene especialmente en este tercer aspecto paradójico. La actividad de síntesis se ejerce sobre una materia: una multiplicidad sensiblemente dada. La aplicación de la actividad a su materia, dice Caimi de una manera un tanto oscura, tiene lugar *en el interior* del sujeto cuando la acción sintética se ejerce sobre la multiplicidad pura dada en la intuición pura. Esta acción es la síntesis pura de la imaginación. Por medio de ella, el entendimiento determina “interiormente” la multiplicidad que le es dada por la sensibilidad. De esta manera, la espontaneidad del sujeto determina la pasividad, i.e., la sensibilidad del mismo sujeto. La relación entre entendimiento y sensibilidad puede ser así caracterizada como una *afección* del sentido interno por la actividad sintética del entendimiento. El entendimiento afecta, pues, la sensibilidad en su “relación intra-subjetiva” con ella (Caimi, 2007, p. 92).

A continuación, Caimi examina la cuestión, presentada en el §25, acerca del modo en que el yo se vuelve consciente de su propia existencia. Kant nos dice que, en la apercepción trascendental, no soy consciente del yo que se me aparece ni tampoco del yo que soy en mí mismo; solamente soy consciente de que soy (*KrV*, B 157). Caimi destaca que esta existencia del yo

² Para las citas de la *KrV*, seguimos la traducción de M. Caimi (2009).

³ Se supone que Caimi está haciendo aquí referencia a la apercepción trascendental.

fuera del tiempo no es más que la afirmación atemporal del sujeto como condición intelectual necesaria, pero no suficiente, del conocimiento. Se trata simplemente de una existencia pensada. El conocimiento de la existencia efectiva del yo, al igual que el conocimiento de la existencia efectiva de cualquier objeto, requiere además una intuición que, en este caso, ha de ser una intuición interna (Caimi, 2007, p. 93). Para la determinación de la existencia, es necesario no solo el momento de la pura espontaneidad, sino también lo determinable, i.e., los datos sensibles. Mi existencia solo puede ser determinada sensiblemente (Caimi, 2007, p. 95).

En este punto, Caimi retoma el problema de las paradojas que había estado examinando anteriormente, particularmente aquella que concierne a la afección que el sujeto ejerce sobre sí mismo. El yo, subraya el autor, es una función formal de la síntesis. La materia que es sintetizada proviene enteramente del sentido externo. La afección por parte del yo puramente intelectual consiste en que la multiplicidad sensible es sintetizada por la imaginación. Dicho de otra manera, el yo se afecta en cuanto opera una elaboración intelectual formal de los datos que se encuentran en la sensibilidad. El fenómeno que resulta de ello es el fenómeno de un objeto empírico cualquiera, es decir, no es necesariamente un fenómeno del yo. ¿Cómo dar cuenta, pues, de este último fenómeno? Caimi advierte que nos enfrentamos aquí con un problema que Kant parece no haber resuelto (2007, pp. 96-97). Para dar respuesta a esta cuestión, el autor sugiere que el fenómeno del yo intelectual puro es el mundo de la experiencia. El yo no se conoce como un objeto entre otros, sino como la forma de todo objeto. En cada objeto de la experiencia, el yo se encuentra a sí mismo como en un espejo. El fenómeno del yo no es, pues, otra cosa más que este mundo empírico en su conjunto (Caimi, 2007, p. 97, nota).

2. Una interpretación alternativa

Estamos de acuerdo con los siguientes aspectos de la interpretación que Caimi propone para estos párrafos:

a) Mientras que la primera parte de la DT (§§15-20) nos habla de un objeto que *puede* ser dado a una intuición sensible en general, la segunda parte nos enfrenta con el problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto *efectivamente dado* a una intuición como la nuestra.

- b) Esto supone que la atención sea ahora especialmente dirigida al encuentro entre una facultad espontánea (el entendimiento) y una facultad pasiva (la sensibilidad) cuyas formas puras son el espacio y el tiempo.
- c) La referencia que Kant hace aquí a la imaginación trascendental supone algunas diferencias con el modo en que era caracterizada esta facultad en diversos pasajes de la primera edición de la *KrV*. La imaginación trascendental parece quedar ahora, de alguna manera, reducida a la actividad del entendimiento mismo en cuanto este se pone en relación con una sensibilidad como la nuestra.⁴
- d) Esta actividad sintética nos afecta internamente. Hay una *auto*-afección. El sujeto es, a la vez, activo y pasivo con respecto a sí mismo.
- e) Así como el aparecer de cualquier objeto requiere la recepción, por parte de la sensibilidad, de una afección, el aparecer del yo fenoménico, del cual Kant habla en estos párrafos, requiere también una afección que, en este caso, ha de ser una afección que el yo realiza sobre sí mismo.
- d) La apercepción trascendental no da lugar, por sí, a un conocimiento del yo. Para que este conocimiento ocurra, es menester que el yo aparezca fenoménicamente en el sentido interno.
- f) En la apercepción trascendental solo soy consciente de que soy. El conocimiento de mi existencia efectiva, al igual que el conocimiento de la existencia efectiva de cualquier objeto, requiere además una intuición que, en este caso, ha de ser una intuición interna.

Hasta aquí hemos enumerado algunos aspectos de la interpretación de Caimi con los que estamos de acuerdo. Sin embargo, como el autor mismo lo reconoce, estas tesis no alcanzan para dar respuesta a la pregunta acerca de

⁴ Si bien estamos de acuerdo en que hay una tendencia, en la DTB, a reducir la imaginación al entendimiento, creemos que este planteo presenta algunos problemas. La imaginación tiene la capacidad de representar *activamente* un objeto en la intuición. Tanto el entendimiento como la sensibilidad carecen de esta capacidad. El entendimiento no la tiene, ya que éste es discursivo y no puede dar lugar a representaciones intuitivas. Y la sensibilidad no la tiene, ya que esta es pasiva y necesita ser afectada para representar algo en la intuición. La imaginación trascendental posee, ciertamente, características que la emparentan tanto con el entendimiento como con la sensibilidad, pero, a la vez, tiene funciones propias e irreductibles que no pueden ser soslayadas. Ella no se limita a sintetizar lo que la sensibilidad hace presente, sino que opera sintéticamente también sobre lo que ella misma trae activamente a la presencia (por ejemplo, las partes anteriores del tiempo o las partes anteriores de una línea a medida que la voy trazando en el pensamiento). Sin esta capacidad de presentar activamente, en la intuición, lo que no está presente, las representaciones del espacio y el tiempo serían imposibles (*KrV*, A 102).

cómo es posible que el yo sea un fenómeno para sí mismo. La colaboración entre el entendimiento y la sensibilidad es condición de posibilidad de todo objeto fenoménico. Si la auto-afección consiste en la actividad sintética que el entendimiento opera sobre la sensibilidad, ella debe estar a la base de *toda* experiencia. ¿Cuál es la afección, entonces, que da lugar a una experiencia que pueda ser específicamente considerada como *interna*? Kant dice expresamente que el sentido interno nos exhibe ante la conciencia tal como aparecemos (*KrV*, B 152). El yo es, para sí mismo, un objeto de intuición interna (*KrV*, B 156). Este yo fenoménico no es, según Caimi, un objeto entre otros, sino la forma de todo objeto, ya que el yo intelectual se espeja, por decirlo de alguna manera, en la forma de toda experiencia. Pero ¿cómo podría un fenómeno interno quedar reducido a la forma de los fenómenos externos?

La relación entre sentido interno y sentido externo es ciertamente uno de los aspectos más oscuros de la filosofía kantiana. Creemos, no obstante, que los textos ofrecen algunos elementos para comprender cuál es el significado de la auto-afección que Kant está mencionando, y cómo ella permite dar cuenta del paradójico aparecer de nosotros mismos en el sentido interno.

Kant dice muy poco acerca de la auto-afección. No encontramos ninguna referencia a ella en la primera edición de la *KrV*. En la segunda edición, además de su mención en el §24 de la DTB, Kant se refiere a la auto-afección en un pasaje agregado en la Estética Trascendental (B 67-69). También se la menciona en los *Progresos de la metafísica* (*FM*, AA 20: 270) y en algunas Reflexiones (1987, vol. 1, pp. 18-21). Si tomamos en consideración estas pocas referencias en su conjunto, encontramos que la auto-afección es caracterizada de tres maneras: a) como una actividad que el entendimiento, bajo la denominación de síntesis trascendental de la imaginación, ejerce sobre el sujeto pasivo (*KrV*, B 153-154), b) como una actividad por la cual la mente pone su representación (*KrV*, B 67-68), y c) como una observación psicológica interna relacionada con un acto de dirigir la atención (*FM*, AA 20: 270; *KrV*, B 154-155 y B 156, nota).

a) Encontramos esta primera caracterización precisamente en el §24 de la DTB. Como ya mencionamos, Kant está haciendo referencia a la paradoja de que somos, a la vez, activos y pasivos respecto de nosotros mismos. La síntesis trascendental de la imaginación determina la forma del sentido interno. Nuestra sensibilidad recibe una actividad que nosotros mismos

realizamos. Este encuentro entre una facultad activa y una facultad pasiva se menciona en el contexto de la argumentación en la cual se están sacando a la luz las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo. Esto parece indicar que la paradoja del sentido interno, de alguna manera, está relacionada con ese problema.

Curiosamente, esta caracterización de la auto-afección como una determinación del sentido interno por parte de la imaginación trascendental nos recuerda el modo en que Kant presenta el esquematismo. El esquema trascendental es

un producto trascendental de la imaginación, [producto] que concierne a la determinación del sentido interno en general, según condiciones de la forma de él (el tiempo), con respecto a todas las representaciones, en la medida en que estas debieran estar interconectadas entre sí *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de la apercepción (*KrV*, A 142/B 181).

Estas similitudes entre la manera en que se describe la auto-afección en el §24 de la DTB y el modo en que se describe el esquematismo han llevado a algunos autores a identificar ambas actividades (por ejemplo, de Vleeschauwer, 1936, vol. 3, pp. 203-206). Según esta interpretación, el operar del entendimiento (bajo el nombre de síntesis trascendental de la imaginación) *afecta* el sentido interno produciendo los esquemas trascendentales.⁵ Pero este punto de vista nos lleva en una dirección similar a la propuesta por Caimi. Si la auto-afección se identifica con el esquematismo, ella constituye una condición posibilidad de *toda* experiencia. No concierne, pues, al aparecer de un contenido intuitivo en el sentido interno, sino más bien a la producción de aspectos formales que ha de poseer todo objeto para ser tal.

Una vez que llegamos a este punto, nos volvemos a enfrentar con el mismo problema que ya habíamos planteado al presentar la interpretación de Caimi. Si la auto-afección es condición de posibilidad de *toda* experiencia,

⁵ Una interpretación similar encontramos en La Rocca (2003, p. 58). A su entender, el objeto temático de la auto-afección no es propiamente la representación interna en cuanto tal, sino más bien su lugar en el interior de un orden temporal lógicamente interpretado.

¿cuál es la afección que está específicamente a la base del aparecer del yo en el sentido interno? ¿Cómo puede el yo ser un fenómeno para sí mismo?

b) Para dar respuesta a esta pregunta, es menester abandonar por un momento el §24 de la DTB, y examinar los pocos elementos que Kant ofrece en otros textos para esclarecer qué significa esta afección que el sujeto opera sobre sí. En un pasaje de la Estética Trascendental, agregado en la segunda edición de la *KrV* (B 67-69), Kant describe la auto-afección como un acto de posición de representaciones. En este texto, el autor está haciendo algunas aclaraciones respecto de la teoría de la idealidad del sentido externo y del interno. En lo que se refiere a este último, encontramos dos tesis significativas: por un lado, Kant subraya que la materia con que ocupamos nuestra mente consiste en representaciones *externas*, y, por otro lado, destaca que el tiempo en el que ponemos esas representaciones, el cual precede a la conciencia de ellas en la experiencia y sirve de fundamento como condición formal del modo en que las ponemos en la mente, contiene relaciones de sucesión, simultaneidad y permanencia. Ahora bien, la intuición es lo que precede a toda acción de pensar, y, si no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición. Por tanto—concluye Kant en un texto ciertamente oscuro—el tiempo

no puede ser otra cosa que la manera como la mente es afectada por su propia actividad, a saber, por este poner la representación de ella, y por tanto, por sí misma, es decir, [no puede ser otra cosa que] un sentido interno, según su forma (B 67-68).⁶

Caimi interpreta que “este poner las representaciones de ella” significa una posición de las representaciones *de la intuición*. El texto, sin embargo, es ambiguo en este sentido. Podría ser que Kant esté hablando de la representación de la actividad o también, siguiendo la corrección de Kehrbach, quien cambia “ihrer Vorstellung” por “seiner Vorstellung”, podría ser que se esté hablando de la representación de la mente misma. Del texto se desprende que la auto-afección consiste en un acto de posición de representaciones; pero no queda claro qué es lo que se representa como resultado de esta actividad que la mente opera sobre sí misma.

⁶ Seguimos aquí la traducción de Caimi (2009), con la salvedad de que él traduce *Vorstellung* por “representaciones”: “[...] nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach” (B 67-68).

En el mismo pasaje, unas líneas más abajo, encontramos algunos indicios de cuál podría ser la respuesta a esta pregunta. Dice Kant:

Si la facultad de hacerse consciente de sí mismo ha de recoger (aprehender) lo que yace en la mente, esta [facultad] debe afectarla a ella,⁷ y sólo de esa manera [esa facultad] puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, que reside previamente en la mente, determina, en la representación del tiempo, la manera como lo múltiple está reunido en la mente; porque ella⁸ se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea, sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es (*KrV*, B 68-69).

Este pasaje parece indicar que el resultado de la auto-afección es la representación intuitiva de la mente misma en su operar. No se trata de que la mente pueda representarse a sí misma inmediatamente de manera espontánea. Si así fuera, deberíamos poseer un entendimiento intuitivo. La facultad de hacerse consciente de sí mismo a través del sentido interno supone la mediación de un acto de auto-afección por el cual el operar de la mente es recibido por el sujeto pasivo, de modo tal que la mente llega a tener una representación intuitiva de sí misma, no como es, sino como aparece. La auto-afección es, pues, el acto por el cual la mente pone la representación intuitiva de sí misma, en cuanto su operar es recibido pasivamente por el sentido interno.

c) Cabría preguntarse aquí en qué consiste esta representación intuitiva que la mente tiene de sí misma gracias a la posibilidad de auto-afectarse. Para responder a esta cuestión, habremos de valernos, una vez más, de los pocos elementos que los textos nos ofrecen para comprender en qué consiste la auto-afección. En este sentido, un pasaje de los *Progresos de la metafísica* resulta especialmente esclarecedor (AA 20: 270-271). Allí se destaca que el yo lógico de la espontaneidad pura no puede tener un conocimiento de su propia naturaleza. El yo psicológico, en cambio, es susceptible de variados conocimientos sujetos a la condición del tiempo, el cual es el modo en que el sujeto es afectado por su propia actividad.

⁷ Caimi (2009) interpreta que “ella” hace referencia a “la mente”.

⁸ Caimi (2009) interpreta que “ella” se refiere o bien a la “la facultad de ser consciente de sí mismo” (es decir, la apercepción) o bien a “la mente”.

Hasta aquí, no encontramos nuevas tesis que nos permitan esclarecer en qué consiste la auto-afección. Una vez más, se subraya que ella está supuesta en la representación intuitiva de nosotros mismos, y que, solo a través de esta última, el yo puede, de alguna manera, conocerse. Pero unas líneas más abajo, Kant describe, de una manera ciertamente esclarecedora, esta última posibilidad. Cualquier observación psicológica interna puede servirnos para ejemplificarla. En estos casos, se requiere que afectemos el sentido *mediante la atención*, llegando incluso hasta la fatiga, ya que los pensamientos, en cuanto determinaciones fácticas de la facultad de representación, forman parte también de la representación empírica de nuestro estado. Esto se requiere para poder tener conocimiento, en la intuición de nosotros mismos, de aquello que exhibe, para nosotros, el sentido interno, haciéndonos, este conocimiento, representables no como somos, sino como aparecemos.⁹

Se presentan aquí varios elementos que resultan orientadores para llegar a comprender la cuestión que estamos indagando. Kant nos dice que cualquier observación psicológica interna ejemplifica el modo en que llegamos a aparecer ante nosotros mismos en el sentido interno. Para que ello suceda, se requiere que este último sea afectado por un acto de atención. Nos volvemos un fenómeno para nosotros mismos en la medida en que dirigimos la atención hacia nosotros. Este acto de atención se describe como algo que conlleva cierto esfuerzo, llegando—dice Kant—incluso hasta la fatiga. La experiencia interna se muestra, pues, en este pasaje, como una suerte de experiencia “forzada”. Lejos de ser la forma de conocimiento más originaria e inmediata, como creían algunos pensadores modernos pre-kantianos, se presenta ahora como una contracara interna de la experiencia, de la que nos volvemos autoconscientes cuando nos esforzamos en dirigir la atención hacia

⁹“Daß dieses so sey, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beyspiel dienen; denn es wird dazu erfordert, daß wir den innern Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit afficiren (denn Gedanken, als factische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unsers Zustandes), um ein Erkenntniß von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unsrer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen [...]” [“Cualquier observación psicológica interna efectuada por nosotros puede servirnos de ejemplo y de prueba de que esto es así; pues para ello se requiere que afectemos, mediante la atención, el sentido interno, en parte incluso hasta el grado de lo penoso (pues también los pensamientos, como determinaciones fácticas de la facultad representativa, pertenecen a la representación empírica de nuestro estado), para tener primeramente en la intuición de nosotros mismos un conocimiento de lo que el sentido interno nos presenta; la cual, entonces, nos hace representables, para nosotros mismos, sólo tal como a nosotros nos aparecemos [...]”. Seguimos aquí la traducción de M. Caimi, 2008).

las operaciones que realiza nuestra mente. Como resultado de este acto de dirigir la atención, los pensamientos son puestos como determinaciones fácticas de la facultad de representar, dando lugar a la representación empírica de nuestro estado.

El pasaje de la Estética que habíamos estado analizando describía la auto-afección como un acto de posición de representaciones, o más específicamente como el acto de posición de la representación intuitiva de nuestra propia mente. El pasaje de los *Progresos* nos dice ahora algo más. El acto de posición de la representación intuitiva de nuestra propia mente se produce cuando dirigimos la atención hacia las operaciones que ella realiza, dando lugar al aparecer, en el sentido interno, de un contenido intuitivo por el cual nos volvemos empíricamente conscientes de nosotros mismos.

Tras este breve recorrido por algunos textos que pueden echar luz sobre el problema que estamos examinando, volvamos nuevamente al análisis del §24 de la DTB. Habíamos visto que allí Kant afirma que el entendimiento, bajo la denominación de síntesis trascendental de la imaginación, afecta el sentido interno (*KrV*, B 153-154). Esta descripción del encuentro entre sensibilidad y entendimiento en términos de afección puede, por cierto, llevarnos a interpretar, como lo hace Caimi, que la auto-afección se reduce a la colaboración entre una facultad activa y una facultad pasiva, siendo esta colaboración condición de posibilidad de toda experiencia.

Sin embargo, en el mismo §24, encontramos también una descripción de la auto-afección que nos lleva en otra dirección. Ya no se trata del encuentro entre sensibilidad y entendimiento, que está a la base de todo conocimiento de objetos, sino de un tipo de afección que está, específicamente, a la base de la representación empírica de nosotros mismos a través del sentido interno. Hacia el final del párrafo, dice Kant:

[...] y que, en consecuencia, debemos ordenar las determinaciones del sentido interno, como fenómenos, en el tiempo, precisamente de la misma manera como ordenamos en el espacio las de los sentidos externos; y por tanto, [considerando que] si admitimos, para estos últimos, que conocemos objetos mediante ellos sólo en la medida en que somos afectados externamente, debemos conceder también, para el sentido interno, que por medio de él nos intuimos a nosotros mismos sólo como somos afectados internamente *por nosotros mismos*, es decir, que en lo que concierne a la intuición interna, conocemos a nuestro propio sujeto sólo como fenómeno, pero no como lo que él es en sí mismo (*KrV*, B 156).

Vemos, en este pasaje, que la auto-afección se contrapone a la afección externa por la cual conocemos los objetos en el espacio. No se la describe como un tipo de afección que está a la base de toda experiencia, sino como aquella que, particularmente, da origen al aparecer del yo fenoménico.

Y esto no es todo. Kant agrega, además, en una nota, que no ve por qué habría de encontrarse dificultad en comprender esta afección que nosotros mismos ejercemos sobre el sentido interno. *Todo acto de atención puede darnos un ejemplo de ello*. Cualquiera puede percibir en sí mismo cómo la mente es afectada habitualmente de esta manera (B 156-157, nota).

Ciertamente, esta descripción de la auto-afección nos lleva en una dirección diferente de aquella a la que nos conducía, en un principio, el §24, y reconfirma además la caracterización que se propone en los *Progresos*. La auto-afección no consiste en el encuentro entre sensibilidad y entendimiento por el cual el múltiple sensiblemente dado es sintetizado y referido a la unidad trascendental de la apercepción, dando lugar a la constitución de un orden objetivo. Kant nos habla aquí de un acto de atención dirigido hacia nosotros mismos, que no está supuesto en toda experiencia y que no se identifica con la actividad sintética que opera a nivel trascendental como condición de posibilidad del conocimiento. Cuando nos representamos un objeto externo, ha de darse, por cierto, un encuentro entre sensibilidad y entendimiento. Pero la atención, en este caso, no está dirigida hacia las operaciones que realiza nuestra mente, sino hacia lo que aparece en el espacio. La experiencia interna, el aparecer del yo como fenómeno, requiere, en cambio, todavía algo más: un acto de dirigir la atención hacia las operaciones que realiza nuestra mente por el cual el sujeto pasivo es afectado, y aparece entonces un contenido intuitivo “nuevo” en el sentido interno. El contenido no es nuevo porque necesariamente sea diferente del contenido al cual la afección externa había dado lugar. Kant afirma, en algunos pasajes, que el contenido del sentido interno es el mismo que el del sentido externo (cf. por ejemplo, B 67). El contenido al que da lugar la auto-afección es nuevo en cuanto deja aparecer un fenómeno diferente. Ya no estamos en presencia de un objeto en el espacio, sino en presencia de un fenómeno interno: la representación empírica de nosotros mismos.¹⁰ Las representaciones de los objetos en el espacio, gracias

¹⁰ En la Reflexión de Leningrado, encontramos una caracterización semejante de la auto-afección: “Bey der inneren Erfahrung aber die ich anstelle afficire ich mich selbst indem ich die Vorstellungen äußerer Sinne in ein empirisches Bewußtsey[n] [bringe um] meines Zustandes bringe” [“Pero cuando tengo una

a este acto de dirigir la atención, son puestas en la mente como meros estados subjetivos de conciencia que dejan aparecer el yo fenoménico. Ciertamente, este tipo de auto-afección supone un encuentro entre el sujeto activo y el sujeto pasivo. Al dirigir la atención hacia ella, la actividad de nuestra mente es recibida por el sentido interno. Pero este encuentro entre sensibilidad y entendimiento no es aquel que es condición de posibilidad de toda experiencia, sino que es otro tipo de encuentro, que se agrega al primero, y que tiene lugar cuando, gracias a una suerte de experiencia “forzada” dirigimos la atención hacia nosotros mismos y aparecemos, entonces, como un fenómeno dado en el sentido interno.

