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

ISSN-e: 2445-0669

Número 8.1, año 2023

Directoras
Paula Órdenes Azúa, Universidad de Heidelberg, Alemania
paula.ordenes@uni-heidelberg.de

Luciana Martínez, Universidad de Buenos Aires, Argentina
luciana.martinez@uba.ar

Secretario de edición
David Hereza Modrego, Universitat de València, España
david.hereza@uv.es

Secretaria de calidad
Laura Pelegrin, Universiteit Leiden, Holanda y Universidad Diego Portales, Chile
laupel_88@hotmail.com

Editora de contenido y editora técnica. Diseño y maqueta
Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid, España
josros@ucm.es

Editores científicos
Ana María Andaluz Romanillos, Universidad de Salamanca
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
Carla Cordua, Universidad de Chile
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
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Contacto: rek.kant@gmail.com

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



Índice

Artículos

1-22 L'honneur de la raison. Le rôle de la doctrine de l'impossibilité de l'erreur totale dans l'interprétation la doctrine du mal radical de Kant
Lara Scaglia
DOI 10.7203/REK.8.1.24680

23-35 Can Kant tell us what to do? Intentions, dilemmas, and the long journey towards moral perfection
Álvaro Rodríguez-González Barredo
DOI 10.7203/REK.8.1.23010

36-66 El argumento precrítico de las contrapartes incongruentes y el origen del idealismo trascendental
Paulo Sergio Mendoza-Gurrola
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

67-85 Acerca de la estructura argumentativa de la Estética Transcendental
Mario Caimi
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

Sección monográfica en honor a Jacinto Rivera de Rosales

86-89 Elevar la vida a concepto. Presentación de la sección monográfica en memoria de Jacinto Rivera de Rosales
Sandra Navalón
DOI 10.7203/REK.8.1.26682

90-114 Systematische Einheit. Kants Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* und ihre Rezeption bei Fichte
Günter Zöller
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

115-147 Kant y Aranguren: que el concepto se haga vida
Mikel Aramburu Zudaire
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

148-183 La contribución de la apreciación estética a la formación moral del carácter en la filosofía crítica kantiana
Fernando García Martín
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

184-202 Das Aufheben des Lebens im Begriff. Künstlichkeit und Verwandlung bei F. H. Jacobi
Pierre Brunel
DOI 10.7203/REK.8.1.26477

203-217 Die Debatte zwischen Kant und Fichte über das Verhältnis der Kritik und der Philosophie als System
Tamás Hankovszky
DOI 10.7203/REK.8.1.25913

218-237 El problema del gran abismo entre naturaleza y libertad. ¿Qué aporta la *Crítica del Juicio* a su solución?
Bernd Dörflinger
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

El autor y sus críticos

238-242 Presentación del comentario colectivo del libro de Sevilla, S. y Conill, J. (coords.) *Kant después del neokantismo*
Borja Villanueva
DOI 10.7203/REK.8.1.26528

243-255 ¿Qué es el ser humano? El hilo conductor de las nuevas lecturas de Kant a partir del volumen *Kant después del neokantismo*
David Hereza Modrego
DOI 10.7203/REK.8.1.24073

256-277 ¿Epígonos de Kant en el siglo XX? Revitalizaciones kantianas después del neokantismo
César Ortega-Esquembre
DOI 10.7203/REK.8.1.26637

278-307 Kant y la construcción pública de la verdad: crítica, *Aufkärung* y política. Una reflexión a partir de *Kant después del neokantismo*
Ricardo Teruel Díaz
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

308-318 Otra vuelta de tuerca a la actualidad de Kant
Sergio Sevilla
DOI 10.7203/REK.8.1.25265

Obituario

319-323 Nachruf auf Dieter Henrich
Anton Friedrich Koch
DOI 10.7203/REK.8.1.26643

Recensiones

324-331 Immanuel Kant: *La cuestión de las razas, seguido de Georg Forster, "Algo que añadir sobre las razas humanas"*. N. A. Lerussi y M. Sánchez Rodríguez (Eds.). Madrid, Abada Editores, 2021, pp. 247. ISBN: 978-84-17301-76-7.
Felipe Montero
DOI 10.7203/REK.8.1.25563

332-333 Luciana Martínez y Esteban Ponce (Eds.): *El genio en el siglo XVIII*. Barcelona, Herder, 2022, pp. 334. ISBN: 978-84-254-4841-6.
Marina Closs
DOI 10.7203/REK.8.1.26435

Eventos y normas para autores

334-339 VI Congreso Internacional de la SEKLE
DOI 10.7203/REK.8.1.26685

340-347 Normas de edición
DOI 10.7203/REK.8.1.26690



Artículos

L'honneur de la raison. Le rôle de la doctrine de l'impossibilité de l'erreur totale dans l'interprétation la doctrine du mal radical de Kant

LARA SCAGLIA[1]

Resumen
Cet article tente de montrer que la doctrine de l'impossibilité de l'erreur totale (DIET) constitue l'un des principaux présupposés de la pensée morale de Kant et non seulement de sa pensée théorétique. Je vais présenter comment l'antinomie est un des principaux motifs de l'investigation philosophique de Kant et après je vais illustrer mon interprétation du mal radical en défendant une interprétation de la raison en Kant comme une faculté unitaire.

Palabras clave: Kant, mal, raison, antinomie.

The honour of reason: the role of the doctrine of the impossibility of a total error in the interpretation of the radical evil

Abstract
This article attempts to show that the doctrine of the impossibility of total error (DIET) is one of the main presuppositions of Kant's moral thought and not just of his theoretical thought. I will exhibit how the antinomy of reason is one of the most important motives of Kant's philosophical inquiry and then illustrate my interpretation of radical evil by advocating an interpretation of reason in Kant as a unitary faculty.

Keywords: moral Kant, evil, reason, antinomy.

[1] University of Warsaw. Contact: l.scaglia@uw.edu.pl.
Cet article - résultat du projet de recherche n° 2019/33/B/HS1/03003 financé par le National Science Center, Pologne - a pu être développé grâce aux débats avec mes collègues du SEKLE y SEKLF. En particulier, je suis très reconnaissante à Claudia Laos, qui a écrit sa thèse de doctorat sur la DIET. On doit considérer mon travail comme une continuation de sa recherche dans la philosophie pratique.
Les citations de Kant seront faites sur la base de l'*Akademie-Textausgabe* par volume et page (par exemple, AA I: 1-2; 3-4) sauf pour la *Critique de la raison pure* où les citations utiliseront la pagination standard de l'édition A/B.

1. L'honneur de la raison. L'antinomie comme motif de l'investigation de Kant

Le problème de l'erreur anime sans doute en grande partie le projet critique de Kant. Dans sa lettre à Christian Garve du 21 septembre 1798, Kant déclare que le point de départ de son travail n'était pas l'enquête sur l'existence de Dieu, l'immortalité etc., mais l'antinomie de la raison pure, afin d'éliminer le scandale que constitue son apparente contradiction avec lui-même.

L' « honneur de la raison humaine » (cf. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräften* A 194) est menacé par les disputes des philosophes qui, soutenant des thèses contradictoires mais avec des arguments tout aussi évidents et incontestables, semblent destinés à mener des batailles aussi sanglantes que peu concluantes. « Si l'objet des mathématiques est facile et simple, celui de la philosophie est difficile et compliqué » (cf. AA II: 282) et la métaphysique, considérée comme la plus difficile des disciplines humaines, semble être contrainte de déposer les armes. Mais pourquoi l'homme devrait-il s'intéresser à de telles questions ? Pourquoi devrait-il leur consacrer sa vie ? Pourquoi l'homme devrait-il y consacrer sa vie sans avoir la certitude d'arriver à bon port ? Qu'est-ce qui le motive ? La seule réponse plausible est qu'il est poussé par sa nature, qui a placé dans notre raison une infatigable tendance. La nature a placé dans l'homme la trace de ce chemin métaphasique (KrV BXV). En fait, ce n'est pas un hasard si la raison est configurée comme « la faculté du désir » (AA V: 197): qu'est-ce qui est moins artificiel et plus structurel que le désir ?

Kant est bien conscient du rôle important de la métaphysique, à tel point qu'il écrit dans sa lettre du 8 avril 1766 à Moses Mendelssohn qu'il est très loin de considérer la métaphysique elle-même comme superflue. Kant croit avoir compris sa nature et sa position est radicale : la prospérité de l'homme dépend de la métaphysique. Pourtant, la métaphysique, qui était autrefois considérée comme la reine de toutes les sciences (KrV AVIII), risque aujourd'hui de perdre sa primauté au profit des sciences, qui, semblent offrir à l'humanité certitude.

Cette question est mise en évidence par le fait qu'en 1764, l'Académie royale des sciences de Berlin a proposé un sujet qui a suscité l'intérêt de Kant et des principaux philosophes allemands de l'époque : on désire savoir si les vérités métaphysiques en général, sont susceptibles de démonstrations aussi claires que celles des vérités géométriques.

Alors que pour d'autres penseurs (tels que Mendelssohn et Lambert), cela s'est avéré être une occasion de réitérer des théories déjà élaborées, pour Kant, cela a donné lieu à une investigation spéculative en progrès continu, à tel point qu'il conclut l'essai presque par une exhortation à approfondir les difficultés rencontrées. Il écrit que même s'il est possible d'atteindre le plus haut degré d'évidence philosophique dans les premiers principes de la moralité, les concepts suprêmes de normativité doivent encore être déterminés avec plus de certitude et il faut établir si ces premiers principes sont décidés par la seule faculté cognitive, ou par le sentiment. *(*cfr. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*)

Mais est-il possible pour la métaphysique de suivre un chemin sûr ? Comment pouvons-nous sortir du labyrinthe des antinomies qui outragent « l'honneur de la raison » ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'analyser le concept même d'antinomie, dont la signification, comme l'ont montré les recherches, n'est pas toujours claire. La signification, comme le montrent les recherches de Norbert Hinske, n'est pas univoque, mais triple.

Tout d'abord, lorsque le terme est utilisé au pluriel, il a une valeur concrète, indiquant « le conflit de propositions individuelles » (Hinske, 1987, p. 95) (thèse et antithèse). Cette utilisation du concept peut être trouvée dans les écrits de 1755-1756. Dans la *Naturgeschichte*, on peut lire que les arguments sont également fermes des deux côtés et sont tous deux à considérer comme équivalentes.

Deuxièmement, comme le souligne l'étymologie grecque (αντί νὸμος), l'antinomie n'indique pas le conflit entre propositions, mais plutôt le conflit de lois, de principes, de maximes opposés qui sème la discorde dans les disquisitions des philosophes. Il s'agit de la signification du terme utilisé dans la Dissertation de 1770, dans lequel les lois de l'intellect et de la raison pure s'opposent aux lois de l'intuition et de la cognition intuitive (cf. AA II: 388-389). Troisièmement, il désigne une position particulière de la raison. En fait, Kant dans la *Critique de la raison pure* déclare :

> D'un côté, j'ai toujours un concept contradictoire de l'unité synthétique absolue de la série, je conclus, de l'autre, à la vérité de l'unité opposée, quoique je n'aie portant non plus aucun concept. Je désignerais sous le nom d'antinomie de la raison pure l'état de la raison dans ces conclusions dialectiques (KrV A340/ B398).

Bon, il est évident que les trois sens se réfèrent l'un à l'autre : l'opposition entre les propositions est la conséquence directe d'un affrontement entre les principes de la raison pure. L'opposition entre les propositions est la conséquence directe d'un conflit entre les principes qui constituent leur fondement qui, à leur tour, peuvent être ramenées à une antinomie entre différentes facultés de l'âme. Mais de quels conflits s'agit-il? Tout d'abord, l'opposition entre la loi selon laquelle dans la recherche des causes, il n'est pas possible de remonter à un premier principe (tout ce qui surgit, doit surgir de quelque chose qui surgit aussi) et la loi selon laquelle le conditionné reçoit également la condition, c'est-à-dire l'inconditionné absolu.

C'est-à-dire qu'il s'agit du contraste entre un monde limité dans l'espace avec une origine dans le temps et un monde spatialement illimité sans origine dans le temps ou entre une nature gouvernée par le déterminisme, et une nature qui admet la liberté et Dieu. Mais cette antinomie, dans son sens le plus profond, indique le contraste qui se crée au sein même de l'âme : entre l'intellect, faculté dont la valeur réside uniquement dans l'usage empirique, et la raison, une faculté qui exige l'inconditionnel, l'autonome, la transcendance. La dialectique de la raison pure qui se constitue ainsi est naturelle et inévitable (KrV A298/ B354) dont les hommes sont incapables de se libérer (KrV A339/ B397).

Cela se reflète dans le *Prologue* de la *Critique de la raison pure* lorsqu'il déclare, à propos de la tendance naturelle de la raison humaine à la métaphysique et de son besoin d'introduire des principes au-delà de l'expérience, ce qui suit: « Mais, par-là, elle se précipite dans l'obscurité et des contradictions, d'où elle peut certes conclure que cela doit tenir à des erreurs cachées quelque part, mais sans pouvoir les découvrir, [...] » (KrV AVIII). Dans la lignée de cette affirmation et en dehors de la discussion sur ce qui a donné à Kant la grande lumière en l'an 1769 (Refl. 5037, AA XVIII: 69), les références de Kant à l'antinomie comme "scandale" et comme "phénomène" sont assez bien connues. Mais ce qui est encore plus révélateur pour le but de cet article, c'est que, dans ce contexte, Kant se prononce sur la nécessité d'investiguer chaque grande erreur comme un paradoxe pour la connaissance, ainsi que le vice doit être considéré comme un paradoxe de la volonté :

> Chaque erreur est un phénomène et, en effet, la grande erreur, puisqu'elle s'écarte alors des lois ordinaires de l'entendement, doit être considérée comme un paradoxe. C'est quelque chose de contre nature, comme tout ce qui s'écarte des lois ordinaires de l'entendement. Il faut donc rechercher soigneusement comment il a pu naître, tout comme il faut rechercher en morale comment le vice, qui est un paradoxe de la volonté, a pu naître (V-Lo/Philippi, AA XXIV: 406)

En face de ce parallèle entre le vice et l'erreur, on peut utiliser le DIET pour fournir un compte rendu des caractéristiques de la raison utile pour interpréter certains passages difficiles non seulement de la pensée théorique de Kant mais aussi de la pensée pratique. L'hypothèse générale de cette interprétation peut être décrite par l'analogie suivante : de même que l'erreur ne peut être totale dans la cognition, le vice (en tant que déviation de la volonté par rapport à la Loi morale) ne peut être total (c'est-à-dire déterminé par une volonté obligée à vouloir le mal, une volonté diabolique). La volonté (*Willkür*), en effet, est toujours liée à la Raison et même lorsqu'elle lui préfère d'autres motifs, elle ne peut pas être absolument (nécessairement et suffisamment) déterminée par ceux-ci. Comme le dit Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, nous avons :

> […] un devoir de respect envers l'homme, jusque dans l'usage logique de sa raison, il ne faut pas blâmer les faux pas de celle-ci sous le nom d'absurdité, de jugements ineptes, etc., mais plutôt présupposer qu'il doit pourtant y avoir en eux quelque chose de vrai et chercher à l'extraire […]. Il en va de même du reproche à l'endroit du vice, qui ne doit jamais tourner au mépris total du vicieux ni lui denier toute valeur morale, parce que dans cette hypothèse, il ne pourrait jamais s'améliorer, ce qui est incompatible avec l'Idée d'un homme qui en tant que tel (comme être moral), ne peut jamais perdre toute disposition au bien (AA VI: 463-464).

Pour élucider cette hypothèse, j'essaierai de clarifier ce que Kant entend par "prédisposition au bien", en me concentrant sur la première partie de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, où Kant distingue la prédisposition originelle au bien dans la nature humaine et la propension au mal[2].

[2] On peut se demander quel est le rôle du mal radical dans le système de Kant, s'il a un rôle justificatif ou anthropologique. Pour Weil : « L'absence du mal radical dans les œuvres critiques s'explique ainsi parfaitement : sa présence serait, au contraire, inconcevable à ce niveau. Il se révèle à celui qui observe

2. La prédisposition au bien

Kant rejette un récit déterministe du bien et du mal : même si nous sommes soumis à des inclinations, celles-ci ne sont pas en soi mauvaises et ne sont jamais suffisantes pour déterminer nos décisions :

> Quand donc nous disons: par nature l'homme est bon, ou par nature il est mauvais, cela signifie seulement qu'il contient un principe premier (insondable pour nous) d'adhésion à de bonnes maximes ou d'adhésion à de mauvaises maximes (contraires à la loi) et cela de manière universelle en tant qu'un homme de telle sorte que par là il exprime aussi le caractère de son espèce (AA VI: 21).

Lorsque nous décrivons la nature humaine comme étant bonne ou mauvaise, nous ne caractérisons donc pas la nature humaine en elle-même, mais plutôt les motifs qui déterminent nos maximes. Kant, en particulier, adopte une position rigoriste : bien que l'être humain détermine et adopte une variété de maximes à différents moments et dans différentes situations, chacune de ces maximes doit avoir un fondement suprême selon lequel les dispositions impliquées sont organisées hiérarchiquement (subsumées). A l'opposé du rigorisme, il y a le syncrétisme, c'est-à-dire l'hypothèse que les maximes[3] ont différents motifs qui ne sont pas organisés hiérarchiquement. Selon le rigorisme de Kant, même si le motif suprême de la détermination de la volonté dans les maximes est difficilement saisissable[4], un tel motif suprême doit être présupposé :

> La disposition, c'est-à-dire le premier motif subjectif de l'adoption des maximes, ne peut être qu'unique, et elle s'applique à tout l'usage de la liberté universellement.

l'homme et les hommes, il appartient à la métaphysique morale qui, elle, est tenue de développer le système des devoirs, non de fonder le concept du devoir. II appartient à l'anthropologie ». (Weil, 1970, p. 150).

[3] Cette position, pour Kant, conduit à un *regressum ad infinitum*.

[4] Personne ne peut être sûr qu'il y a eu un acte moral : « Le cœur humain est opaque et la connaissance de soi n'est pas fiable. Nous ne pouvons même pas savoir s'il n'y a jamais eu un acte vraiment moral » (AA VI: 447). En revanche, l'existence d'actes mauvais est indéniable (AA VI: 32-33). Ainsi, comme le dit Weil : « L'observation des hommes, civilisés ou primitifs, s'y ajoute ; bien plus, que l'on fasse seulement attention à soi-même et à l'ambiguïté de ses propres motifs, et l'existence de la possibilité du mal devient évidente : elle se déduit de sa réalité ». (Weil, 1970, p. 157). Cependant, cela ne signifie pas que les maximes au-delà de ces actes mauvais soient totalement mauvaises, c'est-à-dire déterminées par une volonté diabolique voulant le mal en soi. Il n'y a pas d'adéquation parfaite entre les maximes et les actes, et il arrive rarement que l'acte réalise adéquatement la maxime.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24680

> Cette disposition aussi, cependant, doit être adoptée par le libre pouvoir du choix, car autrement elle ne pourrait pas être imputée. Mais il ne peut y avoir aucune autre connaissance du fondement subjectif ou de la cause de cette adoption (bien que nous ne puissions pas éviter de nous interroger à ce sujet), car sinon nous devrions produire encore une autre maxime dans laquelle la disposition devrait être incorporée, et cette maxime doit à son tour avoir son fondement. Par conséquent, puisque nous ne pouvons pas dériver cette disposition, ou plutôt son fondement le plus élevé, d'un premier acte du pouvoir de choisir dans le temps, nous l'appelons une caractéristique du pouvoir de choisir qui lui appartient par nature (même si la disposition est en fait fondée sur la liberté). Cependant, que par "l'être humain" dont nous disons qu'il est bon ou mauvais par nature, nous avons le droit d'entendre non pas les individus (car autrement on pourrait supposer qu'un être humain est bon, et un autre mauvais, par nature) mais l'espèce entière (AA VI : 35).

Kant approfondit la notion de disposition en reconnaissant trois prédispositions au bien : "I. La prédisposition à l'animalité de l'être humain, en tant qu'être vivant ; 2. A l'humanité en lui, en tant qu'être vivant et en même temps rationnel ; 3. A sa personnalité, en tant qu'être rationnel et en même temps responsable." (AA VI: 26). Il esquisse ici une sorte d'anthropologie morale, selon laquelle, compte tenu de la conception de l'être humain comme "vivant et raisonnable" (Weil, 1970, p. 156) - doté de caractères à la fois empiriques et intelligibles se révélant dans les actions -, on peut distinguer trois prédispositions (*Anlagen*) au bien.

Premièrement, l'animalité, qui concerne les soins physiques et la préservation et peut être considérée comme un amour de soi mécanique, qui ne nécessite pas l'utilisation de la raison; deuxièmement, il y a l'humanité, c'est-à-dire une sorte de stade intermédiaire dans lequel la raison pratique est impliquée, mais seulement en tant qu'acquiescement à d'autres incitations (par exemple, en tant que capacité à trouver les moyens de suivre nos incitations socio-psychologiques et de nous efforcer d'acquérir une valeur morale face aux autres); troisièmement, on a la personnalité, qui concerne l'utilisation de la raison pratique, en tant que capacité à respecter la loi morale comme étant suffisante pour déterminer la volonté. La première et la deuxième prédispositions reflètent ce qui, dans l'*Idée pour une histoire universelle à visée cosmopolite*, est défini comme la "sociabilité asociale": une sociabilité qui nous rassemble mais qui menace aussi constamment de briser la société (AA VIII : 20). Selon Kant, notamment, nous sommes attirés les uns vers les autres non seulement en raison de nos besoins fondamentaux de survie, mais

aussi en raison d'une pulsion sociale liée à notre besoin d'être acceptés et estimés par les autres. Il en résulte une situation dans laquelle nous promouvons le bien commun, mais aussi la compétition l'un contre l'autre, ce qui est le côté sombre de notre pulsion sociale (Pasternack, 2014, p. 95), conduisant à l'arrogance et à la *Schadenfreude* dans un processus de corruption sociale et réciproque.

Contrairement à l'animalité et à l'humanité, la prédisposition à la personnalité n'a pas un côté sombre. Elle peut, certes, être ignorée, mais elle ne peut pas être corrompue : c'est le "germe du bien" dont le développement peut être entravé (AA VI: 38) par la "cause active et opposée du mal" (AA VI: 57), mais "ne peut pas être extirpé ou corrompu" (AA VI: 45). Cette "susceptibilité au respect de la loi morale comme étant en soi une incitation suffisante au pouvoir de choix" (AA VI: 27) est également décrite dans les prémisses (par exemple AA IV: 400) ainsi que dans l'importante discussion de la deuxième *Critique* sur le sentiment moral et le respect (AA V: 71-89).

3. Propension au mal

À la différence de la prédisposition, la propension (*propensio*) indique un fondement subjectif de la possibilité contingente d'un désir habituel (inclination). Comme l'écrit Kant :

> Il est mauvais par nature »signifie que cette assertion s'applique à lui quand on le considère dans son espèce ; cela ne veut pas dire qu'une telle qualité pourrait être déduite du concept de son espèce (celui de l'homme en général), car autrement elle serait nécessaire, mais qu'il ne peut pas être jugé d'une autre façon selon ce que l'on connait de lui par l'expérience, ou bien qu'on peut présupposer ce penchant comme subjectivement nécessaire en chacun – et même chez le meilleur des hommes.(AA VI: 32)

Le trait distinctif de cette propension est qu'elle est pensée comme quelque chose qui peut être inné mais qui ne peut pas (*darf nicht*) être représenté comme tel[5], mais plutôt comme (si c'est une bonne propension)

[5] Cfr. La version originelle en allemand : «*Unter den Hange (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist. †) Er unterscheidetsich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch als solcher vorgestellt werden darf : sondern auch (wenn er gut ist)*

étant acquis ou (si c'est un mal) apporté par l'être humain sur lui-même via la volonté - *dem Willkür*[6]- (AA VI: 29).

Trois caractéristiques de cette propension peuvent être distinguées dans le texte: premièrement, puisque le mal est un mal moral, alors la propension doit être fondée sur un motif subjectif de la possibilité de s'écarter de la loi morale; deuxièmement, si nous devons la penser comme appartenant aux êtres humains de manière universelle, alors elle doit être appelée comme une propension naturelle qui appartient à l'humanité en tant qu'espèce; troisièmement, nous avons une capacité à adopter la loi morale dans les maximes qui déterminent le bon (ou le mauvais) cœur. Ces caractéristiques conduisent à certaines problématiques et je me concentrerai ici surtout sur la dualité nécessité-liberté.

Comme le dit Kant, la propension au mal appartient même au meilleur être humain en tant que "motif déterminant subjectif du pouvoir de choix qui précède tout acte, et qui n'est donc pas encore lui-même un acte" (AA VI: 31). Comment comprendre la nécessité de ce motif et la concilier avec la liberté ? Pour Kant, il faut distinguer la propension au mal comme acte originel (*peccatum originarium*), c'est-à-dire un usage de la liberté[7] par lequel on peut adopter une maxime suprême contre la loi - c'est le fondement formel de tout acte contraire à la loi -, et la propension comme vice (*peccatum derivativum*), c'est-à-dire comme un acte qui résiste empiriquement à la loi. Le premier est intelligible (connaissable par la seule raison), le second est sensible (*factum phaenomenon*), le premier ne peut être éradiqué, le second peut être évité.

Mais cela signifie-t-il que la propension au mal (au sens premier) détient une nécessité a priori ? Pour répondre à cette question, je rappellerai la distinction faite par Kant entre une revendication d'universalité stricte et une revendication d'universalité comparative : la première exige une démonstration a priori, tandis que la seconde est une généralisation ou une

als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann"» (AA VI : 28-29)

[6] Je ne m'étendrai pas ici sur la distinction entre *Wille* et *Willkür*, mais je rappellerai simplement que si le premier est considéré comme *oberes Begehrungsvermögen* (c'est-à-dire comme raison pratique au sens strict), le second est la capacité et l'activité spontanées du choix (cf. Horn, 2002). Le mal radical a donc touché la *Willkür* et non le *Wille* tel que l'entendait la raison pratique, qui, au sens strict, est et ne peut être que lié à l'impératif catégorique.

[7] Ici on peut distinguer la pensée de Kant de l'*Ecriture*. A différence de la philosophie pratique kantienne, la *Genèse* décrit l'homme comme acteur du mal mais pas comme auteur parce qu'il est sous l'influence d'un esprit séducteur extérieur.

abstraction, telle que l'on pourrait la faire par induction empirique (KrV A24/B39). Comme le dit Kant :

> L'expérience nous apprend, certes, que quelque chose est constitué ainsi et ainsi, mais non pas qu'il ne pourrait en être autrement. Premièrement, donc, si une proposition est pensée en même temps que sa nécessité, c'est un jugement a priori ; si, de plus, elle n'est également dérivée d'aucune proposition, sauf d'une proposition qui, à son tour, vaut comme proposition nécessaire, alors elle est absolument a priori. Deuxièmement : l'expérience ne donne jamais à ses jugements de vérité ou de rigueur, mais seulement une universalité supposée et comparative (par induction), de sorte qu'il faut dire proprement : pour autant que nous l'ayons encore perçu, il n'y a pas d'exception à telle ou telle règle. Ainsi, si un jugement est pensé dans une universalité stricte, c'est-à-dire de telle sorte qu'aucune exception ne soit admise, il n'est pas dérivé de l'expérience, mais est au contraire valable absolument a priori. L'universalité empirique n'est donc qu'un accroissement arbitraire de la validité de ce qui vaut dans la plupart des cas à ce qui vaut dans tous, comme par exemple dans la proposition " Tous les corps sont lourds ", alors que l'universalité stricte appartient essentiellement à un jugement ; cela indique une source spéciale de cognition pour celui-ci, à savoir une faculté de cognition a priori. (KrV B3-4)

Selon Allison, la propension au mal est un cas de stricte universalité (non-comparative) : étant donné le caractère impératif de la loi morale et qu'un commandement à une volonté déjà adéquate à la loi n'a pas de sens, il doit exister une propension à s'éloigner de la loi morale. Mais cette interprétation est problématique, car elle semble incompatible avec la possibilité d'un changement du cœur et la possibilité d'assumer une bonne maxime suprême. Maintenant, en regardant de plus près le texte, il est vrai que Kant affirme que la propension au mal est une caractéristique universelle de notre espèce (AA VI: 25, 30, 32-33) et qu'elle ne peut être éradiquée (AA VI: 31); cependant, comme nous l'avons déjà mentionné, cette propension naturelle n'est pas définie comme stricte ou objectivement nécessaire, mais plutôt comme subjectivement nécessaire, c'est-à-dire qu'elle n'est pas déduite du concept d'être humain en général (AA VI: 32). En ce sens, nous pourrions soutenir que la propension au mal n'est pas impliquée dans le concept d'être humain de manière analytique, c'est-à-dire comme si elle était une propriété nécessaire du concept sans laquelle il ne serait pas le même, mais plutôt comme une condition postulée. Il y a, en effet, une distinction entre la propension (*Hange*), qui affecte la *Willkür* mais pas la *Wille* - la raison

pratique voulant la Loi morale in toto - et la *Gesinnung* au mal, - une disposition morale ne voulant nécessairement et suffisamment autre chose que le mal et qui n'est pas liée à la Loi morale -. Kant, donc, ne soutient pas que les êtres humains peuvent être absolument mauvais moralement. Car si c'était le cas, la possibilité d'un changement de cœur serait perdue et cela n'aurait aucun sens de remettre en question la moralité de nos maximes. La propension est donc une sorte de condition nécessaire au mal moral, mais pas une condition suffisante : si nous pouvons adopter des maximes mauvaises, alors nous devons avoir la propension; mais cela n'implique pas que nous ne pouvons qu'adopter des maximes mauvaises. En ce sens, il est possible de concilier la liberté et le mal radical : comme un fait (un fait intellectuel), la propension au mal est une affection naturelle de la *Willkür* (AA VI: 29; AA VI: 32), mais ce fait ne signifie pas que nous ne pouvons pas ne pas suivre cette propension. C'est nous qui décidons de son rôle. Ainsi, la propension au mal précède logiquement et causalement chaque disposition morale (*Gesinnung*) même si elles semblent converger une fois que nous choisissons la propension comme règle générale dans notre *Gesinnung*. Mais cette convergence est produite par un acte de volonté par lequel un principe pratique approprié (la Loi morale) est installé dans notre volonté. Dans cette perspective, le mal radical (AA VI: 57) pourrait donc être interprété comme une condition de possibilité de la vie morale - "La vertu est lutte" (Weil, 1970, p. 148).

Comme Rosales le souligne, la vie morale est l'histoire du mal moral et de la lutte pour la liberté[8] (Rosales, 2021). Sans inclinations, il n'y aurait pas de lutte pour déterminer notre volonté conformément à la loi morale et, par conséquent, pas de vie morale :

> L'être humain doit se faire ou s'être fait lui-même ce qu'il est ou doit devenir au sens moral, le bien ou le mal. Ces deux [caractères] doivent être un effet de son libre arbitre, car autrement ils ne pourraient pas lui être imputés et, par conséquent, il ne pourrait être moralement ni bon ni mauvais. Si l'on dit : L'être humain est créé bon, cela ne peut signifier que : Il a été créé pour le bien et la prédisposition originelle en lui est bonne ; l'être humain n'est donc pas bon en tant que tel, mais il fait en sorte qu'il devienne bon ou mauvais, selon qu'il intègre ou non dans ses maximes les

[8] Dans son article Rosales (Rosales, 2021) a blâmé Kant d'avoir une conception du temps trop limitée et que cela rend difficile la compréhension du mal radical, vu un acte intelligible, mythologique, qui précède toute expérience (cf. AA VI: 39). Un individu ne peut pas déterminer son caractère moral avant d'avoir conscience de sa propre existence et de sa propre corporéité.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24680

> incitations contenues dans cette prédisposition (et cela doit être laissé entièrement à son libre choix). (AA VI: 44)

C'est-à-dire, en assumant le *factum*[9] de la Loi morale dans sa forme impérative, nous devons en même temps assumer qu'il y a quelque chose qui nous conduit dans des directions différentes de la Loi. C'est à cause de cette nécessité de notre pensée, que nous devons assumer le mal radical comme un *factum* humain-universel qui peut finalement être déduit de la validité de la facticité de la loi morale (Wyrwich, 2015, p. 308).

J'essaie ainsi de proposer une interprétation qui se démarque de celles qui supposent que le mal radical est une thèse démontrée a priori[10] ou empiriquement parce que je crois que les deux cas conduisent à une certaine incohérence au sein de la pensée éthique de Kant: le premier cas pourrait conduire à exclure la possibilité que l'impératif catégorique puisse être un motif suffisant pour notre volonté ; le second confond l'utilisation par Kant

[9] Je n'entrerai pas ici dans la discussion concernant l'interprétation de ce factum. Je me contenterai plutôt de souligner quelques points importants : 1) "*factum*" (en latin) et "*Faktum*" (en allemand) sont utilisés par Kant pour désigner des actes imputables méritant *meritum* ou *demeritum* par opposition à *Handlung*, opérations (cf. AA VI: 21; AA XIX: 159, Refl. 6784); 2) en tant que génitif objectif, le *factum* de la raison, souligne que la conscience de la Loi morale n'est pas déduite de données (qu'elles soient rationnelles - par exemple la liberté, qui n'est pas donnée en première instance - ou empiriques). La raison, en tant que pratique pure et intentionnelle, est une proposition syntaxique a priori (AA V: 56) dans laquelle la raison réfléchit sur elle-même, en se rendant consciente de son autonomie. 3) En tant que génitif subjectif, cela signifie que la raison, en tant que pratique pure, "produit" un factum. C'est-à-dire que la Loi morale est un factum, non pas dans le sens où elle serait irrationnelle ou naturelle, mais elle est le résultat de l'activité pratique de la raison pure. Elle démontre l'activité pratique de la raison pour déterminer la volonté (AA V: 42,55). Le *Factum* de la raison consiste donc en ces *Taten* dans lesquels la raison pratique se révèle (*sich beweist*) et a pour corrélat sensible le respect de la loi (*Achtung vor dem Gesetz*). Il est à la fois subjectif et objectif : la loi morale est objective et devient subjective par le biais du sentiment moral. Le *Factum - identifié* comme une activité et une réflexion de la raison sur soi - a donné lieu à de nombreuses interprétations et débats différents divers parmi les interprètes intuitionnistes et cognitivistes, mais pas seulement, et qui ont souvent été liés à l'intuition intellectuelle de Fichte telle qu'elle est présentée dans la *Nova Methodo* de 1797 (GA, s.1., IV : 224 ss.). L'affirmation que la volonté d'un être rationnel ne peut être une volonté propre que sous l'Idée de liberté, peut alors être interprétée comme impliquant que les êtres rationnels sont rationnels non seulement en pensant mais aussi en agissant: comme nous pensons par le jugement ainsi nous décidons par des maximes de détermination de la volonté par les principes de la raison (cf. Beck, 1960; Willaschek, 1991).