Cabe preguntarse, sin embargo, por qué Kant hace referencia a la auto-afección en el contexto de una argumentación en la cual se está tratando de demostrar que las operaciones de síntesis *a priori* sobre un múltiple sensiblemente dado son condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Bien podría pensarse que el acto de atención, que da lugar a esa observación psicológica interna, es una cuestión empírica que poco tiene que ver con el problema que Kant está tratando de resolver en la Deducción Transcendental.

Tal vez, una posible respuesta a dicha pregunta podría ser que este es precisamente el contexto adecuado para indagar cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento de nosotros mismos, y para establecer claramente la distinción entre aquella forma originaria de auto-conciencia, a la que se denomina apercepción trascendental, y el auto-conocimiento del yo en cuanto fenómeno interno. Si de lo que se trata es de establecer cuáles son las condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo, este es precisamente el lugar indicado para sacar a la luz las condiciones de posibilidad del conocimiento de nosotros mismos y los problemas específicos que este auto-conocimiento conlleva.¹¹

experiencia interna, me afecto a mí mismo llevando las representaciones del sentido externo a una conciencia empírica de mi estado”] (1987, p. 18).

¹¹ El conocimiento del yo, en cuanto fenómeno interno, no solo es problemático porque está mediado por esta oscura doctrina de la auto-afección, sino también porque existen ciertas dificultades para constituir el yo como objeto. En efecto, Kant sostiene que, en el sentido interno, no hay permanencia (*KrV*, B 275). Pero si no hay permanencia, no es posible aplicar la categoría de sustancia, ya que la permanencia es el esquema trascendental que permite la aplicación de esta categoría (*KrV*, A 144/B 183). Y la aplicación de la categoría de sustancia es, a la vez, condición de la aplicación de las categorías de causa y efecto y acción recíproca (*KrV*, A 187/B 230). Si esto es así, el yo fenoménico se presenta como una suerte de pseudo-objeto, ya que no se le pueden aplicar las categorías de relación (Jáuregui, 2008).

Sin embargo, parecería haber algo más que esta respuesta no termina de capturar. La actividad sintética de la imaginación trascendental determinando el sentido interno se muestra, en el texto, estrechamente vinculada con el acto de auto-afección, a punto tal, que algunos autores, como Caimi, llegan a identificar ambas actividades. Es menester, pues, indagar un poco más por qué Kant presenta la auto-afección en estrecha vinculación con las operaciones de síntesis que realiza la imaginación trascendental.

Si no existe tal identificación—como hemos venido tratando de demostrar—entonces hemos de admitir que hay una doble actividad del sujeto. Así como somos doblemente pasivos—en cuanto recibimos una afección externa y somos, además, afectados por nosotros mismos—somos también activos en un doble sentido: por un lado, operamos sintéticamente sobre un múltiple sensiblemente dado, y, por otro, nos auto-afectamos a través de un acto de atención por el cual nos convertimos en un fenómeno para nosotros mismos.

Kant describe esta doble actividad, precisamente, en un pasaje del §24:

[...] ni tampoco [podemos representarnos] el tiempo, sin prestar atención, en el *trazado* de una línea recta (destinada a ser la representación figurativa externa del tiempo), meramente a la acción de síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, y [sin prestar atención] por este medio a la sucesión de esta determinación en él. El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación de un objeto), y en consecuencia, la síntesis de lo múltiple en el espacio, cuando hacemos abstracción de éste y sólo atendemos a la acción por la cual determinamos el *sentido interno* de acuerdo con la forma de él, es incluso lo que produce, ante todo, el concepto de sucesión. Por consiguiente, no es que el entendimiento *encuentre* ya en éste un enlace tal de lo múltiple, sino que *lo produce al afectarlo* (B 154-155).

En este pasaje, Kant nos habla, una vez más, de un acto de dirigir la atención hacia las operaciones que realiza nuestra mente. Pero aclara ahora que esas operaciones consisten en una actividad sintética de la multiplicidad dada en el sentido externo. Cuando dirigimos la atención hacia la actividad misma, haciendo abstracción de la multiplicidad en el espacio—i.e., cuando dirigimos la atención no hacia la línea trazada, sino al acto mismo de trazarla, como actividad del sujeto—esta actividad afecta el sentido interno de acuerdo

con su forma. Kant está haciendo referencia aquí a dos actividades: una actividad sintética operada sobre la multiplicidad externa, y un acto de atención dirigido hacia ella, gracias al cual el sentido interno es afectado. El sujeto pasivo es afectado por su propia actividad al dirigir la atención hacia ella. Y de esto resulta, un acto de posición de representaciones: más específicamente, aquí, la posición de la representación de la sucesión misma.

Este texto es esclarecedor en más de un sentido. Por un lado, nos habla de la actividad de síntesis de una multiplicidad espacial. Dicha operación es realizada por el entendimiento o, más precisamente, por la imaginación trascendental. Supone, pues, el encuentro entre una facultad activa y una facultad pasiva. Esta cuestión es central en el §24. Las operaciones de síntesis no solo se aplican a una intuición sensible en general, sino, más específicamente, a una sensibilidad como la nuestra. Pero, en estrecha conexión con esta cuestión central, Kant saca a la luz, por otro lado, un segundo problema: cuando dirigimos la atención hacia esas operaciones, haciendo abstracción de la multiplicidad externa que ellas sintetizan, el sentido interno es afectado. El sujeto recibe pasivamente las operaciones que él mismo realiza al constituir un orden objetivo externo. Y, al hacerlo, se representa intuitivamente a sí mismo.

Este pasaje nos permite, pues, dar respuesta a la cuestión que habíamos recién planteado, i.e., por qué la auto-afección se presenta en estrecha conexión con la síntesis trascendental de la imaginación. Ambas operaciones están íntimamente vinculadas porque es, precisamente, la actividad sintética de la imaginación la que nos afecta cuando dirigimos la atención hacia ella. Estamos, pues, en presencia de dos actividades estrechamente conectadas, pero diferentes. No toda experiencia supone la auto-afección que da lugar al aparecer de nosotros mismos como fenómenos. La experiencia es, ante todo e inmediatamente, experiencia externa. Pero cuando dirigimos la atención hacia las operaciones que dan lugar a las representaciones objetivas de los fenómenos externos, haciendo abstracción de esa referencia objetiva, las representaciones son puestas como estados internos que se suceden en el mismo curso temporal subjetivo, y que dejan aparecer intuitivamente al yo como fenómeno. El tiempo, como nos dice Kant en la *Estética Trascendental*, es el modo en que somos afectados por la actividad de nuestra propia mente (*KrV*, B 67-68).

3. Conclusión

La posibilidad de que el yo se vuelva un fenómeno para sí mismo es, sin duda, un aspecto paradójico de la teoría que Kant nos propone. Los textos en los que se hace referencia a esta paradoja son, por cierto, oscuros y dan lugar a más de una interpretación. Hemos propuesto una lectura diferente de aquella que Caimi presenta en el marco de su análisis de los §§24 y 25 de la DTB. En contraposición a su tesis según la cual Kant no termina de resolver el problema de la posibilidad del aparecer del yo como fenómeno, hemos intentado dar algún tipo de respuesta a esta cuestión a partir de los pocos elementos que los textos proporcionan.

Para ello, hemos examinado, particularmente, la noción de auto-afección que Kant introduce en el §24. En contraste con la lectura de Caimi, para quien la auto-afección se identifica con la actividad sintética que la imaginación opera sobre la multiplicidad sensible dando lugar a la posibilidad de *toda* experiencia, hemos propuesto una interpretación según la cual la auto-afección da cuenta específicamente de la experiencia interna en la cual aparecemos ante nosotros mismos como fenómenos. La auto-afección, según nuestro punto de vista, no consiste meramente en que el entendimiento afecta la sensibilidad, “en su relación intra-subjetiva con ella” (Caimi, 2007, p. 92), ya que también la experiencia de los objetos en el espacio supone una “relación intra-subjetiva” entre el entendimiento y la sensibilidad. Para dar cuenta de la posibilidad de la representación empírica de nosotros mismos, se requiere algo más que las condiciones que dan lugar a la experiencia externa. Es preciso que exista una afección por la cual sea puesto, en el sentido interno, un contenido “nuevo”, i.e., un contenido que deje aparecer un fenómeno diferente de aquellos que se presentan en el espacio. Esta afección es la que el yo opera sobre sí mismo, haciendo presente un fenómeno propiamente interno que no es otro que el yo dado intuitivamente bajo la forma del tiempo.

Para establecer hasta qué punto este tipo de afección está a la base del aparecer del yo como fenómeno interno, hemos destacado algunas características que Kant le atribuye en distintos pasajes de su obra. Por un lado, en la *Estética Trascendental* de la *KrV*, se la describe como un acto de posición de la representación intuitiva de nuestra propia mente. Por otra parte, en los *Progresos de la metafísica*, se la describe como una observación psicológica interna, que proporciona una representación empírica de nuestro estado gracias a un acto de dirigir la atención. También en el §24 de la DTB,

se la asocia con la acción de dirigir la atención sobre las operaciones que realiza nuestra mente; pero aquí se vislumbra más claramente cuáles son esas operaciones: nos auto-afectamos al dirigir la atención hacia la actividad de síntesis de lo múltiple en el espacio. Lo que nos afecta es, pues, el entendimiento, o más precisamente, la imaginación trascendental, cuando dirigimos la atención hacia la actividad sintética misma, dejando de lado lo que es sintetizado por ella. Como resultado de esta auto-afección, las representaciones son puestas en el sentido interno en un orden sucesivo.

Creemos que estas caracterizaciones, tomadas en conjunto, permiten dar respuesta al problema de la paradoja del sentido interno. Si bien estamos de acuerdo con Caimi en que Kant no proporciona expresamente una respuesta a la pregunta por la posibilidad de convertirnos en un fenómeno para nosotros mismos, consideramos que algunas tesis que presenta en los textos permiten reconstruir un cuadro coherente que da cuenta de dicha posibilidad.

Dentro de este cuadro, la autoconciencia empírica no es lo primero ni lo más inmediato.¹² La experiencia interna supone siempre la mediación de la experiencia externa. Y así como esta última depende de una afección cuyo origen la teoría no logra precisar, la primera depende de una afección cuyo origen somos nosotros mismos. Se trata, pues, de una auto-afección. Gracias a esta, algo aparece intuitivamente: el yo fenoménico. Este yo que se muestra ante sí mismo no se reduce a la forma de los fenómenos externos, sino que es un fenómeno irreductiblemente interno. Cuando dirigimos la atención hacia las operaciones que realiza nuestra mente, aparece un fenómeno diferente de aquellos que formaban parte de la experiencia externa. Las representaciones del mundo exterior son puestas ahora como meros estados subjetivos de conciencia que transcurren, unos tras otros, en un orden sucesivo contingente.¹³ Dicho de otra manera, las representaciones de los objetos en el espacio, enlazadas a través de operaciones de síntesis universales y

¹² Esta tesis aparece también en otros textos agregados en la segunda edición de la *KrV* que no hemos tomado en cuenta para nuestro análisis. Cf. por ejemplo la “Refutación del Idealismo” (B 274-279) y la “Observación general al sistema de los principios” (B 288-294).

¹³ Según Allison (2015, pp. 391-392), el acto de atención al que Kant está aludiendo puede ser considerado como una acción reflexiva de segundo orden, por la cual las representaciones de primer orden referidas a objetos exteriores pasan a ser ellas mismas objetos de conocimiento. Estamos parcialmente de acuerdo con este punto de vista. El acto de atención supone, en efecto, un cambio de dirección de la mirada, por el cual las representaciones de primer orden modifican su status. Creemos, sin embargo, que existen algunas dificultades para considerarlas como genuinos objetos de conocimiento.

necesarias, son puestas, por medio de la auto-afección, como meros estados internos enlazados contingentemente en cuanto pertenecientes al mismo curso temporal subjetivo. Desde luego, esta suerte de “traducción psicológica” que resulta de la auto-afección, esta versión fenoménica de nosotros mismos, no logra capturar las operaciones de nuestra mente en su carácter originario. Para que el yo puro se conociese en su espontaneidad, debería poseer un entendimiento intuitivo. Pero nuestro entendimiento es discursivo. Solo puede conocer en colaboración con la sensibilidad. Y el auto-conocimiento no es una excepción a esta regla general. Para conocernos a nosotros mismos, debemos aparecer sensiblemente. Esto supone que seamos capaces de auto-afectarnos y de ser, a la vez, por decirlo de alguna manera, auto-receptivos.

Sin duda, estas condiciones de posibilidad del auto-conocimiento nos enfrentan a un tipo de experiencia atravesada por un sinnúmero de cuestiones, muchas de las cuales no quedan claramente explicadas en los textos kantianos. Pero, aun así, creemos que Kant nos da indicios que nos orientan para saber en qué dirección movernos cuando intentamos transitar el complejo problema de la paradoja del sentido interno.

Referencias

- Allison, H. (2015). *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford University Press.
- Caimi, M. (2007). *Leçons sur Kant. La déduction transcendentale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*. Publications de la Sorbonne.
- de Vleeschauwer, H. (1936). *La déduction transcendentale dans la oeuvre de Kant, vol. 3*. Librairie E. Leroux.
- Jáuregui, C. (2008). *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Prometeo.
- Kant, I. (1987). Loses Blatt Leningrad I, “Vom inneren Sinne”. En R. Brandt y W. Stark (Eds.), *Kant-Forschungen, vol. 1* (p. 18). Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*. FCE.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- La Rocca, C. (2003). *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Marsilio.

Apperception and Object—Comments on Mario Caimi’s Reading of the B-Deduction

DENNIS SCHULTING¹

In 2007, Mario Caimi published his 2004 Sorbonne lectures on Kant’s Transcendental Deduction in French (Caimi, 2007). I read it at the time and found it useful in many ways. In 2014, an English translation of the revised text, with a new foreword, was published in the NAKS series *Kantian Questions* (Caimi, 2014). It is this edition that I shall be commenting upon here. Caimi aims to provide an account of the Transcendental Deduction² in terms of a “line by line” commentary. In this way, it “becomes evident that each step of the Deduction necessarily follows from the preceding step and is grounded in it”. Caimi says that “[t]he succession of steps is but the unfolding of the Principle of Apperception [...] the commentary assumes that the entire argument of the Deduction consists in a progressive enlargement and enrichment of the Principle of Apperception” (2014, p. xi).³ This is a very profitable approach that I can only endorse. It is unlike any other recent reading of the Deduction.⁴ It takes Kant’s argument in the Deduction to be a progressive one, and it sees the Principle of Apperception as the premise of that argument.

Though I’m not as enthusiastic as Caimi about Dieter Henrich’s well-known reading of Kant’s deduction as modelled after the juridical procedures of Kant’s time (Henrich, 1989), Caimi does maintain, rightly in my view, that “that does not mean that the Kantian Deduction of 1787 has no logical structure beyond these rhetorical features”; rather, “our hypothesis of interpretation aims at expounding the Deduction’s argumentative structure” (2014, p. 15). This ties in with my own dual approach to the meaning and structure of the B-Deduction expounded in detail in Schulting (2018). Despite

¹ Independent scholar. Contact: ds196901@gmail.com.

² Earlier, Caimi (2000) wrote an excellent paper on the Metaphysical Deduction.

³ Caimi argues for the same in Caimi (2017). I shall occasionally be referring to this latter work, but there are some differences of formulations between the two works. My argument and critique here is oriented to the presentation of Caimi (2014).

⁴ I myself provided a reading that follows a similar path in Schulting (2018).

what many think (see e.g. Seeberg, 2006), the juridical model to which Kant refers in §13 of the Deduction is not at odds with seeing the argument in terms of an ostensive proof of sorts.⁵ The argument in the Deduction operates at two separable levels, one more general and the other more specific or formal, and both of which are proofs in their characteristic ways that show that metaphysical categories are legitimately applied, or used, in judgements of experience about empirical objects in the world. This has to do with the old debate about whether the structure of the Deduction is regressive or progressive, with one school of commentators arguing that it is clearly progressive rather than regressive (e.g., Guyer, 1987), and another arguing precisely the opposite (most prominently Ameriks, 1978). No one has ever considered the possibility that the answer here might not be either/or, but rather both. It's good to see that Caimi thinks so too, whilst concentrating on the progressive nature of the argument.⁶

Caimi's book has many qualities that I must leave aside here. Across its manageable 125 pages, it offers a succinct but complete account of the argument of the B-Deduction. On some aspects of Caimi's interpretation I would disagree, and on others I agree or I would formulate it differently, which I think is inevitable with such a complex, multifaceted text as the Transcendental Deduction. Among many other useful points, Caimi rightly stresses that "the objective validity of a judgment is not its truth" (2014, p. 53), as

the necessary unity expressed by the copula "is" should not be mistaken for a necessary connection of the actual predicate of a given judgment with its actual subject term, for the connection of the contents of an actual judgment may be contingent—as is the case in empirical judgments. (2014, p. 53)

Commentators often confuse objective validity of a judgement for its truth value, but this is a mistake. As Caimi rightly says:

The synthesis according to the necessary unity of apperception (viz. the synthesis which has the form of a judgment) allows representations to become possible

⁵ See my discussion of Seeberg's arguments in Schulting (2018, ch. 3).

⁶ For more on this, see Schulting (2018, ch. 4).

cognitions (that is, it makes it possible that representations be referred to objects) by detaching them from mere subjective associations. Through such detachment, representations become candidates for cognition, and the judgments that connect them may be said to be either true or false [...]. Thus it would be wrong to interpret the necessity of judgment as if it meant that a certain predicate necessarily belonged to the concept of a given subject. (2014, p. 54)

The necessity in a judgement, that which makes a unity of representations into an objectively valid unity of representations, is not the truth value of a judgement, let alone the truth of a judgement. Caimi says:

What is necessary is that the ground of [the] synthetic connection be the objective unity of apperception. This is necessary so that the connection be a connection in the object and not just in myself (as an empirical subject). *This is necessary even if the judgment were false. For even a false judgment belongs to the (possible) experience of objects* and is not just the passive record of subjective perceptions. (2014, p. 54, emphasis added)⁷

Of course, one could still contend that objective validity *is* the truth value of a judgement, as do most commentators, just because it concerns both true and false judgements: objective validity is to be seen as that aspect inherent in judgement which makes a judgement either true or false. But to do so is to misunderstand what objective validity means for Kant: it signifies the primordial object-relatedness of a judgement in general *regardless* of whether any arbitrary empirical judgement is true or false.

One element—a crucial one I believe—I shall be focusing on here is this: Kant's main claim in the Deduction is that, put very boldly, the fundamental relation between self and object is a relation of identity, and that this identity establishes the rightful use of the categories in relation to objects of experience since it provides the necessary and (at least formally) sufficient condition for this use. The progressive argument in the Deduction is supposed to demonstrate this identity. But most commentators think that Kant fails to provide a good argument for his claim about any such alleged relation of identity.

⁷ See Schulting (2017; 2021).

How can two conceptual and real opposites, self and object, be in any way identical? It might be the case that self-consciousness, or, as Kant calls it, transcendental apperception, is in some ways a necessary condition for any judging about an object, but surely it can't be the case that, as Caimi notes (2014, pp. 32-33), purely "because they belong to the Self", in virtue of their "integral coexistence" in the substantial Self, "representations ha[ve] objectivity", as Kant still claimed in the *Duisburg Nachlass*. As Caimi says, "belonging to a self remained a necessary condition of objectivity in the Deduction of 1787, but it was no longer a sufficient one" (2014, p. 33). A new way of explaining had to be found as to "how those representations which originate in the Self [...] 'can [...] relate [...] to objects' (B 117)" (2014, p. 33). I happen to think that the argument in the *Duisburg Nachlass* is much less problematic than is often assumed, and that too much is made of the ostensibly dogmatic view about the substantial self that Kant presumably still endorsed in 1775 (Schulting, 2018, pp. 65ff.). But let's put this issue aside. Caimi, like many others, appears at first to separate the claim about the unity of representations in the Self, who is aware of himself, from any objective unity. The former concerns "just one condition of objectivity, i.e., that all representations must have such a form as to be apt to belong to the Self that possesses them [...] that all representations must belong to the representing Self" (2014, p. 33). According to Caimi, in this case "we have not yet mentioned their reference to objects" (2014, p. 33). We have established only the necessary synthetic unity of the Self's "diverse representations". "It could very well be that such a claim would have no consequence for the objects" (2014, pp. 33-34). It thus seems that, for Caimi too, there is a *prima facie* gap between the unity of the representations of the Self and any objective unity of representations that refers to an object, that is, has objective validity. Or put differently, there doesn't seem to be any *identity* between self and object.

But, crucially, Caimi subsequently directs attention to a passage that forms the bridge between the argument of §16 and the one in §17, specifically how it is worded. Kant writes:

The supreme principle of the possibility of all intuition in relation to sensibility was, according to the Transcendental Aesthetic, that all the manifold of sensibility stand under the formal conditions of space and time. The supreme principle of all intuition in relation to the understanding is that all the manifold of intuition stand under

conditions of the original synthetic unity of apperception. All the manifold representations of intuition stand under the first principle insofar as they are *given* to us, and under the second insofar as they must be capable of being *combined* in one consciousness; for without that nothing could be thought or cognized through them, since the given representations would not have in common the act of apperception, the *I think*, and thereby would not be grasped together in one self-consciousness [in *einem Selbstbewußtsein*]. (B 136-137, trans. emended, underlining added)

Interestingly, according to Caimi, in the sentence that is underlined here “a new thought” is introduced, namely, “the thought of an object”, namely implicitly through two words Kant uses: “nothing” and “known”. Caimi says that

so far we have remained in the realm of the subject: we have considered its receptivity and its spontaneity, the manifold given in intuition, and the synthesis of that manifold by means of which it is incorporated [in the French original: *s'intègre*] in the unity of the Self. Hereafter, we shall be dealing with knowledge, which implies knowing *something* (as opposed to nothing). To know means to know an object. (2014, p. 36, emphasis added)

If we abstract for the moment from the underlying claim here that there is a transition of sorts going on in Kant's argument, I think the general point Caimi is making here is exactly right. The implicit reference in the underlined sentence of B 137 is to the knowledge of *something*. In other words, the relatedness to an object, the concept of an *object in general* is already inchoately present. If the counterfactual expression of Kant's claim (K),⁸ i.e., the underlined phrase in the above-quoted passage at B 137,

(K) “[...] [W]ithout that **nothing** could be thought or cognized through them, since the given representations would not have in common the act of apperception, the ‘*I think*’, and thereby would not be grasped together in one self-consciousness”

is reformulated, then we get the following:

⁸ One could say that Kant argues here by *reductio*.

(K*) *Something can be thought or cognised through representations only if these representations have in common the act of apperception and they are combined into one consciousness.*

However, by suggesting that Kant presents here a “new thought”, and “seems to start the entire argument afresh” (2014, p. 36), and that “here we are no longer concerned with the mere possession of representations (as modifications of the subject that bears them) [but] instead, we are concerned with representations insofar [as] they have a reference to something else [...] the object” (2014, p. 37), Caimi seems to be saying that we have moved from a discussion of *pure* subjectivity, the mere possession of the representations, in the preceding section of the Deduction (§16), to a wholly different discussion of objectivity in the current section (§17). This raises the question of how this sudden transition can be explained without begging the question against those who believe that Kant leaves open a gap between the claim about self-consciousness as the necessary condition of the awareness of objects and a claim that self-consciousness is the sufficient condition of such awareness, or even the sufficient condition for the objectivity of an object. The standard objection against Kant’s reasoning from §16 to §17 is that there is a huge leap from an account of self-consciousness to an account of objectivity without so much as providing any connecting internal link.⁹

Caimi himself points to such a possible objection (2014, p. 49), but it is not entirely clear from his discussion how he believes he can counter it other than by stating that

a connection of representations is objective insofar as the rule of this connection is the unity of apperception (or derives from it), since the connection is then necessary and unavoidable (necessity of the connection being an essential feature of its objective validity).

It seems as if Caimi just takes this putatively unaccounted-for logical move at face value. This appears to be confirmed by qualifications such as “the *mere* possession of representations (as modifications of the subject that bears them)” and “instead we are concerned with representations *insofar* [as] they

⁹ For discussion and references, see Schulting (2018, pp. 64ff.).

have a reference to something else” (2014, p. 37). This suggests that the argument in §16 is about the necessary condition of having representations *simpliciter*, indeed about “subjective representations” as “distinguishe[d] [...] from those that have objective referential content” (2014, p. 37).

Caimi proceeds to make a point of distinguishing between ways of synthesising representations which establish whether representations are either “utterly subjective (i.e., nothing but modifications of the Self)” or indeed “possess objective validity”. But it seems as if Caimi correlates this distinction with the transition between §16 and §17, whereby the argument in §16 is supposed to concern merely the way in which representations “are synthesized either following the same order in which they occur or on a purely associative and contingent synthesis” (2014, p. 37), and by contrast the argument in §17 concerns that “synthesis of those representations that possess objective validity [which] is performed according to a rule”. Assuming that this is indeed what Caimi means, it appears he needs this contrast to make the argument that Kant presents “a new thought” in §17 that presumably shows the transition from subjective to objective representations. The transitional passage at the start of §17 doesn't bridge a putative gap, rather it reinforces the contrast between a subject's representations and representations of an object. But in my view the problem with this approach is twofold:

(1) The argument in §16 does not in any way concern the *mere* subjective, “associative and contingent” connection between *any and all* representations, or indeed the necessary conditions for the mere possession of *any and all* representations by a subject.

(2) If the argument of §16 were concerned with the purely subjective connection among representations or the necessary conditions for the mere possession of them, then it would be wholly unintelligible how and by what means there could be a *logical* transition, in the order of reasoning, *from* such a subjective connection of representations *to* an objectively valid set of representations that “purports to be about an object” and is not just a reflection of a subject's states. The transition to the argument about objectivity should be seen as a logical step implied by the previous step in the argument and cannot signify a mere contrast with the previous step in the argument if indeed, as Caimi claims, the argument should be an “unfolding of the Principle of Apperception”.

Ad (1)

The argument in §16 for the necessary unity among a self's representations is often read in this way.¹⁰ However, the counterfactual that Kant mentions, and Caimi discusses (2014, p. 27), namely "I would have as multicolored, diverse a self as I have representations of which I am conscious" (B 134), cannot be associated with "this 'I' [...] fragmented in a plurality of acts of consciousness", as Caimi seems to suggest (2014, p. 27), assuming that he means by "this 'I'", the 'I' of the 'I think' of the *Grundsatz* presented at the start of §16. Misleadingly, Kant himself of course uses the pronoun 'I' in this very passage at B 134. However, strictly speaking there wouldn't be an 'I' if it were "fragmented in a plurality" of discrete selves since the various, discrete representations wouldn't in that case have the 'I' of the accompanying 'I think' in common unless of course there were different senses of 'I'—but certainly, it wouldn't be the 'I' that thinks, i.e., the 'I think' of the *Grundsatz*. Representations have an 'I think' in common if and only if the 'I think' accompanies those representations.

This requires, as Kant argues in §16, that a synthesis among the set of representations that are accompanied is carried out: the 'I think' accompanies the set of representations *conjointly* (Van Cleve, 1999, p. 80), i.e., as synthesised, not separably. I come back to this further below. But suppose the 'I think' were to be taken to accompany representations *separably* (not an uncommon reading). In that case presumably a representation A is accompanied by an 'I think'₁, a representation B is accompanied by an 'I think'₂, a representation C is accompanied by an 'I think'₃, and so on. In the latter putative case of a successive accompaniment of diverse representations by a series of 'I think's, representations would on that basis never achieve the unity that is a precondition of their belonging to *one* self-consciousness, their being had by an *identical* thinking 'I' (cf. Caimi, 2017, p. 383). As Kant says, in such a case "I would have as multicolored, diverse a self [i.e., 'I think'₁, 'I think'₂, 'I think'₃, etc.] as I have representations [i.e., representation A, representation B, representation C, etc.] of which I am conscious" (B 134). To each representation would be attached a different, singular 'I think'_x, but there would never be a whole of them with an *identical* 'I think' attached to it. One would just end up with another manifold of representations.

¹⁰ I have discussed such interpretations at length in Schulting (2018); cf. Schulting (2017).

Given Kant's argument for the unity of consciousness, such a reading of 'I think' accompaniment of discrete representations would lead to a regress for there must be a further higher-order 'I think' which combines the lower-order series of 'I think'₁, 'I think'₂, 'I think'₃, etc. that accompany separately each of the representations into a unity (cf. Ameriks, 2000, p. 240). But there is no such higher-order 'I think': the 'I think' is the original self-consciousness more original than which there is none; no further 'I think' can accompany it (B 132). Therefore, there are also no lower-order instantiations of the 'I think' that accompany representations severally. Of course, the analytic unity of consciousness means that each of the representations that is contained in this unity has the analytic characteristic 'I think' that accompanies them, but only if they are combined as having this same characteristic.

Many commentators read the analytic unity of consciousness, namely the unity of representations that share the 'I think', which they take to be a mere distributive unity of representations in the sense described above, as separable from the original synthetic unity of self-consciousness. And presumably, the analytic unity of consciousness holds for any relation between various representations, independently of the question concerning the original *synthetic* unity of consciousness. I think this view is mistaken, and have argued thus in previous work (Schulting 2017; 2018; 2021). The analytic unity of consciousness and the synthetic unity of self-consciousness aren't separable (though they are of course formally distinguished): Kant clearly claims that "the *analytical* unity of apperception is only possible under the presupposition of some *synthetic* one" or put differently, "it is possible for me to represent the *identity of the consciousness in these representations* [...] only because I can combine a manifold of given representations *in one consciousness*' in virtue of the synthetic unity of apperception (B 134, my underlining). In other words, the two types of unity of consciousness are reciprocally conditioning. For representations to share an identical 'I think', the sharing of which constitutes their *analytic* unity, they have to have been taken together by the 'I think' that they share with each other. This taking together is the act of original synthesis or combination. Note that the 'I think' is an act of spontaneity and is "the pure apperception" or "the original apperception" and "an original combination [*Verbindung*]", as Kant says (B 132), so there is no textual evidence for arguing that the act of combination and the accompaniment by an 'I think' are separable or that they are not

necessarily relatable capacities or acts unless one, incongruously, were to claim that there are two kinds of original combining acts or two kinds of pure apperception.

Therefore, there wouldn't be an analytical unity of consciousness of representations if there were no original synthetic unity of apperception that takes them together, and any actual synthetic unity of apperception *eo ipso* implies an identity among representations that is characterised by the analytical unity of consciousness—the latter two (i.e., the identity and the analytical unity of representations) are in fact equivalent, since the identity of the self does not concern a substantial self.

This rules out the idea that the 'I think' is dispersed among representations that wouldn't have a "relation to the identity of the subject", for there is no more original representation 'I think' that would accompany these putative discrete, non-identical 'I think's and combine them into a unity. The subject of thought is identical to the 'I' that does the thinking, so any representation and any accompanying consciousness that is not related to the identity of the subject—it concerns here an "empirical consciousness that accompanies different representations [and] is by itself dispersed and without relation to the identity of the subject" (B 133)—cannot be the 'I' that thinks, or an 'I think' (as defined in the *Grundsatz* at B 131-132). In fact, Kant is clear that the relation to the identity of the subject, that is, to the 'I' that thinks, "does not yet"¹¹ come about by my accompanying each representation with

¹¹ The temporal adverb 'yet'—the German particle 'noch' doesn't have the temporal connotation—might mislead one into thinking that what is the case here is that first the 'I think', as an *empirical* consciousness, accompanies discrete representations presumably in virtue of an analytic unity of apperception, and then in a second instance, the relation to the identical subject is established in virtue of the synthetic unity of apperception. But this is mistaken as it would then be unintelligible why Kant claims that "the *analytical* unity of apperception is only possible under the presupposition of some synthetic one" (B 133, my underlining), which means that there can't be an analytic unity of apperception unless there is a synthetic one. The relationship is not temporal, but logical: for there to be an analytical unity of consciousness of representations an original synthetic unity of apperception is *necessarily* presupposed. Where there is no such synthetic unity of apperception involved, such as in the case of discrete representations that are severally accompanied merely by an *empirical* consciousness, there is no analytic unity of apperception either, and hence no 'I think' accompanying those representations. Secondly, if the analytic and synthetic unities of apperception were indeed separably instantiatable, and the 'I think' were indeed not the identical subject of thought, then this would lead to a regress: which synthetic unity unifies the analytic and synthetic unities of consciousness so that the relation to the identical subject is established, given that the synthetic unity of apperception is *already* an original synthesis more original than which there is none?

consciousness" (B 133).¹² There can't, logically, be an 'I think' that accompanies representations while these representations are at the same time not related to the identity of the subject, because this subject and the thinking 'I' are identical.

Of course, Caimi also focuses on the original synthetic unity of consciousness and emphasises the reciprocal relation between the analytic and synthetic unities of consciousness. But it is not entirely clear to me how he sees the relation between the *analytic* unity of consciousness and the dispersed nature of any arbitrary set of discrete representations of which Kant speaks at B 133, or indeed whether he supports the idea that such a relation exists. If he means that any arbitrary set of representations is united by definition in an analytical unity of consciousness, which some of his phrases do suggest, then that poses a problem for his claim that the principle of apperception grounds the objective unity of apperception since clearly there is an unsurmountable gap between just any set of merely subjectively valid representations and the *objective* unity of apperception that is constitutive of objectivity—just as Caimi himself indicates by emphasising the contrast between the two. I'd like to hear more about what Caimi thinks about the relation, if he thinks it exists, between the *analytic* unity of consciousness and any set of *merely* subjectively valid representations of which there may be an empirical consciousness.

An indication in the direction of an answer can already be gleaned from what Caimi says on the transitional section 18 in the B-Deduction, where the objective unity of apperception is contradistinguished from the subjective unity of consciousness, "which is a determination of inner sense, through which that manifold of intuition is empirically given for such a combination" (B 139). Caimi says of the representations that are thus subjectively united that "what accompanies those empirical representations is not the universal Self, but the 'self' of a singular subject—a 'Myself'" (2014, p. 47). A little later, he says that the consciousness that accompanies such representations cannot "achieve [...] the representation of the empirical 'myself' and its various states" (2014, p. 48). This seems to confirm that at

¹² There is a philosophically relevant distinction—in the literature mostly overlooked—between the use of the determiner 'each' at B 133 and the determiner 'all' at B 131. For an explication, see Schulting (2018, pp. 144-145, 229-231).

any rate those representations are not related to the identical 'I think', "the identity of the subject", just as Kant says in §16 (B 133).

But the problem here is that Caimi relates this to the discussion in the *Prolegomena*, where Kant still makes a distinction between judgements of perception, which are merely subjectively valid, and judgements of experience. However, with Kant's new definition of judgement introduced in the B-Deduction, the former distinction cannot simply be carried over to the discussion in the B-Deduction.

Secondly, Caimi still considers the subjective unity of consciousness to be dependent on "the universal conditions of unity, especially [...] the unity of apperception, upon which all unity depends" (2014, p. 47). This is how he reads an admittedly somewhat cryptic passage at B 140:

That [original] unity [of consciousness] alone is objectively valid; the empirical unity of apperception, which we are not assessing here, and which is also derived only from the former, under given conditions *in concreto*, has merely subjective validity.

If Caimi indeed reads the derived nature of the empirical unity of apperception or consciousness in terms of a *necessary* dependence of it on the transcendental unity of apperception (2014, pp. xi, 15), then this creates a problem for his reading of §18 because (1) Kant says here that the empirical unity of apperception is not at issue in the Deduction, so he can't mean this derivation—whatever it means—to point to the unity of *self*-consciousness as being dependent on the transcendental consciousness, which was discussed in §16, since (2) the empirical unity of apperception is a merely contingent unity and (3) the representations that are associated in it are not as such *necessarily* related 'to the one I think' as Kant says.¹³

Caimi himself confirms that the series of representations in an empirical unity are not accompanied by the "universal Self", assuming he means by the latter the original thinking 'I', or the identical subject of which

¹³ One could claim that the transcendental unity of apperception is the necessary form under which the subjective unity of consciousness stands. But stated this way and given that Kant says such a unity has merely subjective validity (B 140), this would mean, contradictorily, that what establishes a necessary synthesis among representations and yields universal validity is the necessary condition for the contingent unity of associated representations which don't have universal validity.

Kant speaks. I agree, but this implies that one can't maintain that the empirical unity of representations is still necessarily or logically dependent on the original unity of apperception such that the original unity of apperception or transcendental apperception is a necessary condition for any empirical unity of representations *simpliciter*. Put differently, though the original synthetic unity of apperception as a necessary, a priori synthesis is a necessary condition for an *objective* unity of representations that constitutes an object as well as for the identity of a thinking self, it is *not* a necessary condition for a contingent, merely subjectively valid series of representations *to be that series*, i.e., a merely associative series of representations. Caimi often talks about associative or contingent *synthesis* here, but I think in the Deduction Kant reserves the term 'synthesis' for the necessary, a priori synthesis that is at issue in the argument for the possibility of objectivity and "grounds a priori the empirical synthesis" (B 140), which yields empirical knowledge. One should not confuse an associative or contingent unity of representations with that empirical synthesis, which is always rule-governed in accordance with an a priori synthesis as its pure form.

My view is that the representations in a *mere* empirical unity of consciousness or apperception are indeed those discrete representations referred to in the counterfactual statement at B 134, to which Caimi earlier also referred, and as such have no relation to the identical self, and hence are not representations that share an *analytical* unity of consciousness, i.e., an identical 'I think'. I have the impression that Caimi's view comports with mine, but I'm not sure, so it would be helpful if he could bring somewhat more clarity to his position.

Ad (2)

Caimi writes that the rule-governed synthesis that establishes the objective validity of one's representations "shows a certain necessity, which is nothing but the necessity by which the elements of a concept require one another to build that concept" (2014, p. 37). It is the rule-governed synthesis, in contrast to a synthesis that is "just following the mere association of thoughts", that yields objective validity of one's representations (2014, p. 37), whereby "objectivity is nothing but the necessity possessed by *certain* syntheses" (2014, p. 39, emphasis added). What strikes me as a relevant remark of Caimi's in this context is that he says that "the rule furnished by the concept *has a necessity of its own*" (emphasis added) and that this leads to an

“independence of that synthetic representation with regard to contingent occurrences and the arbitrariness of subjective associations” (2014, p. 37). This suggests that Caimi believes that there are two kinds of necessary synthesis at work, which reflect the transition between a *merely* subjective unity among one's own representations to an objectively valid unity of representations that refers to an object.

If I'm correct in assuming this, then this would appear to conflict with the dialectic of Kant's reasoning. Distinguishing between two kinds of necessary synthesis also fails to capture the true nature of Kant's central claim in the Deduction: thought itself is object-directed, from within itself. Put differently, the very self-reflection on our capacity for thought reveals its own objective content, its objectivity or objective validity, namely in the way it relates mediately to the object that is immediately given in an intuition, through its own act of combining a manifold of given representations. The necessary synthesis that is expressed by an act of thought *is* the necessary synthesis required for the conception of an object; there is no additional synthesis necessary for the possible conception of an object. Moreover, if such an additional synthesis were necessary, then we would land in a regress: for which additional necessary synthesis is there which synthesises the necessary synthesis in thought and the necessary synthesis required for the conception of an object such that we have a judgement about an object? The central question here is to see that this 'bridge' between thought and object lies in thought itself, thought's own combinatory activity.

On account of Caimi's own reading, “each step of the Deduction necessarily follows from the preceding step and is grounded in it” (2014, p. xi).¹⁴ This means that the argument, in §17, about the necessary synthesis that

¹⁴ In contrast to statements in the book we are discussing, in his later article (Caimi, 2017), in a comment on Allison's recent reading of the Deduction (Allison, 2015), Caimi seems to be denying that there is a logically 'linear' route in Kant's reasoning in the Deduction. But it is not clear how a denial of this relates to Caimi's above-quoted claim that there is an argumentative, even “logical”, structure that takes the Principle of Apperception as its basis (2014, p. 15). Caimi writes: “Ich möchte aber darauf aufmerksam machen, dass die im vorliegenden Aufsatz vorgeschlagene Auffassung der Deduktion auf etwas ganz anderes abzielt als eine direkte formallogische Ableitung aus dem Apperzeptionsprinzip. Ich möchte die Entwicklung der Deduktion aus dem Prinzip der Apperzeption als keine formallogische, sondern als eine solche Folgerung verstanden wissen, die durch synthetische Bereicherung des Prinzips vermittelt Zusätzen erfolgt, die im Laufe der Beweisführung dem Prinzip hinzugefügt werden. Solche Zusätze werden nicht analytisch gewonnen. Sie bereichern das Prinzip durch neue Bestimmungen, die in seiner ursprünglichen Formulierung nicht vorhanden sind” (2017, p. 381, note 13). Caimi talks about a “strukturellen Aspekt der Beweisführung” (2017, p. 383), but if the argumentative steps are not linked

alone yields objective validity among one's representations must follow from the argument for the synthesis of one's own representations. Indeed, Caimi's own thesis is that "the unity of consciousness is [...] the uppermost condition of the reference of representations to an object" (2014, p. 41), i.e., objectivity is "that synthetic unity which is based upon the necessary unity of apperception" (2014, p. 40). I concur with this.

Caimi is right to emphasise the groundedness of objectivity on the "fundamental and necessary unity expressed by the Principle of Apperception" (2014, p. 41) and to maintain that "the synthetic unity of consciousness is the condition upon which intuitive representations can become objects" (2014, p. 43). But it is not entirely clear to me how Caimi justifies the transition from the 'other kind' of necessary synthesis that he appears to suggest is at issue in §16, namely one that unites a self's representations, to the necessary synthesis that establishes the objective validity of representations, topic of §17. In his later text (Caimi, 2017), Caimi seems to be saying something different than what is suggested in the book under discussion here. The later view is more in line with my reading, namely, *the very synthesis* that establishes the belonging of a manifold of representations to an identical subject *is* the synthesis that constitutes the representation of an object. Caimi says:

logically, i.e., analytically, as Caimi claims they don't, then it is hard to see what the persuasive, argumentative force is of the 'additions' that are supposedly being 'added' to the starting principle. One would think that in some way "[t]he succession of steps" which is "but the unfolding of the Principle of Apperception" (2014, p. xi) must be such that the "additions" that these steps establish must be seen to be internally connected to the principle whose elements they unpack; they can't be arbitrary additions. In other words, the process of "unfolding" must have an internal logical structure that demonstrates the probative force of the "succession of steps". The subsequent step may show a new insight that was not immediately present in the previous step (hence, the emphasis on synthesis), but in order for the steps to constitute a coherent deductive argument, the various steps must know an internal logic, and therefore be linked analytically. Caimi's notion of "Bereicherung", or later on the notion of "synthetischer Vervollständigung" (2017, p. 383), remains vague. I agree with Caimi that synthesis plays a crucial role in the way that the "Entwicklung der Deduktion aus dem Prinzip der Apperzeption" unfolds. While the method may be synthetic, the synthetic and analytic unities of apperception are inextricably intertwined, as Kant makes it plenty clear in §16. Kant himself says that the principle of apperception itself is analytic, which "explains" (B 135) the synthesis. This interdependence of the formally distinguishable unities of consciousness plays out on the level of the argument about apperception and the deduction of the categories itself. The synthetic enrichment, as Caimi calls it, is but a teasing out of all the logical implications of the analytic principle that is the *Grundsatz* with which the Deduction proper begins. Otherwise, Caimi cannot explain why precisely out of one particular step in the argument the following step follows, or even when one step is to be seen as the *contrast* of the previous step, why this is a necessary contrast; at any rate it then remains difficult for him to maintain, as is his main thesis, that the argument is an "unfolding of the Principle of Apperception".

Die notwendige Synthesis ist nun das, worin sich eine objektive Vorstellung (die Vorstellung eines Gegenstandes) von einer bloß subjektiven Vorstellung unterscheidet, die durch willkürliche Assoziation gewonnen wird. ... *Die der Synthesis eigene* (ursprünglich im „muß“ beim Element B ausgedrückte) ¹⁵ *Notwendigkeit erweist sich jetzt als das Merkmal und Kriterium der Objektivität.* Die notwendige Handlung des Verstandes, durch die alles Mannigfaltige der Vorstellungen unter das ‚Ich denke‘ gebracht werden muss, ist dieselbe Handlung, die die Form der Objektivität hervorbringt. (2017, p. 385, emphasis added).

I suppose the adjective “eigen” (“own” in the earlier quoted English text from 2014 [p. 37]) threw me off course, as it seems to suggest that there are two separable syntheses at work. In the German text quoted here, this no longer seems to be the case. The same necessary synthesis, i.e., the same act, that brings a manifold of representations under the unity of the thinking ‘I’, is the necessary synthesis that produces the form of an object. But as in his earlier book Caimi does not offer any detailed argument for stating this identity.

As Caimi himself indicates, the argument of the deduction should proceed in terms of an analytical procedure of elucidating the understanding and “distinguish[ing] its component parts”. ¹⁶ What is at issue in the Deduction is an “analysis of the faculty of understanding itself” after all (A 65/B 90). This means that we start out with a first logical step, the ‘I think’ *Grundsatz* with which the deduction proper starts, from which we proceed by way of unpacking its necessary, logical implications, or all of the component “elements” that must be analysed (Caimi justly points to the title of the first part of the *Critique*: ‘Transzendente Elementarlehre’, A 17/B 31).¹⁷ This in turn means that the argument-step arguing for the necessary synthesis that establishes objective validity must follow analytically from the argument about the necessary synthesis that unites a self’s representations and cannot merely be seen *as in contrast with* the latter, which would just invite the objection about the supposed gap that I talked about earlier.