[10] Papish argumente en faveur de la possibilité d'une démonstration a priori (qui n'est cependant pas explicite dans l'œuvre de Kant). Je suis d'accord avec son point de vue sur la relation entre le mal et la dissemblance en tant que caractéristique inéradicable de l'agence humaine (Papish, 2018, ch. 5). Cependant, j'insiste sur le fait qu'il s'agit d'une possibilité omniprésente, et non d'une réalité. Cela m'amène à considérer le cas du mal radical comme un cas inapproprié de démonstration a priori. Alors que, par exemple, l'appréhension transcendantale doit toujours accompagner les représentations, le mal est toujours une possibilité (mais pas une réalité nécessaire) de la détermination de la volonté.

de l'universel avec le général (fourni par induction et donc non nécessaire à supposer comme appartenant à la nature humaine).

En bref, ce que je suggère, c'est une division entre :

-ce qui est universel et suffisant (certaines conditions minimales de rationalité, telles que le je pense, les formes pures d'intuitions et les catégories)

-ce qui est universel mais pas en soi suffisant (c'est le cas du mal radical, qui n'est pas suffisant pour déterminer toujours les maximes)

-ce qui est universel et devrait (et peut) être suffisant (l'impératif catégorique).

De la même manière que la raison a une tendance naturelle et inévitable à dépasser les limites de l'expérience, provoquant ainsi des sophismes et des erreurs cognitives, la volonté a une propension naturelle au mal, mais toutes deux peuvent et doivent être corrigées et pour cela, elles ne peuvent jamais être totales, absolues :

> la loi lie toujours le sujet et est en quelque sorte impliquée dans les maximes. - Le fondement de ce mal ne peut pas non plus être placé dans une corruption de la raison moralement législative, comme si la raison pouvait extirper en elle-même la dignité de la loi elle-même, car cela est absolument impossible. Se considérer comme un être agissant librement, et pourtant exempté de la seule loi qui lui soit proportionnée (la loi morale) reviendrait à penser une cause opérant sans aucune loi (car la détermination selon la loi naturelle est abolie à cause de la liberté) : et c'est une contradiction. La nature sensuelle ! contient donc trop peu pour fournir un fondement au mal moral dans l'être humain, car, dans la mesure où elle élimine les incitations originaires de la liberté, elle fait de l'homme un être purement animal ; une raison exonérée de la loi morale, une raison mauvaise pour ainsi dire (une volonté absolument mauvaise), en contiendrait au contraire trop, car la résistance à la loi serait elle-même élevée par là au rang d'incitation (car sans incitation le pouvoir de choix ne peut être déterminé), et ainsi le sujet serait fait un être diabolique. - Ni l'un ni l'autre ne sont cependant applicables à l'être humain. (AA VI: 35)

4. L'impossibilité du mal total

Pour mieux comprendre l'impossibilité d'un mal total et sa relation avec l'impossibilité d'une erreur totale, je m'arrêterai brièvement sur la distinction

de Kant entre trois types dans lesquels se réalise cette propension naturelle au mal (AA VI: 30). *Fragilitas,* c'est-à-dire quand la loi fait partie de ma maxime mais est plus faible par rapport à une autre inclination; *impuritas*, i.e. quand la conformité à la loi n'est pas pure et la loi n'est pas une incitation suffisante et partant d'autres incitations sont nécessaires; *vitiositas-pravitas*, c'est-à-dire la corruption du cœur humain qui passe quand la loi morale est subordonnée à d'autres incitations et pourrait conduire à la *perversitas* lorsqu'elle inverse l'ordre éthique concernant les incitations d'un libre pouvoir de choix.

Alors que l'agent fragile perpétue un mensonge intérieur sur son incapacité à remplir ses devoirs lorsque les désirs le poussent dans une autre direction, l'agent impur suppose qu'il n'y a pas de différence entre la moralité et la légalité). Différemment, le dépravé privilégie explicitement l'intérêt personnel, tout en dévalorisant la loi morale. Bien que différenciables, il ne semble pas que ces attitudes soient graduelles ou exclusives: la première, par exemple, pourrait impliquer la troisième (celui qui se trompe choisit de privilégier son intérêt personnel). Dans ce cadre, où, même s'il est radical (AA VI: 32; VI: 37 s.), le mal ne peut pas déterminer de manière absolue le choix de nos maximes, il est possible d'affirmer que la nature humaine est corrompue mais pas de manière absolue :

> Nature morale pervertie, donc ; mais nature qui reste morale en ce sens que la lumière naturelle morale de la raison n'est pas obscurcie, que la loi, en toute sa pureté, avec toute sa sévérité, est présente à l'esprit de l'homme qui s'est perverti lui-même et qui donc se sait perverti et se juge: il est perverti, il n'est pas pervers au point de s'opposer, consciemment et - il faut le dire – consciencieusement, à la loi. Ce n'est pas une paix céleste, ce n'est pas, non plus, si une telle chose peut exister, la paix des ténèbres : en lui-même, il lutte avec lui-même, sa raison pure avec sa volonté impure, sa nature morale telle qu'elle est devenue avec sa nature raisonnable qu'il ne saurait perdre (Weil, 1970, p. 159).

Le mal doit alors être compris comme une position prise à l'égard de la loi morale, qui ne se contente pas de préférer certaines inclinations, mais dit aussi "non" à la moralité (AA VI: 22). Mais pourquoi cela se passe-t-il comme ça ? Pourquoi dit-on « non » à la moralité ? La raison ne peut pas être attribuée à la sensibilité « per se » ; il faut rappeler que les inclinations ne sont pas en soi bonnes ou mauvaises (AA VI: 26), de la même manière que les intuitions ne causent pas d'erreur "en soi" :

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24680

> Car la vérité et l'illusion ne sont pas dans l'objet, dans la mesure où il est intuitionné, mais dans le jugement porté sur lui dans la mesure où il est pensé. On dit donc à juste titre que les sens ne se trompent pas, non pas parce qu'ils jugent toujours correctement, mais parce qu'ils ne jugent pas du tout. [...] Dans une représentation du sens (parce qu'elle ne contient aucun jugement), il n'y a pas d'erreur. (KrV A294 B350)

Aussi fortes que puissent être nos inclinations, à elles seules, elles ne peuvent pas suffire à déterminer nos maximes avec nécessité (Pasternack, 2014) et un changement de cœur est toujours possible :

> Car, malgré cette chute, le commandement de devenir de meilleurs êtres humains résonne encore sans relâche dans nos âmes ; par conséquent, nous devons aussi en être capables, même si ce que nous pouvons faire est en soi insuffisant et si, en vertu de cela, nous nous rendons seulement réceptifs à une assistance supérieure qui nous est impénétrable. - Nous devons certainement présupposer dans tout cela qu'il reste encore un germe de bonté dans son entière pureté, un germe qui ne peut être extirpé ou corrompu. (AA VI: 45).

En retournant à notre question, on peut dire que Kant reste plutôt influencée par le rationalisme et l'optimisme[11] de Leibniz et Wolff. Dans un univers d'intelligibilité, le mal n'a pas de vérité propre. Tout ce qui est, est raisonnable, tout ce qui est, est bon (AA XV: 519); la raison est le bien lui-même (AA XV: 236). Le mal, cependant, n'est pas une simple privation ou négation ; mais il ne parvient pas à lui attribuer sa propre place métaphysique.

Le mal est donc sans un propre « caractère » (AA VII: 329) et il est insondable (« *unergründliche* » Vető, 2018, p. 289). L'hétéronomie des maximes en laquelle se réalise le mal, est le résultat d'une relation sans suivre la loi, une condition mixte : si on avait une raison pure, elle ne tomberait jamais dans l'erreur et la volonté serait pure et ne pècherait jamais (AA XVI: 284). L'intelligence a le but naturel de rechercher et voir la vérité ; la volonté, à son tour, s'efforce par sa nature de rechercher le bien. Le cas dans lequel

[11] On peut voir cet optimisme en la philosophie de l'histoire : L'exemple suprême de ce fonctionnement caché des forces de la nature – que l'on appelle également « sagesse suprême » ou « providence » – est la guerre. Kant déteste la guerre, qui est considérée comme le plus grand mal pour la race humaine (AA XIX: 611), le destructeur de tout bien (AA VII: 91), le plus grand obstacle à la morale (AA VII: 93), mais néanmoins il reste nécessaire pour le progrès.

l'intelligence considère la non-vérité comme étant la vérité est paradoxal et le vice à son tour est un « Paradoxe de la volonté » (AA XXIV: 406). Même si l'on comprend que le mal est la conséquence de l'exercice hétéronome de la raison, on ne comprend toujours pas la possibilité de le choisir, c'est-à-dire, la possibilité de choisir le mal, qui n'est ni substance ni objet, mais une maxime de volonté, une règle, une tendance originelle que l'on ne peut pas expliquer (AA VI :43). On ne peut pas expliquer ou connaître l'origine de cette tendance[12].

Dans la doctrine du mal radical, donc, on peut voir comment l'idéalisme allemand, qui normalement ne peut pas obtenir toute la clarté désirée et son chemin mène la raison à la reconnaissance de l'irréductible, que l'on ne peut jamais comprendre, mais que l'on doit penser (cf. Vető, 2018). Cette aporie[13] donne naissance à la vie morale et doit et peut conduire à la conversion du cœur et à l'obéissance à la loi morale, qui reste quelque chose d'irrésistible :

> L'homme (même le plus détestable), quelles que soient les maximes dont il s'agit, ne renonce pas à la loi morale pour ainsi dire à la manière d'un rebelle (en refusant l'obéissance). La loi s'impose bien plutôt à lui de manière irrésistible, en vertu de sa disposition morale; et si aucune motif n'agissait en sens contraire, il y adhèrerait dans sa maxime suprême comme principe moteur de son arbitre; c'est-à-dire qu'il serait moralement bon. (AA VI: 36)

Une volonté diabolique tient alors lieu de possibilité simplement logique, c'est-à-dire que nous pouvons penser à une volonté voulant le mal, bien que cela ne puisse être le cas de notre volonté humaine car, en tant qu'agents rationnels, nous sommes soumis à la loi morale. On peut se

[12] Comme souligne Salvetti: « Toute recherche de l'origine est susceptible d'une régression à l'infini stérile. C'est pourquoi, pour Kant, le mal n'est un évènement inaugural qu'en Idée et non phénoménalement. Cet évènement est un acte intelligible par lequel chacun s'est posé comme le contractant d'une dette, signant ainsi un pacte avec le mauvais principe, acte dont nous n'avons pas connaissance (*kennen*), au sens kantien, mais que nous pouvons en revanche penser (*denken*) et que nous devons postuler pour donner consistance à nos recherches. L'antériorité de l'acte de liberté (*Actus der Freiheit*) par lequel nous nous aliénons au mal est d'ordre logique et non chronologique » (Salvetti, 2014, pp. 62-63).

[13] Nabert (1955) interprète le mal radical comme un injustifiable qui ne se comprend pas en rapport à aucune règle. Il s'agit d'un concept positif, actuel: il n'est pas un manquement, mais quelque chose d'actuel analogue au concept de grandeur négative (cf. l'essai de Kant *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative,* 1763).

demander ce que pourrait être ce type de raison : comment est-il possible qu'un être capable de se libérer de l'incitation à la moralité conserve encore sa rationalité? On pourrait suggérer que le lion rebelle de Satan a effectivement délogé l'incitation morale, mais si c'est le cas, pourrions-nous encore le considérer comme rationnel ?

C'est précisément cela que signifie le DIET dans le raisonnement pratique : s'il pouvait exister une volonté et une raison capables de construire des maximes dans lesquelles l'incitation morale est absente, c'est-à-dire que la loi n'est pas impérative, alors ce serait un cas de mal total. Mais ce n'est pas le cas de notre raison et de son *factum* (l'impératif catégorique). Pourtant, le cas d'une volonté diabolique[14] est analogue à la possibilité logique d'un intellect intuitif (nous pouvons penser à un type d'intellect qui n'a pas besoin d'intuitions pour connaître de manière similaire : étant donné *a*, nous pouvons penser au *non-a*, comme une pensée négative).

5. DIET y la mensonge à soi-même

On pourrait soutenir que chez Kant le problème du mal n'est pas lié à la volonté diabolique, mais plutôt à l'auto-illusion. Si c'est le cas, quelle est la conséquence pour la DIET ? Est-ce-que la mensonge à soi-même contredit la DIET ?

La mensonge à soi-même (ou seulement sa possibilité) a été considérée comme une condition du mal[15] y cette condition peut être interprète comme quelque chose qui rend impossible de savoir si le cœur est bon ou systématiquement mauvais (Welsch, 2019). Dans la *Religion*, Kant affirme qu'une action mauvaise présuppose une maxime mauvaise, qui présuppose à son tour une maxime mauvaise suprême. Cette maxime suprême révèle comment un sujet utilise sa liberté, déterminant ainsi son caractère moral ou son cœur (AA VI: 21, 25, 29.)

Cependant Kant continue en transformant ou en traduisant cette structure de liberté dans le récit traditionnel de la doctrine du péché originel (AA VI: 20-22 25) qui décrit le mal comme un caractère naturel, quelque

[14] On peut en dire autant de la sainte volonté. Une sainte volonté est une volonté qui ne peut que suivre l'impératif catégorique y dont les maximes sont nécessairement en accord avec la loi (AA III: 66). Cette volonté n'a pas besoin d'un impératif (AA III: 35).

[15] Pour Wood (2010), elle n'est pas impliquée dans toutes les instances du mal, tandis que Grenberg (2010) et Allison (1995) pensent que l'auto-illusion est cruciale dans la doctrine de Kant sur le mal.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24680

chose d'inhérent à l'homme, introduisant ainsi la rhétorique de la tromperie. Mais ce principe de transformation de la nature en liberté et vice-versa n'est pas seulement rhétorique mais plutôt philosophique : la nature doit être formée par la liberté (AA V: 195.) et la caractéristique des êtres humains est donnée par leur appartenance aux deux mondes (de la nature et de la liberté), c'est-à-dire que l'homme est *homo noumenon* et *homo phaenomenon* (VI : 434-435). Pour Kant, le caractère[16] suprasensible-intelligible de la liberté détermine le caractère empirique-sensible et le sensible est, à son tour, le signe empirique de l'intelligible. Mais, écrit Kant, le caractère humain a un défaut constitutif: la possibilité omniprésente de dissimulation.

Dans l'*Anthropologie*, Kant souligne que chez les êtres humains, il existe une division entre l'action extérieure et les motifs intérieurs y que il appartient à la composition originelle d'une créature humaine une qualité propre de progresser de la dissimulation à la mensonge (AA VII: 332). La dissimilation est la déformation de la représentation de soi: quand on ment, on veut que quelqu'un prenne quelque chose de faux pour vrai; tandis que dans la mensonge, on essaie de convaincre quelqu'un d'un semblant; et enfin la dissemblance est le fait de ne pas se représenter soi-même (même si l'intention est bonne)[17].

La volonté est toujours entachée de dissimulation, même si l'agent ne suit pas l'amour de soi. Cela fait de la dissimulation une caractéristique inéradicable de l'agence humaine, qui permet la mensonge et la mensonge à soi-même (AA VIII: 270; Refl 1412, AA XV: 615). Je vais me concentrer davantage sur le cas de la mensonge à soi-même, qui a été considérée par de nombreux interprètes comme la racine, ou la condition de possibilité du mal.

La mensonge à soi-même est considérée par Kant comme une forme sophistiquée de mauvais usage de la raison, ou, pour mieux dire, de rationalisation (*Vernünfteln*). Comme le dit Sticker[18] (2022), la raison n'est pas seulement la source de la moralité, mais elle nous permet aussi de justifier apparemment à nous-mêmes les transgressions morales. La rationalisation est

[16] La notion de caractère, selon l'Anthropologie, appartient à une théorie des signes (*semiotica universalis*): le caractère doit être considérée comme un "signe distinctif" (AA VII: 285. Dans le cas de l'être humain, nous interprétons ce signe distinctif comme un signe de liberté transformé en nature.
[17] Voir AA VIII: 270 où Kant parle d'une fausseté qui persiste même si l'on n'a pas l'intention de nuire.
[18] Sticker et Papish analysent tous deux la rationalisation chez Kant en soulignant son lien avec le mensonge à soi-même, mais tandis que Papish la considère comme une violation des exigences épistémiques, Sticker souligne qu'elle implique des croyances spécifiquement fausses sur la moralité.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24680

alors une activité rationnelle, dans laquelle la raison pratique conçoit des pseudo-justifications et trouve des excuses pour promouvoir les fins d'un agent au détriment de la moralité. La mensonge à soi-même n'est donc pas un cas où la raison ne fonctionne pas, mais elle fonctionne plutôt de manière très sélectionnée ou distraite parce que l'intérêt principal a déjà été établi par le sujet. Par exemple, lorsque nous cherchons des circonstances atténuantes pour justifier le comportement d'un ami ou, si nous considérons le cas d'un médecin qui doit poser un diagnostic: il doit évaluer une variété de facteurs qualitatifs (l'histoire médicale du patient, son interprétation des symptômes qu'il connaît, etc.) et ces facteurs peut encourager la mensonge à soi-même. C'est vrai que Kant en la *Fondation de la métaphysique des mœurs* souligne que la raison humaine commune est encline à rationaliser contre la loi morale et à contester sa rigueur et sa pureté (AA IV: 405), mais cela ne se fait pas de manière directe : ce n'est pas le cas qu'un sujet ne veuille pas avoir une volonté pure. L'impureté est générée de manière indirecte, par la déviation de l'attention vers une cognition alternative agréable qui ne contredit pas directement ce que nous savons être vrai en ce qui concerne les principes moraux (Papish, 2018, pp. 80-84).

Nous pouvons maintenant voir comment le DIET, dans son acception morale, n'est pas contredit par la mensonge à soi-même : d'une manière paradoxale, seuls les agents soumis à la loi morale ont besoin des justifications apparentes pour agir de manière immorale.

Or, selon Welsh, le problème est qu'il n'y a aucun moyen de comprendre si on agit avec un bon caractère ou non et l'auto-illusion reste un problème dans le discours de Kant (Welsch, 2019, p. 67s.). Je suis d'accord pour dire que cela reste une difficulté cruciale dans l'œuvre de Kant, mais certains passages suggèrent que Kant n'est pas sceptique sur la connaissance de soi. Comme le dit Bernecker, l'actualité de la mise à l'épreuve de ses maximes par l'impératif catégorique semble exiger une attitude anti-sceptique envers au moins une forme de connaissance de soi: la connaissance du contenu de ses maximes (Bernecker, 2006, p. 163). De plus, si la mensonge à soi-même est une forme de rationalisation, il semble qu'elle n'implique pas l'impossibilité d'accéder à la vérité. Lorsque nous défendons un ami, nous sommes moins attentifs aux contenus de la cognition que nous voulons éviter, mais qui sont, en principe, accessibles (Papish, 2018, p. 166). Ce que nous devrions donc faire, même si c'est une mission sans fin, c'est de suivre

l'impératif grec : connais-toi toi-même! Dans la *Métaphysique des mœurs*, notamment, Kant ne se contente pas d'introduire le devoir de se connaître soi-même, mais il donne des indications sur la manière dont on peut commencer ce travail d'interprétation de soi, par exemple en distinguant soigneusement les vices et les vertus (es: gratitude de la bienfaisance AA VI: 455; envie de l'ingratitude et de la malice AA VI: 458s).

Le mal est toujours une possibilité, mais jamais une possibilité totale et déterminante: la mensonge à soi-même et la possibilité de la connaissance de soi montrent que l'être humain, même s'il est corrompu, ne l'est jamais totalement.

Conclusion

En conclusion, on pourrait voir un argument en faveur de l'unité de la raison chez Kant à la lumière d'une relation analogique entre la doctrine de l'impossibilité d'une erreur totale et l'impossibilité d'un mal total. Comme l'erreur n'est jamais totale, il en va de même pour la volonté corrompue : puisque toutes deux dérivent et sont liées à la raison et à son commandement (bien qu'il puisse n'y avoir aucune adéquation entre le commandement de la raison dans les maximes pratiques et un usage correct de la raison dans chaque jugement), elles ne peuvent être absolues, c'est-à-dire exemptes d'un rapport avec la loi et d'être éventuellement corrigées. Et cela à cause de la conception de la raison de Kant, selon laquelle il existe des caractéristiques ou des utilisations universelles de la raison (descriptives, prescriptives, logiques réelles, constitutives, régulatrices) dans chacune des localités particulières dans lesquelles la raison est incarnée différemment.

Puisque la Loi est toujours contraignante (dans la mesure où une maxime est une maxime de la raison, et que la loi est une loi que la raison s'est toujours prescrite à elle-même), une maxime mauvaise dépend de la subordination des incitations, et cela ne signifie pas que la volonté soit totalement mauvaise, c'est-à-dire diabolique. La différence entre une maxime bonne ou mauvaise ne réside pas dans les incitations ou la matière des maximes mais dans la subordination des incitations, c'est-à-dire la forme de la maxime (AA VI: 36). La rationalité pratique s'enracine alors dans les critères justificatifs fournis par la structure formelle des maximes. L'une des façons dont Kant décrit le fonctionnement de ce processus de justification

consiste à prouver la forme des maximes dans le chapitre sur la typique du jugement pratique pur contenu dans la *Critique de la Raison Pratique* (KpV AA V: 67s.), qui pourrait être développé en se référant aux maximes de l'entendement humain commun dans la *Critique du Jugement* (AA V: 294s.) et à l'éducation morale. Mais je ne m'attarderai pas ici sur ces parties.

Bibliographie

Allison, H. (1995). Reflections on the Banality of (Radical) Evil. *Graduate Faculty Philosophy Journal, 18*(2),141-158.

Beck, L. W. (1960). Das Faktum der Vernunft. *Société Française de Philosophie, 52*.

Bernecker, S. (2006). Kant zur moralische Selbsterkenntis. *Kant-Studien, 97*(2), 163-183.

Fichte, J. G. (1962). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Frommann-Holzboog. (GA)

Grenberg, J. (2010). What Is the Enemy of Virtue? En L. Denis (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* (pp. 152-169). Cambridge University Press.

Hinske, N. (1987). *La via kantiana alla filosofia trascendentale*. Japadre.

Horn, C. (2011). Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. En O. Höffe (Ed.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (pp. 43-80). Akademie Verlag.

Kant, I. (1980). *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. (1900). *Oeuvres philosophiques*. Gallimard. (AA)

Miklo's, V. (2018). *Von Kant zu Schelling: Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. de Gruyter.

Nabert, J. (1955). *Essai sur le mal*. PUF.

Papish, L. (2018). *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform.* Oxford Academic.

Pasternack, L. (2014). *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Routledge.

Salvetti, F. (2014). *Judaisme et christianisme chez Kant. Du respect de la loi à son accomplissement dans l'amour.* Cerf.

Sticker, M. (2022). *Rationalizing (Vernünfteln). (Elements in the Philosophy of Immanuel Kant).* Cambridge University Press.

Vető, M. (2018). *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. de Gruyter.

Weil, E. (1970). *Problèmes Kantiens.* Vrin.

Welsh, M. (2019). Kant über den Selbstbetrug des Bösen. *Kant-Studien, 110*(1), 49-73.

Willaschek, M. (1991). Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom 'Factum der Vernunft'. En G. Funke (Ed.), *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990* (Bd. II.1, pp. 446-456). Bonn.

Wood, A. (2010). Kant and the Intelligibility of Evil. En P. Muchnik et S. Anderson-Gold (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil* (pp. 144-172). Cambridge University Press.

Wyrwich, T. (2015). Böses, radikales. En M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, et S. Bacin, S. (Eds.), *Kant-Lexikon* (pp. 305-310). de Gruyter.

Reçu: 14/06/2022

Accepté: 12/05/2023

Can Kant tell us what to do? Intentions, dilemmas, and the long journey towards moral perfection

ÁLVARO RODRÍGUEZ-GONZÁLEZ BARREDO[1]

Abstract

The "received view" on Kantian ethics holds that perfect duties enjoy absolute priority over imperfect duties. More recently, several Kantian scholars have reassessed this situation, arguing that imperfect duties may remain binding even if they imply breaching a perfect duty. In this article, I argue that both positions rely on a misunderstanding of the bindingness of Kantian duties. Genuine Kantian duties, I claim, remain binding even when they cannot be fulfilled. We must always strive for a total completion of our duties; what it means for us to strive for it, however, will vary depending on our peculiar situation.

Keywords: ethics, dilemmas, prima facie duties, perfect and imperfect duties.

¿Puede Kant decirnos qué hacer? Intenciones, dilemas y el largo viaje hacia la perfección moral

Resumen

La "vision heredada" sobre la ética kantiana sostiene que los deberes perfectos gozan de prioridad absoluta sobre los imperfectos. Más recientementese ha revisitado esta situación, argumentando que los deberes imperfectos pueden seguir siendo vinculantes incluso si implican violar un deber perfecto. En este artículo, sostengo que ambas posiciones se basan en un malentendido sobre el carácter vinculante de los deberes kantianos. Los deberes genuinos, mantengo, siguen siendo vinculantes incluso si no pueden ser cumplidos. Debemos siempre aspirar a una total realización de nuestros deberes; lo que quiera decir que aspiremos a ello, empero, variará según nuestra situación particular.

Palabras clave: ética, dilemas, deberes prima facie, deberes perfectos e imperfectos.

[1] University of Durham. Contact: alvaro.rodriguez-gonzalez@durham.ac.uk.

I wish to thank J. J. Moreso for his help and support, without which this article would not have been possible.

Kant's works have been cited according to the *Akademieausgabe von Immanuel Kants gesammelten Werken,* except for the *Critique of pure reason,* which is cited following editions A and B. All translations my own, unless specified otherwise.

Can Kant tell us what to do? Intentions, dilemmas, and the long journey towards moral perfection

Kant is thoroughly dualistic in his thought, which has gained him some discredit over the years (Meerbote, 1984, p. 57). Sensibility and understanding in his theoretical philosophy, our pathologically affected self and our rational will in his practical philosophy, or the very distinction between theory and practice, are but some of the ravines that cut his philosophy into apparently untraversable regions. We may be prone to criticizing Kant for failing to give a satisfactory resolution to all these various schisms. It might be the case, though, that Kant's apparent failures say something about the matter itself; some of these tensions may simply be unsolvable.

In this article, I want to focus on the gap between the Kantian ideal of a system of ends perfectly determined by the moral law, and our particular duties before situations of unavoidable harm, arguing that Kantian ethics cannot tell us what to do in cases of inevitable harm if taken as isolate examples, devoid of their due context. In section 1, I argue that, if we interpret such apparent dilemmas as cases of conflicting *prima facie* duties, Kantian ethics cannot tell us that any of the *prima facie* duties fails to obligate. In section 2, I try to show that this conclusion is to be expected, since such a framework is foreign to Kantian ethics, and that we should try to approach the issue from the point of view of maxims of action. In section 3, I go on to contend that no maxim that explicitly alludes to harming or allowing harm to human beings can be acceptable under Kantian principles. I conclude in section 4 noting that this requires us to place cases of unavoidable harm in their broader empirical context so that one choice may be reasonably interpreted as "striving" to avoid harm altogether.

1. The shortcomings of a traditional approach

The family of scenarios around the so-called *Trolley Problem* poses a rather banal conundrum that is, however, quite useful an expositive device. Abstracting from its various derivatives, the core situation is simple: either you save the greater number by killing the lesser number, or you refrain from acting, thereby letting a greater harm be caused. While the reason why the Trolley Problem is a problem at all in current philosophical discussions is not

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.23010

so much what we should do when confronted to it, but rather why our intuitions vary from case to case within the overarching family[2], I will engage with it from that first point of view, using it as an easily analysable example of cases where, no matter what we do, we cannot avoid all the harm.

This scenario would seem to involve two *prima facie* duties, and two – and only two – possible actions. We have a *prima facie* duty (D'_1) not to cause death to anyone, and yet another (D'_2) to save people in danger, but we can only either (A_1) refrain from acting, letting a greater number die, or (A_2) act in such a way that will cause the death of the lesser number. A traditional approach to dissolving these problems moves to show that we ought to choose one of the actions (A_n) because, given the situation, only one of those *prima facie* duties succeeds at becoming a duty proper (D_m), leaving the other one as *merely* a *prima facie* one (Ross, 1987). I aim to show that it is impossible to make this sort of argument either way using Kant's ethics.

Let us start by applying that argumentative scheme to option A_1. Kant's philosophy seems, at first glance, perfectly suited to do so[3]. D'_1 is a *perfect duty*, since (a) it is a prohibitive duty, with no latitude in its fulfilment (MS 6: 419), and (b) no killing can ever be justifiable, since no rational being can assent to the deliberate destruction of another, innocent rational being. Our humanity has an *absolute worth* insofar as it is the source of all value (GMS 4: 425) (See Korsgaard, 1996a, pp. 120-121). D'_2, on the other hand, is an *imperfect duty*, limited by our capacities at the moment of pursuing it (MS 6: 390). Therefore, it would seem to follow, D'_2 is constrained by D'_1's prohibitive command. Following Timmermann, we could say that "this wider class of duty […] is based on laws that fail to obligate immediately and without restriction" (2013, p. 46), and claim that, in this scenario where nothing can be done that fulfils both duties, D'_2 is not binding as a duty proper.

This option, furthermore, looks promising because there are well-known examples where Kant seems to espouse an analogous opinion[4], and the difference between "strict" and "wide" duties would seem to give rise to a natural interpretation of Kant's otherwise very rare explicit mentions of moral conflict: it is the *stronger ground* that determines what to do when

[2] The classical sources on this problem are Foot (1967) and Thomson (1985).

[3] And not only Kant's philosophy but, in general, ethical theories deeply sensitive to the role of consent (see Thomson, 2008).

[4] Most famously, *On a supposed right to lie from philanthropy*.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.23010

duties apparently collide (*fortior ratio obligandi vincit*) (MS 6: 224). What *else* could that mean?[5]

Nevertheless, we cannot merely base D'$_1$'s overriding status on the terminological distinction between perfect and imperfect duties. It may be helpful to reconstruct Kant's derivation of imperfect duties to clarify the sense in which they are binding to us in the first place:

> **P1.** A practical law is a determination of the will such that all rational beings recognize it as valid. (KpV 5: 19)
>
> **P2.** Since we are imperfectly rational beings, we recognize the validity of practical laws, but we do not necessarily follow them – they are our *duties*. (KpV 5: 32)
>
> **C1.** Therefore, our duties amount to determining our wills in such a way that any rational being can recognize as valid, that is, to make the maxim of our actions such that it may be willed as a universal law at the same time (from P1 and P2). (KpV 5: 30, GMS 4: 425)
>
> **P3.** Wills are fundamentally purposive, that is, all maxims of action are end-directed. (MS 6; 385) (see Wood, 1999, p. 51)
>
> **C2.** Therefore, there will be some ends we have the duty to strive for. (from C1 and P3)
>
> **P4.** However, an end cannot be the ground for our duties since the only ground that can be regarded as valid by all rational beings is a formal one. (KpV 5: 27)
>
> **C3.** Therefore, it is our duty to strive for some ends, but whether we achieve them does not determine whether we have fulfilled our duty. (from C2 and P4)

We call these duties *imperfect*, because there is room for latitude in their material fulfilment (that is, in actually producing the ends it establishes as our duties). There is latitude in the *fulfilment* of our imperfect duties (MS 6: 390), which immediately follows from the fact that our capacities for action

[5] The following argument will, luckily, suffice to show that there is no basis within Kantian ethics to entitle perfect or negative duties to any priority based on their "grounding" as opposed to imperfect or positive duties. However, if that is the case, what do we make of this fragment? Timmermann points out Kant's remarks on the matter in the second *Critique*, where, indeed, he uses a wide and a strict duty as examples (2013, p. 44). Nevertheless, this does not entail that wide duties are merely a *ground* of obligation instead of obligatory as a matter of fact. Rather, when we "test out" actions, as Kant describes, we may tentatively come up with "laws" that would fit those actions, which would merely be provisional grounds of obligation. Only the ground of obligation of the one, unique, moral law overrides the rest – and this one moral law includes our imperfect duties as well. Imperfect duties are not merely grounds of obligation, and *their ground* is no different than that of perfect duties.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.23010

are always finite and limited, but that does not mean that our wide duty may ever "fail to obligate". Our obligation regarding the objective ends of reason, by itself, can never be overridden or put aside, regardless of how restrictive the situation is for the ends to be actually realized.

This fact about Kant's ethics muddles the initial framework from which we had said to derive our course of action. While D'_1 may still be an obstacle to the consecution of D'_2, this says nothing about D'_2 being binding or not, since their grounds of justification are not heterogeneous or lexically ordered. What should we do, then, about D'_2 if we cannot say it is "overridden"?

Some have argued (Cummiskey, 1990)[6] that, actually, it is A_2 that is warranted by a closer reading of Kant's doctrine. If the single ground that justifies ethics in general is universal validity for all rational beings, which, furthermore, are the objective ends of our actions – Cummiskey argues – then the lesser number that will need to die are not entitled to preferential treatment (1990, p. 599). The objective end of moral action, he claims, is the *existence* of rational beings (1990, p. 606). Thus, D'_1 fails to obligate in this scenario because the actual root of all our duties is the furtherance and preservation of humanity, which, in some unfortunate cases, requires making sacrifices (1990, p. 603).

This cannot be an acceptable solution either. Cummiskey gets his priorities backwards by starting from the value of rational beings as though they were "natural sources" of value. His claim that "Kant's normative theory […] is based on an unconditionally valuable, objective end" (1990, p. 597) is right if he means that value depends on rational beings as end-pursuers, but it cannot be sustained if he means that the correctness of our actions is measured *immediately* with regards to these ends. Kant explicitly denies that very possibility (KpV 5: 21-2) (see Gregor, 1962, p. 76; Wood, 1999, p. 112.). What is good is what every rational being can accept as such, which in turn makes promoting rational beings our unconditional duty, *but not the other way around*. D'_1 and D'_2 cannot be meshed together into a general duty towards the "existence of rational beings", or, at least, it cannot be so meshed in a way that they may merely be seen as quantitatively distinct forms of the same particular duty. If D'_1 is to be overridden, that will be because any

[6] The example of the murderer at the door is another example where a perfect and an imperfect duty clash. For an argument in favour of withholding that perfect duty, see Cholbi (2009).

rational agent would agree to it under those circumstances, not because a larger amount of rational beings will come out of it. However controversial the notion of universal validity for rational beings may be, it does not establish the value of rational beings as "morally relevant objects", and less so as *fungible* objects.

2. The general problem

So far, arguing for either A_1 or A_2 from a Kantian perspective is looking quite difficult. Of course, noting that several approaches are insufficient to yield a satisfactory answer is nowhere near proving that it cannot be done. Such a proof, strictly speaking, would be woefully hard to attain. Nevertheless, there are two general conclusions to be extracted from the discussion so far.

(1) The framework of *prima facie* duties is decidedly non-Kantian.

(2) Analysing the conflict in terms of *actions*[7] is decidedly non-Kantian.