¹⁵ Caimi means with this the verb phrase “muß [...] begleiten können” in Kant’s *Grundsatz* at the start of §16.

¹⁶ See the interesting points Caimi makes on the aspect of whether Kant follows a synthetical or analytical method in the *Critique of Pure Reason* at (2014, pp. 11-13, esp. p. 13, note 49), and also the historical reference Caimi here makes to Kant’s early ’62/’63 work.

¹⁷ See also: “This Analytic is the analysis of the entirety of our a priori cognition into the elements of the pure cognition of the understanding” (A 64/B 89).

In other words, given the nature of Kant's proof—a "Beweis" (B 145)—the necessary synthesis that unites representations so that they have objective reference *is*, by the logic of this proof, nothing but what is already implied in the necessary synthesis that unites a self's representations that is aware of his representations as his own, and can thus be teased out by way of analysis. There is an *identity* between the unitary self and the unity that establishes objectivity.

To put this differently, the "new thought" that Caimi says is introduced at the start of §17, namely the "something" that is "the thought of an object", is implicitly already present in the argument for the identity of self-consciousness, and explicitly so in the section that is preliminary to the actual deduction argument, namely §15: in §15 Kant explicitly indicates that the central argument revolves around the possibility of necessary synthesis as an act that is "not given through objects", and that synthesis signifies the fact that "we can represent *nothing* as combined in the *object* without having previously combined it ourselves" (B 130, emphasis added); notice the similar formulation as the later passage at B 137: "nothing" can be thought without being "combined" into a unity of consciousness. Objectivity is clearly indicated there, in the preamble of the deduction proper, as a function of a priori synthesis, or combination, that is carried out by the understanding. The analytical *Grundsatz* of the 'I think' presented at the start of §16 is the principle that expresses this synthesis,¹⁸ as Kant subsequently concludes at the beginning of the second part of §16 (B 133 [Ak III: 109.13-15]) and somewhat further below, at the start of the third paragraph of §16 (Ak III: 110.19-23). This means that the analysis of objectivity comes down to, and in fact is nothing but, the analysis of the one a priori synthesis. The dialectic is between subject and object from the very start of the Transcendental Deduction.

The centre of focus throughout is the object-relatedness of thought.¹⁹ If we go back right to the start of §16, when he introduces the 'I think' proposition, it is interesting to note—in a similar fashion to Caimi's remark about the passage at the start of §17—that Kant uses the pronoun 'something' in the counterfactual statement "for otherwise something would be represented in me that could not be thought at all". The possibility at issue

¹⁸ See also Caimi (2017, p. 382).

¹⁹ See Brons (2015, p. 74).

here is the capacity to think something that is represented in me, which Kant subsequently works out in terms of what is presupposed in this capacity (note the difference between 'think' and 'represented').²⁰ The 'I' or the thinking subject has a necessary relation to its own object, at this point in the analysis still only a minimal 'something' that is the necessary *object* of thought, an implied thought-content for which the 'I think' is the necessary form. For one to be able "to represent the identity of consciousness" in the manifold representations (the thought-content), a synthesis of these representations (a thought-form) is required.

What is important in this context is the idea that the identity of consciousness, which is the same as the identity of the 'I think' that is the shared characteristic of all the representations accompanied conjointly by the thinking 'I', is equally a consciousness of identity, of a *something* that is the correlate of this identical consciousness: not something substantial, not as yet a numerically identifiable object, but a determinate something nonetheless. It is the analytically united set of accompanied representations that forms the 'something' that the 'I' thinks. It forms the correlate of the thinking 'I'. That is why Kant speaks in the A-Deduction of the "transcendental object" (A 109). Caimi rightly mentions this (2014, p. 40). The transcendental object is the correlate of the "transcendental subject", a locution that Kant does not use in the context of the Deduction (only in the Paralogisms chapter, e.g., A 346/B 404 and A 355 [*Etwas überhaupt*]).

From the start, the "possibility of a priori cognition" is thus the central issue (B 132). The unity of apperception is the "supreme [principle] in the whole of human cognition" (B 135). It enables "all my determinate thinking" and then Kant immediately repeats the claim first presented in §15 that "combination does not lie in the objects" (B 134). This is all still in §16. The transition to §17, which introduces the account of cognition (*Erkenntnis*) as the "determinate relation [...] to an object", is the immediate corollary of these earlier arguments. In other words, what Kant says in the first paragraph of §17, the passage Caimi points to, is not so much a "new thought" as what

²⁰ Often the 'I think' proposition is read in terms of the trivial principle that any representing requires an agent of representation. But this is based on a misreading of what Kant actually says: the principle concerns the capacity to *think* what is represented in one, that is the question of how representations can be *thought* by a higher-order representation.

was already indicated, implicitly, in the argument of §16, namely thought's own object-directedness or objective validity.²¹

References

- Allison, H. (2015). *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford University Press.
- Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Brons, K. J. (2015). De kritiek van de zuivere rede en haar eigen "impliciete" objectiviteit. *De Uil van Minerva*, 28(1), 73-90.
- Caimi, M. (2000). Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft*. *Kant-Studien*, 91(3), 257-282.
- Caimi, M. (2007). *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la 'Critique de la raison pure'*. Publications de la Sorbonne.
- Caimi, M. (2014). *Kant's B Deduction*. Cambridge Scholars Publishing.
- Caimi, M. (2017). Das Prinzip der Apperzeption und der Aufbau der Beweisführung der Deduktion B. *Kant-Studien*, 108(3), 378-400.
- Henrich, D. (1989). Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In E. Förster (Ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'* (pp. 29-46). Stanford University Press.
- Schulting, D. (2017). Gap? What Gap? On the Unity of Apperception and the Necessary Application of the Categories. In G. Motta and U. Thiel (Eds), *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins* (pp. 89-113). Walter de Gruyter.
- Schulting, D. (2018). *Kant's Deduction From Apperception. An Essay on the Transcendental Deduction*. Walter de Gruyter.
- Schulting, D. (2021). *The Bounds of Transcendental Logic*. Palgrave/Springer Nature.

²¹ Thanks are due to Christian Onof for his comments on the penultimate draft.

Seeberg, U. (2006). *Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*. Philo.

Van Cleve, J. (1999). *Problems From Kant*. Oxford University Press.

Answers to My Critics

MARIO CAIMI¹

1. Answer to Dennis Schulting

In his careful and sympathetic reading Prof. Schulting has found many occasions to formulate observations and questions. Some of them may be collected around related issues to be answered together.

1.1. The gap

In page 465 Schulting writes:

It thus seems that, for Caimi too, there is a *prima facie* gap between the unity of the representations of the Self and any objective unity of representations that refers to an object, that is, has objective validity. Or put differently, there doesn't seem to be any *identity* between self and object.

I agree with Schulting as he says: “Basically, I take Kant to argue in the Deduction that there is no gap between the transcendental unity of apperception which governs self-consciousness and the transcendental conditions for the objects of thought” (2018, pp. 131-143; see also 2013, p. 203: “it is [...] clear that there is no such gap”).

However, I did not mean that there is such a gap as Schulting attributes to me. Of course, in the unity of the representations in the “I think” there is already implied the form of an object in general. However, in the text of §15 and §16 there is not yet an explanation of the identity Schulting rightly points at, of unity of apperception and object in general; nor is there yet a complete proof of the legitimacy of the application of the categories to actual sensible objects.

There remains no more place for such a gap once the Deduction is entirely performed (that is, once the truth of the Copernican turn is

¹ Universidad de Buenos Aires. Contact: mcaimi3@yahoo.com.

demonstrated). But the factual order of Kant's argumentation has not yet reached this point. This is understandable, since not just Kant, but any author must display his argumentation step by step. Thus, Kant comes to define "object" according to the Copernican turn, only in §17.

1.2. The "novelty" of the concept of object in §17

Schulking disagrees with my statement that the concept of *object* appears as a novelty in §17. In page 467 he writes:

Caimi seems to be saying that we have moved from a discussion of *pure* subjectivity, the mere possession of the representations, in the preceding section of the Deduction (§16), to a wholly different discussion of objectivity in the current section (§17). This raises the question of how this sudden transition can be explained.

Schulking takes it as if I would say that in §17 a transition had taken place "from [merely] subjective to objective representations". This was not what I had meant. I just aimed at stating that from the standpoint of an exposition of the actual development of Kant's text a new concept is introduced. Certainly, from the standpoint of an autonomous reconstruction of the argument of the Deduction (a reconstruction that would not follow the actual text but offers an independent exposition of the theory) the concept of object is present since the very beginning of the Deduction (indeed, since the Foreword of B, as the Copernican Revolution was spoken of: B XVI). But the sense of my statement (as I wrote that the introduction of the concept of object takes place first in §17) is that before this paragraph the argument was focused on the synthesis and in the structure of understanding as a ground of the objectivity. The concept of object is first defined in §17 and it is there incorporated into the argument. This introduction prepares the conclusion that an actual object in its givenness receives the character of "object" from the synthesis of the understanding.

This might stand for an answer to what Schulking writes on pages 479-480, as he states: "what Kant says in the first paragraph of §17, the passage Caimi points to, is not so much a 'new thought' as what was already indicated, implicitly, in the argument of §16, namely thought's own object-directedness or objective validity". I mean that it was "implicitly" indicated in the whole subjective Deduction, devoted to the analysis of understanding (and also

implicitly indicated in many other former passages, from A XVI on). It is first made explicit on §17, where Kant begins to furnish a content to the formal structure of the object and explains the conditions of possibility of actual objects of knowledge.

1.3. The transition from §§16 to 17

About the argumentative structure of the Deduction, in page 468 Schulting writes:

The transition to the argument about objectivity should be seen as a logical step implied by the previous step in the argument and cannot signify a mere contrast with the previous step in the argument if indeed, as Caimi claims, the argument should be an ‘unfolding of the Principle of Apperception’.

In another text (2018, p. 135) he states that the transition from the “I think” to the thought of the object “is a ‘non ampliative’ one and can be carried out through a proper understanding of the constituents of apperception”.

The transition from §16 (statement of the Principle of apperception) to §17 (introduction of the concept of object) might be considered superfluous since the concept of object is implied in the Principle of Apperception (Baum, 2002, p. 108; see also 2019), but this implication is not yet made clear until the concept of *object* explicitly comes into the argument as a necessary part of it. Hitherto we have had the concept of objectivity (of objective validity). The introduction of the concept of object occurs as an addition needed for the complete development of the argument of the Deduction. To this, Schulting objects (in page 476, footnote): “Caimi’s notion of ‘Bereicherung’, or later on the notion of ‘synthetischer Vervollständigung’ (2017, p. 383) [quoting Caimi, 2017], remains vague”.

I take it that this notion was already made clear and precise by Kant in *Prolegomena* §4 AA IV, 275, as he explains the difference between analytic and synthetic method of exposition. According to the latter (i.e., to the synthetical method of exposition), the addition of a new element of the argumentation is not based upon a deductive-analytical procedure, but it is reached synthetically as we acknowledge a lack in an argument, which can be removed only by supposing a new condition of possibility which we were not hitherto aware of by means of the bare analysis of the concepts we were

working with. Through the synthetical method of exposition an addition of a new element is performed in the same way as, e.g., in the *Critic of Pure Reason* understanding endowed with spontaneity must be added to the exposition begun in the Aesthetic just because it is needed, since the mere analysis of receptivity cannot account for knowledge (Vaihinger, 1970, p. 326. The method of exposition can be synthetical as well as analytical; see *KrV*, A 12). In the *Critique of Pure Reason* Kant applies the synthetical method; thus, the introduction of the concept of object in §17 is a true novelty in the argumentation; a piece of argumentation that had not yet appeared. Its addition is not arbitrary though; it is justified because it is required by the synthetical method applied there. The introduction of this new concept becomes a need due to the necessary synthesis thought in the Principle of Apperception (and developed hitherto in paragraph 16) which grants objective validity also to sets of representations which have no actual object but are nonetheless representations actually contained in the mind (they are an actual phenomenical fact). Even those representations which form a dream² or a judgement of perception are submitted to the principle of apperception insofar as they are my representations. This does not mean that the content of the dream or of the judgment of perception itself has objective validity. Indeed, what is valid is just the remark that I do have those perceptions and dreams or that I formulate those judgments. On the other hand, only judgments whose unit is grounded (through the categorial synthesis) upon the unity of apperception (in contradistinction to judgments of perception) are valid as regards their content.

1.4. Relation between unity of consciousness and empirical set of representations

What I have explained in nr. 3 might furnish also an answer to Schulting's question on page 472 of his text:

it is not entirely clear to me how he sees the relation between the *analytic* unity of consciousness and the dispersed nature of any arbitrary set of discrete representations of which Kant speaks at B 133, or indeed whether he supports the idea that such a relation exists. [...] I'd like to hear more about what Caimi thinks about the relation, if he thinks it exists, between the *analytic* unity of consciousness

² This would be the case of what Wolff (according to Kant: *Prolegomena* AA IV 376) calls *somnium objective sumptum*: a dream in which "somniant res quaedam apparent, quae non sunt".

and any set of *merely* subjectively valid representations of which there may be an empirical consciousness.

What I think about this is, again: any set of representations presupposes the “I think”, otherwise these representations were nothing to me. The mere fact that they are my representations requires that they are submitted to the unity of consciousness, even if their connection is “merely subjectively valid” since it is built through an association performed by my empirical self.

Schulting puts forward an objection to this answer of mine, as he states on page 473: “But the problem here is that Caimi relates this to the discussion in the *Prolegomena*, where Kant still makes a distinction between judgements of perception, which are merely subjectively valid, and judgements of experience”. I must confess that I cannot understand why Schulting would wish to rule out this reference to *Prolegomena*, as he writes (page 473): “with Kant’s new definition of judgement introduced in the B-Deduction, the former distinction [of judgments of perception and judgments of experience] cannot simply be carried over to the discussion in the B-Deduction”. In my views, the example of *Critique of Pure Reason* §19, B 142 stating the difference between ‘If I support a body, I feel an impression of weight’ and the judgment ‘It, the body, is heavy’ is an analogous example of those of *Prolegomena*. I cannot find any reason to dismiss the treatment of judgments of perception on §§18 and 19. The “new definition of judgement” is introduced in the B-Deduction first in §19. It confirms that the connection of subject with predicate in an objectively valid judgment occurs through the unity of apperception, i.e., it is a categorical synthesis, just as the connection of subject and predicate in a judgment of experience in *Prolegomena*. This does not mean that subjective connections of representations (in judgments of perception) are wholly independent of the “I think”.

To be sure, the transition from §§ 16 to 17 cannot be identified with “the transition from subjective to objective representations” (as Schulting interprets my text in page 468 of his text)³ but rather with the synthetical transition from one moment of the synthetical method of exposition (the detection of an inherent flaw) to a further moment of the same method (the

³ See too page 468, where he misses “a *logical* transition, in the order of reasoning, from [...] a subjective connection of representations to an objectively valid set of representations that ‘purports to be about an object’”.

mending of the flaw through the addition of an external element). Thus, the discussion about a “putative gap” proves to be out of place in the present argument.

1.5. Logical synthetical step

Schulting seems to demand a “logical step implied by the previous step in the argument” (p. 468 of his text) to explain the transition from §§ 16 to 17. I agree insofar this logical step is conceived of as the structural frame of the method of exposition applied in the *Critique*: a first moment in which a flaw is detected by the analysis of understanding; a detection which leads to the second moment: the mending of the flaw through addition of an external element (the affection through outer objects). What is detected in this step of the exposition of the transcendental Deduction is the insufficiency of pure understanding to produce an object; this awareness leads to the gradual introduction of the concept of actual object in the argument of the Deduction; this procedure begins with the explanation of what should be understood by object. But I presume that Kant’s argument, when doing this, cannot be just formal-logical (as Schulting seems to presuppose);⁴ were it so, it would be possible to reach a priori cognitions just by analysis of concepts. Knowledge demands sensibility in addition to understanding.

1.6. Commentary on B 134

On page 469 of his paper, Schulting writes:

[T]he counterfactual that Kant mentions, and Caimi discusses (2014, p. 27), namely ‘I would have as multicolored, diverse a self as I have representations of which I am conscious’ (B134), cannot be associated with ‘this “I” [...] fragmented in a plurality of acts of consciousness’, as Caimi seems to suggest (2014, p. 27), assuming that he means by ‘this “I”’, the ‘I’ of the ‘I think’ of the *Grundsatz* presented at the start of §16. Misleadingly, Kant himself of course uses the pronoun ‘I’ in this very passage at B 134. However, strictly speaking there wouldn’t be an ‘I’ if it were ‘fragmented in a plurality’ of discrete selves.

⁴ “[T]he necessary *and* sufficient requirement for knowledge can be seen to lie in the unity of consciousness which makes representations objectively valid and hence is the condition of the understanding itself as the faculty of knowledge” (Schulting, 2013, p. 205).

I suppose Kant's formulation is not at all misleading. He just prevents from a possible wrong interpretation of the principle of apperception such as the one Schulting describes in page 469, in section "Ad (1)". I daresay, Schultings takes as self-evident the presence of "I" in Kant's statement, which is not the case. Already Lichtenberg expressed the possibility of a plural formulation of the apperception through the wording "es denkt": "*Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis*" ["*It thinks, one should say, just as one says: it flashes. Saying cogito is already too much once translated by I think. To assume, to postulate the ego is a practical need*"].⁵ Kant's use of "I" in his counterfactual example has the function of preventing that multiplicity of subjects in the use of the principle. Only the impersonal formulation would give occasion to think of a plurality of representations which complies with the principle although not being synthesized in an identical consciousness. It is the presence of the pronoun "I" that

rules out the idea that the 'I think' is dispersed among representations that would not have a 'relation to the identity of the subject', for there is no more original representation 'I think' that would accompany these putative discrete, non-identical 'I think's and combine them into a unity,

as Schulting rightly writes on page 471 of his text.

1.7. Oneness of the synthesis of apperception

On page 474 Schulting writes:

What strikes me as a relevant remark of Caimi's in this context is that he says that 'the rule furnished by the concept *has a necessity of its own*' (emphasis added) and

⁵ Georg Christoph Lichtenberg in *Sudelbuch K*, Nr. 76. An analogous thought about the impersonal formulation of the principle of apperception without employing the "I" can be found in Fichte: "Ich kann [...] wohl sagen: es wird gedacht" ["I can [...] well say: it is thought"] (1800, p. 172). See too Alois Riehl (1924, p. 515, note): "[D]ie Vorstellung: Ich ist durch die Einheit des Bewußtseins hervorgebracht. Nur das Gesetz des Bewußtseinseinheit ist a priori" ["The representation 'I' is produced by the unity of consciousness. Only the law of the unity of consciousness is a priori"]. In our present times have treated the issue Karen Gloy (2002, pp. 134f.), Heinrich Klemme (1995, p. 195), and also Karl Ameriks (2004, p. 86). About the relation between "I" and oneness see Düsing (2020, pp. 36f.).

that this leads to an ‘independence of that synthetic representation with regard to contingent occurrences and the arbitrariness of subjective associations’ (2014, p. 37). This suggests that Caimi believes that there are two kinds of necessary synthesis at work, which reflect the transition between a *merely* subjective unity among one’s own representations to an objectively valid unity of representations that refers to an object.

This interpretation of my text would be possible only if we admit the former interpretation of the transition from §§16 to 17 as if it were a transition from subjective contingent syntheses to objective necessary syntheses. I have already declared (see nr. 3 and 4) that this is not what I meant. Thus, I do not believe that “there are two kinds of necessary synthesis at work”. The necessity at work in the synthesis based on a concept is the same one expressed in the principle of apperception. As the metaphysical deduction of B 105 as well as §19 (B 140f.) of the Deduction have shown, the conceptual synthesis (by which an objectively valid judgment is possible) is grounded upon the principle of apperception and expresses it. In the referred passage I just tried to say that thanks to the necessity of this synthesis we can distinguish it from the non necessary, but contingent combination of thoughts performed by an empirical subject, although it could seem that the constraint operated by empirical perception and association when we perceive an object is something akin to necessity. Such constraint is not the same as the necessity of the synthesis. The objective necessity of this latter synthesis does not depend upon the said constraint (as empiricist philosophy would possibly suggest).⁶ Thus, “the rule furnished by the concept has a necessity of its own”, that is, it is *a priori* necessary, and it does not depend on experience.

2. Answer to Claudia Jáuregui

After a careful and insightful reading of the book we are discussing here, Prof. Dr. Jáuregui puts forward many observations and a single objection. This one is especially clearly formulated in section 3 of her text “Kant y la paradoja del sentido interno: algunas reflexiones acerca de la interpretación de Mario Caimi” (“Kant and the paradox of inner sense: some considerations on Mario

⁶ “unter allen Vorstellungen [ist] die Verbindung die einzige [...], die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann” [“of all representations *combination* is the only one which cannot be given through objects. [...] it cannot be executed save by the subject itself”] (*KrV*, §15, B 130, Kemp Smith’s trans.).

Caimi's interpretation"). There she declares that in my commentary to sections 24 and 25 of the B Deduction I have explained self-affection merely as an internal relation of understanding and sensibility, neglecting the significance of self-affection for the cognition of the "I".

As for her, she understands self-affection as that which originates the apparition of the "I" as an appearance; that is, self-affection produces the appearance of an object that was not there before, and which differs from external appearances. Thus, self-affection should be interpreted, according to Prof. Jáuregui, as a condition of self cognition. This is certainly an adequate way of understanding self-affection; Prof. Jáuregui develops this interpretation exhaustively in her enlightening book on this subject (2008).

At the beginning of my treatment of the paradoxes of inner sense (page 89 of my book) I have explicitly stated that I did not intend to develop the problem of self cognition at that stage of the Deduction, since it is widely acknowledged that if we take the text of sections 24 and 25 as if it referred to the possibility of self-knowledge, it results in the said text lacking connection to the entire argument of the Deduction.

Researchers who have interpreted the said passages in this sense (namely, in the sense of an enquiry about self knowledge) agree in considering the text as a digression that breaks the continuity of the argument of the Deduction and does not fit in it. In the book about Kant's B Deduction I have quoted, in this sense, Paton, Carl, de Vleeschauwer.

In a fundamental work published soon after the edition of my text Henry Allison explains this with clarity: "Although the topics dealt with in these pages may be peripheral to the main concern of the Deduction, they are central to Kant's views on the nature and conditions of the self's awareness and cognition of itself" (Allison, 2015, p. 388). Prof. Jáuregui's observation concurs in the same line of interpretation.

As for me, I have tried to point out that *it is precisely due to this way of conceiving of* the text of §§24 and 25 that the thread of the argument is broken. I mean this conception is improper, for by adopting it we hasten to specify the concept of self affection in a way that belongs in the chapter of Paralogisms, instead of taking it in the more general way required by the Deduction. If we deal with the concept of self-affection (just insofar as it is treated in the passages we are now examining) in a more general way: namely,

as “a discussion of the particular case of applying understanding to pure sensibility”,⁷ the coherence and order of the argumentation are preserved.