The main source of puzzlement throughout last section, as it may be apparent, was the particular way of framing the problem. It has seemed impossible to argue that any of our *prima facie* duties may, in and of itself, "give way" to the other one, but that is to be expected. If we grant that D'_1 and D'_2 are, in any sense, Kantian duties, then they express practical necessity (GMS 4: 414-5, KpV 5: 20, MS 6: 222), which means that, either they are genuine and proper, or they are not duties at all. Some may be sceptical about this claim, but the point can be pressed by moving to conclusion (2). That analysing actions is a non-Kantian way of proceeding should not be too controversial (Gregor, 1962, p. 70; Harrison, 1968, p. 299). Kant, indeed, asserts that "it is only the determination of the will and the ground of determination of its maxim […] that matters here [in a critique of practical reason], not its success" (KpV 5: 46). It is maxims, determinations of the will, that form the core of Kantian ethics, as can be plainly seen in the first and third formulations of the categorical imperative (GMS 4: 421, 434)[8]. To use

[7] In the sense used by Von Wright, encompassing acts and forbearances (1963, p. 48).

[8] Conspicuously, I have left the second formulation unmentioned. Regardless, it is not hard to see that the Formula of Humanity (FH) (act in such a way that you use humanity in your person and others always at the same time as an end, and never just as a means) (GMS 4: 429) has to refer back to maxims

Esser's on-point expression, "actions are always subjects of the ethical judging as manifestations of determinations of the will only" (2008, p. 286).

The focus of Kantian ethics on maxims makes it clearer that an analysis in terms of *prima facie* duties cannot be right. Whether a maxim can be valid (*gilt*) as universal law cannot be a context-dependent matter. This is a claim that needs qualification, however, since it is evident that maxims usually refer to particular contexts (Harrison, 1968, p. 231). Maxims may incorporate particular contexts that make them acceptable or not. Compare "I shall work as a cook to earn a living" with that same maxim, except working as a cook for the Nazis. Once it is determined that a maxim, with its context of applicability included, is valid, *that* fact is not context-dependent, and, therefore, its bindingness cannot be subject to qualification[9].

In conclusion, while there may well be some way to construe Kant's ethics following the actions-*prima facie* duties framework that could resolve the issue, it is now clear why it should not shock us if that proves to be a fruitless task, since those are categories pretty much absent from Kant's approach to judging our behaviour.

3. Maxims of a special kind

Can we, then, use the more Kantian method of analysing maxims to determine what is the right course of action in this case? Let S be the situation such that the agent in question can only do either A_1 or A_2. We may, then, define two maxims:

> M_1: "Under the circumstances of S, I will refrain from saving the greater number in order to not cause the death of the lesser number"
>
> M_2: "Under the circumstances of S, I will save the greater number, even if it means causing the death of the lesser number"

even though it does not mention them explicitly. Context makes it clear that Kant is still talking about determinations of the will when he formulates it (GMS 4: 428-9). Additionally, as Kleingeld has argued, it is not clear that we can make sense of the expression "using others only as means" without a reference to the role they play in our practical reasoning (2020, pp. 212-213).

[9] That is to say, the context in which a maxim operates as a matter of fact is contingent and has no bearing on its validity, but any maxim has, with it, a context of applicability, necessary to determine whether it is valid. I want to thank an anonymous reviewer for this clarification.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.23010

Let us test these maxims first according to the Formula of Universal Law (FUL). The maxims are, quite clearly, not contradictory in conception[10]. Regarding whether either of them are contradictory in volition, however, a quite poignant problem arises. Whether we can will a maxim depends on how that would fare with whatever we, as rational agents, must necessarily will at the same time (Wood, 2017, p. 41)[11]. As I discussed earlier, rational agents are, foremost, end-pursuers (Korsgaard, 1996b, pp. 110-111). Thus, we may not will anything that would interdict the conditions for end-pursuing. That is the basis of our duty to not intoxicate ourselves to the point of harming our rational capabilities, for instance (MS 6: 427).

This is essentially the same as the negative dimension (see Wood, 1999, p. 113) of FH. If there is something we cannot *will* that it become a universal law, granted that it "passes" the contradiction in conception test (CCT), that means that, in some sense, it entails the hindrance of our humanity or that of others. Thus, we can extend Korsgaard's characterization of FH to the contradiction in volition test (CVT): "as an unconditional end, [the capacity for rational choice] must *never* be acted against. It is not one end among others, to be weighed along with the rest" (Wood, 1999, p. 125).

CVT and FH, then, would seem to categorically prohibit M_2. Now, do they *allow* for M_1? Consider a situation S' where the agent is faced with the exclusive choice of killing either one person or five people, and the following maxim:

> M_k: "Under the circumstances of S', I will kill the greater number in order to not cause the death of the lesser number".

Needless to say, this is a horrifying situation, and M_k is evidently wrong as per CVT and FH. However, as we have already seen, we cannot simply claim that negative duties trump positive ones. If there is no ground to favour negative duties over positive duties, and if we cannot will any maxim that calls for the destruction or hindrance of rational beings, then we cannot

[10] As is well known, Kant's universalizability test can entail a contradiction in *conception* (by which the maxim, when universalized, becomes self-contradictory in some sense), or in *volition* (by which a rational agent could not *will* their maxim to become a universal law) (GMS 4: 424).

[11] This is why Wood argues that the FUL cannot determine our duties without having already determined the content of FH.

will any maxim that explicitly allows it either. Willing to refrain from saving others is an explicit forfeiture of a duty towards others[12].

We may want to try and circumvent this restriction by coming up with maxims that do not mention this unfortunate state of affairs. Of course, an obvious restriction is in place. We may not come up with permissible yet spurious maxims to bypass our duty. When the lives of people are in danger, it is not the time to contemplate the beautiful in nature, for example. Kant realizes this, adding to his ethical thought the idea of "a self-judging capacity of moral judgment" (RGV 6: 186), showing that a "good will", understood as a merely subjective state of self-satisfaction with one's maxims, is not enough for morality; there needs to be an active exercise in reconstructing our actions and determining whether we were actually acting according to and from our duty (MS 6: 446-7) (see Dietrichson, 1968, p. 324). All in all, it is quite clear that a meta-maxim to adopt spurious maxims cannot be effected from a motive of duty.

However, a maxim could avoid willing the destruction of other rational beings while not being spurious to the circumstances. That is the crux of Kleingeld's argument to use Kant's FH as a way to account for our different attitudes towards the variations of the *Trolley Problem*. She provides the following maxim as an example:

> When forced to choose in S, I will save more rather than fewer human lives, provided I do not use anyone as a means to this end without their actual consent. Now I am forced to choose in S: either I let the trolley continue towards the five, which will save one life, or I divert it towards the heavy man, which will kill him but save five lives. Five is more than one, so I shall save the five by diverting the trolley (Kleingeld, 2020, p. 220).

Of course, for this maxim to be valid, we must assume from the beginning that "I divert it towards the heavy man" is not using him as a means, which is not clear at all. This follows from the general assumption that, in the standard *Bystander* scenario, steering the trolley does not use anyone as a means: "[i]n fact, she could save even more lives if he were not there"

[12] "Nonbeneficence is impermissible, however, when the agent fails to adopt the maxim of beneficence (lack of virtue) or acts on the maxim of nonbeneficence (vice), that is, on the principle of never helping others" (Kleingeld, 2018, p. 74).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.23010

(Kleingeld, 2020, p. 216). But if our morally relevant attitude towards that person comes from our maxims, the question we should ask is: what *role* do they exactly play in our practical reasoning, if it is not as means? Our maxim *has to* include the lesser number who are to die, since it is precisely their being *fewer* people that justifies steering the trolley away. If that is so, the agent's practical reasoning is of the form:

(1) I must minimize the number of people who die.

(2) In order to minimize the number of people who die, I must cause the death of the lesser number.

(3) Therefore, I must cause the death of the lesser number.

Premise (2) is clearly instrumental in its form; causing the death of the lesser number is a means to achieving, under said circumstances, the minimal harm possible. And the fact that *fewer people are being killed* is what sells the deal, the maxim does not work if we ignore the fact that the particular people who are on the second track have been so unlucky as to group themselves with fewer companions – if that track had been occupied by more people than the other one, the agent would not have steered.

Since maxims of action that are relevant to trolley-like problems cannot circumvent the fact that there are people in both tracks, and since, we have seen, no acceptable maxim can explicitly call for or allow anyone's death, there is only one maxim that seems both acceptable and relevant: "*I shall strive to save everyone*". Thus, we arrive at the core of the Kantian response to situations of unavoidable harm. Even though the circumstances may make it unattainable, the only maxim that is acceptable for a rational being in general is that which makes no exceptions among people; the moment the possibility of killing others *enters* the maxim instead of being an unfortunate consequence of acceptable maxims, it seems like those people, either are being used as mere means, or, in any case, are not being respected as their absolute worth as human beings would require[13].

[13] Korsgaard comments an example by Bernard Williams, where one is given the choice to kill a person who would die anyway in order to save several other people: "You must be gratified if the bullet kills him […] And, despite appearances, there is also a sense in which you are treating him as a mere means. You are killing him in order to save the others. The fact that he is going to die anyway does not really change the fact that this is what *you* are doing" (1996b, p. 295).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.23010

4. The ideal and the mundane

The charge of excessive perfectionism looms sharply over this conclusion. If the only thing Kant can tell us is that we should strive to do what, by the very premise of the dilemma, we cannot attain, how can we ever pretend to act on Kant's doctrine? Furthermore, it seems like we are violating a revered principle of Kant's ethical thought: *ought implies can*. How can it be the case that the only maxims we can adopt in this scenario are ones that command us to do something impossible?

Kant's actual wording of this principle gives us a crucial clue as to how Kantian ethics is supposed to apply in particular scenarios: "it would not be a duty, to pursue certain realization of our will, if it were not possible in our experience (be it completely, or such that its completion may be thought as indefinitely approachable)" (TP 8: 276-7). This parenthetical clarification is crucial in order to understand Kant's approach to apparent dilemmas. When pursuing our duty, we *can* determine our will according to a good maxim, and we *can* progressively approach whatever ends are compulsory for us.

But what should we do, then? What does it *mean* to "approach" the realization of our will in this case? We should fend off any temptations to answer in numerical terms. Saving the greater number may be the way to approach saving all of them, but not because the number of people alive will be closer to the ideal[14]. The absolute worth of all human beings entails that there is a *qualitative* difference between everyone being saved and anyone dying. Kant cannot solve trolley-like scenarios without additional information. It is only within the grander empirical context of our actual lives that "striving" to save the greater number makes sense[15]. We may steer the trolley in hopes that the greater number will realize and try to warn the other person; we may not do so and try to call someone who can help[16]. Ultimately,

[14] For instance, we could adopt a policy of always saving four out of five people in trolley-like situations without ever trying to avoid such situations. That there are situations of unavoidable harm, or apparent dilemmas, means that there is something wrong that needs future fixing, and that is the duty that should guide our actions. For a similar line of reasoning, see Marcus (1987, p. 197).

[15] Akhlaghi argues that choosing courses of action that we know to significantly lower our chances of fulfilling our duties in the future are *pro tanto* wrong *independently* of whether we come to actually meet that duty or not (Akhlaghi, 2020, pp. 632, 637). This is a possible interpretation for our "striving" to meet our duty, and it evidently requires empirical information from our context in order to be determinable.

[16] This supports Donagan's Aquinas-inspired idea that, if we have done nothing wrong, we cannot really face dilemmas properly speaking (Donagan, 1987). Indeed, insofar as we are not responsible for bringing about the situation of inevitable harm, there is a sense in which we can strictly adhere to our duty, but this sense is indeterminate when the case is taken in isolation.

we may fail, but having taken into account the broader context of that situation, there is a chance for us to actually stay loyal to the very tough demands of morality.

5. Conclusion

I have tried to show that isolate dilemmas cannot be solved under Kantian ethics because they fail to provide us with the necessary context to make the best possible choice given our unfettered obligation towards each and every person. Under Kantian ethics, our duties towards others, insofar as they are duties, cannot fail to obligate; situations of unavoidable harm are always somehow *wrong*. In order to have any criterion to act under such circumstances, we must have the necessary context to meaningfully say that we are *striving* to achieve an end which, at the time of our acting, is unattainable.

Bibliography

Akhlaghi, F. (2020). On Moral Obligations and Our Chances of Fulfilling Them. *Ethical Theory and Moral Practice, 23*, 625-638.

Cholbi, M. (2009). The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said. *Philosophy and Phenomenological Research, 79*(1), 17-46.

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

Dietrichson, P. (1968). What Does Kant Mean by 'Acting from Duty'? In R. P. Wolff (Ed.), *Kant. A collection of critical essays* (pp. 314-331). Macmillan and Co.

Donagan, A. (1987). Consistency in Rationalist Moral Systems. In C. W. Gowans (Ed.), *Moral Dilemmas* (pp. 271-291). OUP.

Esser, A. (2008). Kant on Solving Moral Conflicts. In M. Betzler (Ed.), *Kant's Ethics of Virtue* (pp. 279-302). de Gruyter.

Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review, 5*, 5-15.

Gregor, M. J. (1962). *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the* Metaphysik der Sitten. Barnes & Noble.

Harrison, J. (1968). Kant's Examples of the First Formulation of the Categorical Imperative. In R. P. Wolff (Ed.), *Kant. A collection of critical essays* (pp. 228-246). Macmillan and Co.

Kleingeld, P. (2018). A Contradiction of the Right Kind: Convenience Killing and Kant's Formula of Universal Law. *The Philosophical Quarterly, 274*(69), 64-81.

Kleingeld, P. (2020). A Kantian solution to the Trolley Problem. *Oxford Studies in Normative Ethics, 10*(2020), 204-228.

Korsgaard, C. (1996a). *The Sources of Normativity*. CUP.

Korsgaard, C. (1996b). *Creating the kingdom of ends.* CUP.

Marcus, R. B. (1987). Moral Dilemmas and Consistency. In C. Gowans (Ed.), *Moral Dilemmas* (pp. 188-205). OUP.

Meerbote, R. (1984). Commentary: Kant on Freedom and the Rational and Morally Good Will. In A. W. Wood (Ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy* (pp. 57-73). Cornell University Press.

Ross, D. (1987). *Prima Facie* Duties. In C. Gowans (Ed.), *Moral Dilemmas* (pp. 83-101). OUP.

Thomson, J. J. (1985). The Trolley Problem. *The Yale Law Journal, 94*, 1395-1415.

Thomson, J. J. (2008). Turning the trolley. *Philosophy & Public Affairs, 36*(4), 359-374.

Timmermann, J. (2013). Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant's Ethical Theory. *Archiv für Geschichte der Philosophie, 95*(1), 36-64.

Von Wright, G. H. (1963). *Norm and Action. A Logical Enquiry.* Routledge & Kegan Paul.

Wood, A. W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. CUP.

Wood, A. W. (2017). *Formulas of the Moral Law.* Cambridge Elements.

Received: 12/01/2022

Accepted: 14/04/2023

El argumento precrítico de las contrapartes incongruentes y el origen del idealismo trascendental

PAULO SERGIO MENDOZA-GURROLA[1]

Resumen

Este trabajo analiza la inflexión que la concepción de Kant en torno al espacio experimenta hacia el final del período precrítico. Mediante la primera formulación del argumento de las contrapartes incongruentes, que tiene lugar en su ensayo sobre *Las direcciones en el espacio,* de 1768, Kant trastoca su anterior noción del espacio, básicamente leibniziana, y termina por sostener el carácter absoluto e independiente del espacio. No obstante que desde una perspectiva metafísica esto pueda significar un exabrupto en la evolución del pensamiento kantiano, desde un punto de vista epistemológico puede advertirse que una de las implicaciones de esta recuperación del espacio absoluto lleva a Kant a considerarlo como un concepto fundamental que hace posible todas nuestras experiencias, con lo cual anticipa uno de los principios sobre los cuales descansará su posterior tesis crítica de la idealidad trascendental del espacio.

Palabras clave: espacio absoluto, contrapartes incongruentes, metafísica precrítica, idealidad del espacio, subjetivismo.

[1] Investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México gracias al Programa de Estancias Posdoctorales por México para la Formación y Consolidación de las y los Investigadores por México del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías. Contacto: psmendoz@gmail.com y psmendoz@filosoficas.unam.mx.

Nota sobre las referencias y las traducciones: las obras de Kant que se han empleado son las pertenecientes a la edición canónica *Kants gesammelte Schriften,* hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer. Hago referencia a estas obras mediante las abreviaturas establecidas por la Kant-Forschungsstelle de Maguncia seguidas de la convención 'AA', del volumen, de la página y de las líneas (con números arábigos separados por un punto). En la mayoría de los casos, me he apoyado de traducciones castellanas, y para estos casos en la citación refiero, en primer lugar, una abreviación del título de la obra en castellano seguida de la paginación de la traducción castellana y, en segundo lugar, después de una línea diagonal, la correspondiente ubicación del pasaje en la edición académica en la manera que anteriormente se ha indicado. Solamente he traducido algunos pasajes de la *Investigación sobre la evidencia,* y en ellos transcribo el texto original seguido de la referencia convencional ya señalada. Las traducciones de las demás obras han sido mías.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

The precritical argument of incongruent counterparts and the origin of transcendental idealism

Abstract

This paper analyses the inflection of Kant's conception of space towards the end of the preCritical period. By the first formulation of the argument of the incongruent counterparts, which takes place in his 1768 essay on *Directions in Space*, Kant disrupts his earlier notion of space, basically Leibnizian, and ends up claiming the absolute and independent character of space. However, from a metaphysical perspective this may represent a discontinuity in the evolution of Kantian thought, from an epistemological point of view it can be noted that one of the implications of this recovery of absolute space leads Kant to consider it as a fundamental concept that makes possible all our experiences, with which it anticipates one of the principles on which his following Critical thesis of the transcendental ideality of space will be grounded.

Keywords: absolute space, incongruent counterparts, preCritical metaphysics, ideality of space, subjectivism.

Introducción

Aun cuando no todos han podido advertir la relevancia del breve ensayo *Del primer fundamento de la diferencia de las direcciones*[2] *en el espacio*,[3] tanto por su ubicación como inmediación de la *Dissertatio* de 1770 como por el

[2] A pesar de que nos apoyamos en la versión castellana de Domínguez (1992b), quien atendiendo el sentido literal traduce *,Gegend'* por *'región'*, en aras de una mejor comprensión del problema que trata Kant en este ensayo nos hemos inclinado a emplear el término 'dirección', siguiendo a Walford y Meerbote (1992, pp. 456-457, n. 1). El término 'dirección' —cuyo significado también es admitido por el alemán *,Gegend'*— es preferible porque se atiene a las razones filosóficas que subyacen al argumento de Kant.

[3] El opúsculo *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* fue publicado en los números 6, 7 y 8 de los *Konigsberger Frag- und Anzeigungsnachrichten* a principios de 1768 (cf., la nota de imprenta de Kurd Laßwitz en AA 02: 508). Se trata de la única publicación en un período de casi cinco años que va desde los *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica (Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik),* terminados en 1765 pero publicados anónimamente en 1766, hasta la *Dissertatio inauguralis Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible* (*De forma et principiis mundi sensibilis atque intelligibilis*), escrita entre los meses de abril y agosto de 1770, respondiendo a la vacante para profesor ordinario de la cátedra de lógica y metafísica ofrecida el 31 de marzo de ese mismo año. La *Dissertatio inauguralis* fue defendida públicamente el 24 de agosto de 1770 e impresa y distribuida poco después por el librero J. J. Kanter.

argumento allí planteado en torno a la naturaleza del espacio, puede decirse de manera anticipada que dicha relevancia guarda una relación inversamente proporcional con su extensión. Su extrema brevedad —de tan sólo ocho pliegos, incluida la portada, en la edición académica (GUGR, AA 02: 375-383)— no le impide albergar aquello que para algunos intérpretes recientes representa el origen del idealismo trascendental (Buroker, 1981). Después del pequeño escrito sobre el *Movimiento y reposo*,[4] de 1758, que trata sólo tangencialmente del espacio —no presentando más que un corolario de su concepción previa, básicamente leibniziana, establecida en la *Monadologia physica*[5]—, Kant no vuelve a ocuparse del tema del espacio sino hasta una década después, en las *Direcciones en el espacio.*

Contrariamente a su concepción anterior, Kant busca demostrar la existencia real del espacio absoluto a través del argumento de las contrapartes incongruentes, el cual, por lo demás deja entrever también una fuerte tendencia hacia la subjetivación del espacio y a considerarlo como aquello que hace radicalmente posibles todas nuestras experiencias externas. El tema del espacio apenas es mencionado en la obra sobre las *Magnitudes negativas*,[6] de finales de 1763, tan sólo para dar un ejemplo de la desventaja en la que se encuentra la metafísica con respecto a la matemática al emprender investigaciones sobre la naturaleza del espacio (*Magnitudes negativas*, p. 118/(NG, AA 02: 167.18-168.2). Al término de la segunda síntesis precrítica, que tiene lugar con las obras *Sueños de un visionario*, de 1766, y las *Direcciones en el espacio*, de 1768, al tiempo de registrar una depuración de su base leibniziana, su concepción en torno al espacio comienza a efectuar un

[4] El breve ensayo —de tan solo ocho folios en su versión original— *Nueva concepción del movimiento y del reposo, y consecuencias relacionadas con ella en los primeros fundamentos de la ciencia de la naturaleza, por lo cual al mismo tiempo son anunciadas sus lecciones para este semestre* (*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahre angekündigt werden*) fue publicado por la Facultad de Filosofía el 1 de abril de 1758 para anunciar las lecciones que Kant dictaría en el semestre de verano (cf., la nota introductoria de Kurd Lasswitz en AA 02: 459).

[5] La disertación titulada *Uso de la metafísica unida a la geometría en la filosofía natural, cuya primera prueba contiene una monadología física* (*Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*) es presentada el 23 de marzo de 1756 a la oficina del Censor de la Universidad Albertina de Königsberg y es defendida el siguiente 10 de abril en el auditorio de la facultad de filosofía entre las 10 y las 12 hrs. La impresión de esta obra corrió a cargo del librero Johann Heinrich Hartung el mismo año de 1756. Aparte del hecho de que este opúsculo nunca más volvió a ser impreso durante la vida de Kant, no se registra tampoco esfuerzo alguno de parte de su autor por difundirlo, comentarlo o siquiera citarlo.

[6] La obra *Intento para introducir el concepto de magnitudes negativas en filosofía* (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*) figura en las páginas 165-204 del segundo volumen de la edición académica.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

giro en los intereses de Kant, que describen un tránsito que va de considerar en lo fundamental el espacio geométrico o matemático a tener más en cuenta el espacio de la experiencia ordinaria. Así, dos años antes de la *Dissertatio inauguralis,* con la que explícitamente da inicio el período crítico trascendental, el pensamiento de Kant se perfila hacia su etapa madura y cobra una robustez epistemológica considerable, lo cual hace que su concepción en torno al espacio se vea paulatina y progresivamente trastocada hasta tomar una posición en términos generales contraria a la leibniziana y, aunque no sin más pero sí en un aspecto fundamental, más cercana a la newtoniana.

1. Algunas implicaciones metafísicas del argumento de las contrapartes incongruentes

Si uno tiene en mente el propósito de las *Direcciones en el espacio*, que es "investigar si […] no se puede hallar una prueba evidente de que *el espacio absoluto, independiente de la existencia de toda materia, e incluso como primer fundamento de la posibilidad de su composición, posee una realidad propia*" (*Direcciones en el espacio*, p. 169/GUGR, AA 02: 378.7-11), se percatará de que este propósito es de índole inminentemente metafísica: Kant se propone dar cuenta de la existencia o realidad propia del espacio absoluto, al parecer, tal y como lo concibe Newton: como un espacio independiente de la existencia de los objetos físicos que en él se encuentran. Sin embargo, también puede advertirse en este propósito un añadido respecto de la noción típicamente newtoniana de 'espacio absoluto': Kant se pregunta si este espacio absoluto es el primer fundamento de la posibilidad de la composición de los cuerpos físicos que se encuentran en él. Esto, además de revelar el doble aspecto del propósito de Kant —indagar si el espacio absoluto tiene realidad propia e independiente de los cuerpos, por un lado, y, por otro, si es el primer fundamento de la composición de los cuerpos, es decir, si la composición de éstos depende de manera fundamental del espacio absoluto—, coloca a Kant, por así decir, más allá de Newton, porque, en la concepción newtoniana el espacio absoluto no afecta a ni es causalmente eficaz respecto de los objetos que se hallan en él —o, en palabras de Clarke, "todo lugar [es] indiferente a toda materia" (*Segunda respuesta de Clarke,* 1, p. 62)—; por lo contrario, Kant, se pregunta si hay una prueba evidente de que el espacio absoluto sea el primer fundamento de la composición de la materia o del modo como los cuerpos físicos están conformados, es decir, si

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

el espacio absoluto, además de existir o tener una realidad propia e independiente de los cuerpos que se hallan en él, es también causalmente responsable del modo como son constituidos esos cuerpos.

En el largo preámbulo que Kant dispone para presentar de la manera más inteligible posible su argumento de las contrapartes incongruentes, él sostiene que la naturaleza misma, en la disposición direccional u orientación que presenta la extensión o, incluso, el movimiento de algunos de sus productos, da muestras de que esta dirección u orientación, además de ser real y objetiva, no depende de las situaciones particulares o relaciones que guardan tales productos con otros objetos, sino que depende, como hemos visto, de una causa interna solamente atribuible al espacio absoluto. Así pues, según Kant, la misma naturaleza ha dispuesto que la direccionalidad real y objetiva del espacio cause o fundamente realmente la conformación mecánica del cuerpo humano y la de todos los demás objetos físicos que se hallan en el espacio. En esta línea, al término de este preámbulo, Kant recupera ese aspecto del propósito de su ensayo que aspira a mostrar la relación causal del espacio absoluto con respecto de la constitución corporal de los objetos espaciales, acudiendo a esas diferencias presentes en ellos que se refieren exclusivamente al espacio absoluto como su causa o fundamento:

> Queremos demostrar, pues, que el fundamento de la determinacion completa de una forma corporal no se apoya simplemente en la relación y situación de sus partes entre sí, sino *además* en una *relación al espacio absoluto general,* tal como lo representan los geómetras, aun cuando esta relación no se pueda captar inmediatamente, pero sí aquellas diferencias de los cuerpos que se apoyan única y exclusivamente sobre ese fundamento (*Direcciones en el espacio*, pp. 173-174/GUGR, AA 02: 381.14-20).

La relación causal entre el espacio absoluto y aquello que él causa en las formas corporales es imperceptible, así como imperceptible es el espacio absoluto mismo, pero hay, dice Kant, en esas formas corporales ciertas diferencias "que se apoyan única y exclusivamente sobre ese fundamento", es decir, diferencias que solamente pueden ser efectos de la causación del espacio absoluto. Según Kant, esa característica es la direccionalidad según la cual se conforman los cuerpos, y para hacerla evidente, Kant acude a una instancia que permite aislar esta característica de otras características de la

extensión de los cuerpos tales como la magnitud y la forma, las cuales, a diferencia de la dirección, no se fundan en la relación al espacio absoluto sino en las solas interrelaciones de las partes de los cuerpos mismos. Esta instancia la encuentra Kant en las contrapartes incongruentes, es decir, en aquellos cuerpos que, a pesar de ser iguales en magnitud y similares en forma, por la dirección u orientación con que está dispuesta su extensión no son mutuamente sustituibles ni física ni geométricamente. Estas contrapartes incongruentes son ejemplificadas de mejor manera por la mano humana:

> Para mostrar su posibilidad tomemos un cuerpo que no consta de dos mitades que están simétricamente ordenadas respecto a un único plano de intersección, sino, por ejemplo, una mano humana. Tiremos desde todos los puntos de su superficie líneas perpendiculares a un tablero colocado frente a ella y prolonguémoslas por detrás de este a la misma distancia a que están dichos puntos delante del mismo. Si se unen los puntos finales de las líneas así prolongadas, forman la superficie de una forma corporal, que es la pareja incongruente de la que está delante del plano; es decir que, si la mano inicial es la derecha, su pareja es una mano izquierda. La imagen de un objeto en el espejo se funda en las mismas razones; pues siempre aparece detrás de éste a la misma distancia a la que está el objeto delante de su plano, y por eso la imagen de una mano derecha en el espejo es siempre una mano izquierda (*Direcciones en el espacio*, pp. 174-175/GUGR, AA 02: 382.3-15).

Cuando uno observa contrapartes incongruentes tales como la mano izquierda y la mano derecha, apunta Kant, lo primero que salta a la vista es que la

> mano derecha es semejante e igual a la izquierda; y, si únicamente se mira a una de ellas, a la proporción y a la situación mutua de sus partes y a la dimensión del todo, una descripción completa de la una debe ser válida para la otra" (*Direcciones en el espacio*, p. 174/GUGR, AA 02: 381.34-37).

Pero ¿cuál es la razón por la que Kant designa 'incongruentes' a aquellas contrapartes que son como las manos? Porque, a pesar de que su magnitud, proporción e, incluso, la interrelación que guardan entre sí las partes que componen estos cuerpos sean iguales, "los bordes del uno no pueden coincidir con los límites del otro" (*Direcciones en el espacio*, p. 174/GUGR, AA 02: 381.25-26), es decir, uno de los cuerpos "no se puede

encerrar dentro de los mismos límites" (*Direcciones en el espacio*, p. 174/GUGR, AA 02: 382.2) de su contraparte o, en otras palabras, "es imposible que la superficie que encierra al uno, encierre al otro también" (*Direcciones en el espacio*, p. 175/GUGR, AA 02: 382.28-29).

De este modo, la mano izquierda es contraparte de la mano derecha, puesto que, considerando su figura, tamaño y proporción, es idéntica a ella, pero, por otra parte, es incongruente con ella porque, gíresela como sea y en el sentido que sea, la mano izquierda nunca va a ser totalmente idéntica a la mano derecha —lo cual puede observarse en el intento de poner un guante izquierdo en una mano derecha, o viceversa—. "No hay movimiento rígido continuo que las lleve a coincidir en el espacio. Las matemáticas más recientes etiquetan a tales objetos como 'enantiomorfos'" (Buroker, 1981, p. 53). Ahora bien, según Kant, la posibilidad de las contrapartes incongruentes o de los objetos enantiomorfos está directamente relacionada con la manifiesta direccionalidad según la cual está constituida su extensión, la cual es tridimensional.

> Si dos figuras, trazadas sobre una superficie plana, son iguales y semejantes entre sí, se recubren una a otra. Pero suele suceder algo totalmente distinto con la extensión del cuerpo o también con líneas y planos que no están en una superficie plana. Pueden ser totalmente iguales y semejantes y, sin embargo, tan distintos en sí mismos, que los bordes del uno no pueden coincidir con los límites del otro (*Direcciones en el espacio*, p. 174/GUGR, AA 02: 381.20-26).

Resulta más o menos desconcertante que Kant no parezca advertir la existencia de enantiomorfos bidimensionales y sólo atribuya este fenómeno al espacio de tres dimensiones.[7] Puede ser, sin embargo, que Kant no se haya detenido en la direccionalidad u orientabilidad del espacio de dos dimensiones simplemente porque sus intereses estaban enfocados en el

[7] Un ejemplo claro de enantiomorfos o contrapartes incongruentes en espacios bidimensionales son, por ejemplo, las grafías 'b' y 'd': gíreselas cuanto se quiera sobre el mismo plano en cualquiera de los dos sentidos posibles que admite un espacio de dos dimensiones, una de estas dos grafías jamás podrá ocupar el espacio ocupado por la otra; para lograr esto, habría que hacer girar la grafía en un sentido distinto, perpendicular a uno de los ejes del plano inicial, y, en consecuencia, añadir una dimensión más al espacio. Tal es el caso del movimiento al estilo de Möbius, es decir, cuando se da una transformación dimensional o cuando un objeto con una dimensión n se mueve n+1 (Buroker, 1981, pp. 55-57; Ezcurdia, 1995, pp. 113-115). Algo similar a nuestro ejemplo sucederá con los pares de grafías 'b' y 'p', 'd' y 'q', 'p' y 'q', pero no con los pares 'b' y 'q' ni 'd' y 'p', que son contrapartes congruentes.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

espacio corpóreo, que es el espacio de nuestra experiencia ordinaria y es tridimensional. Pero puede ser también —y así lo interpreta Buroker— que, al mencionar la imposibilidad del fenómeno de las partes incongruentes en el espacio bidimensional y que este fenómeno solamente puede darse en el espacio de tres dimensiones, Kant tuviera en mente que el espacio euclidiano, que es homogéneo[8] —y por tanto solamente admite movimientos continuos y rígidos que permite su direccionalidad, y no transformaciones dimensionales, como la banda de Möbius, del tipo n+1[9]—, da cuenta solamente de la situación de los cuerpos o de las partes de éstos, pero no de su dirección. Así, en el caso de las manos humanas, las

> posiciones relativas de algunas partes de la mano, por ejemplo, pueden ser trazadas en un plano bidimensional. El orden de los dedos y del pulgar puede ser trazado en el plano que divide la palma de la parte posterior de la mano. Pero ese ordenamiento no tiene en cuenta la posición de la parte posterior respecto a la palma. Trazar ese orden también llevaría a uno al espacio fuera de ese plano bidimensional. Así, para determinar las posiciones relativas entre todas las partes de la mano, uno requeriría ordenar estas relaciones bidimensionales en un sistema tridimensional. Las *posiciones* de las partes entre sí son relaciones bidimensionales; la *región* que contiene todas estas posiciones es el volumen tridimensional del espacio que contiene el objeto. Las regiones, entonces, son espacios tridimensionales que están relacionados con el "espacio como unidad" como partes del todo […]. En resumen, las diferencias entre contrapartes incongruentes surgen sólo cuando uno considera las relaciones entre las partes de las manos en las tres dimensiones. Así, cuando Kant dice que el orden de las partes es el mismo, está pensando en el orden meramente como una relación bidimensional. Y cuando habla de la diferencia de dirección entre contrapartes incongruentes, entonces quiere llamar la atención sobre las relaciones en tres dimensiones. El problema de las contrapartes incongruentes, por lo tanto, depende al menos en parte del hecho de que las contrapartes incongruentes son objetos tridimensionales (Buroker, 1981, pp. 57, 55).

[8] "*All Euclidean spaces are orientable because they are qualitatively homogeneous throughout. But there are spaces which do not behave in this manner. For these non-orientable spaces, two figures which are incongruent locally might be made congruent by moving one through space outside the region and back. Such spaces are not homogeneous throughout; the Mobius band is such a non-orientable space. Now I do not think that Kant had a clear conception of orientability as discussed here, but he evidently understood that Euclidean space is homogeneous*" (cf. Buroker, 1981, pp. 56-57).