I believe that a less specific but more general reading of the problem of self-affection in the sections 24 and 25 makes manifest the function the treatment of this problem has within the argument of the Deduction. This function is not to expose the nature of the self-knowledge of the “I”, nor is it to explain the appearing of the “I” as an appearance due to the affection an “I-in-itself” exerts upon inner sense. Rather, in the passages we are referring to Kant exposes just an aspect of the Principle of Apperception.

Thus, Prof. Jáuregui’s views of self-affection are not opposed to mine, but hers and mine are rather complementary interpretations. For the sake of the Deduction there is only a need for a general account of self-affection as application of understanding to sensibility (Düsing, 2020, p. 33, note 12). This general explanation can be specified (as Prof. Jáuregui does, both in her observations as well as in her book of 2008) and developed in a theory of the conditions of self-knowledge of the “I”. Such specification may be later on needed in other sections of the *Critique of Pure Reason*, (namely in the chapter on the Paralogisms) where it has its proper place; but it is not needed for the argument of the Deduction.

3. Answer to Claudio La Rocca

To my reassurance, Claudio La Rocca, whom I admire for his works *Soggetto e Mondo* and *Esistenza e Giudizio* among other outstanding works of his, observes (page 439) that “other readings” of the B Deduction are also possible. I take it, that these “other readings” are made possible by the choice of different starting points which in turn cause the adoption of different but equally valid points of view. I suppose that some remarks and objections advanced by La Rocca arise from the choice of starting points that are other than my own in his reading of the Transcendental Deduction.

La Rocca’s observations may be gathered around the following main points: 1. Considerations about the method Kant employs in the Deduction (“The Method”); 2. the nature of Apperception and of the act of Apperception (“The Apperception” and “The operations of the transcendental Ego”); 3.

⁷ See also Klaus Düsing (2020, p. 33, note 12): “Self affection is but the spontaneous influence of understanding upon the previously passive given multiplicity of intuition”.

comparison of the structure of the Deduction with the argument offered by Kant in the *Methodenlehre* (“The Self and the Deduction”); 4. application of the categories to empirical objects (“Empty or too full?”). These four themes are intertwined and reinforce reciprocally. Thus, I must deal with them both separately and as a whole.

La Rocca’s discussion of the method is focused on Kant’s explanation of the method of philosophy in general. Instead, following Kant’s indication in *Prolog.*, AA IV, 274f., I have assumed that the method of exposition⁸ in the *Critique of Pure Reason* is synthetic, although the actual procedure also embraces many instances of analysis of concepts. Synthetical method (better perhaps: synthetical procedure) adds to the analyzed concepts marks that are not implicated in them but are indispensable for the further progress of the argumentation. By “analytical method”, on the other hand, I mean (also according to the referred passage of *Prolegomena*) a method of exposition that starts from an undisputable fact and searches for the conditions of its possibility. In spite of referring to my statement about the operation of the method as “synthetic enrichment” (in his footnote nr. 3), La Rocca seems to take my statements about the method of the Deduction as an “analytical procedure”.

For his part, he seems to assume that the exposition of the Deduction was constructed as an argumentation seeking to explain the possibility of experience, this one being presupposed as an undisputable although unexplained fact: “the transcendental conditions make experience possible, the latter [...] is the basis of demonstration [...] of the transcendental conditions” (page 435). This is what in *Prolegomena* is referred to as analytical way of exposition.

This difference in approach to the procedure and exposition of the Deduction could serve as an explanation of the reason why I stated that at a certain point the concept of object is first introduced in the argument of the Deduction synthetically, as an added novelty, whereas La Rocca maintains that this concept was already present from the very beginning of the Deduction. There is, furthermore, another difference about the general

⁸ It may be worth noting that I mean the method of exposition rather than the method of Philosophy. That is why I have used the term “procedure” instead of “method” in the title of the corresponding section of the book, p. 11. La Rocca deals with the architectonical-systematic concept of the method of philosophy (2013).

conception of the task of explaining the Deduction: La Rocca offers a very clear explanation of the Deduction in general. To this purpose he has recourse to the exposition of the argument of the Deduction that can be found in the *Methodenlehre*: “I only wonder whether its argumentative structure might not [...] be the peculiar one theorised in general in the *Methodenlehre* for transcendental propositions, rather than a simple procedure of analysis and conceptual enrichment” (page 436). As for me, I intended to follow the text of the Deduction step by step, along its actual development. My purpose was to render readable all the sentences of a text that appeared to be nearly unintelligible. On account of this aim of mine I had to delay the treatment of the question of the relationship of pure concepts to empirical knowledge (a relation which La Rocca claims to be present from the beginning of the Deduction) (page 435). I take it that understanding this relation requires a previous demonstration of the Copernican Revolution of thought regarding the objects, a demonstration that has its place with the definition of “object” in §17. Therefore, I could not have had recourse to the *Methodenlehre* right from the start.

Some of La Rocca’s keen remarks concerning my interpretation of apperception seem to stem from a problem raised by Kant’s text B 137. At this stage I must acknowledge a heavy mistake of mine due to a wrong interpretation of a word employed by Kant in the said text. In p. 44 of my book, I wrote: “How the Principle of apperception becomes a Cognition”. This erroneous title introduces, in the book, a helpless attempt to explain Kant’s sentence of B 137: “Das erste reine Verstandeserkenntniß also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception” [“The first pure knowledge of understanding, then, upon which all the rest of its employment is based, and which also at the same time is completely independent of all conditions of sensible intuition, is the principle of the original *synthetic* unity of apperception”] (Kemp Smith’s trans.).

Not just myself, but also many interpreters (de Vleeschauwer, 1976, III, p. 123; Allison, 2015, pp. 353-354; Schulting, 2013, p. 205; compare Carl,

1998, pp. 196f.) and most translators⁹ understand this sentence as it would mean that the Unity of Apperception were in fact a kind of knowledge. Now, it is impossible that Kant himself had meant it this way, since it is well known that knowledge, in its strict sense, requires sensibility, and, when explaining the sentence of B 137, Kant states that this “first knowledge” is a priori and “completely independent of all conditions of sensible intuition”. The difficulty to overcome the seemingly obscure sense of this paragraph stems from the widely overlooked gender (*genus*) of the noun “Erkenntnis”, which in Kant’s text stands as neutrum. Now, the meaning of “Erkenntnis” as a neuter word is not knowledge / cognition, but the noun, in its neuter use, has a juridical meaning: verdict, decree. Thus, Kant means: that “the first decree of understanding” (a decree that is purely *a priori* and independent of all sensibility) is “the principle of the original synthetic unity of apperception” (see Caimi 2018/2019). This wording changes our reading of the passage and of Apperception in general. I must admit that this amended interpretation of Kant’s statement is not the one I have offered in my book (where I mistakenly interpreted “Erkenntnis” as “knowledge”). I believe that this warning about this mistake of mine may furnish an adequate answer to La Rocca’s claim for a closer explanation of the “operations of the transcendental Ego” (page 437). These operations of the understanding may well be directed towards cognition, they are nevertheless one and all grounded on a fundamental action of understanding which is not a *cognition* but an *a priori condition* of knowledge. Certainly, synthetical cognitive operations of understanding “can only take place in time”; but Apperception “is completely independent of all conditions of sensible intuition” (*KrV*, B 137). Though La Rocca is aware of the possibility of this interpretation, as he points out that the “a priori ‘knowledge’ that arises from them [that is, from the categories] has a completely *divergent* character from that of ‘normal’ cognitive propositions” (page 437). Nevertheless, he still maintains the cognitive, although not “normal” character of Apperception. Thus, he cannot help to admit what cannot be admitted, namely an “a priori knowledge” which in truth is properly an “a priori decree”. Thus, the distinction between “decree” and “act of knowing” furnishes an answer to the question proposed by La Rocca: “The question [...] of the nature of the operations of application of the categories

⁹ Paul Guyer and Allen Wood: “cognition” (Kant, 1998, p. 249); Kemp Smith: “knowledge” (Kant, 1929, p. 156); Manuela Pinto Dos Santos and Alexandre Fradique Morujão: “conhecimento” (Kant, 1997, p. 137); Tremesaygues and Pacaud: “connaissance” (Kant, 1950, p. 115).

that are performed by the transcendental Ego and that constitute it as such” (page 437). The actual occurrence of the unifying acts may well take place in time, as La Rocca maintains. But §21 of the Deduction is not yet concerned with this act, but with Apperception, that is with a spontaneous act previous to that of applying the categories. Certainly, the decree of understanding is the spontaneous act of setting the uppermost condition of all actual acts of synthetical knowledge.

The above remarks belong to the discussion of the said chapter of my book, since it is a chapter which contains the wrong translation of the neuter word “das Erkenntnis”. The here offered exposition and resolution of this problem of translation is grounded on a method of exposition (a procedure) that is not an analytical one (in the sense of the quoted passage of *Prolegomena*). It cannot be analytical, since the fundamental decree is absolutely spontaneous and cannot be based upon anything whatsoever, thus it cannot be based upon the fact of empirical cognition.

The interpretation of “das Erkenntnis” as a *decree* explains the need of synthetically incorporating to the argument of the Deduction the treatment of actual objects given in sensibility. This, I hope, may provide an answer to La Rocca’s observation in his section 5 (“Empty or too full? The existence of empirical objects”). There he writes: “I think this further step would not be considered indispensable for Kant” (page 440). In my view, the fact that there are actually given objects does not depend on the Principle of Apperception; neither is the Principle of Apperception derived from any real knowledge of actual objects. The Copernican Revolution refers to the meaning of “object” and to the possible knowledge of given objects, it does not refer to their givenness. I take it, that the bare assumption of given known objects (the realism of objectivity) is not compatible with the Copernican Turn based upon the “first decree” of the Unity of Apperception.

4. General remark to all three discussions

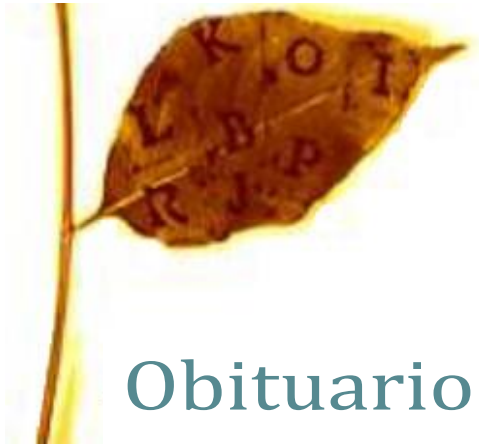
I hope to have offered possible answers or commentaries to the valuable observations of Jáuregui, Schulting and La Rocca. Again, these my answers to the subtle observations of my critics just show the possibility of coexistence of many different approaches to the Kantian text. This plurality of interpretations does not invalidate any of them, but rather allows a richer

understanding of the *Critique*. I am deeply grateful to all three commentators for their careful dealing with my own text and for their contribution to the exegesis of the Deduction.

References

- Allison, H. (2015). *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford University Press.
- Ameriks, K. (2004). Apperzeption und Subjekt. In D. Heidemann and K. Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart* (pp. 76-99). Walter de Gruyter.
- Baum, M. (2002). Logisches und personales Ich bei Kant. In D. Heidemann (Ed.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart* (pp. 107-123). Frommann-holzboog.
- Baum, M. (2019). Über die Kategorienduktion in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. In *Kleine Schriften I* (pp. 191-207). Walter de Gruyter.
- Caimi, M. (2017). Das Prinzip der Apperzeption und der Aufbau der Beweisführung der Deduktion B. *Kant-Studien*, 108(3), 378-400.
- Caimi, M. (2018/2019). Über den Ausdruck 'Erkenntnis' in der *Kritik der reinen Vernunft*. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 60/61, 211-217.
- Carl, W. (1998). Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B 129 – B 169). In G. Mohr and M. Willaschek (Eds.), *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft* (pp. 189-216). Akademie.
- De Vleeschauwer, H. J. (1976). *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant, vol. 3, La déduction transcendantale de 1787 jusqu'à l'Opus postumum*. In L. W. Beck (Ed.), *The Philosophy of Immanuel Kant. A collection of eleven of the most important books on Kant's philosophy reprinted in 14 volumes*. Garland.
- Düsing, K. (2020). Gibt es eine Kantische Kategorienentwicklung aus der Einheit des ‚Ich denke‘? In N. Bickmann, L. Heckenroth and R. Schäfer (Eds.), *Kategorienduktion in der klassischen deutschen Philosophie* (pp. 29-42). Duncker & Humblot.

- Fichte, J. G. (1800). *Die Bestimmung des Menschen*. Vossischen Buchhandlung.
- Gloy, K. (2002). Der Begriff des Selbstbewußtseins bei Kant und Fichte. In D. Heidemann (Ed.), *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart* (pp. 125-140). Frommann-holzboog.
- Jáuregui, C. (2008). *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Prometeo.
- Kant, I. (1998). *The Cambridge Translation of the Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1929). *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. Macmillan.
- Kant, I. (1950). *Critique de la raison pure par Emmanuel Kant*. Presses Universitaires de France.
- Kant, I. (1997). *Crítica da razão pura*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Klemme, H. (1995). *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Meiner.
- La Rocca, C. (2003). *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Marsilio.
- La Rocca, C. (2013). Methode und System in Kants Philosophieauffassung. In *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Vol. 1* (pp. 277-297). Walter de Gruyter.
- La Rocca, C. (2021). *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*. Edizioni ETS.
- Riehl, A. (1924). *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System, Vol. 1., Part. 3*. Kröner.
- Schulking, D. (2013): *Kant's Deduction and Apperception. Explaining the Categories*. London, Palgrave Macmillan.
- Schulking, D. (2018). Gaps, Chasms and Things in Themselves: A Reply to My Critics. *Kantian Review*, 23(1), 131-143.
- Vainhinger, H. (1970). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Scientia.



Obituario

In Memoriam Roberto Torretti

JUAN MANUEL GARRIDO WAINER¹

Si no fuera por el libro sobre Kant que Roberto Torretti publicó hace 55 años, la filosofía en Hispanoamérica tendría un rostro distinto: uno menos vital y menos relevante. *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (1967, 1980², 2005³) es una obra única. Proporciona el acceso principal y sin duda privilegiado a la filosofía kantiana para muchas generaciones de investigadores especialistas y no especialistas que leen español. Torretti es también autor de varios ensayos clásicos sobre la filosofía de Kant, la mayoría de los cuales quedaron recogidos en el libro *Variedad en la razón: ensayos sobre Kant* (Cordua y Torretti, 1992) y en cinco volúmenes de estudios filosóficos (2006, 2007, 2010, 2013, 2014). Dos de las principales pasiones de Torretti, cuyo desarrollo profesional y académico le valdrían una gran notoriedad, emergen con nitidez en el primer libro kantiano: la historia y filosofía de la física y de la geometría del siglo XIX y parte del siglo XX. Torretti es autor de obras fundamentales en esos campos (1978, 1983, 1999).²

La interpretación de la filosofía kantiana acompaña toda la trayectoria de Torretti. Tanto es así que, como título de un extenso volumen de entrevistas sobre su vida y su obra, escoge trasplantar un lema con el que el propio Kant propuso resumir la experiencia vital de la razón: en el cielo solo las estrellas (Carrasco y Torretti, 2006).³

Los trabajos de Torretti sobre la filosofía de Kant incluyen una reconstrucción filológica y filosófica impecable de los problemas que el texto y los argumentos kantianos desarrollan en su idioma único y estilo singular. Reconstruyen, explican y despliegan problemas centrales de la filosofía moderna y de la filosofía de las ciencias. Y ante todo depositan en la

¹ Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile). Contacto: jgarrido@uahurtado.cl.

² Sobre las contribuciones de Torretti en el ámbito de la filosofía de las ciencias, se puede consultar Soto (en prensa), López-Orellana y Redmond (2016) y Teira (2010).

³ La frase aludida de Kant es la primera de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*” (Kant, 2005, p. 190).

interpretación de Kant la indagación apasionada del propio Torretti sobre la naturaleza del conocimiento científico, sobre las maneras insólitas que nuestro entendimiento encuentra para producirlo y sobre el sentido, el alcance y los límites de la filosofía —también de la filosofía kantiana— para estudiarlo. Los trabajos inimitables de Torretti son un estándar de excelencia para la actividad filosófica en general.

Hay una idea en la que Torretti sencillamente no cede ni permite ceder: el carácter productivo —es decir histórico y pragmático— del entendimiento. Será el tema de su trabajo filosófico más original (1990, 2012); aquello que buscó obsesivamente pesquisar en el texto de Kant y con lo que buscó inconcesivamente medirlo. El análisis kantiano del entendimiento enseña que la objetividad es una estructura construida. Que los conceptos y teorías que usamos para referirnos a objetos y para explicar los mecanismos que subyacen a los procesos naturales no apuntan a cosas que podríamos considerar ‘en sí mismas’ o independientes de sus formas de darse y de nuestras formas de concebirlas. Conceptos y teorías (Torretti leyó a los neokantianos de Marburgo) son imponderables de la práctica que los inventa. Como tales, inscriben y reinscriben imponderables del conocimiento por venir. Torretti enseña que la objetividad es una estructura en permanente construcción. Por eso Torretti deplora (Torretti se enteró de Husserl y Merleau-Ponty) que al entendimiento de Kant le falten manos y cuerpo (2008).⁴ Un proceso creador se debe, piensa él, a sus medios. No sorprende que Torretti proponga (Torretti asimiló la interpretación heideggeriana de Kant)

asegurar máxima libertad a la imaginación productiva o facultad de juzgar reflexiva de Kant minimizando las limitaciones que le son impuestas desde ambos extremos de su campo de juego, a saber, por (i) las formas puras de la sensibilidad, de un lado, y (ii) los conceptos puros del entendimiento, del otro.

Torretti defendió de manera tenaz que la geometría no puede construirse como tal en la intuición pura del espacio y que requiere de la espontaneidad del entendimiento (1974, 1978, esp. pp. 25ss., 53ss.). Esta tesis desinhibe la función de la imaginación productiva y deja abierta la posibilidad

⁴ Una versión traducida y revisada de este texto apareció en Torretti (2010).

de reconocer en ella una técnica —por cierto, oculta en las profundidades del ánimo— para la producción de conocimiento. Se trata de una tesis (leamos nosotros, ahora, a Torretti) que de paso libera a la sensibilidad y a sus intuiciones puras de la pobreza manual a la cual las confinaba la concepción desencarnada del entendimiento kantiano y también, cómo no, de la libertad agencial y creativa de la imaginación productiva misma. Las intuiciones puras —depuradas de geometría, de esquematismo, de agencialidad, de intencionalidad— construyen las idiosincrasias de la evidencia. Lo hacen al ritmo del tiempo y del espacio encarnados en los instrumentos sin órganos que la registran, computan, modelan y diseminan. Hace décadas que la filosofía de las ciencias tomó nota de la relevancia de los medios de producción de evidencia. El Kant de Torretti, aún hoy, o sobre todo hoy, promete hallazgos valiosos a quien se arroje a usarlo.

La filosofía en Chile sería tanto más superficial, insípida y fruncida si Roberto Torretti no hubiese escrito, traducido, hablado, polemizado, colaborado y enseñado. Lo hizo desde la Universidad de Concepción, la Universidad de Chile, la Universidad de Puerto Rico, la Universidad Diego Portales. Desde su casa en la parte alta de Santiago y desde la robusta y exigida Mac instalada en su escritorio. Investigador auténtico, Torretti no sólo habló desde la cátedra, sino también por el lado, por detrás y en contra de ella. Una medida ínfima de la incontenible figura de Roberto la constituye su pasión por crear y donar bibliotecas. Las bibliotecas son lugares invisibles para quienes ingenuamente piensan que la estabilidad institucional se alcanza con vigilancia. La biblioteca del desaparecido Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Chile, creada y en buena parte donada por Torretti antes de 1970, constituye todavía hoy uno de los centros de documentación más completos para investigadores de filosofía en nuestro país. La biblioteca personal de Torretti y sus archivos quedarán ahora confiados a la Universidad Diego Portales, que los digitalizará en parte y hará accesibles para futuras y futuros investigadores.

Cuánto más difícil, cuánto más oscuro y cuánto más inverosímil sería optar por la filosofía si no pudiéramos señalar a Torretti y su obra. De riesgos y decisiones Roberto sabía. Y de afirmación y de risa. La filosofía fue lo único con que se las arregló para vivir. Los culatazos de la apatía no agrietaron su integridad. Tampoco su espíritu generoso. Su sentido del humor y la ironía

no suavizaron su lucidez. Su refinada erudición y deslumbrante inteligencia no ensombrecieron la ración de delirio que anima la obsesión por claridad.

Referencias

- Carrasco E. y Torretti, R. (2006). *En el cielo solo las estrellas: Conversaciones con Roberto Torretti*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Cordua C. y Torretti, R. (1992). *Variedad en la Razón: Ensayos sobre Kant*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. FCE.
- López-Orellana, R. y Redmond, J. (Eds.) (2016). *In Honorem Roberto Torretti*. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 8.
- Soto, C. (Ed.) (en prensa). *Current Debates in Philosophy of Science: In Honour of Roberto Torretti*. Synthese Library Series, Springer.
- Teira, D. (Ed.) (2010). *La Filosofía de la Ciencia de Roberto Torretti*. *Teorema*, XXIX(1).
- Torretti, R. (1967). *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Ediciones Universidad de Chile. (1980². Editorial Charcas; 2005³. Ediciones Universidad Diego Portales).
- Torretti, R. (1974). La geometría en el pensamiento de Kant. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 9, 9-60.
- Torretti, R. (1978). *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*. D. Reidel Publishing Co.
- Torretti, R. (1983). *Relativity and Geometry*. Pergamon Press.
- Torretti, R. (1990). *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics*. The University of Chicago Press. (2012. *Inventar para entender*. Ediciones Universidad Diego Portales).
- Torretti, R. (1999). *The Philosophy of Physics*. Cambridge University Press.
- Torretti, R. (2006). *Estudios filosóficos 1957-1987*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Torretti, R. (2007). *Estudios filosóficos: 1986-2006*. Ediciones Universidad Diego Portales.

Torretti, R. (2008). Objectivity: A Kantian Perspective. En M. Massimi (Ed.), *Kant and Philosophy of Science Today* (pp. 81-94). Royal Institute of Philosophy Supplement 63, Cambridge University Press.

Torretti, R. (2010). *Estudios filosóficos: 2007-2009*. Ediciones Universidad Diego Portales.

Torretti, R. (2013). *Estudios filosóficos: 2010-2011*. Ediciones Universidad Diego Portales.

Torretti, R. (2014). *Estudios filosóficos: 2011-2014*. Ediciones Universidad Diego Portales.



Recensiones

Immanuel Kant: *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*, trad. A. Jiménez y R. Rovira, Madrid, Siglo XXI, 2021, 294 pp. ISBN: 978-84-323-2035-4.

STEFANO STRAULINO¹

Entre los estudiosos de Kant es universalmente reconocido ya desde hace varias décadas el valor que tienen los textos inéditos de este filósofo para la contextualización e interpretación de sus obras publicadas. Los apuntes de clase de sus alumnos conocidos en conjunto como *Lecciones de metafísica* son—junto con las *Lecciones de lógica*—particularmente relevantes para quienes quieran realizar una segunda navegación sobre varios de los temas de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, el valor de estas *Lecciones* no estriba solo en su calidad de instrumento exegético al servicio de la primera *Crítica*—o de otros textos—, ya que se pueden encontrar pasajes que entran en diálogo con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, por nombrar algunos. Las *Lecciones de metafísica* (y esto vale también para el resto de *Lecciones*) son interesantes por muchos otros motivos. En primer lugar, tienen valor por sí mismas para conocer el pensamiento de Kant, muchas veces en una exposición más colorida y didáctica que la de sus obras publicadas, aunque en ocasiones también más esquemática y superficial. Ello tiene, por supuesto, sus límites: las *Lecciones* deben ser usadas de manera prudente si se quieren tomar como referencia del pensamiento kantiano pues no provienen directamente de la pluma de Kant, su organización y contenido dependen en gran parte de los manuales que el filósofo se veía obligado a usar, se han perdido y maltratado pliegos de los apuntes con el paso del tiempo, etcétera. Pero, con todo, no cabe duda de que en estos textos podemos encontrar a Kant exponiendo de manera novedosa y original aquellos temas que, como profesor, se veía obligado a abordar. En segundo lugar, y muy de la mano de lo anterior, las *Lecciones* nos permiten conocer a Kant más profundamente como pensador

¹ Instituto Tecnológico Autónomo de México. Contacto: stefano.straulino@itam.mx.

y como docente; Alba Jiménez, en el “Estudio preliminar” del libro que nos ocupa, lo pone en estos términos:

El carácter a veces desordenado, fragmentario y trunco con el que aparecen expuestas algunas tesis es probablemente el espejo de un modo oral e inmediato de exponer los problemas de la metafísica, que devuelve a los planteamientos kantianos una vitalidad únicamente posible en un registro en el que no solo leemos pensamientos, sino que casi podemos escuchar a Kant pensar (p. 45).

Una ulterior razón, sin pretender ser exhaustivo, para valorar el estudio de las *Lecciones* es que nos permiten examinar la evolución intelectual de Kant. Esto es particularmente interesante si leemos las *Lecciones* en diálogo con los manuales que nuestro filósofo ocupaba: podemos descubrirlo discutiendo con aquellos autores que, en muchos casos, fueron la fuente de sus primeros desarrollos filosóficos; podemos verlo luchando por separarse de sus antecesores, a la vez que quedan claras sus deudas con ellos.

Estas razones son, a mi modo de ver, suficientes para celebrar cualquier esfuerzo por acercar a los lectores de Kant los textos que recogen sus lecciones universitarias. Pero hay motivos por los que el estudio de las *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann* es particularmente interesante. Alba Jiménez y Rogelio Rovira, traductores y editores de este libro, señalan en la presentación tres circunstancias que le confieren esta peculiar relevancia. La primera es que, por la exigencia del entonces gobierno de Berlín, de que toda lección universitaria se atuviera a un libro de texto, Immanuel Kant seguía la *Metaphysica* de Baumgarten como manual de su curso, aunque—en esto los traductores citan la opinión de Jachmann—Kant solo la utilizaba para seguir su división y demostrar lo inadmisibles de sus afirmaciones.² La segunda circunstancia es que los apuntes de Volckmann se derivan de un curso impartido solo unos años después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*. La tercera circunstancia es la oportunidad que los cursos universitarios brindaban a Kant para difundir y hacer accesible a un

² No me parece del todo justa esta apreciación. Ciertamente Kant está muy lejos de elogiar al manual de Baumgarten como lo hacía en 1756 cuando comparaba sus enseñanzas con perlas (*TW*, 1: 503), pero creo que en los desacuerdos de Kant con Baumgarten pueden leerse no solo meras correcciones y refutaciones, sino a veces la oportunidad de aclarar la propia doctrina, otras la lucha por distanciarse de posiciones que él mismo sostuvo alguna vez y finalmente una intención sincera de diálogo crítico, tal vez más evidente si se leen las lecciones a la luz de las *Reflexionen* y de las lecciones anteriores.

público universitario los frutos de su reflexión (pp. 9-11). Todo esto pone de manifiesto que los apuntes que tomó Volckmann se corresponden con un curso que Kant impartió en un momento clave de su vida intelectual. La primera edición de la *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781, no recibió la acogida que Kant hubiera deseado. No solo fue “honrada por el silencio” en un primer momento, como se lamentaba Kant en los *Prolegómenos*, sino que se cumplió su temor de ser malinterpretado y su doctrina tergiversada, de lo que es muestra la famosa reseña de Garve y Feder. Así pues, durante esta época nos encontramos con un Kant que prácticamente acaba de publicar su obra más importante, de cuya originalidad y radicalidad es plenamente consciente, pero que no ha sido reconocida así por el público. Es en esto en lo que creo que puede encontrarse el primer y mayor punto de interés en general de este libro: las *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann* nos presentan a un Kant que tiene fresco el trabajo intelectual realizado por más de una década y que tiene la oportunidad y el deseo de exponerlo y clarificarlo frente a sus alumnos. Y lo hace contrastando paso a paso la novedad y originalidad de su pensamiento con las enseñanzas de la metafísica dogmática tradicional, encarnada en el manual que había elegido para su curso.³

Aunado a lo anterior, Jiménez y Rovira exponen una razón más concreta para evidenciar la relevancia de este texto: su utilidad para la comprensión de la filosofía trascendental. En primer lugar, en *Metafísica Volckmann* se tematizan varias cuestiones que en la *Crítica de la razón pura* solo se esbozan. Entre algunos de los ejemplos que los traductores mencionan está una “Historia de la metafísica” que complementa la “Historia de la razón pura” que aparece al final de la primera *Crítica*, la cuestión del continuo y la definición de las categorías. En segundo lugar, los traductores señalan la utilidad de estas *Lecciones* para la comprensión de la filosofía trascendental por la identificación que se hace de esta con la metafísica pura. Sin pretender ahondar en el abordaje que los autores hacen sobre el tema, me limito a citar

³ Junto con estas circunstancias que aluden al valor de la obra, es preciso mencionar otra característica de este texto que es importante para hacer una valoración justa. Como ha sucedido con muchos de los apuntes de los alumnos de Kant, algunos fragmentos del manuscrito de Volckmann se han perdido con el paso del tiempo. En este caso, se perdieron los apuntes correspondientes a una tercera parte de la ontología, toda la cosmología, toda la psicología empírica y la segunda mitad de la teología natural. Conservamos probablemente la mitad del manuscrito original. Aun así, la metafísica Volckmann es uno de los apuntes de metafísica más completos que tenemos, y lo que se conserva de él contiene exposiciones en general completas que no necesitan de los fragmentos faltantes para leerse y comprenderse cabalmente.

dos fragmentos de las *Lecciones* que pueden sugerirle al lector el camino elegido por Jiménez y Rovira para explicar la relación entre filosofía trascendental y metafísica: “La filosofía trascendental es autoconocimiento de nuestra razón” (*V-Met/Volckmann*, 28: 360-361) y “Este examen de nosotros mismos será de lo que nos ocuparemos en la metafísica” (*V-Met/Volckmann*, 28: 387). Algo que me interesa subrayar de esta sección de la presentación del libro es que Jiménez y Rovira no solo muestran la utilidad de las *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann* para la comprensión de la filosofía trascendental, según es su intención. A mi parecer, este apartado logra una contextualización muy clara y sucinta de la metafísica kantiana en general y de las *Lecciones Volckmann* en particular. Al discutir el significado de metafísica se establecen las pretensiones y objetivos de la disciplina y, con ello, de las *Lecciones*, pero a la par se expone la novedad del modo kantiano de entender la metafísica y su conexión con la metafísica tradicional. Y al hacer uso de este desarrollo para explicar la filosofía trascendental, en último término se clarifica más acuciosamente la originalidad de la comprensión kantiana de la metafísica.

Además del valor que la *Metafísica Volckmann* tiene por sus propios méritos, sobresale el hecho de que la edición que Jiménez y Rovira nos presentan es la primera traducción completa de este texto a cualquier idioma,⁴ y es apenas la segunda de las lecciones de metafísica de Kant traducida del alemán al español.⁵ Solo tengo palabras de elogio para la traducción que se nos ofrece. Da cuenta cabalmente del texto en alemán, a la vez que ofrece una versión española que se lee con fluidez. No encuentro elecciones de traducción discutibles; los términos técnicos se vierten al español siguiendo las expresiones más extendidas y hoy prácticamente convencionales entre kantianos hispanohablantes. Con todo, los traductores nos ofrecen al final del libro un glosario trilingüe (español-alemán-latín) que permite revisar rápidamente las elecciones de traducción para los términos técnicos más relevantes. Además, el texto en alemán—versión de la Academia, que sirve de base a la traducción—se ofrece al lado del castellano, lo que permite contrastar fácilmente la traducción con el original. En ambas versiones se

⁴ Pueden encontrarse traducciones fragmentarias al español en Serrano (2014) y al inglés en Ameriks y Naragon (1997) y Johnson (2002).

⁵ La otra lección traducida al español del alemán se encuentra en Caimi (2006). También existe una traducción de la *Metafísica Pöhlitz* en Uña (1877). Sin embargo, esta versión es una traducción desde la versión en francés de Tissot que, por las circunstancias de su elaboración y por su poca disponibilidad, no es pragmático incluir entre las traducciones útiles a los intérpretes contemporáneos.

ofrece tanto la paginación del manuscrito de Volckmann como la paginación de la Academia. Los traductores señalan su intención de ser lo más fieles posible a las peculiaridades del original, y reproducen incorrecciones y anacolutos presentes en la versión en alemán (fruto seguramente de las circunstancias de su composición). Aun así, a veces se separan de la sintaxis del original, o dividen oraciones largas en oraciones más breves y, como ellos mismos señalan, también dividen el texto en párrafos más cortos e introducen entre corchetes subtítulos que no aparecen en el original. No creo, en todo caso, que esto implique una traición al original, pues en todos los casos se conserva rigurosamente el sentido de la versión en alemán y se presenta una versión que hace justicia a las exigencias del español. Respecto de los subtítulos añadidos, solo hay tres instancias en que los traductores hacen uso de este recurso. Sus elecciones son fácilmente justificables si se contrasta la *Metafísica Volckmann* con la estructura del manual de Baumgarten y con el resto de las *Lecciones de metafísica* de Kant.

El texto de Kant viene sobriamente anotado. Aunque en palabras de los traductores las notas tienen la función principal de informar sobre autores y obras mencionadas en el texto, o traducir expresiones latinas, en realidad casi solo sirven al segundo propósito. De cincuenta y seis notas insertadas por los traductores (el resto son de la versión en alemán), cuarenta y cuatro son traducciones de expresiones latinas, ocho son notas que clarifican una elección de traducción u ofrecen una traducción alternativa y solo cuatro notas ofrecen información adicional. Es de suponer que esto responde a la intención de Jiménez y Rovira de conservar el texto lo más similar al original. Creo que es una decisión correcta, que ofrece una versión limpia del texto y lo deja hablar por sí mismo.

Además del texto en alemán y su traducción, esta edición de las *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann* incluye una presentación (mencionada más arriba en relación con el valor del texto), un estudio preliminar y una serie de apéndices. El estudio preliminar, a cargo de Alba Jiménez, retoma cuestiones ya tratadas en la presentación sobre el concepto de “metafísica” y del término “trascendental”, pero ahora muestra detalladamente el contexto histórico y filosófico en que Kant recibe y resignifica estos términos, poniéndolo en diálogo con sus influencias intelectuales. Tras esto se centra en dos temas particulares que aparecen desarrollados en *Lecciones*: la cuestión de la religión natural y el problema

del continuo y, además de ofrecer una dilucidación de estos temas, muestra la originalidad del tratamiento que Kant da a estas cuestiones en sus lecciones, y su utilidad y limitaciones para explorar más a fondo algunos temas que son tratados menos extensamente o de modo secundario en las obras publicadas. Tres apéndices cierran el libro. El primero es una selección de pasajes de diversas obras kantianas en que se tematiza el nombre de la metafísica y sus múltiples significados y el segundo ofrece dos diagramas sobre la división de la metafísica. Estos dos apéndices pueden leerse como un apoyo a la discusión abierta en la presentación del libro sobre la rehabilitación kantiana de la metafísica y su relación con la metafísica dogmática, y brindan una herramienta adicional para la contextualización y comprensión de la estructura de las *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*. El último apéndice es el ya mencionado glosario español-alemán-latín, que permite revisar rápidamente las decisiones de los traductores.

Los kantianos hispanohablantes podemos celebrar esta edición bilingüe de la *Metafísica Volckmann*. Ofrece una traducción rigurosa, permite la confrontación inmediata con el texto en alemán y brinda todas las herramientas que los estudiosos de Kant necesitan para navegar cómodamente entre sus obras. Es una herramienta invaluable no solo para apoyar la interpretación de las obras publicadas del filósofo, sino para conocer el pensamiento vivo del profesor.

Referencias

- Serrano, G. (Trad.). (2014). *La deducción trascendental y sus inéditos (1772–78)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ameriks, K. y Naragon, S. (Ed. y Trad.). (1997). *Lectures on Metaphysics*. Cambridge University Press.
- Johnson, G. (Ed.). (2002). *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*. Swedenborg Foundation.
- Caimi, M. (Trad.). (2006). *Lecciones de Metafísica (“Metaphysik Dohna”)*. Sígueme.
- Uña, J. (Trad.). (1877). *Metafísica de Kant*. Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo.

José Luis Villacañas Berlanga; Nuria Sánchez Madrid; Julia Muñoz Velasco (Eds.): *El ethos del republicanismo cosmopolita: Perspectivas euroamericanas sobre Kant*, Berlín, Peter Lang, 2021, 192 pp. ISBN: 978-3-631-84584-4.

JIMENA PORTILLA GONZÁLEZ¹

El libro *El ethos del republicanismo cosmopolita: Perspectivas euroamericanas sobre Kant* no solo comunica su objeto de estudio dentro de la filosofía kantiana, sino que reúne a exponentes de España y Latinoamérica para discutir las propuestas kantianas en torno a problemas éticos y jurídicos. Además de la innegable influencia de Kant en teorías jurídicas, morales y políticas, los autores aciertan en reconocer la relevancia del pensamiento kantiano para pensar los problemas contemporáneos. En esta compilación podemos encontrar textos que abordan las deudas públicas de los Estados y su relación con la política internacional, los estragos del colonialismo en ciertos países, así como las formas de conmemoración de las víctimas de la violencia sistemática o de Estado.

La estructura del libro se divide temáticamente en dos partes. La primera de ellas lleva por título “El proyecto inacabado del cosmopolitismo kantiano: la actualidad de una teoría ilustrada de la globalidad jurídica”. En ella se revisitan y se reinterpretan los argumentos kantianos a favor de su proyecto cosmopolita. Este análisis se compone de cinco artículos. En la segunda parte del volumen, “Conflicto, falibilidad moral y justicia: los ejes del ethos republicano en Kant”, los autores de los seis artículos analizan las problemáticas morales que subyacen a fenómenos sociales.

A continuación, mencionaré las principales aportaciones del primer grupo de escritos, relativos al cosmopolitismo. En “¿Qué es una Federación de Estados?” José Luis Villacañas parte del proyecto cosmopolita y su conocido propósito antibélico para reconocer el fenómeno político del endeudamiento público y la competencia comercial injusta que favorece a

¹ Universidad Panamericana / UNAM. Contacto: jporthillag@up.edu.mx.

potencias, mientras que promueve la desestabilidad económica y política de estados menos fuertes. De esta manera, se observa que la competencia entre los Estados es natural, pero se necesita regular para evitar el estancamiento de los Estados y el despotismo sobre ellos. Como bien concluye Villacañas, esta observación coincide con la crítica actual al neoliberalismo, pues apuesta por una regulación jurídica limitante, más no controladora de las relaciones comerciales al interior y al exterior de los Estados. Asimismo, la horizontalidad de la Federación de Estados previene la concentración del poder y el abuso de éste por parte de algunos de dichos Estados.

Roberto R. Aramayo nos presenta en el segundo artículo, “El giro político del último Kant”, las influencias ilustradas de Diderot y Rousseau en los últimos escritos políticos de Kant. Diderot señaló la necesidad de ponerse en el lugar del otro para juzgar las injusticias del colonialismo, lo que Kant tradujo en el derecho a la publicidad de la *Paz perpetua*. De esta forma, las acciones políticas mantenidas en secreto esconden su iniquidad. Aramayo profundiza en esta opacidad y advierte, como Kant, los vicios que se esconden tras la letra política. Esto se sintetiza de manera puntual en la formulación de un credo kantiano: “La exigencia de no atenerse a la literalidad, sino al espíritu de la ley. Tal es el auténtico y único credo kantiano” (p. 37).

En “Kant y el derecho cosmopolita: ¿Qué significa ser ciudadano del mundo?”, Omar Astorga introduce el papel del egoísmo y de la insociable sociabilidad en el propósito de la realización de un orden internacional republicano. El autor desarrolla los argumentos kantianos para explicar cómo la guerra puede ser la garantía de la paz. La paradoja histórica representa que la tensión entre las fuerzas sociales y antisociales favorece los fines del cosmopolitismo. En consonancia con el artículo anterior, se reconoce el disimulo y el egoísmo. Sin embargo, es posible el desarrollo moral a partir de la oposición entre el egoísmo y el pluralismo.

Los dos últimos textos del primer apartado coinciden en pensar a la tierra como el espacio compartido entre toda la humanidad, así como en los derechos y obligaciones que de ello se desprenden. Nuria Sánchez Madrid delinea, en “Kant y los bienes comunes. Una teoría republicana de la globalidad jurídica”, los límites que le impone el republicanismo kantiano al mercado liberal. Como Aramayo, Sánchez Madrid identifica las críticas al colonialismo por la injusta ocupación de tierras, pero que contempla un derecho al nomadismo. Igualmente se recupera el respeto kantiano a las

múltiples formas de vida sobre la tierra, dentro de las cuales puede haber una noción de propiedad colectiva. Por otro lado, se denuncia la herencia de privilegios en la nobleza por la ausencia del mérito individual, lo que crea una distribución injusta de los bienes sociales.

“La facultad de juzgar teleológica como restauración ecológica” se concentra en la responsabilidad moral que como agentes tenemos en la conservación de la naturaleza. De una manera original, Carlos Mendiola identifica la teleología moral en donde ponemos los medios para el fin final de la naturaleza. Ello implica diseñar y proponer tal propósito y ajustar nuestras acciones para la concordancia con este. Es así como el juicio reflexionante debería operar creativamente para la restauración ecológica.

El lector encontrará en la segunda parte del libro la reconsideración de discusiones y críticas históricas a argumentos de Kant, así como el descubrimiento de nuevas aportaciones kantianas a debates contemporáneos. El primero de ellos lleva por nombre “Disipando el fantasma de Carl Schmitt en la filosofía política de Kant”, en donde Paola Romero responde a la acusación schmitteana del pacifismo negacionista del conflicto en el proyecto cosmopolita de Kant. Para ello, Romero recurre al pesimismo antropológico kantiano, que como ya se ha visto, manifiesta las tensiones presentes en la naturaleza y la convivencia humanas. Entre las conclusiones de la autora destaca que el conflicto forma parte del desarrollo histórico del ser humano. Por lo anterior, el sistema jurídico y el republicanismo existen para delimitar el derecho de los agentes, pues si hubiera homogeneidad, tal intervención carecería de sentido.

Julia Muñoz introduce observaciones antropológicas que inciden en la falla moral, según Kant, y que también repercuten en la manera en que nos organizamos políticamente. “Kant y la dificultad para explicar nuestra falibilidad moral” distingue tres razones por las cuales fallamos en el cumplimiento del imperativo categórico. La primera es la influencia de la sensibilidad sobre la razón, aspecto que si bien describe la imperfección y fragilidad humanas, no puede ser tomado como responsabilidad nuestra por el mal cometido. En segundo lugar, se observa la libertad para actuar en contra del imperativo categórico. El arbitrio es el que forma las máximas, las cuales pueden ser influidas por las inclinaciones y en última instancia, de ahí se sigue la posibilidad de ordenar inadecuadamente los motivos morales y los inmorales. Por último, Muñoz reconoce que el autoengaño produce el

convencimiento de una falsa creencia: que estamos justificados para favorecer al amor propio en detrimento de la ley moral. La autora señala que incluso podemos justificar nuestra excepción al cumplimiento del deber bajo el argumento de las injusticias sistémicas, es decir, sociales.

En consonancia con la aportación de las observaciones antropológicas a otros ámbitos del estudio kantiano, el capítulo “Moral, Derecho y Estética. El concepto kantiano de pretensión” apela a la universalidad común al juicio del buen gusto, así como a las reclamaciones jurídicas de la propiedad. Así como se hizo en la primera parte del volumen, Ricardo Gutiérrez Aguilar repara en la comunidad en relación con la propiedad. El suelo bajo nuestros pies es el primer derecho que tenemos, sin embargo, no es un derecho respecto a la cosa, sino uno que remite a otro poseedor de esta. De manera análoga, se forma una comunidad de sentido en la experiencia, lo que fortalece la idea de que el derecho es siempre relacional y referente a la comunidad originaria y al patrimonio común. Por último, la comunión del sentido del gusto se genera desde el juicio que manda la satisfacción universal en un mismo objeto. Es así como en el juicio confluyen diferentes formas de validez universal, especialmente la jurídica y la del gusto.

En lo referente a la política y el derecho, la discusión se enriquece con el escrito de Astrid Wagner “Política y deliberación pública. Reflexiones desde la filosofía práctica kantiana”. Wagner sitúa el pensamiento kantiano en oposición al “moralista político” que abusa del poder para su propio beneficio. El pragmatismo queda eliminado de las prácticas políticas, cuya base es claramente la moral. La propuesta de Wagner apunta a la crítica de la esfera pública como contrapeso a los abusos anteriores, y aunque identifica parcialidad e ideas conspirativas en los medios de comunicación, contempla su relevancia política. Por otro lado, la ética kantiana ofrece una guía, el imperativo categórico, para actuar y en consecuencia la base moral de la política necesita complementarse con la deliberación pública.

En la última parte de la sección, encontramos dos escritos que apuntan a la colaboración de la moral con la justicia. Martín Fleitas escribe “Hacernos dignos de la felicidad a través de la moralidad: A propósito de un subproducto de la acción moral según la ética de Kant”. Fleitas repara en las poco comentadas dimensiones no empíricas de la felicidad: la intelectual, que consiste en la correcta elección moral y la moral, la conciencia de las intenciones morales virtuosas. A la vez se introduce el deber de hacernos

dignos de la felicidad, lo que conlleva actuar de cierta manera. Es ahí donde confluyen las dimensiones deontológica y teleológica de la ética kantiana. Evaluamos con el imperativo categórico y además encauzamos las virtudes a su realización en este mundo, el cual como ya se ha mencionado, manifiesta perfectibilidad.