[9] Kant parece ser consciente de que los espacios cuentan con una direccionalidad u orientabilidad en función de sus dimensiones, es decir, permiten un cierto tipo de movimientos dependiendo de las dimensiones que los constituyen. En este sentido, un espacio es "*orientable* si y sólo si no permite transformaciones rígidas *dimensionales*, si y sólo si no permite transformaciones al estilo de Möbius" (Ezcurdia, 1995, p. 113).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

Independientemente de sus dificultades y obscuridades, el punto de este argumento es mostrar que entender al espacio, como hace la concepción relacionista, a partir de las solas relaciones entre los objetos o entre las partes de los objetos no permite dar cuenta de ese rasgo fundamental que da lugar a las contrapartes incongruentes: la dirección u orientación, la cual presupone la existencia de un espacio independiente de los objetos o de las partes de los objetos que se interrelacionan. Si sólo existieran estas interrelaciones y un espacio basado en ellas, piensa Kant, los objetos serían indeterminados respecto de su dirección u orientación y, en consecuencia, no habría contrapartes incongruentes. Pero tal no es el caso de nuestro universo: en él hallamos objetos enantiomorfos o contrapartes incongruentes y, en consecuencia, el espacio en el que ellos se encuentran no puede depender, como piensan los relacionistas del espacio, de las solas interrelaciones entre objetos o entre partes de objetos; el espacio, por tanto, no puede ser relacional, sino absoluto e independiente de los objetos o de las partes de los objetos que se hallan en él. A partir de esta suerte de *reductio ad absurdum* que Kant presenta en su argumento*,* por medio de la cual Kant descarta la concepción relacionista del espacio como concepción que sea capaz de dar cuenta y tornar inteligible el fenómeno de las contrapartes incongruentes, Kant enuncia las tres conclusiones a las que se ve conducido por la eliminación de la concepción alternativa:

> Por tanto, está claro *[1]* que las determinaciones del espacio no son consecuencia de las situaciones de unas partes de la materia respecto a otras, sino que éstas son consecuencia de aquéllas; *[2]* que, por lo mismo, en la constitución de los cuerpos se pueden encontrar diferencias, y ciertamente diferencias verdaderas, que se refieren *exclusivamente* al espacio absoluto y. originario, ya que só1o por él es posible la relación de cosas corpóreas; y *[3]* que, como el espacio absoluto no es objeto de una sensación externa, sino un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas éstas, sólo por la contraposición con *otros* cuerpos podemos nosotros captar aquello que en la forma de un cuerpo concierne exclusivamente a su relación con el espacio puro *(Direcciones en el espacio*, pp. 176-177/GUGR, AA 02: 383.13-23).

Aunque en un primer momento pareciera que estas conclusiones apuntan a algunas de las tesis que aglutinan la concepción newtoniana del

espacio, presentan algunas diferencias importantes.[10] Así, respecto de *[1],* aunque el hecho de que las determinaciones de los cuerpos sean consecuencias de las determinaciones del espacio supone que éste sea lógica y metafísicamente anterior a los cuerpos y sus determinaciones, como afirma Newton, Kant va más allá de Newton estableciendo una relación causal entre las determinaciones o propiedades del espacio y las de los cuerpos —cosa que no está incluida en la concepción newtoniana, la cual estipula que el espacio no afecta o es causalmente indiferente respecto de los cuerpos que hay en él—. Por la misma razón anterior, *[2]* también va más allá de la concepción newtoniana: para que algunas determinaciones de los cuerpos, como es el caso de la direccionalidad u orientabilidad, se refieran exclusivamente al espacio absoluto, éste debió haber jugado un determinado papel causal en la constitución de tales determinaciones de los cuerpos. Por su parte, *[3]* se afilia también parcialmente a la concepción newtoniana, y, en virtud de esta parcialidad, podemos designar la parte que se afilia a la concepción newtoniana *'[3a]'* y *'[3b]'* a la parte que no se afilia a ella. De este modo, *[3a]* el espacio absoluto, aunque es imperceptible, es mediatamente cognoscible por la contraposición que hacemos de nuestro cuerpo con otros cuerpos, esto es, a través del espacio relativo que percibimos sensiblemente a partir de los cuerpos con los que nos relacionamos; sin embargo, en esta conclusión Kant añade algo que no figura en la concepción newtoniana del espacio absoluto: éste no sólo no es un objeto de sensación externa, sino que, para Kant, *[3b]* es "un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas" las sensaciones externas.

¿Kant consigue su doble propósito?, es decir, ¿Kant logra demostrar mediante su argumento de las partes incongruentes que la dirección que en éstas es manifiesta depende del espacio absoluto y que, en consecuencia, el espacio absoluto tiene una existencia propia e independiente? Para responder a esto, ayudémonos de una sumarización del argumento de Kant:

[10] Schönfeld insiste reiteradamente que la noción de 'espacio absoluto' que Kant presenta en las *Direcciones en el espacio* no se identifica con aquella de los *Principios matemáticos* de Newton, aludiendo a que "lo que Kant realmente rehabilitó fue una versión ontológicamente reificada de un marco de referencia inercial, por lo tanto, una mezcla de espacio substancial y absoluto" (Schönfeld, 2000, p. 285, n. 20), y a que aun cuando Kant acepta el espacio absoluto, esto lo hace no para aceptar la concepción newtoniana del espacio, sino para rechazar la concepción relacionista leibniziana (Schönfeld, 2000, pp. 165, 188 y 289 n. 6). Ciertamente, Kant, no menciona explícitamente a Newton en todo su ensayo, pero por su alusión a Euler y a la ciencia natural, cuyo principal exponente todavía en aquella época era Newton, uno podría pensar que Kant tiene en mente un concepto de espacio "a la Newton" (Ezcurdia, 1995, p. 108).

(1) En el espacio de nuestra experiencia son posibles y hay realmente contrapartes incongruentes que revelan características —particularmente una diferencia interna— que no pueden explicarse a partir de las solas relaciones entre objetos o entre partes de objetos.

(2) Algunas de estas características —que reclaman una causa interna— pueden explicarse como consecuencias de ciertas determinaciones del espacio —lo que incluye a *[1]*—.

(3) De *(1)* y *(2)* se sigue que en el modo como está constituida la extensión de los cuerpos hay diferencias que se refieren exclusivamente al espacio absoluto y originario —lo que incluye a *[2]*—.

(4) Como de este espacio no tenemos percepción alguna, puesto que no es objeto de los sentidos externos, de él tenemos noticia solamente por esta referencia exclusiva de ciertas determinaciones al espacio absoluto o puro, a la que llegamos por medio de la contraposición (sensible) que hacemos con otros cuerpos —lo que incluye a *[3a]*—.

(5) Aunque llegamos al conocimiento mediato del espacio absoluto gracias a nuestra experiencia sensible de los cuerpos espaciales, este espacio no depende de nuestras sensaciones externas; por lo contrario, él es "un concepto fundamental que hace radicalmente posibles" todas nuestras sensaciones externas —lo que incluye a *[3b]*—.

(6) En consecuencia, para que todo lo anterior sea inteligible, el espacio absoluto debe ser tenido no como un ente de razón sino como un ente real.

Como observarse con cierta facilidad con esta sumarización, este argumento enfrenta muchas dificultades que conviene nunca pasar por alto. Ahora bien, en orden a revisar si el argumento de Kant es concluyente respecto de la existencia real del espacio absoluto, puede observarse que la sumarización refleja las dos etapas del argumento de las contrapartes incongruentes,[11] una primera etapa, expresada resumidamente en *(1)*, por

[11] El argumento de 1768 pretende mostrar dos cosas: una negativa y a partir de ésta una positiva. La negativa es que el espacio no es relacionista pues hay una característica de las regiones del espacio que una teoría relacionista no puede explicar. La positiva es que dicha propiedad del espacio que se muestra en las contrapartes incongruentes sólo se explica si se supone o infiere que el espacio es absoluto, que el espacio existe independientemente (al menos) de los objetos materiales. La conclusión tripartita que Kant explícitamente quería extraer de este argumento y que refleja la conclusión positiva es la siguiente (1768, AA II 383):
(a) la posición o situación de un objeto (*i.e.* su relación con otros objetos) depende de la región del espacio que ocupa;

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

medio de la cual Kant busca concluir —en sentido negativo o destructivo— que la concepción relacionista del espacio es incapaz e insuficiente para explicar ciertas determinaciones espaciales tales como las que se revelan en el caso de las contrapartes incongruentes, y una segunda etapa, expresada más detalladamente en la secuencia que va de *(2)* a *(6)*, mediante la cual Kant pretende concluir —en sentido positivo o constructivo— que el espacio no sólo tiene un carácter absoluto, es decir, independiente de los objetos que se hallan en él o de las sensaciones por medio de las cuales tenemos un conocimiento mediato de él,[12] sino también que los objetos —en el sentido de la constitución de sus extensiones— e inclusive nuestras sensaciones —en el sentido de su posibilidad— dependen de él. Es notorio que sólo después de enunciar las conclusiones que directamente se siguen de esta segunda etapa de su argumento —de *(2)* a *(5)*—, Kant enuncie, pero no de manera afirmativa y categórica sino de modo negativo y atenuado, la consecuencia —*(6)*— de que

> un lector concienzudo no mirará al concepto del espacio […] como un simple ente de razón, aunque no falten dificultades en torno a este concepto, cuando uno quiere comprender su realidad suficientemente *intuitiva al sentido interno,* por ideas de la razón" (*Direcciones en el espacio*, p. 177/GUGR, AA 02: 383.24-29).

Según la interpretación estándar (Walford y Meerbote, 1992, p. lxx), el argumento de Kant no es concluyente respecto de la existencia del espacio absoluto; el espacio absoluto aparece más bien como un recurso para volver inteligible —y así lo hemos querido expresar en *(6)*— esa determinación de la extensión de los cuerpos que aparece evidente en el caso de las contrapartes incongruentes, determinación que, según Kant, no puede depender ni de las relaciones entre los objetos mismos que se encuentran en el espacio ni de las partes que los conforman ni, inclusive, de nuestras sensaciones espaciales,

(b) en la constitución de los objetos materiales hay diferencias que sólo pueden explicarse en términos de sus relaciones con el espacio absoluto mediante las regiones que ocupan; y
(c) el espacio absoluto es el que permite que las sensaciones externas sean posibles, aunque no pueda ser percibido directamente excepto mediante su determinación de la materia. Es "un *concepto fundamental,* que hace posibles en primer lugar todas estas sensaciones" (1768, AA II 383; las cursivas son mías) (Ezcurdia, 1995, p. 112).

[12] Aquí diferimos en parte de la interpretación de Ezcurdia (1995), para quien, en el marco de un desacuerdo más general con Buroker (1981), la conclusión del argumento de las contrapartes incongruentes es simplemente que el espacio es absoluto, es decir, independiente de los objetos.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

sino, por lo contrario, tanto la constitución de esos objetos como la posibilidad de nuestras sensaciones dependen de esa determinación proveniente del espacio absoluto: la dirección. Ahora bien, sólo si es ese espacio absoluto es real, piensa Kant, puede tener el carácter causal que requieren las determinaciones espaciales de los objetos que ha analizado en su argumento, las contrapartes incongruentes. Sin embargo, la *crux argumenti* se revela con cierta claridad en los momentos *(2)* y *(3)* de nuestra sumarización —que recogen las conclusiones *[1]* y *[2]* de Kant— en donde Kant lleva a cabo la asunción de que si hay ciertas determinaciones en los objetos espaciales que no son explicables a partir de los objetos mismos sino a partir de ciertas determinaciones del espacio donde se hallan, entonces tal espacio debe existir realmente y de manera independiente de los objetos que se hallan en él. Esta asunción es la que vuelve dudoso el éxito del argumento de las contrapartes incongruentes para demostrar la existencia real del espacio absoluto.

2. Algunas implicaciones epistemológicas del argumento de las contrapartes incongruentes

El propósito de las *Direcciones en el espacio* alberga también un aspecto claramente epistemológico, que revela el inicio de un giro que resultará crucial en el pensamiento de Kant: "mi objetivo en esta disertación es investigar si, en los juicios intuitivos de la extensión, similares a los que contiene la geometría, no se puede hallar una prueba evidente de que el espacio absoluto […] posee una realidad propia" (*Direcciones en el espacio*, p. 169/GUGR, AA 02: 378.6-11). En esta línea, en las *Direcciones en el espacio* Kant escudriñará en los juicios en torno a la extensión y a la espacialidad que nos formamos a partir de nuestra experiencia sensible con los cuerpos y objetos espaciales con los que nos relacionamos, y que son juicios recogidos, contrastados y verificados por la geometría, para extraer de ellos la prueba evidente que requiere la demostración de la existencia real del espacio absoluto. Esta decisión metodológica en particular, lo mismo que todo el proyecto de las *Direcciones en el espacio* en general, se hallan enmarcados en uno de los planteamientos epistemológicos más destacados de la *Investigación sobre la evidencia* que había realizado unos años atrás. En este planteamiento se refiere al

> método que introdujo Newton en la ciencia de la naturaleza, y que tuvo en ella resultados tan útiles. Se debe buscar, se dice allí, mediante experiencias seguras y siempre con ayuda de la geometría, las reglas con arreglo a las cuales suceden ciertos fenómenos de la naturaleza (trad. Cañedo-Argüelles, 1982, p. 163).

Kant no se detiene ni en aquel momento —a finales de 1762— ni después en las *Direcciones del espacio* a decir por qué razones la geometría tiene un lugar reservado en el aseguramiento de las experiencias o en la certitud de los juicios intuitivos;[13] sólo alude a la utilidad que ha brindado su empleo por parte de Newton a la ciencia natural.

Volviendo a las *Direcciones en el espacio*, es claro que el proyecto que Kant ahora se propone emprender reviste una modalidad *a posteriori,* lo cual es indicativo del giro metodológico que comienza a efectuarse en el pensamiento kantiano a raíz de haberse acentuado su insatisfacción respecto de la metafísica —cosa nada nueva— y su proceder *a priori*. Pero antes de comenzar su búsqueda, Kant se detiene a ofrecer una nota acerca de la originalidad de su empresa, diferenciándola de un intento de Leonhard Euler, para luego reiterar:

> La prueba que yo busco aquí, debe poner en manos, no sólo de los mecánicos como intentaba el señor Euler, sino incluso de los geómetras, una razón convincente para que puedan afirmar la realidad de su espacio absoluto con la evidencia a que están acostumbrados (*Direcciones en el espacio*, p. 169/GUGR, AA 02: 378.27-30).

Ahora bien, Buroker piensa que, aunque Kant diseña el argumento de las contrapartes incongruentes ciertamente para demostrar la existencia real del espacio absoluto y su metafísica independencia respecto de los objetos que se hallan en él, "es un error suponer que ésta es la única consecuencia de su argumento" (Buroker, 1981, p. 64). Además de la evidente dimensión metafísica de esta conclusión, Buroker cree que ella alberga también una implicación epistemológica, la cual se deriva de una crítica por parte de Kant a la teoría de la sensibilidad de Leibniz, crítica que solamente puede leerse entre líneas cuando se tienen en cuenta las alusiones implícitas a Leibniz y al

[13] Previamente, en las *Praenotanda* de la *Monadologia physica*, Kant alude también a lo benéfico y provechoso que es para la filosofía buscar una ayuda en la geometría, pero allí no menciona ninguna otra razón que un consenso entre los filósofos más agudos (MonPh, AA 01: 475.2-6).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

conocimiento geométrico tanto en la enunciación del propósito como en la de la consecuencia final de las *Regiones en el espacio,* diciendo en esta última que no puede entenderse el espacio —tal y como lo presentan los geómetras— como si fuera un ente de razón. Ahora bien, puesto que "la frase 'entidad de la razón' era un sinónimo de una construcción mental, Kant señalaba que, si el espacio existe independientemente de los objetos, entonces la explicación de Leibniz sobre la naturaleza de la representación del espacio debe estar equivocada" (Buroker, 1981, p. 66). El punto de Buroker es que esta conclusión es susceptible también de una interpretación epistemológica, y en apoyo de esto acude al corazón del argumento de Kant, cuando dice que en las contrapartes incongruentes permanece una diferencia *interna* que solamente puede apoyarse en una causa o principio *interno* (*Direcciones en el espacio*, pp. 175-176/GUGR, AA 02: 382.29-36). Según Buroker, los términos 'interna' (*internal difference*) e 'interno' (*inner principle*) no se refieren a las relaciones internas *espaciales* que hay entre las partes de la mano —pues Kant previamente ya ha clausurado tal posibilidad—; más bien estos términos deben ser entendidos en el mismo sentido en el que fueron utilizados por la *Monadologia physica,* para distinguir, en un sentido ontológico, entre las propiedades internas o fundamentales y las propiedades externas o relacionales de las substancias, y, en un sentido epistemológico, entre propiedades noumenales e irreductibles y propiedades fenoménicas y reductibles de las substancias. En este sentido, a pesar de

> la conclusión antileibniziana de las *Regiones en el espacio,* podemos entender su idea de que las contrapartes incongruentes tienen diferencias 'internas' si consideramos que las diferencias entre contrapartes incongruentes son *fundamentales* e *irreductibles*; ellas no se derivan de otras propiedades más básicas de los objetos. Obsérvese que formulada de este modo la idea es ambigua entre dos interpretaciones: podría sólo ser una reafirmación del primer punto, que las propiedades espaciales asociadas con la incongruencia no se derivan de las relaciones entre los objetos físicos solos; o podría significar algo muy diferente, a saber, que las propiedades espaciales en general no son reducibles a propiedades de un tipo completamente diferente. Esta segunda afirmación es, por supuesto, mucho más fuerte que la primera, ya que es incompatible con la creencia leibniziana de que los objetos espaciales son apariencias fenoménicas de substancias inteligibles. […] Debido a que las propiedades relacionales de las mónadas se basan en sus propiedades no relacionales, no existe tal cosa como un *sistema* de relaciones posibles que tenga estatus metafísico dentro del campo de las mónadas. Puesto que solamente existen substancias simples, el mundo noumenal no tiene análogo al

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

> espacio absoluto de la física newtoniana. Para poner el punto en términos epistemológicos, puesto que la percepción confusa simplemente transforma agregados de mónadas en objetos físicos [y después abstrae éstos del sistema ideal de sus relaciones para formar el espacio], la teoría leibniciana no puede acomodar el espacio como una entidad independiente de los objetos físicos. Así, si Kant tenía razón en que las contrapartes incongruentes muestran que el espacio tiene su propia naturaleza independientemente de lo que él contiene, también muestran que la experiencia de los objetos sensoriales no puede construirse a partir de las percepciones de mónadas completamente independientes como afirmaban los leibnicianos (Buroker, 1981: 67).

El mérito de esta interpretación radica en su congruencia con el pensamiento precrítico kantiano, particularmente con el expuesto en la *Monadologia physica*; el problema con esta interpretación, como Buroker misma lo reconoce,[14] es que es muy rebuscada: presupone demasiados elementos implícitos y puede ser una sobreinterpretación acerca de lo que Kant pudo haber tenido en mente al momento de escribir las *Direcciones en el espacio*. En cualquier caso, dice Buroker, por

> lo menos, podemos establecer que Kant dio dos importantes pasos hacia el rechazo de la teoría leibniziana de las ideas en su primer argumento de las contrapartes incongruentes. En primer lugar, utilizó las contrapartes incongruentes para argumentar que el espacio existe independientemente de los objetos físicos. Y, segundo, vio que esto implicaba que el espacio no es un rasgo construido o abstracto de la experiencia, sino que está de alguna manera *dado* con las percepciones de los objetos (1981, p. 68).

En este sentido, a pesar de que la "esperanza de Kant de resolver empíricamente la cuestión claramente no pudo ser realizada" (Buroker, 1981, p. 63), y, en consecuencia, no está claro que el argumento de Kant haya demostrado la existencia real del espacio independientemente de los objetos que se encuentran en él ni que la concepción relacionista de los leibnicianos está equivocada, hay una de las conclusiones del argumento de Kant que mantiene una relevancia crucial para el derrotero que habría de seguir su pensamiento, la de "que la orientación de los enantiomorfos está determinada

[14] "Si Kant tiene derecho a sacar esta conclusión es más fácil de determinar que de hecho si lo hizo. […] Kant probablemente no vio todo esto en 1768. Pero evidentemente tuvo un resplandor de que, si parte de la teoría leibniziana caía, el resto estaría en peligro" (Buroker, 1981, p. 67).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

por un espacio independiente no sólo de los objetos que ocurren en él sino también de nuestra sensibilidad", lo que hace que "el hecho de que Kant pudo haber estado equivocado en su argumento contra los relacionistas y en su prueba en favor [de la existencia] del espacio absoluto es en este contexto irrelevante" (Ezcurdia, 1995, p. 116).

Al inicio del segundo período precrítico, en el bienio de 1762-1763, los intereses kantianos registran un claro viraje hacia cuestiones epistemológicas y metodológicas. Ciertamente, no se trata de un interés totalmente nuevo: en su *Nova dilucidatio* Kant ya había buscado proponer dos principios nuevos y eficaces para el conocimiento metafísico del mundo natural, los principios de sucesión y de coexistencia, derivados del principio de razón determinante, que resulta de una corrección realista al principio racionalista wolffiano de razón suficiente. Sin embargo, si este giro hacia las cuestiones epistemológicas y metodológicas no es nuevo, sí es decisivo, e introducirá en el pensamiento kantiano una nueva perspectiva para analizar las relaciones entre la experiencia y la razón, y, a la larga, para revisar las relaciones entre las ciencias y la filosofía, particularmente la metafísica.

Como hemos visto, el argumento de las contrapartes incongruentes que aparece en las *Direcciones en el espacio*, episodio con el cual concluye la filosofía precrítica, supone este tipo de argumentación en una de sus conclusiones directas, en la de que el espacio absoluto es un concepto puro que hace radicalmente posibles todas nuestras sensaciones externas. Ya desde el planteamiento del método mismo en la *Investigación sobre la evidencia*, Kant advertía que incluso alcanzando con éxito aquellas características que deben encontrarse en el concepto de cualquier cualidad en general, no con ello se conocerá "toda la esencia de la cosa". Hacia el final de las *Direcciones en el espacio* Kant no se atreve más que a aducir la conveniencia de concebir el espacio absoluto no como un ente de razón, "aunque no falten dificultades en torno a este concepto, cuando uno quiere comprender su realidad, suficientemente *intuitiva al sentido interno*, por ideas de la razón" (*Direcciones en el espacio*, p. 177/GUGR, AA 02: 383.27-29). Aunque no es del todo claro, con esto Kant parece disimular la inconsecuencia que alberga su argumento respecto de la existencia real e independiente del espacio absoluto.

En cualquier caso, difícilmente puede sostenerse que "la conclusión del primer argumento de Kant está comprometida con una noción de espacio

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

que Kant mismo rechaza en su etapa crítica y que contradice los supuestos epistemológicos y metafísicos así como las conclusiones de los argumentos de esa etapa" (Ezcurdia, 1995, pp. 107-108). Que Kant no haya quedado comprometido con la concepción absolutista del espacio "tal como lo concibe el geómetra y tal como agudos filósofos lo han acogido en la ciencia natural", es decir, en un sentido metafísico, se muestra apenas dos años después cuando en la *Dissertatio* de 1770 se presenta al espacio como algo no objetivo ni real, no siendo ni substancia ni accidente ni relación. Se podría alegar que en este cambio de posición hay motivos de otra índole, como el capricho o la simple conveniencia, que la atención honesta a los compromisos adquiridos, pero ¿qué tipo de compromiso puede adquirirse de una concepción respecto de la cual el argumento empleado no logra ser consecuente? Por otro lado, las otras características del espacio presentadas en la *Dissertatio* de 1770 guardan una sintonía más evidente con las implicaciones epistemológicas del argumento de las *Direcciones en el espacio*: es relativamente fácil inferir que, si el espacio absoluto es un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas nuestras sensaciones externas —como se concluye en las *Direcciones en el espacio*—, este espacio no se deriva ni depende de tales sensaciones, sino éstas de aquél, requiriéndolo como un espacio de representación en el cual poder quedar comprendidas; y como esta representación singular sólo es posible si el espacio no es una idea o un concepto abstracto, porque necesita hacer posibles nuestras sensaciones externas, debe ser entonces una intuición pura, la cual se haya en la base de la verdad de todas nuestras sensaciones y de las ciencias que se basan en ellas, como la geometría —como se establece en la *Dissertatio inauguralis*—. Ciertamente, puede suponerse que el argumento de las contrapartes incongruentes no es empleado de una manera uniforme e indistinta en las *Direcciones en el espacio* y en las obras de la etapa crítica, en el primer caso pretendiendo probar, *entre otras cosas*, la existencia del espacio absoluto, y en el segundo caso apoyando la tesis de que el espacio es una intuición pura ideal y subjetiva, pero, si se mira con mayor detenimiento, la relevancia del argumento de 1768 se haya en esas *otras cosas*, que busca probar: que el espacio (epistémicamente) absoluto hace radicalmente posibles nuestras sensaciones externas.

A la luz de lo que se ha discutido, puede suponerse también que sus conclusiones y sus presupuestos tampoco se encuentran en una relación de contradicción; hay más bien una continuidad, no monótona ni uniforme, sino dinámica, que vincula tales conclusiones y presupuestos como partes de un

desarrollo arduo y paulatino, a veces entusiasta y atrevido, pero casi siempre riguroso y sereno, que se dirige a la formulación de una de las tesis fundamentales —y que nunca se ha visto libre de polémica— sobre las que se alza el idealismo trascendental: la tesis de la idealidad del espacio.

3. La recuperación epistémica del espacio absoluto

Más que proponer una interpretación alternativa a la de Buroker, que se basa en algo que no se dice explícitamente en el argumento de Kant pero que es muy plausible que esté presente implícitamente en él, en este número buscamos añadir una interpretación basada en algo que sí dice explícitamente Kant, pero no en su argumento, sino en sus conclusiones, para reafirmar que el principal alcance de las *Direcciones en el espacio* no es una conclusión de índole metafísica —la existencia real e independiente del espacio absoluto—, sino una de índole epistemológica. En este sentido, hay una afirmación sumamente interesante en la tercera conclusión —*[3]*— del argumento de las contrapartes incongruentes, aquélla que se sitúa fuera de la concepción newtoniana de 'espacio absoluto' y que anteriormente hemos designado como *'[3b]'*: el espacio absoluto es "un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas" nuestras sensaciones externas. Esta afirmación tiene una gran relevancia epistemológica al menos en dos puntos: *(1)* el espacio absoluto es un concepto fundamental y *(2)* hace posibles todas nuestras sensaciones externas.

Al igual que con aquel concepto de la parte final de las *Magnitudes negativas* que era capaz de expresar la relación causal entre un principio real y su consecuencia, parece que, en este caso, el concepto fundamental 'espacio absoluto' que figura al final de las *Direcciones en el espacio* remite a aquel conjunto de conceptos inanalizables del que hablaba Kant en su *Investigación sobre la evidencia.* Recordando un poco, Kant sostenía que tanto las matemáticas como la filosofía encontraban en sus investigaciones ciertos conceptos inanalizables y determinadas proposiciones indemostrables. La diferencia entre estas dos ciencias radicaba en que en las matemáticas estos conceptos y proposiciones eran pocos, mientras que en la filosofía eran innumerables. Explícitamente, Kant dice que, respecto de las matemáticas, los "conceptos de magnitud en general, de unidad, de pluralidad, de espacio, etcétera, son inanalizables, es decir, su análisis y definición no pertenece a

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

esta ciencia en absoluto".[15] Por otro lado, en el caso de la filosofía, la lista de conceptos inanalizables se incrementa drásticamente, siendo algunos de éstos o bien inanalizables en y por sí mismos o bien en relación a nosotros, por nuestra incapacidad para hacerlo. Asimismo, hay conceptos que son totalmente inanalizables, como el de una idea o el 'estar al lado o detrás de otro' (*neben einander oder nach einander sein*), y otros que sólo lo son parcialmente, como los de espacio, de tiempo, y los de los diversos sentimientos del alma humana, como los del sentimiento de lo sublime, de lo bello, de lo repugnante, etcétera (GUGR, AA 02: 280.15-25).

En las *Direcciones en el espacio*, que el espacio absoluto sea un concepto fundamental en realidad no es una consecuencia lógica del argumento de las contrapartes incongruentes, sino un recurso que vuelve inteligible el hecho de que, a pesar de que el espacio absoluto no sea objeto de nuestras sensaciones externas, sólo por medio de éstas podemos alcanzar a tener una noticia de él. Ahora bien, este concepto, según Kant, es fundamental y "hace radicalmente posibles" todas nuestras experiencias externas (*Direcciones en el espacio*, pp. 176-177/GUGR, AA 02: 383.19-20). ¿Por qué? Me parece que la respuesta a esta pregunta revela que Kant ha comenzado a andar por las sendas de la argumentación trascendental, que posteriormente conducirán a su pensamiento hacia derroteros mucho más lejanos. "Un "argumento trascendental" es un argumento que busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones *a priori* de la posibilidad de un cierto tipo de experiencia, de conocimiento o de lenguaje" (Cabrera Villoro, 1999, p. 7). Uno de los pasajes a los que podemos remontarnos para hacer evidente que la lógica argumentativa que Kant tiene en mente en el caso del espacio absoluto con respecto a la posibilidad de nuestras sensaciones externas e, inclusive, en el caso general del espacio absoluto con respecto a la diferencia que hace posibles a las contrapartes incongruentes es de índole trascendental, es el pasaje que aparece al final de la segunda reflexión de su *Investigación sobre la evidencia.*

> El auténtico método de la metafísica es en el fondo el mismo que introdujo *Newton* en la ciencia de la naturaleza, y que tuvo en ella consecuencias tan útiles. Se debe buscar, se dice allí mismo, por medio de experiencias seguras y siempre con ayuda

[15] „*Der Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raums etc. sind zum mindesten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für diese Wissenschaft*" (GUGR, AA 02: 279.29-31).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

> de la geometría, las reglas según las cuales suceden ciertos fenómenos de la naturaleza. Aun cuando no se descubra enseguida el fundamento último de ello en los cuerpos, es no obstante muy seguro que actúan según esa ley, y los complejos sucesos naturales se explican cuando se muestra claramente cómo están contenidos en estas leyes bien confirmadas. Justo así en la metafísica: búsquese por medio de una experiencia interna segura, esto es, una conciencia inmediata y evidente, aquellas características que seguramente se encuentran en el concepto de alguna cualidad general, y aun cuando no conozca usted toda la esencia de la cosa, seguramente podrá servirse de esas mismas características para inferir mucho de la cosa.[16]

Después de mencionar la probada utilidad del método newtoniano —que consiste en el empleo de "experiencias seguras y siempre con ayuda de la geometría"— para dar con "las reglas según las cuales suceden ciertos fenómenos de la naturaleza", inmediatamente después enuncia Kant lo que parece ser no más que una convicción que opera en el fondo del mismo método de Newton: "Aun cuando no se descubra enseguida el fundamento último de ello en los cuerpos, es no obstante muy seguro que actúan según esa ley". El método de Newton, dice Kant, parte de la convicción general —y, por lo demás, común a todo el pensamiento occidental posterior a los griegos— de que el universo es un cosmos, es decir, un todo ordenado, y que el orden que sigue es un orden regular, un orden conforme a reglas. Esta convicción se extiende a creer que, como todos y cada uno de los fenómenos que constituyen ese todo ordenado están sujetos a esas reglas y es imposible que acontezcan sin estar acordes a esas reglas. Ahora bien, ordinariamente los seres humanos no sabemos en qué consisten esas reglas y no es fácil llegar a conocerlas, pero es posible llegar a saber de ellas y saber en qué consisten si se emplea el método adecuado: mediante experiencias seguras y con ayuda de la geometría. Así como Newton lo ha hecho en el campo de las ciencias naturales, Kant piensa, podría hacerse lo propio en el campo de la metafísica.

[16] „*Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelte Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Eben so in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten*" (GUGR, AA 02: 286.8-21).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

Sin entrar por ahora en detalles sobre los cuestionamientos que inmediatamente pueden surgir sobre la manera como Kant asegura que puede hacerse esto —"búsquese por medio de una experiencia interna segura, esto es, una conciencia inmediata y evidente, aquellas características que seguramente se encuentran en el concepto de cualquier cualidad general"—, particularmente los que surgen en torno a esa supuesta "experiencia interna", centremos la atención en el hecho de que Kant encuentra un paralelismo entre la experiencia segura exigida por la ciencia natural y por el método newtoniano y una determinada experiencia interna (*innere Erfahrung*), que es una conciencia inmediata evidente (*unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein*); asimismo Kant equipara las reglas según las cuales suceden las fenómenos de la naturaleza, cuyo conocimiento es buscado en la ciencia natural, con aquellas características (*Merkmale*) que seguramente se encuentran en el concepto de alguna cualidad general (*allgemeinen Beschaffenheit*); finalmente, Kant asegura que una convicción semejante a la que opera en el fondo del método newtoniano —la de que aun cuando no se conozca el fundamento último de ciertos fenómenos naturales, "es no obstante muy seguro que actúan según esa ley"— opera también en el método de la metafísica: "aun cuando no conozca usted toda la esencia de la cosa (*das ganze Wesen der Sache*), seguramente podrá servirse de esas mismas características para inferir mucho de la cosa (*um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten*)".

Volviendo a las *Direcciones en el espacio*, una vez que hemos visto la estructura formal del argumento de las contrapartes incongruentes, resulta más o menos fácil observar que éste no es más que un desarrollo del modelo argumentativo establecido por Kant en aquel pasaje de la *Investigación sobre la evidencia* que acabamos de citar: el esfuerzo de Kant va en la línea de mostrar una experiencia interna segura, esto es, una conciencia inmediata evidente, de que, a pesar de que las contrapartes incongruentes pueden ser iguales en magnitud y proporción y similares en forma o figura, hay una diferencia que permanece y que hace posible su incongruencia; ahora bien, esta diferencia, al no ser explicable ni por la magnitud ni por la forma o figura, hace referencia a una característica de la extensión de los cuerpos que es irreductible a la magnitud o a la forma o figura: la dirección; pero al no ser reductible a la magnitud ni a la forma o figura de los cuerpos, las cuales se explican a partir de los cuerpos mismos, esta característica no puede provenir de los cuerpos mismos, sino que proviene de una relación de estos cuerpos

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

con el espacio. Y aun cuando Kant no pretenda haber descubierto toda la esencia del espacio, se vale —como hemos visto— de esta característica para inferir varias cosas de él: que algunas determinaciones de los cuerpos son consecuencias del espacio *—[1]—,* que ciertas características de los cuerpos, como la dirección, se refieren exclusivamente al espacio absoluto *—[2]—,* que éste, al ser imperceptible, solamente es cognoscible por medio de la contraposición que hacemos con otros cuerpos a partir de nuestras sensaciones externas *—[3a]—,* las cuales son radicalmente posibles en virtud del espacio absoluto, por lo que éste es un concepto fundamental para ellas *—[3b]—*.

Ahora bien, habíamos anticipado ya que además de ser el argumento de las contrapartes incongruentes en su conjunto un ejemplo de un razonamiento que se asemeja mucho al trascendental, y con ello tenemos una importante implicación epistemológica general, hay además otra implicación epistemológica más particular pero también más decisiva para el desarrollo posterior del pensamiento kantiano, implicación que está contenida en la consecuencia *[3b]* que acabamos de enunciar. ¿De dónde extrae Kant que el espacio absoluto sea "un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas" nuestras sensaciones externas? Kant pudo haber pensado, en primer lugar, que el espacio absoluto debe ser un concepto y no una intuición, porque las intuiciones representan los objetos de nuestras sensaciones externas, y el espacio absoluto no pertenece a estos objetos. Asimismo, debe ser un concepto porque hace referencia a una realidad que, al ser independiente de todo cuerpo, es imperceptible, pero, al tener algún tipo de relación con los cuerpos que se hallan en él, podemos captar algo acerca de él a través de la experiencia: "sólo por la contraposición con *otros* cuerpos podemos nosotros captar aquello que en la forma de un cuerpo concierne exclusivamente a su relación con el espacio puro" (*Direcciones en el espacio*, pp. 176-177/GUGR, AA 02: 383.20-23). Pero la parte más dura de la conclusión de Kant reside en que este concepto es un concepto *fundamental* (*Grundbegriffe*)*,* es decir, es un concepto que funciona como fundamento de todas nuestras sensaciones externas. ¿Cómo es esto?

Si recordamos el inicio del preámbulo al argumento de las contrapartes incongruentes, Kant comienza por establecer que en "el espacio corpóreo, en virtud de sus tres dimensiones, se pueden representar tres planos que se cortan todos entre sí en ángulo recto" (*Direcciones en el espacio*, p.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

170/GUGR, AA 02: 378.32-34). Inicialmente Kant no se plantea el problema acerca de dónde proviene o en qué se funda la naturaleza tridimensional del espacio corpóreo, lo cual es un problema metafísico; él parte más bien de nuestra capacidad de representarnos sola y precisamente tres planos que se entrecortan mutua y perpendicularmente, lo cual presupone el carácter tridimensional del espacio corpóreo. Con esto seguramente Kant busca delimitar su investigación al espacio corpóreo de nuestra experiencia ordinaria. Según Kant, nuestra capacidad de representación nos muestra que este espacio al que accedemos mediante nuestra experiencia sensible, que es el espacio corpóreo, es de naturaleza tridimensional. Pero en qué se funda esta tridimensionalidad es una pregunta que simplemente Kant no se plantea en este lugar. Después de esto, y en plena consonancia con el carácter *a posteriori* de su proyecto, Kant sostiene que, como

> todo lo que está fuera de nosotros, sólo lo podemos conocer a través de los sentidos, en la medida en que está en relación con nosotros mismos, no resulta nada extraño que nosotros tomemos de la relación de esos planos, que se cortan, con nuestro cuerpo el primer fundamento para formar el concepto de las direcciones del espacio (*Direcciones en el espacio*, p. 170/GUGR, AA 02: 378.34-379.1).

De esta manera Kant establece que el primer fundamento (*der erste Grund*) del concepto que nos formamos de 'direcciones en el espacio' está determinado por la relación de esa representación de tres planos que se entrecortan mutua y perpendicularmente que nos formamos gracias a nuestros sentidos —los cuales nos proporcionan sensaciones (externas) de todo lo que está fuera de nosotros en la medida que se relaciona con nosotros— con nuestro propio cuerpo. ¿Por qué afirma esto Kant? Porque, como hemos visto, cuando referimos esta representación de tres planos a nuestro cuerpo, haciendo coincidir el punto en el que se entrecortan dichos planos con el centro de nuestro propio cuerpo, podemos distinguir las seis direcciones básicas enunciadas por Kant: arriba, abajo, derecha, izquierda, delante y detrás. Ahora bien, este concepto de 'direcciones en el espacio' que nos formamos a partir de la representación inmediata de los tres planos que se entrecortan mutua y perpendicularmente, además de implicar que hay varias direcciones —al menos la seis indicadas por Kant—, también supone que esas direcciones son diferentes entre sí, y que esa diferencia es la razón por la que

nosotros podemos distinguir una dirección de otra. Pero no sólo eso, Kant avanza aún más afirmando que precisamente esta capacidad que tenemos de distinguir las diferentes direcciones del espacio es la condición que hace posible que reconozcamos los objetos visibles que nos presentan todas nuestras sensaciones externas:

> la diferencia de las regiones está en tan estrecha conexión con esta representación y esta tan directamente ligada con la impresión que nos produce el objeto visible, que incluso ese mismo escrito resulta irreconocible, si se lo mira de forma que gire de derecha a izquierda todo lo que antes ocupaba la región opuesta (*Direcciones en el espacio*, p. 171/GUGR, AA 02: 379.16-21).

Como hemos visto en esta primera parte del preámbulo al argumento de las contrapartes incongruentes, con otros ejemplos de la vida cotidiana Kant muestra que sin esta capacidad con que cuentan nuestros sentidos de distinguir entre las diferentes regiones, sería imposible que reconociéramos ubicaciones, situaciones y disposiciones de los distintos objetos que nos presentan nuestras sensaciones externas —algunas de las cuales ubicaciones resultan de importancia vital, como determinar la dirección por donde nace el sol (*Direcciones en el espacio*, p. 171/GUGR, AA 02: 379.34-35)—. Ahora bien, esta capacidad de distinción de las diferentes direcciones que viene dada con la misma configuración direccional de nuestras sensaciones externas que se efectúa con la alineación de aquella representación básica de tres planos que se entrecortan mutua y perpendicularmente con el centro de nuestro propio cuerpo, no tiene su último fundamento en la sola conformación subjetiva de nuestra sensibilidad, sino, dice Kant, en un hecho de la naturaleza. Como ya hemos visto, en la segunda parte del preámbulo a su argumento de las partes incongruentes Kant afirma que, como lo muestran muchos productos naturales —especies de plantas y animales, así como fenómenos astronómicos y meteorológicos—, la disposición o configuración básicamente direccional de nuestro aparato sensitivo no es exclusiva de él y no depende de él; proviene de la naturaleza.

Nuestra capacidad de distinguir entre las diferentes direcciones se manifiesta no como un juicio o un pensamiento, sino como un sentimiento diverso del lado derecho y del izquierdo (*verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite*), pero este sentimiento, sostiene Kant, no es pura y

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

exclusivamente un producto espontáneo de nuestra subjetividad, sino de la naturaleza, la cual inclusive "lo ha ligado también a la disposición mecánica del cuerpo humano" (*Direcciones en el espacio*, p. 172/GUGR, AA 02: 380.29-30). Kant busca dejar en claro que la direccionalidad subjetiva que informa todas nuestras sensaciones externas —direccionalidad que surge de la alineación de aquella representación básica de tres planos que se entrecortan mutua y perpendicularmente con el centro de nuestro propio cuerpo— tiene su base en una direccionalidad objetiva e independiente de nuestras sensaciones externas —que se manifiesta en ciertos productos naturales e incluso en la misma disposición mecánica de nuestro cuerpo—. De otra manera, no podría explicarse que nuestras sensaciones externas se llevaran a cabo regularmente de la forma como precisamente lo hacen; esta forma procede de la naturaleza misma y nos permite reconocer ciertos rasgos o características (*Merkmale*) que se refieren exclusivamente una cualidad general (*allgemeinen Beschaffenheit*) del espacio en el que se hallan todos los cuerpos que podemos visualizar: la dirección. Kant piensa que si, por un lado, el espacio no fuera direccional, es decir, no tuviera este rasgo que no se puede derivar ni explicar a partir de las solas interrelaciones de los cuerpos o de las partes de los cuerpos, y si, por otro, tal espacio no determinara o informara de alguna manera a nuestras sensaciones externas, haciendo posible que nos representemos tres —y no más y no menos que tres— planos que se entrecortan mutua y perpendicularmente y, con ello, que podamos distinguir entre las diversas direcciones, seríamos incapaces de percibir los objetos que aparecen en nuestro campo visual de la manera ordenada como de hecho lo hacemos. Así, una convicción semejante a la que opera en el fondo del método newtoniano —la de que aun cuando no se conozca el fundamento último de ciertos fenómenos naturales, "es no obstante muy seguro que actúan según esa ley"— opera también en esta conclusión de Kant, pues aun cuando no conozcamos toda la esencia del espacio, nos hemos podido servir de la característica de la dirección para inferir, entre otras cosas, que el espacio absoluto es un concepto fundamental que hace radicalmente posibles todas nuestras sensaciones externas.

Conclusión

El argumento de las contrapartes incongruentes que aparece en las *Direcciones en el espacio* alberga la inconsecuencia de asumir que, si en los

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

objetos espaciales hay un rasgo característico que no es explicable a partir de los mismos objetos sino a partir del espacio en que ellos se hallan, entonces debe existir el espacio en que dichos objetos se encuentran. Ciertamente, el propósito de este argumento, según las propias palabras de Kant, era demostrar que existía realmente un espacio puro y originario, y que este espacio era metafísicamente independiente o absoluto respecto de los cuerpos que se hallan en él. No obstante, este argumento tal cual aparece formulado en las *Direcciones en el espacio* no consigue demostrar, por la inconsecuencia de que adolece, la existencia real del espacio absoluto y, por tanto, resulta también insuficiente para echar por tierra la tesis metafísica contraria, sostenida por la concepción relacionista, que afirmaba que el espacio era más bien un orden ideal y abstracto surgido a partir de las relaciones entre los objetos. No obstante, las *Direcciones en el espacio* sí logran llevar a cabo una recuperación del carácter absoluto del espacio, pero no una recuperación en un sentido metafísico, sino en un sentido epistémico: el espacio es absoluto es independiente de nuestras sensaciones externas… …pero no sólo eso: incluso nuestras sensaciones externas son radicalmente posibles gracias al espacio absoluto. Las consecuencias de esta recuperación del carácter epistémicamente absoluto del espacio solamente podrán verificarse en la época crítica, cuyos umbrales las *Direcciones del espacio* apenas han comenzado a esbozar.

Además de los puntos que ya se han puesto de manifiesto, hay otro indicativo de la profunda crisis en la que, desde hacía años, se encontraba la epistemología precrítica: al enunciar Kant de modo indirecto y, digámoslo así, diferido la consecuencia de que "el lector concienzudo no mirará al concepto del espacio, tal como lo concibe el geómetra y tal como agudos filósofos lo han acogido en la ciencia natural, como un simple ente de razón" (*Direcciones en el espacio*, p. 177/GUGR, AA 02: 383.24-27), Kant hace un añadido que apunta al problema —inminentemente crítico— de cómo explicar conceptos intuitivos al sentido interno con conceptos de la razón. Puesto que no está claro que su argumento haya demostrado el espacio absoluto, Kant no puede hacer más que sugerir que es conveniente que dicho concepto no sea tomado como un ente de razón, sino como un ente real, "aunque no falten dificultades en torno a este concepto, cuando uno quiere comprender su realidad, suficientemente *intuitiva al sentido interno,* por ideas de la razón" (*Direcciones en el espacio*, p. 177/GUGR, AA 02: 383.27-29). Efectivamente, uno puede leer entre líneas que, ya al final de las *Direcciones*

en el espacio, Kant deja asomar no sólo la distinción entre las distintas facultades cognoscitivas del ser humano, sino, sobre todo, el problema de cómo funcionan y cómo se interrelacionan éstas, no sin conflicto y dificultades, en la conformación del conocimiento humano:

> Pero esta dificultad se presenta siempre que uno se propone filosofar incluso sobre los primeros datos de nuestro conocimiento, aunque nunca es tan decisiva como aquella que surge cuando las consecuencias de un concepto aceptado contradicen a la experiencia más evidente (*Direcciones en el espacio*, p. 177/GUGR, AA 02: 383.29-33).

Dos años más tarde, en su *Dissertatio inauguralis*, Kant continuará sobre este mismo punto:

> En efecto, este disenso entre la facultad *sensitiva* y la *intelectual* (cuya índole expondré en seguida), aquí sólo denota que la *facultad cognoscitiva no siempre puede realizar en concreto y transformar en intuiciones las ideas recibidas del intelecto.* Esta reluctancia *subjetiva* a veces intenta falazmente pasar por repugnancia *objetiva,* y fácilmente engaña a los incautos, al tomar los límites que circunscriben la mente humana por los límites de la misma esencia de las cosas (*Sobre la forma y los principios,* I, § 1, p. 6/MSI, AA 02: 389.4-11).

El argumento de las contrapartes incongruentes será usado por Kant en tres ocasiones distintas en el período crítico: en la *Dissertatio* de 1770, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* de 1783 y en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de 1786, y aunque en cada una de estas ocasiones Kant emplea el argumento para propósitos diferentes y obtiene conclusiones distintas e, inclusive, opuestas, a saber, que hay un espacio absoluto —en 1768—, por una parte, y, por otra, que el espacio es una intuición pura y trascendentalmente ideal —a partir de 1770—, Buroker sostiene que las conclusiones que aparecen en las tres obras del período crítico presuponen las conclusiones del primer argumento planteado en las *Direcciones en el espacio* de 1768 y que, además de poder mostrarse importantes conexiones entre el carácter absoluto del espacio y la concepción del espacio como intuición pura y trascendentalmente ideal, el argumento de las contrapartes incongruentes puede arrojar muchas luces

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25922

sobre la teoría crítica de la sensibilidad y la difícil cuestión de las cosas en sí mismas (Buroker, 1981, pp. 69-70).

Baste esto para simplemente ilustrar el hecho de que las *Regiones en el espacio* representan no solamente la antesala, en un sentido cronológico, de la etapa crítica del pensamiento kantiano, sino un animoso y sugerente preámbulo de los temas, cuestiones y problemas que motivarán el giro crítico trascendental que conducirá al pensamiento kantiano hacia su versión madura y definitiva. Las *Direcciones en el espacio*, aparecidas tan sólo dos años antes de la *Dissertatio* del 70, anticipan dos de las columnas fundamentales de la doctrina crítica trascendental: por un lado, la consideración del espacio como una forma subjetiva de la sensibilidad, y por otro, la diferencia radical entre la sensibilidad y el entendimiento.

Bibliografía

Obras de Immanuel Kant:

Kant, I. (1756). *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam.* Carl Theodor Victor Kurd Laßwitz. (MonPh, AA 01: 473-487)

Kant, I. (1762). *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Carl Theodor Victor Kurd Laßwitz. (UD, AA 02: 273-301)

Kant, I. (1770). *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Erich Adickes. (MSI, AA 02: 385-419)

Kant, I. (1992a). Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space. En *Theoretical Philosophy (1755-1770)* (pp. 361-372). Cambridge University Press, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.

Kant, I. (1992b). Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio. En *Opúsculos de filosofía natural* (pp. 165-177). Alianza, El libro de Bolsillo, sección Clásicos 1584.

Kant, I. (1992c). Intento para introducir el concepto de magnitudes negativas en filosofía. En: *Opúsculos de filosofía natural* (pp. 115-164). Alianza, El libro de Bolsillo, sección Clásicos 1584.

Kant, I. (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770).* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Clásicos del Pensamiento.

Kant, I. (1768). *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*. Carl Theodor Victor Kurd Laßwitz. (GUGR, AA 02: 375-383)

Otra bibliografía empleada:

Arana Cañedo-Argüelles, J. (1982). *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII.* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense, serie Filosofía y Letras 61.

Buroker, J, V. (1981). *Space and incongruence. The Origins of Kant's Idealism*. D. Reidel Publishing Company/Springer Science+Business Media, Synthese Historical Library, Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy 21.

Cabrera Villoro, I. (1999). Argumentos trascendentales o cómo no perderse en un laberinto de modalidades. En *Argumentos trascendentales* (pp. 7-29). Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, Filosofía Contemporánea, serie Antologías.

Cano de Pablo, J. (2006). La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los escritos precríticos de Kant. *Convivium. Revista de filosofía, 19*, 23-44.

Domínguez, A. (1992). Introducción. En I. Kant, *Opúsculos de filosofía natural* (pp. 7-39). Alianza, El libro de Bolsillo, sección Clásicos 1584.

Edwards, J. (2000). *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge. On Kant's Philosophy of Material Nature.* University of California Press.

Ezcurdia, M. (1995). Las contrapartes incongruentes y el espacio absoluto. *Diánoia, XLI*(41), 107-124.

Laywine, A. D. (1993), *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy.* Ridgeview Publishing Company, North American Kant Society Studies in Philosophy 3.

Leibniz, G. W. y Clarke, S. (1980 [1717]). *La polémica Leibniz-Clarke.* Taurus.

Philonenko, A. (1993). *L'œuvre de Kant. La philosophie critique. Tome I : La philosophie pré-critique et la Critique de la raison pure.* Librairie Philosophique J. Vrin, À la recherche de la vérité.

Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford University Press.

Tonelli, G. (1959). *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza.* Edizioni di "Filosofia", Studi e Ricerche de Storia della Filosofia XXIX.

Walford, D., y Meerbote, R. (1992). Preface; General introduction; Introductions to the translation; Résumes of the works; Factual Notes; Biographical-bibliographical sketches of persons mentioned by Kant. En I. Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770* (pp. xv-xxii; xxxv-xlviii; xlix-lxxiv; lxxv-lxxxi; 417-466; 491-524). Cambridge University Press, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.

Zac, S. (1970). Introduction. En I. Kant, *Quelques opuscules précritiques. Monadologie physique (1756) — Du mouvement et du repos (1758) — De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme (1762) — Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace (1768)* (pp. 7-29). Librairie Philosophique J. Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques.

Recibido: 19/01/2023

Aceptado: 10/03/2023

Acerca de la estructura argumentativa de la Estética Transcendental

MARIO CAIMI[1]

Resumen

En este artículo se ofrece una interpretación de la estructura de la Estética Transcendental. La tradición ha considerado esta parte de la *Crítica de la razón pura* como si se refiriera sólo al espacio y al tiempo, y no ha estudiado suficientemente la estructura del argumento que se ofrece allí. Si se analiza tal línea argumentativa, se advierte que Kant sigue un método[2] riguroso y preciso, combinación de sintético y analítico, que le permite partir de la afección, descubrir la sensibilidad, su materia, sus formas, y finalmente concluir que las nociones de espacio y tiempo son justamente las formas de la sensibilidad.

Palabras clave: estética transcendental, espacio, tiempo, método analítico, método sintético de argumentación, intuición pura.

About the argumentative structure of Transcendental Aesthetic

Abstract

This paper develops an interpretation of the structure of the Transcendental Aesthetic. This section of the *Critique of Pure Reason* has traditionally been considered as referring only to space and time, but the structure of the argument offered therein has not been sufficiently studied. If we analyse this structure, we see that Kant follows a rigorous and precise method, a combination of synthetic and analytical, which allows him to start from the affection, to discover the sensibility, its matter, its forms, and finally to conclude that the notions of space and time are precisely the forms of the sensibility.

Keywords: transcendental aesthetic, space, time, analytical method, synthetic method, pure intuition.

---

[1] Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Contacto: mcaimi3@yahoo.com.
Versión original en inglés: Caimi, M. (1996). About the argumentative structure of the Transcendental Aesthetic. *Studi Kantiani, 9*, 27-46. Esta traducción fue realizada por Nicolás R. Fauceglia (Universidad de Buenos Aires) y presenta el texto original sin modificaciones. Además, ha sido validada por el autor y autorizada para su publicación por el comité editorial de la revista *Studi Kantiani.*

[2] Quizá sea más exacto hablar de "procedimiento de exposición" ("Lehrart", Prol, AA IV: 261), en lugar de "método". Véase, sin embargo, Log, AA 09: 149 y Prol, AA IV: 261.

Introducción

Cabe resaltar que la mayoría de los autores que se han ocupado de la Estética Transcendental apenas han prestado atención a la manera en que se construye y desarrolla el argumento de esta parte de la *Crítica de la Razón Pura*. Se asume generalmente que Kant comienza presentando algunas definiciones, e inmediatamente se dedica, en §2, al estudio de lo que se considera el tema central de la Estética, a saber, el espacio y el tiempo.[3] Ciertamente, Vaihinger comenta que Fülleborn en 1797, en su *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, parte V, páginas 128 y ss., hizo un intento de desarrollar la Estética Transcendental "*more geometrico* con consecuencia estricta", tomando como punto de partida las definiciones y premisas introducidas por Kant (Vaihinger, 1970, p. 330, n. 1).

Pero no es el objetivo de este trabajo ofrecer una nueva formulación de la exposición Kantiana en estas líneas; preferiría hacer referencia a la propia formulación de Kant, como se establece en el texto de la *Crítica de la Razón Pura*. Quisiera sugerir que en la formulación Kantiana hay mucho más que una mera colección de definiciones y premisas débilmente unidas, y que Kant sigue un patrón consistente. Sólo mirando a través de este patrón se pueden resolver muchos de los problemas surgidos del texto y, más aún, sólo así cobran sentido varias de las conclusiones de la Estética Transcendental.

Para desarrollar esta tesis voy a recurrir a un problema que ha desconcertado desde el principio a los especialistas y en algún sentido al mismo Kant: el de cómo justificar la conexión de la sensibilidad con el espacio y el tiempo. En diversos pasajes de la *Crítica* (A27, A42, A230, B146, etc.) Kant sostiene que no es posible dar razones de "por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible" (B146). Ya antes, el mismo Markus Herz se había mostrado dubitativo acerca de este asunto en

[3] Así lo entiende, por ejemplo, H. J. Paton: "Es un error considerar todos sus [de Kant] enunciados como premisas, y todavía un error más grave es suponer que está exponiendo argumentos completos" (1970, pp. 93-94). Tampoco Charles Parsons le presta atención a la estructura argumentativa de la Estética; la interpreta más bien como un texto acerca de la naturaleza del espacio y el tiempo: "Lo que sostiene la Estética es que el espacio y el tiempo son intuiciones *a priori*" (1992, p. 62). Torretti (1980), por su parte, se ocupa solamente del espacio y el tiempo; no dice nada acerca de la forma de la exposición Kantiana en el sentido en que la tratamos aquí. Es posible que el origen de esta manera de considerar la Estética se encuentre en el "Methodological Analysis of the Transcendental Aesthetic" de Vaihinger (1970, pp. 329-342). En ese texto, Vaihinger sostiene que el argumento de la Estética consiste principalmente en el análisis llevado a cabo en las "Exposiciones"; todo lo que las precede no son sino "definiciones y premisas" (1970, p. 329). En particular, Vaihinger afirma que el argumento propiamente dicho comienza con el análisis de la representación del espacio (1970, p. 331).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

su comentario a la *Dissertatio* de 1770. Las palabras que elige muestran que siente la debilidad de esta afirmación de su maestro: "Me atrevo a afirmar, con el Sr. Kant, que la forma de nuestro conocimiento sensible consiste en los conceptos del espacio y el tiempo" ["Ich getraue mich, mit Herrn Kant zu behaupten, daß die Form unserer sinnlichen Erkenntnis in den beiden Begriffen *Raum* und *Zeit* besteht"] (Herz, 1990, p. 26 [orig. p. 45]). Herz parece ser consciente de que es un enunciado audaz y sin fundamento, con el que concuerda sólo por la autoridad de su maestro. Le falta una conexión para probar que precisamente el espacio y el tiempo son, y tienen que ser, las formas de nuestra sensibilidad. Por eso Kant sugiere que deberíamos aceptarlo como un hecho válido para seres humanos, y no universalmente (A42).[4] Por lo tanto, como la conexión del espacio y el tiempo con la sensibilidad está lejos de ser evidente de suyo, no podemos dar por sentado que el tema de la Estética sea el estudio del espacio y el tiempo;[5] y de una interpretación de la Estética se espera que muestre dónde se encuentra esta conexión; más aún, si al prestar atención a la estructura del argumento de Kant logramos explicar la conexión de sensibilidad con el espacio y el tiempo, entonces el valor de esta interpretación estructural estará más allá de toda duda.

1. El Momento Cero: la representación

Se podría decir que todo el desarrollo de la Estética Transcendental se origina en una suerte de Big Bang: un momento cero, un punto de partida más allá del cual es imposible ir. Este punto —la afección— desafía toda explicación. Está registrado en el primer párrafo de la Estética, y luego no se hace más referencia a él. Toda la secuencia de pensamientos se origina a partir de este primer momento inexplicado; la argumentación consiste entonces en clarificar el concepto oscuro y confuso de representación. El momento en el que se provee este concepto puede ser llamado inicial en dos sentidos: por un lado, la afección da comienzo al conocimiento al proporcionar materia para

[4] Aquí parece subyacer el riesgo de convertir a la investigación transcendental en una investigación sobre antropología empírica; comparar A230/B283: "No podemos en manera alguna concebir ni hacernos comprensibles otras formas de la intuición (que espacio y tiempo)" (véase Parsons, 1992, p. 72).

[5] Menos aún podemos considerar como establecido que el tópico de la Estética, como concierne al espacio, podría estar restringido a la Geometría. Gordon Nagel señala el hecho de que la crítica angloamericana de la Estética se haya enfocado principalmente en la Geometría, descuidando niveles más elementales del tema en cuestión (Nagel, 1983, pp. 31, 33).

poner en marcha las funciones del sujeto. Por el otro —y ésta es nuestra tesis— la afección comienza de una vez y para siempre la secuencia de pensamiento de Kant en la Estética e incluso en la *Crítica* toda, al introducir una suerte de milagro: la representación sensible. Kant no tiene una manera de explicar esta representación sensible; pero depende de su reconocimiento como punto de partida para su pensamiento.[6]

Este momento inicial se describe en el primer párrafo de la Estética Transcendental. Las primeras palabras en este párrafo se refieren al hecho de que la referencia inmediata (es decir, intuitiva) del conocimiento a su objeto[7] queda sin explicación y al mismo tiempo muestran que una explicación de esta referencia sería irrelevante para el desarrollo que sigue en la *Crítica*: cualesquiera sean la manera y los medios por los que nuestro conocimiento se refiere a objetos, lo que importa es que estamos equipados con una representación que se refiere a objetos, la intuición. La intuición ocurre en nosotros cada vez que sucede aquel inexplicable contacto con el objeto (la afección); un evento que ya hemos comparado con el Big Bang en astronomía.

No tenemos conocimiento alguno acerca de qué hay más allá de aquel hecho primordial. Con seguridad ha habido varios intentos de explorar el otro lado de este momento inicial al explicar la afección. El texto de Kant en la Estética parece permitir un realismo de las cosas en sí mismas, un hecho que

[6] Varios autores reconocen un tal momento inicial inexplicado. Parsons (1992, p. 66) parece admitir un momento tal al escribir: "La capacidad de recibir representaciones al ser afectados por objetos es lo que Kant llama sensibilidad; que para nosotros las intuiciones surjan sólo a través de la sensibilidad es, por lo tanto, algo que Kant estaba dispuesto a afirmar desde un principio. Parece ser una premisa del argumento de la Estética; si no lo es, Kant no parece indicar con claridad allí ningún argumento del que sea la conclusión" (véase también Pitte, 1995, pp. 179-186, especialmente pp. 182ss.). Grundke (un autor del siglo XIX mencionado por Vaihinger) afirma que al principio de la Estética hay un "primer motor" —que identifica con la cosa en sí misma— por cuya acción el proceso de conocimiento se pone en marcha: "Am Anfang der Aesthetik sind 'die Gegenstände an sich für Kants Erkenntnisstheorie das *primum movens*, dasjenige, welches erst der Maschinerie unserer Erkenntnisfähigkeit Inhalt zuführen muss, um dadurch dieselbe in Bewegung zu setzen'" (Grundke, 1889, p. 21, citado en Vaihinger, 1970, pp. 472-473).

[7] La expresión 'objeto' en este lugar presenta algunas dificultades; esto ya había sido notado por Jakob Sigismund Beck, quien le pide consejo a Kant sobre este tópico en su carta de noviembre 11, 1791 (véase Kant, 1986, p. 544). La respuesta de Kant podría ser entendida como confirmando nuestra sugerencia de que es importante para el argumento admitir la intuición como un hecho, pero no hay necesidad de explicarlo; ya que Kant le sugiere a Beck evitar el tema en su exposición de la Filosofía Crítica, y dedicarse al lado subjetivo del conocimiento sensible: "Tal vez podría evitar definir, desde el principio, sensibilidad como receptividad, [...] y sería mejor que empiece por lo que en el conocimiento consiste en la referencia de la representación al sujeto" etc. (carta del 20 de Enero, 1792 [Kant, 1986, p. 548]). Los intérpretes modernos suelen resolver este problema tomando la expresión 'objeto' en un "nivel de sentido común" (Paton, 1970, p. 95). Como nuestro tema es únicamente la estructura retórica del texto, no vamos a adentrarnos aquí en este problema.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

ha sido notado y confirmado por varios autores que sostienen que son las cosas en sí mismas quienes ocasionan la afección (Riehl, 1924, pp. 472-473). Tal vez el intento más conocido en este sentido es el de la teoría de la doble afección de Adickes (1929).[8] Más recientemente, Gerd Buchdahl apunta a interpretar el origen de la afección como un "objeto transcendental" indeterminado; su completa determinación (que Buchdahl llama "realización") sería precisamente lo que hemos llamado "afección". Así es como Buchdahl —de una manera más bien idealista, que recuerda a la de Cohen— se deshace de la cosa en sí misma como origen de la afección. Pero incluso Buchdahl reconoce que la afección, como quiera que sea interpretada, nos enfrenta a un hecho absolutamente primordial: "una cuestión de hecho fundamental" en la que se origina toda la reflexión filosófica de la *Crítica*: los hechos nos son dados (Buchdahl, 1991, p. 86). Tampoco tenemos conocimiento alguno acerca de en qué consiste la afección en sí misma.[9] Todo lo que sabemos es que afección implica receptividad, un comportamiento pasivo del lado del sujeto. Esta pasividad del sujeto, que tiene la inexplicable virtud de convertir la afección en representación, es llamada sensibilidad: "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos, se llama *sensibilidad*" (A19/B33).[10] La intuición sensible es el primer *datum*, el lado subjetivo —y por ende accesible— de aquel hecho primordial inexplicable.

Así, el primer paso en el desarrollo de la secuencia de pensamiento ha sido la producción de un hecho primordial que se encuentra en los límites mismos de nuestra facultad de conocimiento. Esto sucede en el primer párrafo, donde se introducen los conceptos complementarios de afección y sensibilidad.

A partir de este momento, la estrategia argumentativa de Kant en la Estética no requiere una referencia ulterior a una absoluta "exterioridad"

[8] Para un resumen de la tesis de Adickes, ver Caimi (1982, pp. 24-25).
[9] Ha sido observado a menudo que sobre fundamentos críticos no se puede admitir una relación *causal* entre las cosas en sí mismas y la sensibilidad; por ende, la afección primordial no puede describirse propiamente como causalidad (aunque hay algunas pistas de Kant sobre este tema, ya que se refiere al "influjo físico" como la única manera de concebir la relación metafísica entre substancias). En la medida en que esta relación implica algo conocido (scil. nuestra representación sensible) junto con algo que yace más allá de los límites del conocimiento posible, nos confrontamos aquí con el caso descrito en *Prolegómenos*, de un conocimiento situado en los límites mismos de la razón (Prol, AA 04: 354). Citamos según la traducción de M. Caimi en Istmo (1999). En ese sentido, podríamos admitir como descripción de la afección una relación análoga a la causalidad.
[10] La *Crítica de la Razón Pura* se cita según la traducción de M. Caimi en Colihue (2022).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

(A373);[11] la argumentación se concentrará en el hecho primordial de la intuición sensible, para hacerlo claro y distinto al aplicarle los principios del método filosófico en su versión sintética. Aquí se abre un proceso cuya regla Kant formula en el pasaje final de §1: la regla prescribe el aislamiento de los elementos de un concepto dado recibido como oscuro y confuso. Esta tarea de aislamiento tiene lugar completamente dentro de la subjetividad; dejamos detrás el momento cero y ya no volveremos a él.

2. El riguroso método observado en el argumento a partir del Momento Cero

Lejos de proceder de manera desordenada o arbitraria, Kant desarrolla sus argumentos en esta introducción a la Estética (§1) según un método riguroso.

Anteriormente había expuesto este método, que sostenía como el método apropiado de la filosofía, en su *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*; en *Prolegómenos* lo describe de esta manera:

> En la *Crítica de la Razón Pura* he procedido sintéticamente con respecto a esta pregunta, a saber, de tal manera que investigué en la razón pura misma e intenté determinar en esta fuente misma, según principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella (Prol, AA 04: 274).

Éste es manifiestamente el mismo procedimiento que hemos denominado "aislamiento". Este método "no se basa en nada dado excepto la razón misma". A diferencia del método matemático, el aplicado aquí no comienza ni por definiciones, ni por conceptos completamente claros y distintos, sino que recibe un concepto oscuro y confuso (en este caso, el concepto de representación intuitiva o sensible) y se propone estudiar sus elementos (que en el presente caso son, sucesivamente: la intuición empírica; su materia, la sensación; su forma, la forma de los fenómenos),[12] para llegar

[11] En un sentido absoluto, la expresión 'fuera de nosotros' significa "lo que existe *como cosa en sí misma* diferente de nosotros".
[12] Tal "sucesiva representación de las características de un concepto, como se encuentran por análisis" es la "exposición" de un concepto, según (Log, AA 09: 142-143). La exposición toma, en filosofía, el lugar de la definición, cuando es imposible obtener todas las marcas o características que hacen a un concepto (B757).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

a la definición (que en el presente caso será pospuesta, ya que la sensibilidad es a su vez un elemento de un conjunto más grande) (véase A730/ B758).[13]

Aunque su primer paso sea analítico, este método es, y puede ser denominado, sintético porque "busca, sin apoyarse en ningún hecho, desplegar un conocimiento a partir de sus gérmenes originarios" (Prol, AA 04: 274).[14]

Este desarrollo que comienza por gérmenes o por embriones es similar al desarrollo sintético (crecimiento) de un organismo vivo. El resultado será un concepto completo de la razón pura; concepto en el que, como en un ser orgánico, cada elemento requiere a cada uno de los otros, y puede a su vez ser deducido de todos ellos (Prol, AA 04: 263, Prefacio. FM, AA 20: 311).

La primera fase de este método, el procedimiento de aislamiento o "exposición",[15] es precisamente lo que ocurre en el segundo pasaje de §1. Aquí toda referencia a lo Otro, a ese algo que nos afecta, es abandonada, y la atención se vuelve hacia la representación así obtenida a través de la afección: a la sensación, que es sólo una modificación del estado del sujeto, siendo así la más subjetiva de todas las representaciones (A320/B376).

El mismo giro hacia la subjetividad, tomado con la misma intención de desarrollar una sucesiva exposición de los elementos de aquella representación obtenida en la afección primordial, puede ser observado en los pasos realizados en el tercer y cuarto párrafos de §1, en los que Kant distingue materia y forma en los fenómenos.

Al final del cuarto párrafo Kant anticipa los resultados que espera alcanzar a través de este procedimiento de aislamiento. Allí afirma, sin intento alguno de probarlo, que el espacio y el tiempo resultarán ser las formas puras de la intuición sensible. No sería razonable demandarle a Kant una prueba de

[13] En filosofía tenemos, primero "conceptos dados [...] aunque aún confusos"; en estos conceptos distinguimos "algunas notas que hemos extraído de un análisis todavía incompleto"; de estas notas "podemos inferir muchas cosas", mucho antes de llegar a una definición ("la definición, como distinción precisa, debe concluir la obra, más bien que iniciarla" [B759; cf. Log, AA 09: 143]).