Finalmente se cierra la discusión con el texto de Paula Satne: “La Ética de la Memoria. Una perspectiva kantiana”. La autora construye una respuesta kantiana a la cuestión de la necesidad de recordar acciones morales pasadas y arrepentirse como procesos que contribuyen al desarrollo moral. En cuanto a las transgresiones morales propias, Satne señala la obligación de reconocer la falta para comprometerse a la llamada “revolución del corazón”, mencionada al principio de esta recensión. Revertir el orden de nuestros motivos necesita la conciencia y el compromiso a mantenernos en el orden moral adoptado. Además, tanto la dimensión intelectual de la culpa, como la afectiva, que se expresa con el remordimiento, nos muestra que somos agentes libres y pudimos haber actuado de diferente manera. En lo relativo a las transgresiones sufridas por otros, recordar el daño es una manifestación de autorrespeto como respuesta a nuestra dignidad. De ello podemos deducir que esto forma parte de un deber a nosotros mismos, el de exigir el respeto moral cuando no nos es dado. Por último, el plano público presenta trasgresiones a los derechos humanos. Además de los argumentos consecuencialistas, Satne propone razones deontológicas para conmemorar a las víctimas de tales violaciones. El autorrespeto ha de ser exigido en nombre de quienes ya no están para rehumanizar a las víctimas. De estas observaciones no se concluye una sola manera de realizar las conmemoraciones, pero sí se fundamenta la obligación de recordar y arrepentirse para mejorar moralmente, tratando mejor a las personas y exigiendo el reconocimiento de las atrocidades cometidas en contra de las víctimas. Así se les devuelve su condición humana, digna de respeto y de justicia.

Una vez mostradas las contribuciones de los autores de este libro, cabe especificar a quiénes puede ser de interés o utilidad. Si bien las referencias de los autores se basan en conceptos y obras kantianas, el libro no solo puede dirigirse a lectores especializados en Kant. Los fenómenos analizados, así como las propuestas originales de los autores, pueden ser del interés de todo estudioso de las ciencias sociales e incluso puede generar un diálogo

interdisciplinario. Este es el caso de los teóricos jurídicos y los politólogos, así como los sociólogos y los antropólogos, quienes también pueden reflexionar sobre las condiciones sociales y las características antropológicas que intervienen en el conflicto entre individuos, así como entre los Estados.

Gracias al contraste y a la comparación de los autores, también es posible generar investigaciones de historia de la filosofía, pues encontramos referencias a modernos como Hobbes y Garve, ilustrados como Rousseau y Diderot, así como críticas y reconstrucciones contemporáneas como las de Habermas. De estas comparaciones podrían trazarse interesantes rutas de evolución conceptual.

La mayor virtud del libro consiste en lograr un equilibrio entre el contexto de Kant y las problemáticas actuales, para permitir la comunicación entre la modernidad y la época contemporánea. Esto requiere flexibilidad para pensar con, pero también más allá de las determinaciones kantianas, y es sin duda un tributo a la ilustración tan promovida por el filósofo de Königsberg. Asimismo, la iniciativa y el trabajo de los editores (Villacañas, Sánchez y Muñoz) para reunir plumas de habla hispana, enlaza a la razón, no a pesar de, sino gracias a la diversidad de sus perspectivas. Este libro ofrece a las hispanoparlantes discusiones que aún son menos frecuentes en su idioma, respecto a las existentes en el idioma inglés.

**Egyle Hannah do Nascimento Lopes; Joel Thiago Klein
(Eds.): *Comentários às obras de Kant. Fundamentação da
Metafísica dos Costumes*, Florianópolis, Néfip Online, 2022,
474 pp. ISBN: 978-65-9947-613-6.**

LUCIANA MARTÍNEZ¹

Como lo señala su propio título, este libro se presenta como un acompañamiento en la lectura del texto *Fundamentación para la metafísica de las costumbres (GMS)*, de 1785.² Sus editores indican, en su presentación, quién es el autor y quién, el destinatario. El libro ha sido escrito por reconocidos investigadores y profesores kantianos que trabajan en diversas universidades del sur de Brasil. El destinatario ideal está constituido por estudiantes de grado y de posgrado. Pienso que también el investigador formado puede aprovechar esta contribución. En esta reseña, comentaremos brevemente los elementos esenciales de sus capítulos, con el fin de que el lector tenga un índice general de los contenidos del texto.

En primer término, Guido Antônio de Almeida analiza el prefacio de la obra de Kant. Considera que en este texto podemos identificar tres partes, que analiza por separado. La primera parte trata sobre la metafísica de las costumbres, analiza qué significa y cómo surge la idea de esta metafísica. Luego, explica la diferencia entre su abordaje de la moral y la filosofía práctica universal de Christian Wolff. Por último, se presenta el título, los objetivos y el método de la obra kantiana. El capítulo de Almeida explica cada una de estas secciones del prefacio de la *GMS* con una destacable claridad. Además, el trabajo se encuentra poblado de notas al pie en las que se especifican conceptos técnicos de la filosofía kantiana y se indican debates desarrollados en la bibliografía secundaria.

En segundo lugar, encontramos un comentario de la primera sección de la *GMS*, escrito por Joel Thiago Klein. Este capítulo comienza con algunas

¹ UFPR. Contacto: luciana.martinez@uba.ar.

² Las referencias a los textos de Immanuel Kant se realizan en conformidad con las convenciones estandarizadas por la sociedad kantiana alemana. De acuerdo con éstas, en cada caso se indican las siglas de los títulos en alemán.

referencias a comentaristas del ámbito anglosajón que han señalado la relevancia de la *GMS* en la historia de la ética y las dificultades inherentes al abordaje del texto, A. Wood y H. Allison. Además, Klein especifica un aspecto central de la obra kantiana: esta obra tiene un carácter sistemático que no puede ser desatendido por el lector. La lectura de Klein identifica tres momentos en la primera sección de la *GMS* y se ocupa específicamente del primero y parte del segundo. Antes de ello, el autor explica que la *GMS* exhibe un modo de argumentación usual en los textos kantianos. Se trata del procedimiento analítico, que en este caso parte del conocimiento moral común y conduce a una posición filosófica. El primer momento que Klein identifica en el texto comentado es una presentación y descalificación de la ética teleológica. En el segundo momento, Kant realizaría el giro copernicano en ética. Según este giro, sólo gracias al contenido moral evocado por la idea del deber recibe un contenido positivo el concepto de buena voluntad. En el tercer momento, por fin, se ocupa de la formulación del principio de la moralidad y de su uso por la razón humana. También en este capítulo encontramos referencias a otras fuentes kantianas que tornan más inteligibles los razonamientos del filósofo, así como numerosas referencias a debates dados en las investigaciones kantianas —especial, aunque no únicamente en lengua inglesa—. El capítulo incluye asimismo un provechoso ‘apéndice’ en el que Klein explica y diferencia las nociones de habilidad, prudencia y moralidad.

La contribución de Joosinho Beckenkamp trata sobre la diferencia entre actuar en conformidad con el deber y actuar por deber. El autor recupera una especificación inicial tácita, aunque a su juicio ineludible que permite comprender el comienzo de la argumentación kantiana. Tal especificación indica que la buena voluntad o lo moralmente bueno consiste en actuar por deber. Beckenkamp advierte que actuar por deber se diferencia de actuar en conformidad con el deber. Por su parte, en la explicación de esta diferencia Kant parece suponer una dicotomía entre actuar en conformidad y actuar en contra del deber, ignorando empero aquellas acciones que no son ordenadas ni prohibidas y que por tanto no se incluyen en ninguno de los dos grupos. Este posicionamiento se identifica en el capítulo con un rigorismo al que el filósofo atenderá, críticamente, sólo en el texto, bastante posterior, de la *Metafísica de las costumbres*. Beckenkamp repara en el procedimiento (antes identificado por Paton) del aislamiento metodológico que rige en la investigación kantiana, pero considera que algunas de las críticas de Schiller

resultan atendibles. También encontramos un apéndice en este capítulo que se refiere a la distinción entre moralidad y legalidad en el derecho y la ética.

En el capítulo siguiente Marília Espírito Santo se ocupa de la noción de máxima. Esta noción se encuentra presente en pasajes significativos de la *GMS* y la autora propone examinarla en su contexto filosófico. En primer término, si la máxima es un principio práctico subjetivo, la autora comienza su indagación explicando la noción de principio. Este apartado del texto puede resultar provechoso para la lectura de otros textos de Kant, ya que se explica el sentido integral del término en diferentes contextos de la obra kantiana. Luego, con el mismo nivel de detalle, se examina el carácter proposicional de las máximas y particularmente la noción de proposición práctica. En el tercer apartado del capítulo se analiza el carácter subjetivo de las máximas y se presenta el doble papel que tienen, en relación con la acción moral en general y con la evaluación moral de las acciones. En el último apartado se explica esta doble función a la luz de la recepción de las posiciones de Wolff y de Rousseau.

Egyle Lopes, por su parte, analiza los diferentes tipos de imperativos. Luego de examinar cómo se introduce en el texto de la *GMS* la noción de imperativo, siguiendo de cerca la interpretación de Sedgwick, explica las clases de imperativos que se identifican en el texto kantiano. En primer lugar, se ocupa de los imperativos hipotéticos, diferenciando los técnicos de los de la prudencia. En este contexto, Lopes se demora en la noción kantiana de felicidad. Luego, examina el significado y la función sistemática del imperativo categórico. Las formulaciones del imperativo categórico, por su parte, son estudiadas en detalle en el capítulo siguiente, escrito por Silvia Altmann. En este capítulo se analizan, en particular, los §§ 27-78 de la *GMS*. Luego de recuperar las ideas esenciales del texto previo de la *GMS*, la autora recorre y parafrasea ordenadamente los párrafos de los que se ocupa.

El capítulo de Milene Consenso Tonetto trata sobre la doctrina de los deberes perfectos e imperfectos. Esta doctrina está introducida e involucrada en los ejemplos que Kant menciona en el texto comentado, pero no se encuentra explicada en él. Por este motivo, la autora recurre a otros textos en su dilucidación. En particular, su análisis se complementa con referencias a la *MS*. Además, en este capítulo se explica la relación entre la mencionada clasificación de los deberes y la diferenciación entre deberes de obligación amplia y deberes de obligación estricta. En el capítulo siguiente, la profesora

Giorgia Cecchinato se ocupa de algunos aspectos de los deberes de amor y simpatía que se encuentran desarrollados en la *MS*. Estos aspectos, en particular, se presentan como ejemplares de una dimensión intersubjetiva constitutiva de la ética kantiana y también presente en la *KU*.

Dos nociones centrales de la filosofía práctica de Kant sirven de hilo conductor para el capítulo de Tiago Fonseca Falkenbach. Se trata de las nociones de autonomía y heteronomía. Para este autor, tales nociones constituyen el eje de las tres subsecciones de la parte final de la Segunda sección de la *GMS*. El capítulo es un comentario de las tres subsecciones en las que se intenta mostrar cómo se recuperan en ellas los contenidos centrales de la argumentación antecedente y cómo la explicación de la autonomía sirve para la transición hacia el apartado siguiente. El autor consigue explicar de manera clara y detallada algunos conceptos centrales de la filosofía práctica de Kant, recurriendo para ello a otros textos del filósofo, como la *Religión dentro de los límites de la mera razón* y los textos críticos.

El trabajo de Diego Trevisán también se refiere a la autonomía y a su relación con el concepto de libertad en la tercera sección de la *GMS*. En primer lugar, Trevisán comenta las dificultades y bosqueja una explicación general de la estructura argumentativa de la *GMS* y la función que tiene, en ella, la tercera sección. Luego especifica el cambio metodológico que tiene lugar en ella: Kant pasa de un procedimiento analítico a un procedimiento sintético de presentación. Además, explica la noción de ‘deducción’ que se emplea en la sección del texto e interroga acerca de lo deducido en ella. Por último, en el cuerpo del capítulo, Trevisán realiza un comentario textual de las primeras tres subsecciones de la tercera parte de la *GMS*. El último capítulo también analiza la tarea que debe cumplir esta parte del texto. Se titula “¿Cómo es posible el imperativo categórico?” y está escrito por Robinson dos Santos. Al igual que Trevisán, dos Santos repasa en las dificultades del texto y en el hecho de que es la obra de filosofía kantiana práctica más discutida en la bibliografía especializada. En particular, aquí el conflicto se sitúa en las continuidades y las rupturas entre la *GMS* y la *Crítica de la razón práctica*, algunos años posterior, especialmente en torno al problema de la deducción.

El libro reseñado es lo que promete: un comentario de la *GMS*. A lo largo de sus capítulos, el lector puede encontrar una explicación minuciosa de los conceptos, los problemas y las líneas de argumentación kantiana. En

todos ellos se advierte un trabajo exegético destacable y un notable manejo de la bibliografía secundaria en varios idiomas (lamentablemente, el español no es uno de ellos). Las referencias no se reducen a textos escritos en Brasil, pero la bibliografía de los capítulos también puede servir al lector para introducirse en la vasta y rica producción filosófica de la comunidad kantiana brasilera. En pocas palabras, este libro es una contribución valiosa para los estudios kantianos. Cualquier trabajo que se refiera a la *GMS*, en particular, o a la ética kantiana en general, podrá sacar provecho de sus capítulos rigurosos y eruditos.



Eventos

V Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)

MATÍAS VON DEM BUSSCHE RIVERA¹

Entre el 17 y el 21 de octubre del presente año (2022) tuvo lugar en Santiago de Chile y Valparaíso la quinta versión del Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos (SEKLE). En esta oportunidad la convocatoria giró en torno a la siguiente temática: “I. Kant sobre las enfermedades de la cabeza, cuerpo, el ánimo y la mente”. Este congreso había sido pospuesto desde el año 2020 debido a la pandemia por el virus COVID-19. En parte por ello y por no poder reunir a todos los especialistas en Chile para esta ocasión, el congreso se realizó de manera semi-presencial. El evento contó con más de setenta especialistas dedicados al estudio de la filosofía kantiana provenientes de América y Europa.

El encuentro se realizó en cuatro universidades en las que enseñan varios prestigiosos profesionales de la filosofía kantiana y miembros de la SEKLE: en la Universidad de Chile, la Universidad Alberto Hurtado, la Universidad Diego Portales y la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Lunes 17 de octubre

El primer día del congreso se celebró en la Casa Central de la Universidad de Chile. Las palabras iniciales fueron dadas por el Dr. Enrique Aliste, Vicerrector de Investigación y Desarrollo y Pablo Oyarzún, vicepresidente de la SEKLE.

El congreso contó siempre con dos salas o auditorios donde se realizaban simultáneamente las diversas ponencias aceptadas. Luego de las palabras inaugurales, en el primer bloque de la mañana presentó H. Neumann

¹ Universidad de Chile. Contacto: m.vondembussche@ug.uchile.cl.

su trabajo “Ilusión y probabilidad en Kant. Dos conceptos críticos en el trasfondo de la tradición filosófica”, L. M. López su trabajo “¿Es Kant un sexista? El estatus moral de la mujer en la filosofía práctica Kantiana”, L. Canela su trabajo “Espacio y corporalidad. Aproximaciones fenomenológicas al primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio de I. Kant” y V. de Haro su trabajo “Kant y la creatividad moral”.

En el segundo bloque expuso Manuel Ramírez Loayza su trabajo “Los límites de las facultades: multiplicidad pura y multiplicidad empírica en la síntesis de la aprehensión en la Deducción trascendental B”, C. Mendiola su trabajo “La amistad y el deber de amar en la Metafísica de las Costumbres”, P. Stepanenko su trabajo “Si me pienso como animal no-humano: Kant y la cognición animal” y V. Kolomy su trabajo “La mentira como un elemento clave en el actuar moralmente malo”.

En el tercer bloque J. del Valle y P. Oyarzún presentaron el libro *El concepto de genio en el siglo XVIII* de L. Martínez (ed.) y F. Abalo, J. Fuentes y J. Ormeño el libro *Handlung und praktisches Urteil bei Kant* de L. Placencia.

Luego del almuerzo, en el primer bloque de la tarde presentó L. Pelegrín su trabajo “La tensión entre dos definiciones kantianas de la noción de concepto. El concepto como representación abstractiva y el concepto como función”, D. Alegría su trabajo “Particularismo e imparcialismo moral: la crítica de Murdoch a Kant”, M. Oroño su trabajo “Tres niveles de significación de las categorías” y P. Campo su trabajo “En torno al Faktum de la razón práctica kantiana”.

En el segundo bloque de la tarde expuso C. Jáuregui su trabajo “Criterios empíricos y condiciones a priori en las Analogías de la Experiencia”, V. Campos su trabajo “Analogía, metonimia, ejemplaridad. Derrida sobre la teoría moral de Kant”, J. Muñoz su trabajo “¿Puede el tener por verdadero ayudarnos a entender la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia?” y F. Iracheta su trabajo “Sobre la relación entre la salud moral ordinaria y las posibles propiedades terapéuticas de la filosofía moral trascendental”.

Finalmente, el primer día del congreso terminó con una conferencia del Dr. Rainer Schäfer (Universität Bonn) acerca del problema de la

perversión y la maldad en el escrito de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*.

Martes 18 de octubre

El segundo día del congreso se festejó en la Universidad Alberto Hurtado. En el primer bloque de la mañana presentó A. Baehr su trabajo “El sujeto que juzga y su vida anímica”, N. Quiroga su trabajo “Lo político del amor en la ética política kantiana”, G. Serrano su trabajo “Yo, ella, eso, lo que sea que piensa. Deducción trascendental B” y A. Martín su trabajo “La antropología en el modelo de democracia como cooperación reflexiva: de Kant a John Dewey”.

En el segundo bloque de la mañana expusieron J. Castillo y J. Fuentes su trabajo en conjunto “Problemas en torno al prefijo ‘auto’”, J. Portilla su trabajo “Finitud, fragilidad de la voluntad y mal radical”, M. Rodríguez “Un concepto de persona en Kant: unidad de autoconciencia y conciencia corporal” y E. Charpenel su trabajo “Job y la sabiduría negativa: la reformulación kantiana de la teodicea”.

En el tercer bloque de la mañana presentó J. Clusa su trabajo “¿Puede ser la sustancia kantiana un objeto físico de nuestra experiencia cotidiana?”, V. Durán su trabajo “Kant y el catolicismo: Relaciones conflictivas —pero también fecundas—”, L. Martínez su trabajo “El método de la matemática y el método de la filosofía” y I. Beade su trabajo “La justicia en sentido cosmopolita en la filosofía jurídica kantiana. Apuntes sobre las contribuciones de Kant a la consolidación del Derecho Internacional Público”.

Luego de una breve pausa, el evento terminó ese día con las presentaciones *Pensamiento puro como conocimiento puro en el neokantismo de Hermann Cohen* de H. Pringe y *Kant en la ‘Escuela de Madrid’* de P. José Grande.

Miércoles 19 de octubre

El tercer día del congreso tuvo lugar en la Universidad Diego Portales. En el primer bloque presentó P. Sepúlveda su trabajo “‘La subrepción de la conciencia hipostasiada’. Acerca del sentido formal de la apariencia ilusoria

en los paralogismos trascendentales de la razón pura”, C. Olivares su trabajo “La escena kafkiana de la ley kantiana”, D. Della Rossa su trabajo “An Inferential Reading of Kant’s Singular Judgements” y A. Morán su trabajo “Una mirada a la depresión desde las reflexiones kantiana en torno a la melancolía y la enfermedad mental”.

En el segundo bloque de la mañana expuso P. Bouza su trabajo “Las ilusiones de la razón. El uso regulativo de las ideas frente a la facultad de juzgar en Kant”, L. Scaglia su trabajo “Mens sana in corpore sano. La razón y su salud”, C. Márquez su trabajo “La concepción neo-kantiana de Strawson y Evans: esbozo de una topología de la experiencia” y B. Pessis su trabajo “Hacia la apatía perpetua: la compasión como ¿enfermedad?”.

En el tercer bloque de la mañana, presentaron E. Lazos y E. Molina el libro *Academic skepticism in Hume and Kant* de C. Gonzalez. Luego C. Laos presentó su trabajo “De los Sueños de un visionario al descubrimiento del prejuicio fundamental de la cosa en sí: una aproximación desde el problema del error y la ilusión” y G. Méndez su trabajo “La importancia de las metáforas patológicas en el último Kant precrítico”.

Luego del almuerzo, en el primer bloque de la tarde expuso V. Sarmiento su trabajo “Sobre las posibles conexiones sistemáticas entre la ‘Analítica de lo sublime’ y la naturaleza de la razón humana en el proyecto crítico kantiano”, J. Cifuentes su trabajo “La disposición natural a la metafísica y su propensión a las enfermedades mentales”, M. Herrera su trabajo “Purificación estética y espontaneidad reflexionante” y M. Oliva su trabajo “La metafísica vista como enfermedad de la cabeza y el intento kantiano de paliarla por medio de la filosofía trascendental”.

Por último, el día terminó con Silvia del Luján di Sanza presentando su trabajo “Sensus communis y sano entendimiento humano: una cuestión del §40 entre la *Crítica de la Facultad de Juzgar* y las *Lecciones de Antropología*”, J. Mayorga su trabajo “¿Puede un loco ser un ciudadano del mundo?” y M. J. Vásquez su trabajo “Acerca de la articulación entre imaginación trascendental e intuición pura en la *Crítica de la razón pura* de Kant (1781, 1787)”.

Jueves 20 de octubre

El cuarto día del congreso se realizó en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. En el primer bloque de la mañana presentó E. Molina su trabajo “Kant y el problema de Dios”, D. Yañez “Los dos conceptos de la filosofía: una lectura orteguiana de Kant”, L. Placencia su trabajo “Ein jeder Irrthum ist [...] ein Rätzel” y A. Bastard su trabajo “La metafórica idea de la epigénesis de la razón en la KrV: una interpretación desde la teoría racial kantiana”.

En el segundo bloque de la mañana expuso S. Straulino su trabajo “La evolución de la noción de verdad en el Kant precrítico”, A. Pérez su trabajo “Kant y la epigénesis”, S. Palermo su trabajo “‘El objetivo es la razón y su crecimiento’. Entender y aprender la filosofía según Kant” y L. Tovar su trabajo “Educación filosófica tras la pandemia: ¿qué nos cabe esperar? Hacia una nueva resolución de ‘El conflicto de las facultades’”.

Luego del almuerzo, en el que tanto la audiencia como los profesores de otros países pudieron recorrer la hermosa ciudad de Valparaíso, el día terminó con la Dra. Catalina Gonzalez presentando su conferencia “Una recuperación contemporánea del concepto kantiano de autonomía para fundar la muerte médicamente asistida”.