[14] Comparar con Log, AA 09: 149: "El método analítico se opone al sintético. Aquél, comienza con lo que está fundado y condicionado, procediendo hacia los principios (*a principiatis ad principia*); éste, en cambio, procede de los principios hacia las consecuencias, o de lo simple hacia lo compuesto. El primero puede también llamarse método regresivo, mientras que este último puede llamarse método progresivo".

[15] "Hay (diversas) maneras de abordar las definiciones de ciertos conceptos; algunas de ellas son exposiciones (*expositiones*), algunas son descripciones (*descriptiones*)". "Exponer un concepto consiste en la representación de sus marcas una tras otra (sucesivamente), hasta donde hayan sido obtenidas por análisis" (Log, AA 09: 142-143).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

este enunciado en este mismo pasaje, ya que todo lo que tenemos aquí es la declaración de un plan, expresado en tiempo verbal futuro. De todos modos, tenemos que comprobar si este plan efectivamente se lleva a cabo, y en qué parte del texto sucede.

3. Presentación del espacio y el tiempo como candidatos a formas de la intuición

Para empezar, habría que notar que tal demostración del espacio y el tiempo como las formas puras de la intuición sensible no se encuentra en §2. No hay nada allí más que una verificación empírica: la verificación de que "nuestra mente" está dotada con una cierta propiedad, a saber, el sentido externo, por medio de la cual nos podemos representar objetos a nosotros mismos; junto con la verificación de que también poseemos otra propiedad, por medio de la cual nuestra mente se intuye a sí misma bajo la forma del tiempo. No hay nada allí que equivalga a una demostración.[16]

La misma característica de ser una afirmación no demostrativa es compartida por el problema, que a continuación se plantea, de la naturaleza del espacio y el tiempo. Kant se prepara para demostrar que el espacio y el tiempo "pertenecen sólo a la forma de la intuición"; pero el mismo hecho de haber propuesto esto como un problema implica la confesión de que todavía nada ha sido demostrado.

Uno podría preguntarse si el autor tiene el derecho de introducir aquí el tema del espacio y el tiempo. ¿Qué legitima este privilegio otorgado a algunas "propiedades de nuestra mente", por virtud del cual éstas son tratadas prematuramente en un momento en que estábamos interesados en las formas de la sensibilidad? (Acabamos de ver que, hasta ahora, no se ha probado ninguna conexión entre esas formas y el espacio y el tiempo). De hecho, una nueva "exposición" (en el sentido definido previamente) comienza en este punto del texto: la "Exposición Metafísica" del espacio, a la que seguirá la del tiempo.

[16] Allí hay una sola oración que parece tener la forma de una demostración: "El tiempo no puede ser intuido exteriormente, así como tampoco el espacio [puede ser intuido] como algo en nosotros". Con esta oración Kant parece justificar la distinción entre sentido externo e interno; parece como si hubiera tenido la intención de decir que *de hecho* tenemos que hacer esa distinción, ya que ninguno de ellos, tomado por separado, puede dar cuenta de todos los fenómenos.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

¿Cuáles pueden ser las razones para dar el paso de introducir estos nuevos conceptos, rompiendo así la continuidad del procedimiento metódico?

La respuesta a estas preguntas difícilmente podría ser encontrada en la "Exposición Metafísica" que sigue en §2. Como es bien sabido, en este párrafo sólo se demuestran enunciados acerca de la representación del espacio: que el origen de la representación del espacio no es empírico sino *a priori*, y que esta misma representación no es un concepto del entendimiento, sino una intuición. Nada se dice acerca de por qué de repente empezamos a hablar acerca del espacio y el tiempo, cuando estábamos interesados en otro problema, a saber, el de la sensibilidad y su forma.

Creo que esta abrupta irrupción del espacio y el tiempo podría explicarse porque tiene la función de *presentarlos como candidatos adecuados* para las formas de la sensibilidad que estábamos buscando. Esta suposición será confirmada si tenemos en cuenta el conjunto de la Exposición Metafísica del espacio, considerándolo como una pieza de un argumento.

4. El espacio y el tiempo muestran ser candidatos adecuados para ser la forma de la sensibilidad

La tarea de probar que el espacio es de hecho un candidato adecuado para cumplir la función de forma de la sensibilidad se lleva a cabo por Kant en la Exposición Metafísica, particularmente en el tercer y cuarto argumento del espacio.[17]

El objetivo manifiesto de estos argumentos es probar que el espacio es una intuición, o bien, que no es un concepto. En el tercer argumento se alcanza este objetivo por medio de dos pruebas: la primera de ellas se basa en la unicidad del espacio, mientras que la segunda se ocupa de la relación de las partes del espacio con el espacio único. En cuanto a la primera, Kant dice que "El espacio no es un concepto [...] discursivo [...], sino una intuición pura. Pues en primer lugar uno puede representarse sólo un único espacio". Algunos autores han interpretado esto como si quisiera decir que, una vez que la intuición ha sido definida como la representación de un objeto individual, la unicidad del espacio provee una prueba de que la representación del espacio sólo puede ser una intuición (Paton, 1970, p. 115). Por el contrario, creo que

[17] También Manfred Baum asigna esta función a los argumentos tercero y cuarto de la Exposición Metafísica del espacio (1991, p. 66).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

el argumento muestra que la representación del espacio no puede ser un concepto universal (especie) porque un concepto tal presupone la posibilidad de varios individuos, mientras que el espacio es esencialmente único: es imposible concebir diversos individuos de la especie espacio. Que es lo que se demuestra ahora: si llegáramos a creer que podemos concebir varios espacios, nos engañaríamos; los que parecen ser diversos espacios no son sino limitaciones del único espacio inmenso.[18]

En cuanto al segundo punto: la relación de las partes del espacio con el espacio único prueba que el espacio no es un concepto, sino una intuición. De hecho, las partes de un concepto pueden preceder al concepto mismo; mientras que las partes que podemos discernir en el espacio siempre presuponen al espacio único.[19] Tal relación de la representación con sus partes es peculiar de la representación *intuitiva*. Ha sido demostrado, de esta manera, que el espacio es una intuición.

El cuarto argumento de la Exposición Metafísica del espacio nos es presentado en dos versiones en las ediciones A y B de la *Crítica de la Razón Pura*. Vamos a discutir sólo la versión de la segunda edición, pues esto es suficiente para explicar nuestra tesis.

Allí, Kant sostiene que el espacio es una intuición y no un concepto porque "es representado como una cantidad infinita *dada*". Como el infinito es *dado*, la representación del espacio contiene el infinito *en sí misma*: "ya que todas las partes del espacio coexisten *ad infinitum*"; la infinidad de las partes es dada toda a la vez.[20] Esto no sería adecuado para el concepto; ya que

[18] "*Conceptus spatii est singularis repraesentatio* omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis *spatia plura*, non sunt nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invincem respicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum" (MSI, AA 02: 402). Debe notarse que la singularidad del espacio no nos impide obtener un concepto de él; aunque nos hace posible tener una intuición del espacio: "la representación que sólo *puede ser dada* por un único objeto es intuición" (A32/B47, las cursivas son mías).

[19] No creo que sea posible interpretar esta relación como la de las partes y el todo (como hace R. Pippin [1982, p. 65]: "es la prioridad necesaria del espacio como un todo lo que le permite a Kant hacer estas afirmaciones"). De hecho, Kant no se refiere aquí a la totalidad, sino sólo a la unicidad del espacio: su ser un único individuo. Un todo infinito dado sería el objeto de una idea de la razón, en vez de ser el objeto de una representación de la sensibilidad. Es por esto que "un todo que precede a las partes" no puede ser definido como una intuición, sino como la idea de sistema (véase Gómez, 1991; Hinske, 1991, esp. pp. 162-163 [*Der Primat der Idee des Ganzen vor den Teilen*]; para una caracterización del espacio como una "totalidad", véase Blattner [1995, p. 171]).

[20] Mientras no confundamos esta cantidad infinita dada con la representación de una totalidad, no hay dificultad para nosotros en concebir al espacio como dado y como infinito. De hecho, ese espacio dado no puede ser representado sino como infinito. Ciertamente, puedo intuir al espacio efectivamente dado sólo hasta cierto punto. Pero esta porción de espacio lleva en sí misma la propiedad de ser parte del

éste no puede incluir en sí mismo un número infinito de representaciones: la representación del oro, de la plata, del cobre, del hierro, no me son dadas junto con el concepto de "metal". Más bien, un concepto contiene una pluralidad de representaciones *bajo sí*; por medio del concepto de metal podemos pensar en el oro, la plata, y en todas aquellas cosas de las que hemos abstraído el concepto (Log, AA 09: 96, nota). Así, como la representación del espacio no puede ser un concepto, tiene que ser una intuición.

¿Qué se gana con la Exposición Metafísica del espacio? ¿A qué podría estar apuntando Kant por medio de ésta? O, para ponerlo de otra manera: ¿Por qué esta pieza del argumento debería estar colocada precisamente aquí?

Para contestar esta pregunta podemos recurrir al método sintético, y decir que se requiere esta pieza del argumento para construir un todo que todavía no está a la vista. Es parte de aquella progresiva clarificación de conceptos y coordinación de los elementos del conocimiento que constituyen el método sintético.

Sin embargo, podemos dar una respuesta más satisfactoria que sólo recurrir a las características formales del método; podríamos hacer algo más que sólo pedir paciencia, con la confianza de que se llegará a un resultado a tiempo. Para empezar, parece que encontramos aquí la prueba que habíamos pedido, requerida para enlazar el espacio con la forma de la sensibilidad. Muy laboriosamente, Kant demuestra que el espacio es una intuición *a priori*; de esta manera, se hace coincidir el espacio con la forma del sentido externo; de ésta se había dicho que era una intuición *a priori* ya en la primera página de la introducción a la Estética (A19: que es una intuición; A20: que es *a priori*).

Si diéramos por establecida la identificación del espacio con la forma de la intuición externa (como si tal identificación no fuera un problema, y estuviera ya establecida), entonces los argumentos tercero y cuarto del espacio (que pretenden mostrar que el espacio es una intuición) serían superfluos: porque habríamos comenzado, desde el principio, con el análisis de la forma de la intuición. Entonces no habría necesidad de una prueba para establecer que la forma de la intuición es una intuición.

espacio infinito; éste, de esta manera, es dado a mi intuición. El hecho de que no puedo intuirlo efectivamente como un infinito no prueba la finitud o limitación del espacio mismo, sino sólo (la) de mi propio intuir. El espacio finito sólo puede ser limitado por más espacio; así, la limitación de hecho del espacio en mi intuición no es sino una confirmación de su infinitud efectivamente dada.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

El fin que justifica la existencia de los argumentos tercero y cuarto del espacio es probablemente la demostración de que el espacio - que ha sido introducido arbitrariamente como un elemento novedoso en el argumento - es adecuado como forma de la intuición externa. Sólo de esta manera podemos justificar la introducción del espacio en el contexto del análisis de la representación intuitiva. Entonces arribamos al inicio del cumplimiento de la promesa hecha al final de la introducción de la Estética, cuando Kant dijo: "se hallará que hay, como principios del conocimiento *a priori*, dos formas puras de la intuición sensible, a saber, espacio y tiempo" (A22/B36).

5. El espacio y el tiempo son identificados definitivamente con las formas de la sensibilidad

Si Kant hubiera estado interesado principalmente en el espacio y el tiempo en sí mismos, entonces se habría ocupado de desarrollar algunas de sus características principales, como la continuidad o la homogeneidad; pero de hecho él las relega al rango más bajo de características implicadas, pero no desarrolladas, aunque en un estudio del espacio y el tiempo deberían ser de gran importancia. Podría ni importarnos —a los efectos de la Estética Transcendental— si el espacio y el tiempo son sólo formas de nuestra sensibilidad. Lo que realmente nos interesa es cuáles son las formas de nuestra sensibilidad; pues en la Estética no realizamos una investigación ni de Geometría, ni de Aritmética, ni de Física, sino de las condiciones del conocimiento *a priori*; y para este fin tenemos que determinar cuáles podrían ser las formas de nuestra sensibilidad. Dos candidatos han sido presentados para la función de forma de nuestra sensibilidad; y se ha encontrado que ambos candidatos son adecuados para cumplir esa función. Ahora hay que dar un paso más, a saber, tenemos que establecer una identificación definitiva de aquellos candidatos con las formas que son el tema de nuestra investigación en la Estética.[21] Kant da ese paso en la segunda conclusión acerca del espacio. Allí enuncia finalmente la tesis de que el espacio es la forma de la intuición externa: "b) El espacio no es nada más que la mera forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición

[21] Kant sigue un procedimiento similar en BDG, AA 02. En primer lugar, muestra que un ser necesario es la condición de posibilidad real; luego busca entre todos los seres un candidato que pudiera ser ese ser necesario; el *ens realissimum* resulta ser el candidato más adecuado para cumplir esa función. Finalmente, tal ser es identificado con Dios.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa" (A26/B42, sección b). El propósito de este párrafo es precisamente establecer una identificación del espacio con la forma de la intuición.

Aquí nos enfrentamos a un paso más del argumento, donde se introducen nuevos elementos. Esto ya ha sido notado por Vaihinger, quien señala que los resultados de la Exposición Metafísica del espacio son insuficientes para justificar la identificación del espacio con la forma del sentido externo. "Estas dos determinaciones 'forma' y 'sentido externo' son algo novedoso que aparece de repente" dice Vaihinger (1970, p. 326). Así, señala que, a través del análisis de la representación del espacio como se ha llevado a cabo en la Exposición Metafísica, no se revela ningún fundamento para enlazar la representación del espacio con la forma del sentido externo.

El giro en el curso de la argumentación se hace aún más evidente ya que el enlace de la representación del espacio con este elemento "novedoso" se realiza mediante un método diferente al empleado hasta ese momento: la prueba de la identificación del espacio con la forma de la intuición se lleva a cabo de acuerdo con el *método analítico*. Según este método, hay que

> apoyarse en algo conocido ya como seguro, de donde se pueda partir con confianza y ascender hasta las fuentes, que no se conocen todavía, y cuyo descubrimiento no sólo nos explicará lo que ya se sabía, sino que nos mostrará a la vez una extensión de muchos conocimientos que surgen todos de las mismas fuentes (Prol, AA 04: 275).

El hecho bien establecido que aquí tomamos como punto de partida es el de que tanto la forma como las relaciones de los fenómenos son dadas antes de que haya tenido lugar alguna percepción concreta; eso equivale a decir que el hecho bien conocido que el método analítico adopta como punto de partida es la Geometría, que es un conocimiento sintético *a priori* (seguimos a Vaihinger, 1970, p. 328). La posibilidad de este hecho "digno de confianza" sólo puede ser explicada si admitimos que la "fuente" de tal posibilidad es la identidad del espacio y el tiempo y la forma de la sensibilidad. Así, se muestra que afirmar esta identidad es una aserción necesaria; luego, debemos reconocer que el espacio es la forma de nuestra intuición externa.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

Ciertamente esta prueba muestra una debilidad, en el sentido que tuvimos que recurrir al método analítico para llevar a cabo la prueba. De todos modos, no es nuestro objetivo comprobar la solidez de la prueba, sino señalar que, en la visión de Kant, es aquí donde se muestra que la intuición pura del espacio es la forma necesaria de la intuición externa.

Este resultado se refuerza en la Exposición Transcendental del espacio, en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Esta pieza del argumento funciona también como un enclave, siendo ajena a la manera sintética de argumentar que ha sido seguida en el texto. Aquí Kant se pregunta (siguiendo el método analítico) cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* de la Geometría. La respuesta a esta pregunta tiene dos lados. Por medio de la representación del espacio como una *intuición a priori* podemos explicar la posibilidad de conexiones sintéticas en las proposiciones de la Matemática *pura*. Por medio de la representación del espacio como una *forma de la intuición* podemos explicar la posibilidad de la Matemática *aplicada*; o sea: sobre esta base podemos explicar cómo es posible que los juicios sintéticos de la Matemática produzcan *conocimiento a priori* de objetos empíricos. Identificar el espacio con la *forma de la sensibilidad* provee un fundamento para la segunda parte de la respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*: la pregunta acerca de la *aplicabilidad* del conocimiento *a priori*. Esta identificación, entonces, se legitima como condición de posibilidad de un conocimiento cuya existencia se admite como hecho (de acuerdo con el método analítico).

6. Cambia el tema: abandono del espacio y el tiempo

El método sintético en filosofía nos exime de proveer una definición de cualquier concepto que estemos considerando, siempre que hayamos hecho este concepto lo suficientemente claro y distinto como para poder extraer conclusiones útiles de él. Es precisamente lo que sucede en B42ss., "*Conclusiones a partir de los conceptos precedentes*". La conclusión alcanzada a través del análisis del concepto de representación sensible (y, sobre todo, a través del de la forma de la intuición) tiene tanta importancia, que resulta conveniente abandonar el tópico de las formas de la intuición e incluso el de las formas de la sensibilidad, para prestar atención a la "conclusión útil" recién obtenida: la doctrina del idealismo transcendental acerca de la naturaleza de los objetos empíricos.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

Entonces ya en las Conclusiones acerca del espacio nos enfrentamos con un cambio de tema. Hasta ahora habíamos estado investigando —según el orden requerido por el método sintético— la representación intuitiva; su referencia a un Otro; la afección; la materia y forma de los fenómenos; luego, consideramos el espacio como candidato a forma de la intuición externa; a continuación, lo admitimos como tal; para finalmente considerarlo como apropiado para aquella función de forma del sentido externo. Pero ahora se abandona este hilo de investigación; la exposición toma una dirección completamente diferente. Se obtiene una conclusión que, en vez de referirse al espacio, se refiere al conocimiento sensible en general y a sus objetos. La idealidad transcendental del espacio es sólo una pequeña parte del estudio del espacio mismo: significa que el espacio no puede ser aplicado a las cosas en sí mismas.[22] La consecuencia que sacamos de aquí, sin embargo, ya no se refiere al espacio, sino al mundo fenoménico y sienta las bases para el idealismo transcendental. Por esto el mismo Kant estima el resultado de la Estética Transcendental de la siguiente manera:

> En la Estética Transcendental hemos probado suficientemente que todo lo que es intuido en el espacio o en el tiempo, y por tanto, todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, meras representaciones que tales como son representadas, como entes extensos, o como series de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos, existencia fundada. Esta doctrina la llamo el *idealismo transcendental* (A490-491/B518-519).

Es como si la atención se hubiera alejado del espacio hacia los objetos en el espacio (hacia "todo lo que es intuido en el espacio o en el tiempo") y hacia el conocimiento de estos objetos.

Vaihinger parece corroborar esto, ya que dice, en referencia a este mismo pasaje acerca de la idealidad del espacio:

[22] Este tema fue discutido desde la publicación de (MSI, AA 02 ó la *Dissertatio*), en 1770. La objeción planteada por los "hombres inteligentes" y mencionada por Kant en §7, B53-55 se refiere a él (ver Dotti, 1989). Este mismo asunto fue debatido en la controversia Trendelenburg-Fischer (Vaihinger, 1970, pp. 290-326). Parsons (1992, p. 88ss.) sigue en este tema una sugerencia de Gerold Prauss, según la cual, la diferencia entre los fenómenos y las cosas en sí mismas podría ser entendida de una manera no-metafísica como una diferencia de modos de representación. Recientemente, Chenet (1993) mostró que apenas planteamos el tema de la idealidad del espacio y el tiempo, descartamos la posibilidad de que el espacio y el tiempo se apliquen a las cosas en sí mismas, siendo formas de la sensibilidad.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

> Bien podemos decir que Kant ha establecido aquí una nueva concepción de la realidad: el concepto de realidad relativa, en oposición a realidad absoluta; él abandona esta última, para consolidar la primera. Por consiguiente, Kant también ha establecido una nueva concepción de la verdad: el concepto de verdad relativa (1970, p. 350).

El cambio de dirección que aquí señalo podría resultar del interés primero y principal de Kant: establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia (o de los juicios sintéticos *a priori*). Habiendo llegado tan lejos como para determinar que el espacio y el tiempo, o la intuición pura, son las condiciones de posibilidad que estaba buscando, Kant ya no tiene más incentivo para continuar estudiando el espacio y el tiempo por sí mismos, como harían un físico o un geómetra.

Este cambio en la dirección del argumento se prevé en los principios del método sintético, como ya dijimos. En la Doctrina del Método se permite una ruptura con el proceso de análisis de representaciones dadas incluso mucho antes de que se haya alcanzado la definición o exposición completa, siempre y cuando los elementos ya obtenidos a través del análisis sean suficientes como para extraer conclusiones útiles:

> Pero como se puede siempre hacer de los elementos obtenidos por análisis, hasta donde ellos alcanzan, un uso bueno y seguro, entonces se pueden emplear con mucho provecho también las definiciones defectuosas, es decir, las proposiciones que no son todavía propiamente definiciones, pero que por lo demás son verdaderas, y que son por tanto aproximaciones a ellas. En la matemática la definición pertenece *ad esse*; en la filosofía, *ad melius esse* (B759, nota).

El cambio de tema que señalamos es la última inflexión en el sendero seguido por la argumentación de la Estética Transcendental.

7. Conclusión

Hemos examinado la Estética Transcendental prestando particular atención a la estructura de su argumentación; hemos subrayado las reglas metodológicas que Kant sigue cuidadosamente en su exposición, desde el principio de la Estética; mostramos los puntos de inflexión en el argumento, aquellos puntos

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26488

donde Kant introduce asuntos o problemas que no estaban contenidos en aquello en lo que se estaba ocupando, como también aquellos puntos en los que se aleja del método sintético. Así, pudimos plantear el problema de la identificación del espacio con la forma del sentido externo; y pudimos ver la compleja manera en que el espacio encaja en la investigación acerca de la sensibilidad.

El enfoque de nuestra investigación sobre la estructura de la Estética Transcendental también nos permite sostener que ciertos temas como la teoría de la Geometría son sólo temas subsidiarios en aquel capítulo de la *Crítica de la Razón Pura*. Por otra parte, los que resultaron ser los temas primarios o fundamentales son, en primer lugar, *la sensibilidad y sus formas* —como lo sugiere el mismo nombre de Estética— al igual que, en segundo lugar, el rango o estatus ontológico de los objetos espacio-temporales como fenómenos.

Más aún, una correcta estimación del *comienzo* del texto nos permite notar la importancia de la *pasividad* como una propiedad de la intuición finita. Es por esta pasividad por lo que la Estética ofrece un tipo particular de realismo. Está más allá del asunto que nos concierne aquí decidir cuál podría ser la fuente de la afección; pero en la Estética los objetos transcendentes se presuponen abiertamente como originando la afección. En este sentido, se hace un movimiento en la Estética que no aparece de nuevo en la *Crítica de la Razón Pura*: el conocimiento se confronta aquí con lo Otro, con lo absolutamente extra-mental o extra-subjetivo. En las palabras de Kant: nuestra sensibilidad "es impresionada, de la manera que le es propia, por objetos que le son en sí mismos desconocidos y que son enteramente diferentes de aquellos fenómenos" (Prol, AA 04: 318).[23]

De nuevo, destacar la importancia de la pasividad como una propiedad esencial de la intuición finita podría arrojar algo de luz en la discusión acerca de si la característica esencial de la intuición reside en la singularidad de su objeto —como lo sostuvo Hintikka (e.g., 1973, p. 208)— o más bien en la inmediatez del contacto con su objeto, ya que la pasividad es uno de los modos del contacto inmediato (siendo su otro modo la intuición intelectual activa) y no tiene decisión acerca del número de objetos de la intuición.

[23] Comparar con KrV, BXXVI-XXVII y A251.

El análisis de la estructura del texto ha probado ser una herramienta útil tanto para resaltar algunas características importantes de la Estética Transcendental como para resolver algunos de los problemas planteados por el texto.

Referencias

Adickes, E. (1929). *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie.* J. C. B. Mohr.

Baum, M. (1991). Dinge an sich und Raum bei Kant". En G. Funke (Ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990* (pp. 63-72). Bouvier.

Blattner, W. (1995). The Non-Synthetic Unity of the Forms of Intuition in Kant's 'Critique of Pure Reason'". En H. Robinson (Ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis* (vol. 2, pp. 169-177). Marquette Ubiversity Press.

Buchdahl, G. (1991). A Key to the problem of Affection". En G. Funke (Ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990* (pp. 73-90). Bouvier.

Caimi, M. (1982). *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der Reinen Vernunft: Versuch Zur Rekonstruktion Einer Hyletik der Reinen Erkenntnis*. Bouvier.

Chenet, F.-X. (1993). Que sont donc l'espace et le temps? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la "troisième possibilité". *Kant Studien, 84*, 129-153.

Dotti, J. (1989). Die Einwürfe der einsenhenden Männer. En G. Funke y T. M. Seebohm (Eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (vol. II, 1, pp. 3-18). The University Press of America.

Gómez, R. (1991). Science and Analytic Wholes. En G. Funke (Ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990* (pp. 463-472). Bouvier.

Herz, M. (1990). *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit. Neu herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und Registern versehen von Elfriede Conrad, Heinrich P. Delfosse und Birgit Nehren*. Felix Meiner.

Hinske, N. (1991). Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee. En G. Funke (Ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990* (pp. 157-177). Bouvier.

Hintikka, J. (1973). *Logic, Language-Games and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Clarendon Press.

Kant, I. (1986). *Briefwechsel*. *Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer, bearbeitet von Rudolf Malter und Joachim Kopper [1873]*. Felix Meiner.

Nagel, G. (1983). *The Structure of Experience. Kant's System of Principles*. The University of Chicago Press.

Parsons, C. (1992). The Transcendental Aesthetic. En P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 62-100). Cambridge University Press.

Paton, H. J. (1970). *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft* [1936]. MacMillan/G. Allen & Unwin.

Pippin, R. (1982). *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. Yale University Press.

Pitte, F. V. de (1995). Kant's Problems with Space and Time. En H. Robinson (Ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis* (vol. 2, pp. 179-186). Marquette University Press.

Riehl, A. (1924). *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, vol. 1. [1876]. Alfred Kröner Verlag.

Torretti, R. (1980). *Manuel Kant, Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, vol. 2. [1967]. Charcas.

Vaihinger (1970). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* [1892]. Aalen.

Recibido: 15/04/2023

Aceptado: 07/05/2023



Sección monográfica

En honor a Jacinto Rivera de Rosales

Elevar la vida a concepto. Presentación de la sección monográfica en memoria de Jacinto Rivera de Rosales

SANDRA NAVALÓN[1]

La sección que se presenta reúne algunos de los trabajos expuestos en el marco de las primeras jornadas internacionales de "Kant-València" en memoria de Jacinto Rivera de Rosales bajo el lema "Elevar la vida a concepto. Kant y la filosofía clásica alemana". Estas jornadas no fueron concebidas *in memoriam*, sino con motivo de la entonces reciente jubilación de Jacinto. Se trataba de rendir homenaje a su larga trayectoria en la labor filosófica y educativa, y con puertas a un camino todavía extenso por recorrer. Sin embargo, estas jornadas devendrían póstumas tras su óbito repentino en la madrugada del 15 de octubre de 2021.

Jacinto Rivera de Rosales Chacón destacó tanto a nivel académico como de espíritu. Sus contribuciones fueron muy diversas, dado sus múltiples intereses en los grandes autores de la filosofía. Podemos realzar sus aportaciones en torno a la subjetividad prereflexiva y la centralidad del cuerpo orgánico como *a priori,* en tanto herramienta de superación de las escisiones de la Modernidad. De su obra podemos destacar *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Cuadernos de la UNED 126, Madrid, 1993 (reedición: Ediciones Xorki. Madrid: 2011); *I. Kant: El conocimiento objetivo del mundo. Guía de lectura de la Crítica de la razón pura*. UNED, Madrid, 1994; *Kant: la Crítica del Juicio teleológico y la corporalidad del sujeto*. UNED, Madrid, 1998; *Sueño y realidad. La ontología poética de Calderón de la Barca*. Olms Verlag, Hildesheim, Alemania, 1998, así como su libro sobre Fichte traducido tanto al francés como al italiano. En 2007 fundó el grupo de investigación de la UNED "Ontología, Lenguaje y Hermenéutica" junto a Teresa Oñate. Ese mismo año creó la Red Ibérica de Estudios Fichteanos (RIEF) junto a Jorge de Carvahlo, de la que fue coordinador. De 2009 a 2012 fue vicepresidente de la Sociedad Fichteana Internacional. Asimismo, fue vicepresidente de 2010 a 2014 de la

[1] Universitat de València. Contacto: snavalongasco@gmail.com.

Revista de Estudios Kantianos
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 86-89
ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26682

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) y su presidente de 2014 a 2018 y, a su vez, uno de los promotores principales de su creación en el Kant-Kongress de Pisa en 2010. En 2019 y tras su jubilación, su actividad científica prosiguió con su participación en un proyecto sobre Hegel y la *Ciencia de la lógica*, así como su respaldo en 2020 a la creación del grupo de Estudios Schellingianos. En 2021 se incorporó, en su fundación, al grupo internacional de investigación "Kant-València".

A continuación, se han publicado seis de las contribuciones discutidas en el evento de homenaje. En primer lugar, bajo el título "Systematische Einheit. Kants Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* und ihre Rezeption bei Fichte" el artículo de Günter Zöller confronta los sistemas de Kant y Fichte mediante el examen de la auto-interpretación de la arquitectónica kantiana en la introducción de la *Crítica del Juicio* y la reinterpretación del sistema lógico de las tres críticas por parte de Fichte. Zöller aborda este doble enfoque, en un primer momento, mediante un análisis de la función mediadora de la *Crítica del juicio* en el sistema kantiano respecto de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica,* y luego, una lectura de Fichte. A partir de su exposición, el autor intenta trazar una solución amistosa a este debate, mostrando en última instancia el propósito común a ambos autores de pensar la pluralidad y la unidad juntas en una mutua funcionalidad, ya sea a través la "facticidad primordial" o "lo empírico en general" en la *Crítica del Juicio* de Kant, o desde las divisiones o subdivisiones que traza Fichte de la *Wissenschaftslehre* a partir de 1804.

En la contribución de Mikel Aramburu, "Kant y Aranguren: que el concepto se haga vida", se analiza la obra del filósofo español José Luis López Aranguren con el fin de recorrer el diálogo con Kant y poner de manifiesto la influencia que éste tuvo en su pensamiento. El pensamiento de Aranguren se presenta como "una filosofía de la vida" y constituye un legado en el marco de la ética que permite, según su autor, corregir ciertos aspectos del pensamiento kantiano, pero también influir en los múltiples retos que exhibe nuestra contemporaneidad.

Fernando García Martín, por otra parte, centra su escrito "La contribución de la apreciación estética a la formación moral del carácter en la filosofía crítica kantiana" en arrojar luz sobre algunos elementos de la filosofía crítica kantiana, que hacen viable la elaboración de un proyecto de educación moral del carácter humano desde instancias específicamente

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 86-89 DOI 10.7203/REK.8.1.26682

estéticas, superando los presupuestos que sostienen que hay en Kant una total independencia de la moralidad con respecto a los demás ámbitos del espíritu humano. Así, intenta mostrar que se da una afinidad entre la belleza y el bien moral en la filosofía crítica, en tanto que los juicios estéticos sobre la belleza permiten establecer una relación de concordancia entre el carácter empírico del ser humano y su carácter inteligible, abierto por la libertad. La apreciación estética se presenta como posible vehículo para la formación y el desarrollo del ánimo humano.

Pierre Brunel en su escrito "Das Aufheben des Lebens im Begriff. Künstlichkeit und Verwandlung bei F. H. Jacobi", esboza la relación entre la especulación y la vida, tomando como punto de partida la correspondencia de Friedrich Heinrich Jacobi y Fichte. En ella, Jacobi cuestiona esta relación, poniendo en duda el alcance ontológico de la ciencia y sus pretensiones de conocimiento claro. Con alusiones tanto al arte alquímico, poético o sofístico, el autor traza una línea de reflexiones que recorren estos problemas para advertir los peligros de la artificialidad en el ejercicio puramente especulativo, dotando de valor y alcance a la noción de sentimiento en su anclaje con la vida como transformación hacia una nueva comprensión y percepción de lo real que escapa a lo estrictamente conceptual.

Retomando el tema expuesto por Günter Zöller, Tamás Hankovszky, en su artículo "Die Debatte zwischen Kant und Fichte über das Verhältnis der Kritik und der Philosophie als System", propone una revisión crítica del debate entre Kant y Fichte. De acuerdo con el autor, este debate no se basa exclusivamente en las diferencias entre sus sistemas filosóficos. Hankovszky repara, asimismo, en el hecho de que ambos filósofos abordan e interpretan conceptos como "sistema", "metafísica", "propedéutica" o "crítica" de maneras diversas.

La sección cierra con un análisis en la imbricación entre el ámbito teórico y el ámbito práctico en la filosofía kantiana en la traducción llevada a cabo por Jesús Valdés, del escrito de Bernd Dörflinger "El problema del gran abismo entre naturaleza y libertad. ¿Qué aporta la *Crítica del juicio* a su solución?". En él, se examina la dificultad inherente a la relación entre las nociones de naturaleza y libertad en Kant, dificultad presupuesta en la *Crítica de la razón pura* y que supone la principal preocupación sistemática de la *Crítica del juicio* mediante el mencionado problema del abismo. Dörflinger, a través de un detallado análisis da cuenta de que estos dos dominios, el de la

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 86-89 DOI 10.7203/REK.8.1.26682

naturaleza y la libertad, requieren de un tercer elemento que medie y que posibilite la imbricación entre el ámbito teórico y práctico. Este elemento apunta al pensar estético, concretamente, al juicio estético de lo bello que no es ni teórico ni práctico. En consecuencia, Dörflinger propone tres enfoques que posibilitan el tránsito del dominio de la naturaleza hacia la libertad, a través del juicio estético de lo bello y los logros culturales del ser humano en las bellas artes y las ciencias.

Recibido: 17/05/2023

Aceptado: 21/05/2023

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26682

Systematische Einheit. Kants Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* und ihre Rezeption bei Fichte

GÜNTER ZÖLLER[1]

Zusammenfassung

Der Beitrag konfrontiert die systemarchitektonische Selbstinterpretation der *Kritik der Urteilskraft* durch Kant in der Einleitung des Werks mit dessen systemlogischer Reinterpretation und Metakritik durch Fichte. Der doppelte Fokus des Beitrags liegt auf der vernunfttheoretischen Vermittlungsfunktion der *Kritik der Urteilskraft* zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* bei Kant und auf Fichtes retrospektiver Deutung der drei *Kritiken* Kants als sukzessiver Präsentationsformen eines dreifachen Absoluten, dem Fichte seine eigene alternative Konzeption der prädisjunktiven, absoluten Einheit von Sein und Bewusstsein in Gestalt von Wissen, Vernunft oder Logos gegenüberstellt.

Schlüsselwörter: Transzendentalphilosophie, Wissenschaftslehre, Vernunft, Einheit der.