Viernes 21 de octubre

El último día del congreso se volvió a celebrar en la Casa Central de la Universidad de Chile. En el primer bloque presentó G. Castrejón su trabajo “Las propiedades intrínsecas y extrínsecas de los objetos. ¿Es Kant un realista estructural?”, S. Zimmermann su trabajo “Kant’s Division of Duties of Right and Duties of Virtue in the View of the ‘Table of the Categories of Freedom’”, D. Hereza su trabajo “La apropiación de Aristóteles en el criticismo (1790-1794). Salomon Maimon y la rehabilitación de las Categorías” y M. Welsch su trabajo “Kant on the Future of Representative Democracy”.

En el segundo bloque expuso R. Reyes su trabajo “Normatividad y publicidad en el juicio estético kantiano”, O. Cubo su trabajo “Kant y L. Fuller: sobre la moralidad interna del derecho”, K. Hanza su trabajo “La *Crítica de la facultad de juzgar* bajo el aspecto de sus paradojas” y J. Lemos su trabajo “What does it mean that rhetoric is a deceitful art?”.

En el tercer bloque de la mañana presentó H. Bluhm su trabajo “El ‘reírse despectivo’ y la ‘benévola y amistosa risa de la complacencia’. Sobre la Ilustración alegre en Immanuel Kant” y J. Páez su trabajo “Las profundidades de la experiencia: sobre la interpretación neokantiana del método crítico”. Luego de ello se celebró la asamblea de socios de la SEKLE.

Luego del almuerzo, en el primer bloque de la tarde expuso P. Órdenes su trabajo “La noción de razón en el proyecto crítico de Kant: notas y observaciones sobre un principio unificador”, M. Molina su trabajo “Sobre el así denominado ‘contrato de beneficencia’ en Kant”, N. López su trabajo “Razones para asumir el hecho de conocer: la deducción metafísica” y E. Solari su trabajo “La autopropiedad según Kant”.

Por último, el congreso terminó con la conferencia “Fundamentación del Derecho y democracia en la Rechtslehre de la Metaphysik der Sitten de Kant” del Dr. G. Leyva.

Considerando la cantidad de asistentes, la variada y extensa presencia de ponentes y profesores invitados de diversas nacionalidades, las más de setenta presentaciones programadas (de las que muy pocas no pudieron realizarse, en buena medida, por razones técnicas) realizadas tanto en español como en inglés y alemán, podemos concluir lo siguiente: el quinto congreso de la SEKLE fue todo un éxito. Esperamos que la próxima edición de este sea aún más gloriosa.



Kant

CALL FOR PAPERS

VI Congreso Internacional de la SEKLE

Santiago de Compostela, 15-19 julio 2024

En el 300 aniversario del nacimiento de

Immanuel Kant

<http://www.usc.gal/gl/congresos/2024kant>



Caminos kantianos del pensar

Kants Wege des Denkens

Kantian Ways of Thinking

Camínhos kantianos do pensar

Cammini Kantiani del pensiero

Chemins kantians de la pensé

Caminos kantianos del pensar

La Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) invita a participar en el Congreso Internacional que tendrá lugar **en Santiago de Compostela del 15 al 19 de julio del 2024**. El VI Congreso Internacional de la SEKLE celebra no solo el encuentro bienal de esta Sociedad de Estudios Kantianos sino también el tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant (1724-1804). El lema *Caminos del pensar*, evoca metafóricamente tanto el Camino de Santiago y la bella ciudad anfitriona, como los múltiples caminos abiertos por el pensar kantiano a tres siglos de su nacimiento. Consideramos la historia evolutiva de su pensamiento, que, desde nuestro punto de vista, no recorre uno, sino varios caminos, lo que también vale para su historia efectual. Etimológicamente la palabra 'camino' o 'caminos' sugiere el problema del método o de los métodos del pensamiento de Kant y existe en nuestro pensador incluso “un camino que todavía no ha sido nunca hollado” (KrV, A 98), a saber, el de la Deducción trascendental de las categorías. Muchos son los caminos, tanto nacionales como internacionales, que pueden traer a las investigadoras y a los investigadores kantianos a Santiago de Compostela, en ocasión del tricentenario de su nacimiento. Además de los temas mencionados, son bienvenidas las contribuciones sobre cualquier otro aspecto del pensamiento de Kant. Los idiomas del congreso son: español, alemán, portugués, inglés, italiano, francés y gallego. La modalidad será híbrida.

Comité organizador:

Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras, Univ. Santiago de Compostela.

Dr. Alba Jiménez Rodríguez, Univ. Complutense de Madrid.

Dr. Paula Órdenes Azúa. Univ. Heidelberg.

Dr. Fernando Moledo, Univ. Hagen.

Dr. Pedro Jesús Teruel Ruíz, Univ. de Valencia.

Las personas interesadas deben enviar su propuesta (título y resumen: no más de 1000 palabras), a la siguiente dirección: kksekle24usc@gmail.com antes del 30 de mayo del 2023. La aceptación se comunicará antes del 15 de octubre del 2023.

Tasas de inscripción:

En los tres apartados, **los socios/as de la SEKLE recibirán un descuento del 50 %**. En el caso de países en conflicto o en crisis económica grave se considerará la matrícula gratuita. En todos los casos la matrícula dará derecho al diploma de participación y a los materiales del congreso.

Profesorado universitario con ponencia:

Inscripción antes del 31 de diciembre del 2023: 120 euros.

Inscripción antes del 31 de marzo del 2024: 140 euros.

Inscripción hasta la fecha de inicio del congreso: 160 euros.

Personal investigador con ponencia:

Inscripción antes del 31 de diciembre del 2023: 50 euros.

Inscripción antes del 31 de marzo del 2024: 70 euros.

Inscripción hasta la fecha de inicio del congreso: 90 euros.

Participantes sin ponencia:

Inscripción antes del 31 de diciembre del 2023: 20 euros.

Inscripción antes del 31 de marzo del 2024: 30 euros.

Inscripción hasta la fecha de inicio del congreso: 40 euros.

Kants Wege des Denkens

Die Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) lädt zu ihrem VI. Internationalen Kant-Kongress ein, der **vom 15. bis zum 19. Juli 2024 in Santiago de Compostela** stattfinden wird. Dabei soll nicht nur das zweijährige Treffen dieser Gesellschaft für Kantische Studien, sondern auch der dreihundertste Jahrestag der Geburt Immanuel Kants (1724-1804) gefeiert werden. Das Motto *Wege des Denkens* erinnert metaphorisch an den Jakobsweg und die schöne Gastgeberstadt sowie an die vielen Wege, die das kantische Denken in den drei Jahrhunderten seit Kants Geburt eröffnet hat. Wir erörtern die Entwicklungsgeschichte seines Denkens, die aus unserer Sicht nicht nur einem, sondern mehreren Wegen folgt, was auch für seine Wirkungsgeschichte gilt. Etymologisch deutet das Wort 'Weg' oder 'Wege' auf das Problem der Methode oder der Methoden des Kant'schen Denkens hin. Kant weist dabei sogar hin auf einen „Weg, der noch ganz unbetreten ist“ (KrV, A 98), nämlich den der Transzendentalen Deduktion der Kategorien. Es gibt also viele Wege, sowohl nationale als auch internationale, die Kant-Forscher*innen anlässlich des dreihundertsten Jahrestages seiner Geburt nach Santiago de Compostela bringen können. Neben den oben genannten Themen sind auch Beiträge zu allen anderen Aspekten des Kant'schen Denkens willkommen. Die Tagungssprachen sind Spanisch, Deutsch, Portugiesisch, Englisch, Italienisch, Französisch und Gallicisch. Die Modalität wird hybrid sein.

Veranstalter:

Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras, Univ. Santiago de Compostela.

Dr. Alba Jiménez Rodríguez, Univ. Complutense de Madrid.

Dr. Paula Órdenes Azúa. Univ. Heidelberg.

Dr. Fernando Moledo, Univ. Hagen.

Dr. Pedro Jesús Teruel Ruíz, Univ. de Valencia.

Interessierte sollten Ihren Vorschlag (Titel und Zusammenfassung: weniger als 1000 Wörter) vor dem 30. Mai 2023 an folgende Mailadresse senden: kksekle24usc@gmail.com. Die Annahme wird vor dem 15. Oktober 2023 mitgeteilt.

Anmeldegebühren:

SEKLE-Mitglieder erhalten in allen drei Bereichen einen Rabatt von 50 %. Im Falle von Ländern, die sich in einem militärischen Konflikt oder einer schweren Wirtschaftskrise befinden, wird die Anmeldung kostenlos. In jedem Fall berechtigt die Anmeldegebühr zum Erhalt einer Teilnahmebescheinigung und von Konferenzunterlagen.

Professor*innen mit Vortrag:

Anmeldung vor dem 31. Dezember 2023: 120 EUR.

Anmeldung vor dem 31. März 2024: 140 EUR.

Anmeldung bis zum Kongressbeginn: 160 EUR.

Nachwuchswissenschaftler*innen mit Vortrag:

Anmeldung vor dem 31. Dezember 2023: 50 EUR.

Anmeldung vor dem 31. März 2024: 70 EUR.

Anmeldung bis zum Kongressbeginn: 90 EUR.

Teilnehmende ohne Vortrag

Anmeldung vor dem 31. Dezember 2023: 20 EUR.

Anmeldung vor dem 31. März 2024: 30 EUR.

Anmeldung bis zum Kongressbeginn: 40 EUR.

Kantian Ways of Thinking

The Society of Kantian Studies in the Spanish Language (SEKLE) invites you to participate in its sixth International Congress which will take place in **Santiago de Compostela from the 15th to the 19th of July 2024**. The congress celebrates not only the biennial meeting of SEKLE, but also the tricentenary of Immanuel Kant's birth (1724-1804). The motto *Ways of Thinking* metaphorically evokes the Camino de Santiago and the beautiful hosting city, as well as the many pathways and ways opened by Kantian thought three centuries after his birth. From our perspective, we consider the developmental history of his thought not only as following a single path but many, something which is also true regarding the history of his reception. Etymologically, the words 'way' (*camino/Weg*) and 'ways' (*caminos/Wege*) suggest the problem of method or methods of Kant's thinking and there is in our thinker "a path that is thus far entirely unexplored" (KrV A98), namely, that of the Transcendental Deduction of the categories. But there are a variety of ways – both national and international – that can bring Kant researchers to Santiago de Compostela on the occasion of the tricentenary of his birth. As well as the aforementioned themes, contributions on any other aspect of Kant's thought are welcome. The languages of the congress are Spanish, German, Portuguese, English, Italian, French and Galician. The modality will be hybrid.

The organizing committee:

Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras, Univ. Santiago de Compostela.

Dr. Alba Jiménez Rodríguez, Univ. Complutense de Madrid.

Dr. Paula Órdenes Azúa. Univ. Heidelberg.

Dr. Fernando Moledo, Univ. Hagen.

Dr. Pedro Jesús Teruel Ruíz, Univ. de Valencia.

Proposals (title and abstract: no more than 1000 words) must be sent to the following email: kksekle24usc@gmail.com before the 30th of May 2023. Communication of acceptance will be sent before the 15th of October 2023.

Attendance Fees:

In the three sections, **associates of SEKLE will receive a 50% discount**. Free entry will be considered in the case of those from countries in military conflict or in serious economic crisis. In all cases, the registration fee will entitle the attendee to a participation certificate and congress materials.

University Professors Presenting:

Enrolment before the 31st of December 2023: 120 euros.

Enrolment before the 31st of March 2024: 140 euros.

Enrolment up until the start of the congress: 160 euro.

Independent Researchers Presenting:

Enrolment before the 31st of December 2023: 50 euros.

Enrolment before the 31st of March 2024: 70 euros.

Enrolment up until the start of the congress: 90 euros.

Participants not Presenting:

Enrolment before the 31st of December 2023: 20 euros.

Enrolment before the 31st of March 2024: 30 euros.

Enrolment up until the start of the congress: 40 euros.

Caminhos kantianos do pensar

A *Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española* (SEKLE) convida a participar do Congresso Internacional que se celebrará em **Santiago de Compostela de 15 a 19 de Julho de 2024**. O VI Congresso Internacional da SEKLE celebra não só o encontro bienal dessa Sociedade de Estudos Kantianos mas também o tricentenário do nascimento de Immanuel Kant (1724-1803). O lema *Caminhos do pensar*, evoca metaforicamente tanto o Caminho de Santiago e a bela cidade universitária anfitriã, como os múltiplos caminhos abertos pelo pensar kantiano a três séculos de seu nascimento. Consideramos a história evolutiva de seu pensamento, que, do nosso ponto de vista, não percorre um, mas sim vários caminhos, e o mesmo ocorre com la história efetual. Etimologicamente a palavra 'caminho' ou 'caminhos' sugere o problema do método ou dos métodos do pensamento de Kant, e existe em nosso pensador mesmo “caminho ainda não trilhado” (KrV, A 99), a saber, o da Dedução transcendental das categorias. Muitos são os caminhos, tanto nacionais como internacionais, que podem trazer as pesquisadoras e os pesquisadores kantianos a Santiago de Compostela, por ocasião do tricentenário de seu nascimento. Além dos temas mencionados, são bem-vindas as contribuições sobre qualquer outro aspecto do pensamento de Kant. As línguas do congresso são: espanhol, alemão, português, inglês, italiano, francês e galego. A modalidade será híbrida.

Comitê organizador:

Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras, Univ. Santiago de Compostela.

Dr. Alba Jiménez Rodríguez, Univ. Complutense de Madrid.

Dr. Paula Órdenes Azúa. Univ. Heidelberg.

Dr. Fernando Moledo, Univ. Hagen.

Dr. Pedro Jesús Teruel Ruíz, Univ. de Valencia

As pessoas interessadas devem enviar sua proposta (título e resumo: não mais de 1000 palavras), ao seguinte endereço: kksekle24usc@gmail.com antes de 30 de maio de 2023. A aceitação se comunicará antes de 15 de outubro de 2023.

Taxas de inscrição:

Nos três grupos abaixo, os sócios/as da SEKLE receberão um desconto de 50%. No caso de países em conflito militar ou em crise econômica grave se considerará a matrícula gratuita. Em todos os casos a matrícula dará direito ao diploma de participação e aos materiais do congresso.

Professorado universitário com apresentação de trabalho:

Inscrição antes de 31 de dezembro de 2023: 120 euros.

Inscrição antes de 31 de março de 2024: 140 euros.

Inscrição até a data de início do congresso: 160 euros.

Pesquisadores com apresentação de trabalho:

Inscrição antes de 31 de dezembro de 2023: 50 euros.

Inscrição antes de 31 de março de 2024: 70 euros.

Inscrição até a data de início do congresso: 90 euros.

Participantes sem apresentação de trabalho:

Inscrição antes de 31 de dezembro de 2023: 20 euros.

Inscrição antes de 31 de março de 2024: 30 euros.

Inscrição até a data de início do congresso: 40 euros.

Cammini Kantiani del pensiero

La Società di Studi Kantiani in Lingua Spagnola (SEKLE) invita a partecipare al congresso internazionale che si terrà a **Santiago de Compostela dal 15 al 19 luglio 2024**. Il VI congresso internazionale della SEKLE celebra non solo l'incontro biennale di questa società di studi kantiani, ma anche il tricentenario della nascita di Immanuel Kant (1724-1804). Il tema *Cammini del Pensiero* evoca metaforicamente, tanto il Cammino di Santiago e la bella città che ospiterà il convegno, quanto i molteplici cammini aperti dal pensiero kantiano tre secoli dopo la sua nascita. Dal nostro punto di vista, lo sviluppo del suo pensiero ha seguito non uno ma più percorsi, il che è vero anche per la sua ricezione. Etimologicamente, la parola 'cammino' o 'cammini' suggerisce il problema del metodo o dei metodi del pensiero di Kant, nel quale c'è anche "una via che ancora non è stata mai battuta" (KrV, A 98), quella della deduzione trascendentale delle categorie. Innumerevoli sono i cammini, tanto nazionali, quanto internazionali, che possono portare i ricercatori kantiani a Santiago de Compostela in occasione del terzo centenario della sua nascita. Oltre ai temi citati, sono ben accetti contributi su qualsiasi altro aspetto del pensiero di Kant. Le lingue del congresso sono: spagnolo, tedesco, portoghese, inglese, italiano, francese e galiziano. La modalità sarà ibrida.

Comitato Organizzatore

Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras, Univ. Santiago de Compostela.

Dr. Alba Jiménez Rodríguez, Univ. Complutense de Madrid.

Dr. Paula Órdenes Azúa. Univ. Heidelberg.

Dr. Fernando Moledo, Univ. Hagen.

Dr. Pedro Jesús Teruel Ruíz, Univ. de Valencia.

Le persone interessate potranno inviare le loro proposte (titolo e abstract: non più di 1000 parole) al seguente indirizzo kksekle24usc@gmail.com entro il 30 maggio 2023. L'accettazione sarà comunicata entro 15 ottobre 2023.

Costi di iscrizione:

In tutte e tre le sezioni, i membri SEKLE riceveranno uno sconto del 50%. In caso di paesi in conflitto o grave crisi economica, sarà presa in considerazione la registrazione gratuita. In ogni caso l'iscrizione darà diritto all'attestato di partecipazione e al materiale congressuale.

Professore universitario con presentazione:

Iscrizione entro il 31 dicembre 2023: 120 euro.

Iscrizione entro il 31 marzo 2024: 140 euro.

Iscrizione fino alla data di inizio del congresso: 160 euro.

Ricercatore con presentazione:

Iscrizione entro il 31 dicembre 2023: 50 euro.

Iscrizione entro il 31 marzo 2024: 70 euro.

Iscrizione fino alla data di inizio del congresso: 90 euro.

Partecipanti senza presentazione:

Iscrizione entro il 31 dicembre 2023: 20 euro.

Iscrizione entro il 31 marzo 2024: 30 euro.

Iscrizione fino alla data di inizio del congresso: 40 euro.

Chemins kantians de la pensée

La Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) invite à participer au Congrès international qui se tiendra à **Saint-Jacques-de-Compostelle du 15 au 19 juillet 2024**. Le VI Congrès International de la SEKLE célèbre non seulement la réunion biennale de cette société mais aussi le tricentenaire de la naissance d'Emmanuel Kant (1724-1804). La devise *Chemins de la Pensée*, évoque métaphoriquement à la fois le Chemin de Saint Jacques et la belle ville du congrès, ainsi que les multiples chemins ouverts par la pensée kantienne trois siècles après sa naissance. Nous considérons l'histoire de l'évolution de la pensée de Kant, qui, à notre avis, ne suit pas un, mais plusieurs chemins, ce qui est également vrai pour son histoire de sa réception. D'un point de vue étymologique, le mot "chemin" ou "sentiers" évoquent le problème de la méthode ou des méthodes de la pensée de Kant, et il y a même chez notre penseur "un chemin non encore frayé" (KrV, A 98), à savoir celui de la Déduction transcendantale des catégories. De nombreux chemins, peuvent amener les chercheurs kantians à Saint-Jacques-de-Compostelle, à l'occasion du 300^e anniversaire de la naissance de Kant. En plus des problèmes mentionnés, les contributions sur tout autre aspect de la pensée de Kant sont également bienvenues. Les langues du congrès sont: espagnol, allemand, portugais, anglais, italien, français et galicien. La modalité sera hybride.

Pour le comité d'organisation :

Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras, Univ. Santiago de Compostela.

Dr. Alba Jiménez Rodríguez, Univ. Complutense de Madrid.

Dr. Paula Órdenes Azúa. Univ. Heidelberg.

Dr. Fernando Moledo, Univ. Hagen.

Dr. Pedro Jesús Teruel Ruíz, Univ. de Valencia.

Les personnes intéressées doivent envoyer leur proposition (titre et résumé : pas plus de 1000 mots) à l'adresse suivante: kksekle24usc@gmail.com avant le 30 mai 2023. L'acceptation sera communiquée au plus tard le 15 octobre 2023.

Les frais d'inscription:

Dans les trois sections, les membres de SEKLE bénéficieront d'une réduction de 50 %. Dans le cas des pays en conflit ou en crise économique grave, l'inscription sera gratuite. Dans tous les cas, les frais d'inscription donnent droit à un certificat de participation et au matériel du congrès.

Des professeurs d'université avec exposé :

Inscription avant le 31 décembre 2023 : 120 euros.

Inscription avant le 31 mars 2024 : 140 euros.
Inscription jusqu'à la date du congrès : 160 euros.

Personnel de recherche avec un article :

Inscription avant le 31 décembre 2023 : 50 euros.
Inscription avant le 31 mars 2024 : 70 euros.
Inscription jusqu'à la date du congrès : 90 euros.

Participants sans exposé :

Inscription avant le 31 décembre 2023 : 20 euros.
Inscription avant le 31 mars 2024 : 30 euros.
Inscription jusqu'à la date du congrès: 40 euros.



Normas para autores

Normas para autores

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. Encabezado

El texto será precedido por título (Times New Roman, 14 puntos), un resumen (máx. 100 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y hasta cinco palabras clave (Times New Roman, 10 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, 12 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, según el modelo:

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

Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 9 puntos, Times New Roman, justificado, interlineado sencillo. 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, p. 18; 1995, p. 20) / “...todo apuntaba a dicha interpretación” (a. trad.) [“...All leads us in that direction”] (Autor, 1995, p. 20)

Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 10 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’.

Ejemplo:

(*SF*, AA 07: 83 / *SF*, AA VII: 83)

(*KrV*, A158/B197)

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, 12 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 altas o inglesas (“ ”): para citas textuales, ej. “todo apuntaba en esa dirección”; 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, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Capítulos de libro

Kinsbourne, M. (1988). “Integrated field theory of consciousness”. En A. Marcel y E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35-78). Oxford University Press.

Artículos

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Recursos de internet

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

Archila, A. (2016). El aburrimiento. *Youtube* (Clip de video). <https://www.youtube.com/watch?v=0NXrkHpIFn4>.

3. Revisión

Cada autor 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, 10 points) and keywords (max. 5, Times New Roman, 10 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, 12 points, multiple spacing 1,15, line spacing after 6 points, justified paragraphs, first line intended (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, p. 32)... / ...as so pointed by the British naturalist Darwin (1871, p. 32) / "...all leads us to that direction" (Autor1; Autor2; Autor3, 2018, p. 15) / "... all leads us to that direction" (Autor1 et al., 2018, p. 15) / Autor et al. (2018) explained that "all leads us to that direction" (p. 15).

If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (9 points, Times New Roman, justified, simple space). 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, p. 18; 1995, p. 20) / “...All leads us in that direction” (a. trans.) [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor, 1995, p. 20)

When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 10 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’).

Example:

(*SF*, AA 07: 83 / *SF*, AA VII: 83)

(*KrV*, A158/B197)

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, 12 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

Inverted commas (“ ”): literary quotes, e.g. “all leads us in that direction”; 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, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Book chapters

Kinsbourne, M. (1988). "Integrated field theory of consciousness". En A. Marcel y E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35-78). Oxford University Press.

Papers

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Internet

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

Archila, A. (2016). El aburrimiento. *Youtube* (Clip de video). <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.