Systematic Unity. Kant's Introduction to the Critique of Judgment and its reception by Fichte

Abstract

The contribution confronts Kant's system-architectonic self-interpretation in the Introduction of the *Critique of the Power of Judgment* with the latter's system-logical reinterpretation and metacritique by Fichte. The dual focus of the contribution lies on the mediating function of the *Critique of the Power of Judgment* between the *Critique of Pure Reason* and the *Critique of Practical Reason* in Kant and on Fichte's reading of Kant's three *Critiques* as successive presentations of a threefold absolute, to which Fichte opposes his own conception of a predisjunctive, absolute unity of being and consciousness under the guise of knowledge, reason or logos.

Keywords: transcendental philosophy, doctrine of science, reason, unity of.

[1] Fakultät für Philosophie, Ludwig-Maximilians-Universität München. Kontakt: zoeller@lmu.de.

> Zu der Einheit der Substanz haben Verschiedene geglaubt
> eine einige Grundkraft annehmen zu müssen und haben sogar
> gemeint sie zu erkennen, indem sie blos den gemeinschaftlichen
> Titel verschiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft
> der Seele sei Vorstellungskraft der Welt […]. Man verlangt aber zu wissen,
> ob sie auch von dieser abgeleitet werden können, welches unmöglich ist.
> ÜGTP, AA 08: 180 Anm.

Der Beitrag kontrastiert die systemarchitektonische Selbstinterpretation der *Kritik der Urteilskraft* durch Kant mit der systemlogischen Reinterpretation und Metakritik der dritten *Kritik* durch Fichte. Im Mittelpunkt des Beitrags stehen die vernunfttheoretische Vermittlungsfunktion der *Kritik der Urteilskraft* zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* bei Kant und Fichtes Deutung der drei *Kritiken* als sukzessiver Präsentationsformen eines dreifachen Absoluten, dem dieser seine eigene alternative Konzeption der prädisjunktiven, absoluten Einheit von Sein und Bewusstsein gegenüberstellt. Die drei Abschnitte des Vortrags behandeln den heimlichen Status der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* als des „ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus", Kants trichotome Disposition der oberen Gemüts- und Vernunftvermögen in der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* und Fichtes Interpretation der ursprünglichen vernunfttheoretischen „Entdeckung" Kants verbunden mit der kritischen Rekonstruktion der „drei Absoluta" der Kantischen Philosophie durch Fichte.[2]

1. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus

Von den drei *Kritiken* Kants hat einzig die *Kritik der Urteilskraft* eine unmittelbare und breitere zustimmende Wirkung erfahren. Dagegen haben auf die ersten beiden *Kritiken* vor allem die Philosophen von Profession reagiert, und dies hauptsächlich in Form von Widerspruch und Widerlegung. Die *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 wurde schon bald zum Streitobjekt polemischer Auseinandersetzungen von Seiten der spätaufklärerischen Popularphilosophie, des Neo-Leibnizianismus und des Spätwolffianismus

[2] Der Beitrag ist gewidmet dem Gedächtnis an den langjährigen Freund, Kollegen in der Kant- und Fichte-Forschung und Nachfolger im Amt des Präsidenten der Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft, Jacinto Rivera de Rosales.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

sowie des anglo-schottisch geprägten Empirismus und Skeptizismus. Um die *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 entspannten sich sogleich subtile und innovative Kontroversen über Determinismus, Fatalismus und Eleutherismus.

Doch die *Kritik der Urteilskraft* von 1790 wirkte sofort und auch später immer wieder inspirierend und ermutigend auf Vernunftkünstler wie Naturforscher, auf dichtende Philosophen wie philosophische Dichter. War es zunächst der erste der beiden Teile der dritten *Kritik*, die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" mit ihren Hauptthemen des Geschmacksurteils, des Naturschönen und des Dynamisch-Erhabenen, die allgemeines Interesse und breite Wirkung fand, so war es bald der zweite Teil des Werkes, die „Kritik der teleologischen Urteilskraft" mit ihren Überlegungen zu den Formen und Funktionen der belebten und unbelebten Natur und zur eigentümlichen Zweckmäßigkeit von pflanzlichen und tierischen Organismen, der das naturphilosophische und naturromantische Denken vor, um und nach 1800 animierte und orientierte.

Die doppelte ausserfachliche Rezeption der *Kritik der Urteilskraft* nach ihren beiden Teilen zeigt sich exemplarisch an der Aufnahme des Werkes durch die beiden Protagonisten der Weimarer Klassik. Schiller greift im Rahmen seiner kultur- und geschichtsphilosophischen Überlegungen zur „ästhetischen Erziehung des Menschen" auf die Ausführungen der dritten *Kritik* zum Verhältnis von Schönem und Moralisch-Gutem zurück. Goethe rekurriert auf die Ausführungen der dritten *Kritik* zum Verhältnis von diskursivem und intuitivem Verstand für seine spinozistischen Überlegungen zum naturphilosophischen Methodenkonzept der „anschauenden Urteilskraft" (Förster, 2002).

Beim späten Goethe ist sogar ein klares Bewusstsein über die Einheitsbildung der dritten *Kritik* jenseits ihrer Untergliederung in Kunst- und Naturphilosophie festzustellen, wenn er in einem Brief an Zelter vom 29. Januar 1830 erklärt:

> Es ist ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt und ich darf sagen, auch um mich, dass er in der Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht gibt, aus grossen Prinzipien zwecklos zu handeln (Goethe, 1967, p. 370).

Die Ausweisung der von Goethe der dritten *Kritik* ingesamt zugeschriebenen allgemeinen Prinzipienlehre von Kunst und Natur als „zwecklos“ nimmt historisch Kants Konzeption der ästhetischen Zweckmäßigkeit als funktional teleologisch ohne substantielles Telos („ohne Zweck“) auf und schliesst sachlich an die Verdrängung der Aristotelischen Naturteleologie durch das nomologische und morphologische Denken der modernen Naturwissenschaft und -forschung an.

Mit ihrer prinzipiellen Zusammenführung phänomenal getrennter Bereiche (Natur, Kunst; Anorganisches, Organisches; Mechanik, Teleologie; Idealismus, Realismus; Formalismus, Materialismus; Sinnliches, Übersinnliches) im Zeichen von nicht-linearer Kausalität („Zweckmässigkeit“) war die *Kritik der Urteilskraft* dafür prädestiniert, die philosophische Reflexion über Formen der Einheitsbildung unter Verschiedenem und sogar Gegensätzlichem zu initiieren und zu inspirieren. Zwar hatten sich bereits die erste und die zweite *Kritik* an der Einheitsbildung im allgemeinen und der Einheitsbildung der Vernunft in deren theoretischem und praktischem Gebrauch im besonderen abgearbeitet – im „Kanon der reinen Vernunft“ in der ersten *Kritik* und in den „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“ in der zweiten *Kritik*. Doch galt die Zusammenführung von theoretischer, speziell spekulativer, und praktischer, speziell moralischer, Vernunft in den ersten beiden *Kritiken* nicht der ursprünglich-einheitlichen Wurzel der Vernunft, sondern deren finaler Zusammenführung von Wissensvernunft und Wollensvernunft im theoretisch-praktisch gemischten Modus der Antwort auf Frage „Was darf ich hoffen?“ durch die quasi-doktrinale („praktisch-dogmatische“) Lehre vom ursprünglichen wie abgeleiteten höchsten Gut.

Erst die dritte *Kritik* und insbesondere deren kapitale Einleitung ergänzt die finalistische Vernunfteinheitskonzeption der ersten und der zweiten *Kritik* um eine mediatisierende Einheitskonzeption im Rückgriff auf ein verbindendes Drittes zwischen Naturalem und Supranaturalem, zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Erkennen und Begehren – ein funktionales Dritten in der dreifachen Grundgestalt als Technē- oder Kunst-Fiktion, als reflektierende Urteilskaft und als heautonomes Lustgefühl. Während die beiden Hauptteile der dritten *Kritik* eine ursprünglich nicht vorgesehene Erweiterung und Ergänzung der Natur- und Freiheitsphilosophie der ersten beiden *Kritiken* um die kritische Grundlegung der Gefühlsästhetik und der

Naturteleologie enthalten, bietet die den beiden Hauptteilen gemeinsame Einleitung – zusätzlich zur Einführung in die Themen, Thesen und Theoreme der Ästhetik- und Teleologie-Teile – eine teils rekapitulierend-reinterpretierende, teils programmatisch-prospektive Vorstellung von Leistung und Anspruch der *Kritik*-Trias, insbesondere der nach den sukzessiven Teilschritten der ersten und der zweiten *Kritik* nunmehr endlich erreichten und für endgültig erachteten kritischen Konzeption der Philosophie im Ganzen wie in ihren wesentlichen Bestandteilen (Deleuze, 1984; Zocher 1949).

Der systematisch-architektonische Anspruch der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* zeigt sich schon im Umstand, dass deren Erstfassung, die von Kant wegen ihres zu grossen Umfangs für die Verwendung in der *Kritik der Urteilskraft* verworfen wurde, in einer leicht überarbeiteten und geringfügig gekürzten Fassung 1794 durch J. S. Beck unter dem Titel „Ueber Philosophie überhaupt“ erscheinen konnte (Klemme, 2006, Mertens, 1975). Die zur programmatischen philosophischen Systemskizze deklarierte alte, sog. Erste Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* erschien in Becks Version im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts in mehreren Nachdrucken, bevor der Text durch Otto Buek für die von Ernst Cassirer besorgte Kant-Ausgabe vom Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in der originalen Textgestalt publiziert wurde (Kant, 1912-1918).

Doch nicht nur die Erstfassung der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* trägt die Züge einer philosophischen Systemskizze. Auch die in die dritte *Kritik* aufgenommene, nur wenig kürzere Fassung skizziert eine philosophische Systematik – und dies gleich in mehrfacher Hinsicht (Euler, 2018). Kant präsentiert seriatim: zunächst das *kritische* System, das aus den drei *Kritiken* besteht; sodann das *doktrinale* System der Philosophie, das zweiteilig angelegt ist und die Philosophie der Natur und die Philosophie der Freiheit umfasst; des weiteren das *logische* System der Vernunft, das ebenfalls dreiteilig konzipiert ist und aus Verstand, Urteilskraft und Vernunft besteht; darüber hinaus das *psychologische* System der Gemütskräfte, dessen wiederum dreiteilige Anlage Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen umfasst; und schliesslich das zweiteilige *kosmologisches* System der sinnlichen und der übersinnlichen Welt.

Zusätzlich zu den zwei- und dreiteiligen Dispositionen umfasst die mehrfach gestufte philosophische Systematik der Einleitung der *Kritik der*

Urteilskraft noch die gesetzlich geregelten Interferenzen der verschiedenen zwei- und dreigliedrigen Divisionen mit einander. Insbesondere gilt das für die Prinzipienfunktion der Vernunft in ihrer dreifachen Ausgestaltung als naturgesetzgebender Verstand, als sichselbstgesetzgebende Urteilskraft und als moralgesetzgebende Vernunft zum Zweck der apriorischen Normierung des Erkenntnisvermögens, des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens in deren jeweiligem nicht-empirischen („höheren") Gebrauch. Auch das Wechselverhältnis von moralisch-vernünftig fortzubestimmender Sinnenwelt und die Bestimmungsvorgaben dazu bereithaltender übersinnlicher Welt gehört in die System-Systematik der Einleitung der dritten *Kritik*.

Allerdings hat Kant selbst von den in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* vorgesehenen zwei Teilen der Vernunftphilosophie nur die rein-praktische Philosophie ausgeführt – in Gestalt der *Metaphysik der Sitten* von 1797 mit ihren beiden Teilen, den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" und den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", denen eine die beiden Werkteile umfassende Einleitung beigegeben war, zusätzlich zu den Einzeleinleitungen in die Rechts- und die Tugendlehre. Die ebenfalls in Aussicht gestellte Metaphysik der Natur hat Kant nur ansatzweise und partiell geliefert – in den frühen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1783), die nur die Prinzipienlehre der äußeren, räumlichen ausgedehnten materiellen Natur liefern, und in den Bemühungen des sog. *Opus postumum* um den methodisch-doktrinalen Übergang von den Metaphysik der (äusseren) Natur zur eigentlichen, mit empirisch gegebenen Inhalten apriorisch operierenden Physik.

Doch hat die gestufte und verschränkte philosophische Systematik der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* über Kants eigenes Werk hinaus bei seinen Nachfolgern gewirkt – und dies durch Zuspruch wie Widerspruch, mittels Imitation wie Irritation. Das gilt zunächst für die paarige Anlage der nachkantischen Philosophie als Naturphilosophie und Geistphilosophie korrelativ zur Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit. Es gilt sodann für die Anbindung der nachkantischen Systemarchitektur der philosophischen Disziplinen an die doppelt-dreifache Disposition der Vernunft- und Gemütsvermögen. Und es gilt schliesslich für die nachkantischen Bemühungen um die je einheitliche Verfassung der Vernunft, der Subjektivität und der Welt wie um deren umfassende absolut-ursprüngliche

Einheitsverfassung. Die einschlägigen Ansätze finden sich bereits in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft der *Kritik der Urteilskraft* im Verlauf der frühen, mittleren und späteren 1790er Jahren. Während sich die ersten Nachkantianer, allen voran K. L. Reinhold, primär an der *Kritik der reinen Vernunft* orientieren, geht die mehrphasige und vielgestaltige Systembildung bei Fichte und Schelling und, über diese vermittelt, bei Hegels (ab 1800), ganz wesentlich auf Anregungen und Herausforderungen der dritten *Kritik* zurück (Zöller, 2006).

Erweist sich dergestalt die *Kritik der Urteilskraft* ganz generell und speziell deren Einleitung als die Keimzelle der nachkantischen Philosophie im allgemeinen und des deutschen Idealismus im besonderen, so scheint es angezeigt, den fiktiven Titel des ersten Systemprogramms des deutschen Idealismus, den Franz Rosenzweig 1917 einem jüngst entdeckten, in Hegels Handschrift überlieferten kurzen und überdies fragmentarischen Text, der mit den Worten „eine Ethik“ unvermittelt einsetzt (Hegel, 1979, pp. 234-237), verliehen hatte, alternativ auf die Einleitung der dritten *Kritik* zu beziehen. Diese Umwidmung scheint umso angezeigter, als Kants einschlägiger Text ganze sieben Jahre älter ist als die auf 1797 zu datierende Hegel-Handschrift.

Doch auch unabhängig von Kants Kandidatur für die Verfasserschaft des eigentlichen ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus steht die beträchtlich später zu datierende Hegel-Handschrift in Konkurrenz zu einem weiteren zeitlich früheren Anwärter auf den Erstlingstitel des Systemprogramms des deutschen Idealismus. 1794 veröffentlicht Fichte für sein unter dem Neologismus „Wissenschaftslehre“ angekündigtes kantisch-nachkantisches System der Philosophie eine Programmschrift unter dem Titel *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Wie die vier Jahre frühere Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* – und abweichend von der systemarchitektonisch ganz anders dimensionierten mysteriösen Hegel-Handschrift – enthält Fichtes Begriffsschrift, die inhaltlich weitgehend übereinstimmt mit seinen Zürcher Privatvorlesungen zur Einleitung in die Philosophie vom vorangegangenen Winter 1794, den Abriss einer kombinierten Prinzipien- und Gegenstandslehre des Wissens im Ausgang von dessen Erstprinzip, dem „Ich“ qua rein-absolutem Ich.

Dagegen rekurriert der anonyme Autor der Hegel-Handschrift drei Jahre später weder auf Fichtes Ichlehre aus der Begriffsschrift von 1794 noch

auf die daran anschliessende *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* von 1794/95 und auch nicht auf die Vernunftvermögenslehre der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* von 1790. Stattdessen übernimmt der Anonymus der Hegel-Handschrift die Konzeption des postulatorischen Denkens im Ausgang von ethisch-moralischen Ressourcen und im Ausgriff auf theoretisch-dogmatische Fragestellungen, die Kant in der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft" der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 speziell für die vernunfttheoretischen Aufgabenstellungen von Gottesexistenz und Seelenunsterblichkeit entwickelt hatte.

Daran anschliessend hatte schon Fichte – in der *Grundlage des Naturrechts* von 1796/97 – das Methodenkonzept der Vernunftpostulate von dessen bei Kant vorliegender exklusiven Anbindung an die Ausgangsevidenz des moralischen Selbstbewusstseins und dem alleinigen Abzielen auf zwei spezialmetaphysische Vernunftgegenstände (Gott, Seele) gelöst und ganz generell auf das Vorausssetzungsverhältnis zwischen dem zu ermöglichenden Selbstbewusstsein und seinen denknotwendigen materialen Bedingungen in Gestalt von physischer Aussenwelt und psycho-physischer Mitwelt bezogen – nach dem Reflexionsmuster: wie muss eine Welt für ein mögliches Selbstbewusstsein beschaffen sein, oder vielmehr: wie ist eine solche Welt als so beschaffen zu denken?

Der Anonymus der mysteriösen Hegel-Handschrift geht noch über Fichte hinaus, wenn er das neu zu begründende System der „Metaphysik" in „Ethik" oder „Moral" gründen lässt, um daraus der Reihe nach das „Ich", die moralische „Welt", die physische Welt („Physik") und die politische Welt („Staat") im Rahmen eines „System[s] aller praktischen Postulate" herzuleiten und dieses in der „Idee der *Schönheit*" kulminieren zu lassen, wodurch die Philosophie in Poesie („Dichtung") zurücküberführt werden soll. Abschliessend entfaltet die anonyme Systemskizze dann noch das Verhältnis von zur Dichtung zurückgekehrter Philosophie und philosophisch ambitionierter Dichtung in dem ebenso spätaufklärerischen wie frühromantischen Projekt einer exoterisch-populären Vernunftreligion („Mythologie der *Vernunft*", „neue Religion"). Für das politisch-philosophische Projekt einer Fusion von Volk und Vernunft dürften Fichtes Überlegungen zur gesellschaftspolitischen Aufgabe der Philosophie in seiner frühen Veröffentlichung *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* von 1794 ebenso Anregungen geliefert haben wie Rousseaus

Einführung der Zivilreligion (*religion civile*) am Schluss des *Contrat social* von 1748.

Der auf drei Texte aus den Jahren 1790, 1794 und 1797 angewachsene Kandidatenkreis für den Titel des „ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus“ liesse sich sogar mit guten Gründen auf vier erhöhen durch den Einbezug eines ebenfalls nur fragmentarisch überlieferten knappen Textes von Hölderlin, der Skizze *Urtheil und Seyn* (oder *Seyn und Urtheil*, je nachdem, welche Seite des Doppelblatts man als die erste ansieht), die auf 1794/95 zu datieren ist (Hölderlin, 2020, p. 7f.). Zwar enthält Hölderlins programmatische Skizze keinen Entwurf einer philosophischen Systemarchitektonik, wohl aber die Umrisse einer philosophischen Prinzipienlehre entwickelt in kritischer Auseinandersetzung mit dem 1794 erschienen ersten Teil von Fichtes *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, der die drei absolut ersten Grundsätze des Wissens als solchem enthält. Insbesondere präsentiert Hölderlins kurzer, aber prägnanter Text wegweisende Überlegungen zum Verhältnis von ursprünglicher, unvordenklicher Einheit („intellectuale Anschauung“) und logischer, bewusst-gewusster Teilung („Urtheil“), die über den frühen Fichte hinaus auf die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus vor und nach 1800 vorausweisen.

2. Trichotomie als transzendentale Synthesis

Die Überraschungskandidatur der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* für den Ehrentitel des ersten Systemprogramms des deutschen Idealismus rückt nicht nur die Nähe von Kants programmatischen Überlegungen von 1790 zu den um einiges späteren einschlägigen Ausführungen seiner Nachfolger, samt der Nachfolger seiner Nachfolger, heraus. Der Vergleich mit Fichtes, Hölderlins und Schellings korrespondierenden Überlegungen lässt auch das Spezifische und Charakteristische von Kants frühem Beitrag zur Debatte deutlich hervortreten. Formal gesehen und struktural erwogen ist allen Versuchen, einschliesslich dem Kants, gemeinsam, dass Vielfalt und Einheit von Wissen – von dessen Prinzipien wie deren Gegenständen – erwogen werden. Während aber in den nachkantischen Ansätzen der Rekurs auf eine absolut-ursprüngliche, allererste Einheit diesseits aller Differenz, Disjunktion und Division im Vordergrund steht, die unter Titeln wie „Ich“, „Thathandlung“, „intellectuelle Anschauung“ (auch „intellectuale

Anschauung“) und „Subject-Object“ zur Sprache kommt, ist bei Kant eine gewisse skeptische Scheu vor der Absolutsetzung eines Einen unabhängig von dem Vielen, zu dem es die Einheit bildet, festzustellen.

Historisch betrachtet nehmen die nachkantischen radikal vereinheitlichenden Systemskizzen die programmatische Initiative von Reinhold auf, der Pluralität von Prinzipien bei Kant den absolut-ersten Grundsatz samt der Systematik seiner Entfaltung in ein ganzes Prinzipiengeflecht voranzustellen. Freilich sind die Kant über Reinhold Nachfolgenden, allen voran Fichte, nicht einverstanden mit der substantiell simplistischen und methodisch dubiosen Identifikation des gesuchten Urprinzips mit dem generisch-abstrakt extrahierten „Satz des Bewusstseins“. Systematisch gesehen steht das monistische Gegenprogramm der Nachkantianer zu Kants Prinzipienpluralismus in einer henologischen Tradition der klassischen Metaphysik – vom späten Platon über den spätantiken Neuplatonismus bis zum reduktiven Monismus der Vorstellungskraft (*vis repraesentativa*) in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts. Kants Kritik an letzterem und seine damit gegebene implizite Kritik am nachkantischen Neo-Monismus ist dem diesem Beitrag vorangestellten Zitat zu entnehmen.

Noch in anderer Hinsicht unterscheidet sich Kants Systemprogrammatik, wie sie ausser in der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* auch in einigen seiner früheren Veröffentlichungen, darunter insbesondere der *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787) und den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), vorliegt, von den Systemskizzen und skizzierten Systemen seiner Nachfolger der ersten und zweiten Generation. Bei Fichte, Hölderlin und Schelling steht die lineare Herleitung („Deduktion“) von Prinzipien, wenn nicht auseinander, so doch nach einander, im Mittelpunkt des Interesses. Die Linearität der Prozedere trägt in den Systemaufbau der Nachkantianer einen quasi-zeitlichen, narrativen Zug, der den Entwicklungsgang der Dinge wie des Wissens um die Dinge artifiziell konstruiert oder vielmehr rekonstruiert. Dagegen ist die programmatische Systematik bei Kant primär topisch – ein Gerüst von Grundbegriffen und Gegenstandsprinzipien, das die weitere, spätere Ableitung von anderem informieren und dirigieren soll.

Besonders prononciert ist die als Topologie angelegte Systematik bei Kant in den sukzessiven Übersichtsschemata („Tafeln“) der ersten *Kritik* und

der *Prolegomena*, in deren Zentrum die komplex disponierte Systematik der reinen Verstandesbegriffe („Tafel der Kategorien“) steht (KrV A 80/B 106; Heidemann, 1975). Sie erschöpft sich, anders als die blosse Enumeration der Kategorien bei Aristoteles („Rhapsodie“), nicht in der Auflistung von logisch-ontologischen Super- oder Metaprädikaten, sondern ordnet die zwölf puren Verstandesbegriffe unter vier Hauptgesichtspunkte („Titel“) zu je drei Grundaspekten („Momente“), die überdies in der geometrischen Gestalt eines auf seine Ecken hin ausgerichteten Quadrats (diamantförmig) angeordnet sind und dabei einer durchlaufenden vierfachen Zählung von der oberen Position über die beiden Mittelpositionen zur unteren Position unterzogen werden. Das kategoriale Schema ist bei Kant verbunden mit dem Anspruch auf Vollständigkeit, der weder Vermehrung noch Verminderung der zwölf konstitutiven Bestandteile zulässt. Im weiteren Argumentationsverlauf der ersten *Kritik* und der *Prolegomena* fungiert dann das Primärsystem der Kategorien, das seinerseits allerdings noch der Herleitung aus der formal parallelen, aber sachlich vorrangigen Systematik der Urteilsformen („Urteilstafel“) unterliegt („metaphysische Deduktion“), zur Aufstellung weiterer Subsysteme („Tafeln“) im Rahmen der schrittweise expandierenden philosophischen Systematik, darunter dem System der obersten Grundsätze, dem der Begriffe des Nichts und dem der Ideen der reinen (spekulativen) Vernunft (Zöller, 2001).

Die Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* erweitert die sukzessiven System-Topiken der ersten *Kritik* und der *Prolegomena* um eine horizontal wie vertikal ausgerichtete und wegen ihrer Proportionierung quer zum Blatt gedruckte „Tafel der oberen Seelenvermögen“ (KU, AA 05: 198),[3] die – wohl auch aus drucktechnischen und buchbinderischen Gründen – ganz am Ende der Einleitung platziert ist. Die vier je dreigliedrigen Kolumnen der darin artikulierten Vermögenssystematik spezifizieren nach einander zunächst die drei (oberen) Gemütsvermögen (Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen), sodann die drei (oberen) Erkenntnisvermögen (Verstand, Urteilskraft, Vernunft), des weiteren die drei korrelierten apriorischen Prinzipieninbegriffe (Gesetzmässigkeit, Zweckmäßigkeit, Endzweck) und schliesslich die korrelierten drei Anwendungsfelder (Natur, Kunst, Freiheit). Jede Kolumne ist so aufgeführt,

[3] Der Querdruck der Tabelle wurde nicht in die jüngste englische Übersetzung der *Kritik der Urteilskraft* übernommen (siehe Kant, 2002, p. 83).

dass ihre drei vertikal subordinierten Elemente zugleich horizontal in ihrer jeweiligen Zusammengehörigkeit mit den korrespondierenden Elementen der übrigen Kolumnen gelesen werden können.

Kants Ausweis der Tafel zu Ende der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* als einer „Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach“ (KU, AA 05: 197) macht deutlich, dass er unter „systematischer Einheit“ nicht die reduktiv-monistische Herausstellung eines ursprünglichen Einen hinter Vielem versteht, sondern die durch systematische Verknüpfung erzielte, oder vielmehr nachgewiesene, komplexe Einheit von Vielem. Wie schon die Urteils- und die Kategorientafel der ersten *Kritik* ist die Vermögenstafel der dritten *Kritik* aus viermal drei Subeinheiten zusammengesetzt. Abweichend von der diamantförmigen Darstellung der zwölf Urteilsformen- und Kategorientitel, ist das schematische System der Vermögensformen tabellarisch angelegt. Die graphische Realisierung durch Querdruck hat ihren Vorläufer in der Systematik der „praktische[n] materialen Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit“ (KpV, AA 05: 69) in der *Kritik* der *praktischen Vernunft*. Doch ist diese quergestellte Übersicht nicht tabellarisch, sondern klassifikatorisch angelegt und gliedert die (allesamt aussichtslosen, weil material bestimmten) Kandidaten für das Moralprinzip zunächst nach subjektiven und objektiven und dann jeweils wieder nach inneren und äußeren Bestimmungsgrößen.

Die distinkte (und in Kants Werk wohl auch unike) tabellarische Anlage der Tafel am Ende der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass Kant zwar die jeweilige prinzipielle Dreiteilung aller aufgeführten Kolumnen für endgültig hält, nicht aber die absolute Zahl der Kolumnen, bei denen sich man eine Erweiterung oder Kürzung vorstellen könnte, solange die ersten beiden Kolumnen mit ihrer Zuordnung der drei Gemütsvermögen zu den drei Vernunftvermögen erhalten bleiben. So wäre etwa die Anfügung einer fünften Kolumne zu den jeweiligen Formen der Gesetzgebung vorstellbar, innerhalb derer dem Gemütsvermögen des Erkennens und seinem Vernunftvermögen des Verstandes der Gesetzgebungsmodus der Heteronomie, dem Gemütsvermögen des Gefühls der Lust und Unlust und seinem Vernunftvermögen der Urteilskraft die Heautonomie und dem Gemütsvermögen des Begehrens und seinem Vernunftvermögen der Vernunft (im engeren Sinne) die Autonomie zugeordnet wären. Verglichen mit der vergleichsweise offenen Form der

horizontalen Dimension der Tafel aus der dritten *Kritik*, ist die vierfache Gliederung der Urteils- und Kategorientafel in der ersten *Kritik* geschlossen – was Kant durch deren ringförmige Anordnung wiedergibt.

Aus systemlogischer Perspektive ist an der Tafel der dritten *Kritik* auch nicht die Zwölfzahl der aufgeführten Elemente oder deren Konstitution aus viermal je drei Kolumnen von Interesse, sondern die Dreizahl der jeweiligen Vermögens- und Funktionsmomente: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen; Verstand, Urteilskraft, Vernunft; etc.. In einer ausführlichen Anmerkung zur Vermögenstafel am Ende der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* (KU, AA 05: 198 Anm.) stellt Kant eine weitreichende systemlogische Reflexion an zur Zentralität und Operationalität des Verfahrens der Trichotomie in philosophischen Begründungsgängen und Ordnungszusammenhängen. Die Anmerkung bezieht sich speziell auf die Arten der Einteilung in der erfahrungsfreien, „reinen" Philosophie, in der, so Kant, sämtliche Einteilungen entweder nach dem Widerspruchsprinzip dichotom ausfallen und analytisch etabliert werden oder trichotom und diskursiv („aus Begriffen a priori") durch die erfahrungsfreie Vereinigung von Verschiedenem („synthetische Einheit") zustandekommen.

Die apriorische Synthesis beschreibt Kant dabei als logisches Prozedere von der Bedingung zum Bedingten und von da zu deren Vereinigung in einem dritten Begriff:

> Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus *Begriffen* a priori (nicht, wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe korrespondierenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein (KU, AA 05: 197).

Den in der *Kritik der Urteilskraft* herausgestellten sachlogischen Zusammenhang von Synthesis, Einheit und Triplizität erörtert Kant bereits in

der *Kritik der reinen Vernunft* bei Gelegenheit der Vorstellung der Kategorientafel. Insbesondere geht es ihm dort um eine Begründung für die Dreizahl der Kategorien unter den vier Kategorientitel oder „Klassen" der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Kant bemerkt zunächst die immer gleiche Dreizahl in jeder der vier Kategoriengruppen und sodann den Ursprung („entspringen") der jeweils dritten Kategorie aus der Synthesis („Verbindung") der beiden anderen:

> Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebenso sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichtomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt (KrV B 110; § 11; Textgestalt nach Kant 1998).

Während Kants Überlegung in der ersten *Kritik* zur Dreizahl der Kategorien in jeder der vier Katgorienklassen die doppelte Auffälligkeit der Abweichung vom dichotomischen Schema und den Ursprung der jeweiligen dritten Kategorie aus der Verbindung der ersten und zweiten lediglich verzeichnen, fügen seine einschlägigen methodologischen Reflexionen in der dritten *Kritik* dem allgemeinen Befund über Trichotomien in der reinen Philosophie noch eine logische Interpretation des triplizitären Schemas hinzu, die auch für die Dreizahl der Vermögen und ihrer jeweiligen Funktionsformen gelten soll. Der Ausweis des jeweils ersten Elements einer systematischen Trias als „Bedingung", des zweiten Elements als „Bedingtes" und des dritten als „Verbindung" von Bedingung und Bedingten ist allerdings schwer mit dem Binnenverhältnis der drei Vernunftvermögen, der drei Gemütsvermögen oder der ihnen parallel laufenden übrigen beiden trichotomen Einteilungen in Kants Tabelle am Ende der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* in Einklang zu bringen. Wie wäre das Erkenntnisvermögen die Bedingung des Gefühls der Lust und Unlust als seines Bedingten, das zusammen mit seiner Bedingung den Begriff des Begehrungsvermögens ergäbe? Das Gleiche gilt für das angebliche Bedingungsverhältnis zwischen Verstand, Urteilskraft und Vernunft.

Auch die, nach den einschlägigen Passagen der ersten *Kritik* und der dritten *Kritik* dritte Stelle in Kants Druckschriften, an der das Prinzip der Trichotomie in der erfahrungsfrei-reinen Philosophie noch erörtert wird,

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

bietet wenig Aufschluss über das beanspruchte generative Verhältnis zwischen den trichotomen Elementen im allgemeinen und der Vernunft- und Gemütsvermögentrias im besonderen. In § 113 von Kants gedrucktem *Logik-Handbuch* (der sog. Jaesche-Logik) unter der Überschrift „Dichotomie und Polytomie“ (Log, AA 09: 147f.) – sowie in korrespondierenden Stellen des Handschriftlichen Logik-Nachlasses (Refl 3030, 3031, AA 16: 622f.) und erhaltener Nachschriften der Logik-Vorlesungen (AA 24/1 und 24/2) – äussert sich Kant etwas ausführlicher zu den Arten der Einteilung von Erkenntnissen. Dabei kontrastiert er der rein analytisch, bloss nach dem Widerspruchsprinzip begründeten Dichtomie („Paritäten“), die ganz in das Feld der Logik fällt, zunächst ganz allgemein die Einteilung in „mehr als zwei Glieder“ („Polytomie“), die wegen der erforderlichen sinnlichen Anschauungen („Erkenntniß des Gegenstandes“) nicht in die (allgemein-formale) Logik gehört.

Doch unterzieht Kant in der *Logik* gleich danach die eigentlich ausserlogische, weil materialspezifische Polytomie einer allgemein-inhaltlichen, sozusagen transzendentallogischen Dichtomie. Er unterscheidet nämlich zwischen den Polytomien, die auf reiner Anschauung und denen die auf empirischer Anschauung gründen und weist erstere den apriorischen Konstruktionen der (reinen) Mathematik und letztere den klassifikatorischen Beobachtungen der Naturkunde („Naturgeschichte“) zu. Zusätzlich erwägt Kant dann noch in dem einschlägigen Paragraphen der *Logik* die weder auf reiner noch auf empirischer Anschauung, sondern lediglich auf Begriffen basierenden und diskursiv operierenden Einteilungen in der reinen Philosophie. Diese tragen, so Kant, sämtliche die Gestalt von Trichotomien und erfolgen „aus dem Princip der Synthesis a priori“ (Log, AA 09: 147). Die Funktionsweise solcher apriorischen Synthesen expliziert Kant dann, wie schon an der thematisch parallelen Stelle der dritten *Kritik*, ebenso knapp wie kryptisch, als Sequenz – oder vielmehr Konsequenz – von Bedingung, Bedingtem und deren Bedingungsrelation: „1) de[r] Begriff als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die Ableitung des letztern aus dem erstern“ (Log, AA 09: 147f.).

Insgesamt betrachtet vermischen sich so in den Überlegungen Kants zum systemarchitektonischen Prinzip der Trichotomie aus der ersten und der dritten *Kritik* sowie der *Logik* zwei wissenschaftstheoretische Ansätze: der formallogische Ansatz beim Bedingungsverhältnis („Bedingung“,

„Bedingtes“), der insbesondere die Relation des jeweils ersten zum zweiten Element einer Trichotomie erfassen soll, und der von der zeitgenössischen Chemie inspirierte Ansatz beim Begriff der Verbindung oder Synthese („Synthesis“) (Lequan, 2000), der vor allem das Entstehen des jeweiligen neuen, dritten Elements aus der Verknüpfung der beiden ersten Elemente zum Ausdruck bringen soll. Beide Modellierungen belasten allerdings das zu begründende oder jedenfalls zu plausibilisierende Prinzip der Trichotomie in der (reinen) Philosophie mit gravierenden epistemischen Folgeproblemen. Beim formallogischen Modell von Bedingung und Bedingtem fehlt die materiale Spezifikation für das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem im allgemeinen und für die Art des Übergang von der Bedingung zum Bedingten im besonderen. Beim chemischen Modell der Verbindung zweier heterogener Elemente zu einem genuin neuen Dritten fehlt die apriorische Verfügbarkeit des beanspruchten Fortgangs von zwei separat Vorgegebenen zu einem allererst herzustellenden Dritten.

Wenn so weder der Formalismus eines reinlogischen Konditionalverhältnisses noch der Empirismus einer chemischen Verbindungsbeziehung eine befriedigende Modellierung des Organisationsprinzips der Trichotomie in der reinen Philosophie bietet, sieht man sich zurückgeworfen auf Kants generelle Überlegungen zur Möglichkeit apriorischer Synthesis in der Transzendentalen Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*. Mit dem Kunstausdruck „mögliche Erfahrung“ bezeichnet Kant dort und an anderen einschlägigen Stellen seiner methodologischen Selbstreflexion eine Form des Rekurses auf Erfahrung, die diese nicht als gegeben annimmt, sondern in ihren Konstitutionskonditionen („Bedingung der Möglichkeit“) eruiert – eine ermöglichte Erfahrung oder vielmehr die prinzipielle Ermöglichung von Erfahrung. Das derart empirisierte Apriori ist nicht dies oder das einzelne Empirische, sondern das „Empirische überhaupt“ – ein generisches Empirisches, welches das selber Nicht-Empirische, aber anderes Empirisches Ermöglichende miteinschliesst, ja wesentlich umfasst (Zöller, 2017). An solchem Transzendental-Empirismus, der das Empirische ebenso transzendentalisiert, wie er das Transzendentale empirisiert, arbeiten sich die nachkantischen Idealisten ab bei ihren systematischen Versuchen, Formalität und Materialität, Apriori und Aposteriori spekulativ zu vermitteln und in seiner absoluten Identität zu denken.

3. Von der Trichotomie zur Quintuplizität

Besonders instruktiv für die nachkantisch-idealistische Auseinandersetzung um die Faktizität oder Genetizität des Methodenprinzips der Trichotomie in der erfahrungsfrei-reinen Philosophie um 1800 sind eine Reihe von Texten Fichtes aus dessen mittlerer Periode, insbesondere aus dem Jahr 1804. Zwar hatte schon der frühe Fichte die eigene nachkantische Form der Transzendentalphilosophie in produktiver Auseinandersetzung mit seinem faktischen Lehrer Kant entwickelt und dabei bereits den angeblich inkonsequenten, weil mit dogmatischen Resten belasteten Idealismus Kants kritisiert (Gardner, 2020; Zöller, 2019). Doch erst in den Texten des mittleren Fichte, vor allem in den fünf grossen Darstellungen der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1804-05 (WL 1804/I-III, WL 1805 [„Erlangen"] und *Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre* von 1804/05) liegt die Prinzipientheorie des Wissens in einer von dem Kantischen Vorbild gänzlich losgelösten Gestalt vor, die mit der expliziten Absetzung von den angeblichen Fehlleistungen des Vorläufers einhergeht.

Von besonderer Bedeutung für Fichtes reife Kantkritik ist ein kurzer handschriftlicher Text, der die detaillierteren, aber auch recht verstreuten Äußerungen Fichtes zu Kants kritisch-transzendentaler Philosophie sukzinkt zusammenfasst und pointiert artikuliert. Der programmatische Text liegt in zwei Fassungen vor, einem Brief an einen namentlich genannten Empfänger (Appia) datiert auf den 23. Juni 1804 (Fichte 1962-2012, III/5: 244-248)[4] und einem Aide-mémoire, das für Mme de Staël (1766-1817) im Hinblick auf deren Buchvorhaben über das geistige (literarische und philosophische) Leben im zeitgenössischen Deutschland gedacht ist (Fichte, 1962-2012, II/7, pp. 246-248.). Bedingt durch eine Reihe angefügter erläuternder Bemerkungen ist die Brieffassung des Textes etwas ausführlicher und deshalb kann deshalb als die Referenzversion für Fichtes knappe kantkritische Selbstinterpretation aus dem Jahr 1804 dienen.

In der Briefversion ist Fichtes Text überschrieben mit der Inhaltsanzeige „Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wißenschaft". Die Version für Mme de Staël ist einfach „Aphorismen" betitelt. Der Haupttext ist in beiden Versionen praktisch identisch. Die Version für Mme de Stael enthält noch einen kurzen Schluss. Die

[4] Für eine Kontextualierung der „Aphorismen" und zwei Separateditionen auf Deutsch und Englisch dieses Schlüsseltextes siehe Zöller (2022, 2023).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

Briefversion ist mit einer knappen Einführung in Sinn und Zweck der „Aphorismen“ versehen, denen dann noch eine umfangreichere erläuternde Ergänzung folgt. Der „Aphorismen“ bzw. „Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wißenschaft“ betitelte Haupttext ist in fünf konsekutiv gezählte Absätze (Paragraphen, „§“) gegliedert. Auf Paragraph 2 folgt ein Corollarium, Paragraph 3 ist mit „Erläuternder Zusatz“ überschrieben. Der Gattungstitel “Aphorismen“ ebenso wie die Gliederung der Aphorismen in fortlaufend numerierte Paragraphen sind dem literarischen Vorbild von Fichtes früherem Lehrer an der Universität Leipzig, Ernst Platner (1744-1818), verpflichtet, dessen *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte* in zwei Teilen 1776 und 1782 erschienen waren (überarbeitete Neuauflagen 1784 und 1793 bzw. 1800). Platners *Aphorismen* dienten Fichte auch als textuelle Vorlage für seine an den Universitäten Jena und Berlin regelmässig gehaltenen Vorlesungen über Logik und Metaphysik.[5]

Wie im Titel der Briefversion angezeigt, handeln die fünf Aphorismen des Fichte-Textes vom Wesen der Philosophie als Wissenschaft. Damit ist ein doppelter, strenger wie bescheidener, Anspruch verbunden: zum einen ist die in den „Aphorismen“ vorzustellende Form der Philosophie das Wissen in dessen spezifisch moderner, methodisch durchdrungener Gestalt als Wissenschaft, im Unterschied zu der vormodernen Tradition der Philosophie als Weisheitslehre; zum anderen bieten die „Aphorismen“ nicht die philosophische Wissenschaft selbst, sondern nur erst eine erste Einführung und allgemeine Einleitung in deren Wesen. Kantisch gesprochen gehören die „Aphorismen“ nicht schon zum „System“ der Philosophie, sondern zu dessen vorbereitender Grundlegung in Gestalt von „Kritik“. Anders als frühere im spezifisch präparatorischen und präliminaren Sinn „kritische“ Schriften Fichtes, darunter die Programmschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (Fichte, 1962-2012, I/2, pp. 107-172), operieren die „Aphorismen“ aber nicht im Horizont der frühen nachkantischen Debatte über die Grundsatzphilosophie, sondern im verwandelten Horizont der Auseinandersetzungen über das Wissen, das Absolute und das absolute

[5] Siehe den Nachdruck von Platners *Philosophischen Aphorismen*, erste Hälfte der Ausgabe von 1793, in Fichte, *Gesamtausgabe*, II/4 S (Supplement-Band) sowie das Vorwort der Herausgeber in Fichte, *Gesamtausgabe*, II/7 S: Vf.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

Wissen beim mittleren Fichte, beim frühen Schelling und beim frühen Hegel aus den ersten Jahren des beginnenden 19. Jahrhunderts.

Vor dem Hintergrund der systemlogischen Überlegung in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* mit ihrem Prinzip der Trichotomie ist an Fichtes „Aphorismen" deren Kombination von vorkantischem Dualismus, für Kant geltend gemachtem Prinzipientrinitarismus, von Fichte zum Zweck der Letztbegründung beanspruchtem Logos-Monismus und von Fichte für die Strukturierung der Wissenschaftslehre reklamierter systemarchitektonischer Pentatomie von Interesse. Zur leichteren Übersicht geben die folgenden Ausführungen die argumentative Abfolge der einzelnen, durchweg recht kurz gehaltenen Paragraphen der „Aphorismen" in der Brieffassung wieder.[6]

Paragraph 1 identifiziert „Seyn" qua *objectum* oder *ens* als den generischen Gegenstand der Philosophie, der historisch bis zu, und unter Ausschluss von, Kant nachzuweisen ist. Dabei rechnet Fichte ausdrücklich das „Bewußtseyn" unter die gegenständlichen Wesenheiten der traditionellen Philosophie in deren objektivistischem Ausgriff auf alles Sein, unter Verweis auf die darin liegende Verdinglichung des Bewusstsein („[etwas] bewußtes") durch objektivierende Titel wie "Geist" oder "Seele". Als allgemeine Aufgabenstellung der objektivistischen – oder vielmehr alles objektivierenden – vorkantischen Philosophie bestimmt Fichte dabei den Aufweis des "Zusammenhang[s] der mannigfaltigen Bestimmungen dieses Seyns".

Paragraph 2 der „Aphorismen" benennt als das *prōton pseudos* der gesamten vorkantischen Philosophie, übersehen zu haben, dass kein Sein ohne Bewusstsein und umgekehrt auch kein Bewusstsein ohne Sein vorliegt. Dem entsprechend kann der Forschungsgegenstand der Philosophie, so Fichte, nicht im Sein bestehen, wie die vorkantische Philosophie explizit oder implizit annimmt, sondern nur in der „absoluten Einheit" von Sein und Bewusstsein. Fichte schreibt die philosophiegeschichtliche Grosstat der „Entdeckung" der absoluten Identität von Sein und Bewusstsein Kant zu und identifiziert Kants „Transzendental-Philosophie" als die systematische Entfaltung dieser Einsicht, die damit primär im Erstprinzip der synthetisch-objektiven Einheit der Apperzeption oder des transzendentalen

[6] Wegen der Kürze jedes der fünf Paragraphen sowie der rahmenden Partien wird Fichtes Text im folgenden lediglich nach seiner Einteilung in Paragraphen zitiert. Hervorhebungen im Original werden dabei nicht wiedergegeben.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

Selbstbewusstseins in der *Kritik der reinen Vernunft* zu lokalisieren wäre. In der alternativen Version der „Aphorismen“ für Mme de Staël verwendet Fichte für die Kant zugeschriebene Entdeckung das *hapax legomenon* „Transscendentalismus“ (Fichte, 1962-2012, II/7, p. 246), das auch bei Kant nicht nachgewiesen ist.

In einem Korollar zu Paragraph 2 stellt Fichte heraus, dass mit Kants revolutionärer Entdeckung die vorherigen Versuche, die Interaktion von Sein und Bewusstsein zu begründen, namentlich die Systeme von Descartes, Malebranche und Leibniz, sämtliche hinfällig geworden sind.

Der Paragraph 3 ergänzt den historischen Rückblick durch die Erinnerung, dass auch nach Kants Entdeckung der ursprünglichen Einheit die generelle Aufgabenstellung der Philosophie, die Verbundenheit der mannigfaltigen Bestimmungen des nunmehr als un- oder vorgegenständlich gefassten Gegenstandes der Philosophie nachzuweisen, bestehen bleibt.

Paragraph 4 stellt das erste Glied einer zweiteiligen vollständigen Disjunktion vor, die im Hinblick auf die Aufgabenstellung der Philosophie vorgenommen wird, die seit Kant darin besteht, die hauptsächlichen Bestimmungen der absoluten Einheit von Sein und Bewusstsein herzuleiten. Das erste Glied der Disjunktion besteht in der Voraussetzung „gewiße[r] Grundunterschiede” als in „empirischer Selbstbeobachtung“ gegründet und keiner weiteren Vereinheitlichung fähig. Die daraus resultierende Philosophie ist zwar wegen ihrer Voraussetzung der absoluten Einheit von Sein und Bewusstsein als genuin transzendental anzusehen, beinhaltet aber eine faktizistische Pluralität von Grundeinheiten, die nicht ihrerseits zu absoluter Einheit gebracht werden und in die darüber hinaus empirische Data eingehen. In Fichtes kritischer Einschätzung erfüllt der pluralistische und empiristische Typus der Transzendentalphilosophie, den er mit Kants Position identifiziert, aber nicht die rigorosen Anforderungen an eine „streng wißenschaftliche […] Philosophie“.

Den systematischen Zusammenhang von Pluralismus und Empirismus in der kantischen Transzendentalphilosophie erläutert Fichte in den beiden Versionen der „Aphorismen“ nicht näher. Er lässt sich aber den sachlich wie zeitlich parallelen Ausführungen des Zweiten Vortrags der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1804 entnehmen, in denen Fichte Kant eine dreifache kritische Philosophie („drei kritische Philosophien Kants“; Fichte,

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

1962-2012, III/5, p. 237)[7] im Hinblick auf eine dreifache Form der absoluten Einheit von Sein und Bewusstsein („Absolutes“) zuschreibt und vorwirft. Dabei wird jeder der drei *Kritiken* Kants eine spezifische Art von absoluter Einheit zugeschrieben – ein etwas artifizielles exegetisches Manöver auf Seiten Fichtes, das zu recht bizarren Zuschreibungen vor allem an die erste *Kritik* führt.

Im einzelnen beschreibt Fichte den angeblichen sukzessiven, bloß additiven statt integrativen chronologischen und systematischen Gang der drei *Kritiken* wie folgt:

> Aber er [sc. Kant] begriff es [sc. das Band von Denken und Sein] nicht in seiner reinen Selbstständigkeit an und für sich […], sondern nur als gemeinsame *Grundbestimmung* oder *Accidens* seiner drei UrModificationen x, y, z […]. […] In der Kritik der reinen Vernunft war ihm die sinnliche Erfahrung das absolute (x) […]. In ihr [sc der Kritik der praktischen Vernunft] zeigte sich durch den […] kategorischen Begriff das Ich als etwas an sich […]; und wir hätten das zweite absolute, eine moralische Welt = z. […]; und es erschien die Kritik der Urteilskraft, und in der Einleitung […] das Bekenntniß, daß die übersinnliche und die sinnliche Welt, denn doch in einer gemeinschaftlichen Wurzel, zusammenhängen müßten, welche Wurzel nun das dritte absolute = y, wäre“ (Fichte, 1962-2012, II/8, pp. 27-31 [ungerade Seiten]; Wissenschaftslehre 1804. 2. Vortrag, „Copia“).

Trotz ihrer interpretatorischen Freiheiten ist Fichtes Lektüre der drei *Kritiken* als ebenso vieler mit kontingenter Pluralität affizierter Philosophien des Absoluten von Interesse im Hinblick auf Fichtes eigene prinzipielle Einteilung der Transzendentalphilosophie qua Wissenschaftslehre sowohl im Erläuternden Zusatz der Brieffassung der „Aphorismen“ als auch im Zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804. Doch bevor Fichte im Erläuternden Zusatz der „Aphorismen“ die Grundformen des gegenständlichen Bewusstseins und die korrelierten Gegenstandsbereiche der wissenschaftlichen Philosophie herleitet, spezifiziert er zunächst noch im abschiessenden Paragraphen 5 der „Aphorismen“ das zweite Glied der zuvor (in Paragraph 4) eröffneten Disjunktion zur Verhältnisbestimmung zwischen der absoluten Einheit und der Mannigfaltigkeit von deren Grundbestimmungen. Dieses soll zunächst darin bestehen, die schon von

[7] Brief an Jacobi vom 31.3.1804.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

Kant reklamierte absolute Einheit von Sein und Bewusstsein noch ganz unabhängig von den daraus hervorgehenden Korrelativa des Seins und des Bewusstseins („was sie ansich […] ist“) zu gewärtigen.

Im Horizont der „Aphorismen“ bleibt die fällige Realisation der absoluten Einheit eine Anforderung an die Ausführung der programmatischen Vorgabe in der Wissenschaftslehre im engeren und eigentlichen Sinn, namentlich in den Fassungen der Wissenschaftslehre von 1804-05 mit ihren expliziten Anleitungen an die Zuhörerschaft (oder Leserschaft), im je eigenen spontanen intellektuellen Vollzug die innige Einsicht in die absolute Einheit von Sein und Bewusstsein performativ zu erlangen. In den propädeutisch-präparatorisch konzipierten „Aphorismen“ begnügt sich Fichte mit der annäherungsweisen Erfassung der fraglichen absoluten Einheit mittels der als äquivalent anzusehenden Begriffe Vernunft, *logos* und Wissen. Dabei ist der Begriff des *logos* dem Prolog des Johannes-Evangeliums entnommen, so wie auch der Kunstausdruck „*logologia*“ (Logoslehre), den Fichte an dieser Stelle einmalig statt des Terminus „Wissenschaftslehre“ verwendet, auf den Fachterminus für die theologische Lehre vom göttlichen *logos* (Logologie, *logology*) zurückgeht (Burke, 1970).

In eins mit der intellektuell dimensionierten, aber intuitiv sich einstellenden Vergewärtigung der absoluten Einheit bloss als solcher soll sich dann, so Fichte weiter im Paragraphen 5, auch die Einsicht in die prinzipielle Trennung der absoluten Einheit in Sein und Bewusstsein sowie die weitere Spaltung der Sein-Bewusstsein-Korrelation in die ebenfalls korrelierten Hauptbestimmungsformen des Seins und des Bewusstseins einstellen – allesamt streng erfahrungsfrei gewonnen („a priori“). Die Umrisse des damit geltend gemachten Prinzipiensystems und seiner Systemarchitektonik erläutert Fichte im „Erläuternden Zusatz“ der Briefversion der „Aphorismen“. Die Trennung des Seins in seiner Korrelation mit dem nach „apriorischen Gesetzen“ differenziell operierenden Bewusstsein liefert zunächst den Grundunterschied von sinnlichem und übersinnlichem Bewusstsein, verbunden mit der weiteren Teilung des letzteren in religiöses und moralisches Bewusstsein samt deren gegenständlichen Korrelaten in Gestalt von Gott und moralischem Gesetz. Dagegen führt die gesetzlich geregelte Teilung des sinnlichen Bewusstseins in „ein Sociales[-] […] und in ein Natur-Bewußtseyn“ auf „ein Rechtsgesetz […] und eine Natur“. Nimmt man noch die das Super-Bewusstsein der Wissenschaftslehre samt ihrem

(ungegenständlichen) Gegenstand, dem absoluten Wissen, hinzu, dann stimmt die Systemdisposition der „Aphorismen“ überein mit den fünf Standpunkten und den diesen korrelierten fünf Grundgestalten des Wissens, die Fichte zu Ende des Zweiten Vortrags der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1804 unterscheidet: Natur, Recht, Moralität, Religion und Philosophie qua Wissenschaftslehre (“Fünffachheit”) (Fichte, 1962-2012, II/8, pp. 418, 419).

Die „Aphorismen“ in der Briefversion schließen mit der Erinnerung an den konditionierten Charakter der vorgenommenen Einteilungen von Bewusstsein und Sein, die nicht als absolut anzusehen sind, sondern die differenzielle Interaktion von Sein und Bewusstsein in deren intrinsischen Gesetzlichkeiten reflektieren und deshalb außerhalb der konstitutiven Korrelation von Sein und Bewusstsein („an sich“) keine Gültigkeit haben. Generell gesehen liegt hier eine für den mittleren Fichte insgesamt charakteristische Kombination von Faktizität und Regularität vor. Die Trennung von Sein und Bewusstsein ist unhintergehbar faktisch. Wenn und insofern sie erfolgt, folgt sie aber streng notwendigen Regeln, die Gegenstand der Philosophie qua Wissenschaftslehre sind. Einer ontisch-ontologisch gefassten Lesart von Fichtes transzendentalphilosophischer Doppellehre von Sein und Bewusstsein, bei der es sich in ihrem Kern um Wissenswissenlehre oder Meta-Epistemologie handelt (Zöller, 2013), ist damit ein Riegel vorgeschoben, den allerdings nicht wenige ältere und jüngere Interpretationen Fichtes, insbesondere des mittleren Fichte, zurückzuschieben bemüht waren und sind.

Für das Nebeneinander, Miteinander und Ineinander von Atomie, Dichotomie, Trichtotomie und Pentatomie im System-Diskurs von Kant und Fichte zeichnet sich damit aber auch eine amikable Lösung an. Bei Kant ist der Rekurs auf Kontingentes, Faktisches und Plurales in der philosophischen Systematik alles andere als beliebig und deshalb auch nicht behebbar. Bei Fichte bleibt der systemlogische Rekurs auf absolute Einheit mehr Berufung und Beschwörung denn Aufweis und Leistung. Die Dyaden und Triaden der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* sind genau so von Ur-Faktizität, dem „Empirischen überhaupt“, affiziert wie die Teilungen und Einteilungen der Wissenschaftslehre in deren Darstellungen aus dem Jahr 1804. Die Philosophie Kants wie Fichtes folgt, politisch gesprochen, dem föderativen Programm, Pluralität und Einheit zusammen zudenken in deren wechselseitiger Funktionalität: *e pluribus unum*.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26062

Bibliographie

Burke, K. (1970). *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*. University of California Press.

Deleuze, G. (1984). *Kant's Critical Philosophy*. Athlone.

Euler, W. (2018). *Naur und Freiheit. Kommentar zu den Einleitungen in Kants „Kritik der Urteilskraft"*. Meiner.

Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Frommann-Holzboog.

Förster, E. (2002). Die Bedeutung von §§ 76, 77 der ‚Kritik der Urteilskraft' für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung, 56*, 169-190.

Gardner, S. (2020). Fichte's Reception of Kant's *Critique of Judgment*. In M. Bykova (Hg.), *The Bloomsbury Handbook of Fichte* (pp. 61-77). Bloomsbury Academic.

Goethe, J. W. von (1967). *Briefe*. Wegner.

Hegel, G. W. F. (1979). *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp.

Heidemann, I. (1975). Die Kategorientafel als systematische Topik. In G. Funke (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 6.-10. April 1974* (Teil 3. Vorträge, pp. 55-66). de Gruyter.

Hölderlin, F. (2020). *Theoretische Schriften*. Meiner.

Kant, I. (1912-1918). *Werke*. Bruno Cassirer.

Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner. (zitiert nach der Originalpaginierung der ersten und zweiten Auflage („A" bzw. „B"), A 80, B 106)

Kant, I. (2002). *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge University Press.

Klemme, H. (2006). Einleitung zu ‚Beilage. Erste Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft'*. In I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (pp. 473-484). Meiner.

Lequan, M. (2000). *La chimie selon Kant.* Presses universitaires de France.

Mertens, H. (1975). *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik.* Berchman.

Zocher, R. (1949). *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität.* Universitätsverlag.

Zöller, G. (2001). ‚Die Seele des Systems.' Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie. In H. F. Fulda und J. Stolzenberg (Hg.), *System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus I. Architektonik und System in der Philosophie Kants* (pp. 53-72). Meiner.

Zöller, G. (2006). Die Wirkung der ‚Kritik der Urteilskraft' auf Fichte und Schelling. In R. Hiltscher, S. Klingner und D. Süß (Hg.), *Die Vollendung der Transzendental-philosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft"* (pp. 315-349). Duncker und Humblot.

Zöller, G. (2013). *Fichte lessen*. Frommann-Holzboog.

Zöller, G. (2017). Possibiliser l'expérience. Kant sur la relation entre le transcendantal et l'empirique. In A. Grandjean (Hg.), *Kant et les empirismes* (pp. 99-112). Garnier Classiques.

Zöller, G. (2019). The Precursor as Rival. Fichte in Relation to Kant. In S. Hoeltzel (Hg.), *The Palgrave Fichte Handbook* (pp. 57-74). Palgrave.

Zöller, G. (2022). 'Transcendentalism.' Fichte's Kantian Conception of First Philosophy in the 'Aphorisms on the Essence of Philosophy as Science'. *I Castelli di Yale. Annali di Filosofia, 20*, xx-yy.

Zöller, G. (2023). ‚Logologia.' Kant und Fichte über die absolute Einheit von Subjekt und Objekt. Mit einem Anhang: Fichte, ‚Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft' (1804). In Y. Estes und D. W. Wood (Hg.), *Logologia. New Essays on J. G. Fichte's Philosophy of Religion*. Brill.

Erhalten: 04/02/2023

Akzeptiert: 09/03/2023

Kant y Aranguren: que el concepto se haga vida

MIKEL ARAMBURU ZUDAIRE[1]

Resumen

El artículo pretende ofrecer una nueva lectura sobre lo que significan Kant y el kantismo en el pensamiento del filósofo español José Luis López Aranguren (1909-96). La investigación se apoya en las referencias más destacadas de sus *Obras completas* y de otras publicaciones menores sobre todo de la última etapa de su vida. Aunque no escribió ninguna monografía específica ni fue especialista en la filosofía clásica alemana, Aranguren dialoga con Kant, principalmente sobre ética, a lo largo de su larga trayectoria intelectual y de ello se siguen obteniendo claves conceptuales y existenciales para el tiempo presente.

Palabras clave: José Luis L. Aranguren, Kant, ética, giro kantiano, filosofía de la vida.

Kant and Aranguren: Bringing the Concept Come Alive

Abstract

This article aims to offer a new reading of the meaning of Kant and Kantism in the thought of the Spanish philosopher José Luis López Aranguren (1909-96). The research is based on the most important references in his *Collected Works* and other minor publications, especially from the last stage of his life. Although he wrote no specific monographs and was not a classic German philosophy specialist, Aranguren engaged in dialogue with Kant, mainly on ethics, throughout his long intellectual career, which continues to provide conceptual and existential keys for the present time.

Keywords: José Luis L. Aranguren, Kant, ethics, Kantian turn, philosophy of life.

[1] Doctor en Historia y master en Filosofía. Profesor titular de Filosofía en el IES *Plaza de la Cruz* de Pamplona-Iruña (Navarra, Spain). Contacto: aranzumiel@gmail.com.

> Habrá que volver a un tipo de ética que sea más antropológica y que advierta que lo que importa es hacer razonable la vida, esto es, que sea una verdadera razón práctica.
> Aranguren, 2010, p. 196; *Sobre la ética de Kant*, 1989

Introducción

El título del artículo resulta en apariencia contradictorio, además de un tanto provocador, con el lema de estas Jornadas y se diría propuesto *in partibus infidelium* por tratarse de un autor no reconocidamente kantiano. Ello demanda unas palabras previas en parte justificadoras, pero antes que nada quiero agradecer la aceptación y publicación del trabajo y felicitar a quienes han hecho posible este evento internacional, en merecido homenaje al recordado profesor Jacinto Rivera de Rosales, docente de la UNED donde fue también decano. En esta gran universidad pública, que acaba de cumplir su medio siglo de vida, hice precisamente mi posgrado filosófico con un trabajo final sobre el autor presentado en el artículo y que se ha publicado como libro monográfico (Aramburu, 2017).

En efecto, el pensador, mitad castellano viejo y mitad vasco por parte materna, José Luis López Aranguren (1909-96), es una figura intelectual destacada, entre otras, dentro de la historia de la filosofía y la cultura españolas en la segunda mitad del siglo XX, especialmente del último cuarto, quien tal vez se halla hoy demasiado olvidado. Es preciso recordar primeramente que no escribió ninguna monografía sobre Kant o el idealismo alemán ni fue muy kantiano ni "especialmente estudioso" de la obra del gran filósofo alemán (Aranguren, 1988, p. 23), pero siendo como fue la filosofía práctica su principal dedicación intelectual, y en particular la ética, "no hay filósofo moral que se precie que no haya tenido que habérselas con Kant" (Cerezo, 1997, p. 127). Por eso, ejerciendo de catedrático en Madrid desde 1955, sabemos impartió al menos un curso universitario sobre la ética de Kant, lo mismo que hizo con la ética nicomaquea, los moralistas franceses, los españoles del siglo XVII o la ética de Hegel (Aranguren, 1997, p. 208; *Memorias y esperanzas españolas*, 1969).[2] Aranguren mostró siempre,

[2] Él mismo escribe, en el prólogo al libro sobre Hegel de Eugenio Trías (1981, p. 5) —en origen la tesis doctoral de éste dirigida por Emilio Lledó—, que aquellos años de profesor primerizo tuvo que leer seriamente al gran autor del idealismo absoluto y lo mismo haría seguramente con Kant y con los demás temas citados. Como se puede apreciar a lo largo del artículo, toda referencia textual de las *Obras Completas* (*OC*), aunque no solo en ellas, va acompañada por el título del libro original de Aranguren y del año de su primera edición.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

además del suficiente conocimiento especializado, un respeto y consideración, también distancias y matices críticos, al gran filósofo de Königsberg durante su larga trayectoria profesional como vamos a ver. A lo largo del artículo trataré de explicar esa particular relación entre dos autores "tan poco cercanos entre sí", como ha escrito Adela Cortina (2013, p. 113), discípula de Aranguren, pero que, en mi opinión, se pueden complementar en algunas cuestiones fundamentales y todavía con mucho que aportar a nuestro desorientado mundo actual.

El trabajo lo he dividido en tres apartados y una conclusión: en el primero ofrezco una selección y síntesis de las principales referencias a Kant en las *Obras completas* de Aranguren (1994-97), agrupadas según las etapas en que sus mayores especialistas suelen establecer la evolución del pensamiento arangureniano.[3] En un segundo epígrafe abordo el contenido de otra bibliografía diríamos menor pero representativa como botón de muestra y que pertenece a la última etapa de su trayectoria (décadas de 1980-90), en concreto varias colaboraciones breves, en forma de prólogo, conferencia o artículo, en los que Aranguren trata expresamente de Kant o de la filosofía kantiana, en particular de la ética. Y en un tercer apartado comento específicamente una aportación académica de Pedro Cerezo (1997) —que igualmente se considera discípulo de Aranguren—, en que plantea, a mi modesto entender, aunque sea bien fundamentado, un discutible o matizable

[3] Solo la mera consulta a los "índices de nombres" (desgraciadamente no hay de materias) en cada uno de los seis recios volúmenes de más de 4.000 páginas de dichas *OC*, arroja un número total de 134 referencias al nombre de Kant (no se incluyen otros términos como "kantiano" o "kantismo"), de distinta extensión y desigual contenido y relevancia. Asimismo se adjuntan "índices de obras citadas" y, en su caso, las ediciones en español de la obra de Kant (solo aparecen en los tres primeros volúmenes de las *OC*): *La religión dentro de los límites de la simple razón* (trad. Martínez Marzoa), Alianza, Madrid, 1969; *Crítica de la razón pura* (trad. García Morente), El Ateneo, Buenos Aires, 1951; *Crítica del juicio* (trad. Rovira Armengol), Losada, Buenos Aires, 1961; *Introducción a la teoría del Derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954; *Crítica de la razón práctica*, y otra vez *Crítica del juicio* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ambas en traducción de García Morente (El Ateneo, Buenos Aires, 1951). En cuanto a las etapas, según José Luis Abellán (1981, p. 15), serían tres de carácter biográfico con su función principal: "acción católica" (1945-55), "acción intelectual" (1955-65) y "acción moral" (1965-80), y tres también según Enrique Bonete (1989, pp. 303-304), que sigue similar esquema: la etapa "literario-religiosa" de los años 1940-50, la "ético-filosófica" a partir de la *Ética* de 1958 y la "socio-política" desde los años 1960 (iniciada con *Ética y política* de 1963) hasta los años 1980, con una clara presencia pública, mediática y de compromiso social como intelectual. Asimismo, podrían ser cuatro etapas, según Cristina Hermida del Llano (1997, pp. 19-20), que escribe al poco de fallecer Aranguren, y apuntando también una acción predominante en cada una: períodos 1945-55 ("acción católica"), 1955-65 ("acción universitaria"), 1965-76 (expulsión de la cátedra y "exilio académico" en EE.UU.) y 1976-96 ("acción moral"). Aun asumiendo como válidas todas estas divisiones, además de la propuesta en la biografía intelectual que nos ofrece Feliciano Blázquez (1994), editor de las *OC*, voy a utilizar la periodización tripartita que establecen Abellán y Bonete para simplificar la exposición.

'giro' kantiano en la ética del Aranguren maduro. Por último, en la parte conclusiva trato de ofrecer, forzosamente con brevedad, mi personal reflexión sobre este diálogo en torno a la razón práctica que sin duda se dio entre Kant y Aranguren y lo que puede significar, fiel al título del artículo, de cara a poder contribuir hoy en día a la (re)configuración y el fortalecimiento de renovadas propuestas ético-políticas, y por ende antropológicas, particularmente para la sociedad occidental.

1. Kant en la obra principal de Aranguren

1.1. Etapa literario-religiosa o de "acción católica"

En este inicial período del pensamiento de Aranguren, la bibliografía se refiere a una temática más bien religiosa y centrada en el cristianismo, tanto católico como protestante. El primer título publicado, si bien antes había escrito algo dedicado a San Juan de la Cruz, fue un estudio de la filosofía del 'novecentista' catalán Eugenio d'Ors, una de las influencias recibidas por Aranguren en aquel tiempo. Más adelante confesará que no había sido nunca orsiano, aunque debía a d'Ors algunas cosas como el uso de la lengua. Sobre el libro, que juzga de unilateral racionalismo, añade que "no es crítico ni tenía por qué serlo; entendamos a Kant y, más modestamente, a d'Ors, antes de refutarlos" (1997, p. 192; *Memorias y esperanzas españolas*, 1969). Por eso, de ambos filósofos empieza diciendo:

> d'Ors es tan dualista como Manuel Kant [en nota alude al "irreconciliable dualismo kantiano"], siquiera la oposición *Natura-Ratio* no la conciba él, como el filósofo de Königsberg, en el sentido de 'lo que es' frente a 'lo que debe ser', sino en el de lo original, lo que se produce por sí mismo, lo inconsciente, espontáneo y natural, frente a lo tradicional, lo hecho, consciente, reflexivo y artístico (1994a, pp. 55-56; *La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1945).

Y apostilla que, "por paradójico que parezca, d'Ors es el último discípulo de Kant, y mantiene, como él, la supremacía del 'deber' sobre el ser" (Aranguren, 1994a, p. 72). Este primer libro es el único en que hay alguna referencia, a diferencia del resto de su bibliografía principal, a la teoría del conocimiento kantiana, a la *Crítica de la razón pura.* En efecto, con d'Ors y, según Aranguren, gracias al denominado *Seny* catalán, se resolvería una

supuesta oposición entre "razón pura" y "razón práctica" (aunque ésta también pueda ser 'pura'), pues "el espíritu no puede escindirse en facultades que, acaso —así en Kant—, hasta se contradicen; ni tampoco ha de ser desvinculado de la vida". Y es que para d'Ors no hay más saber que el filosófico, la filosofía es el único saber posible y de ahí su utilidad para la vida (Aranguren, 1994a, pp. 118, 128).

Otro gran libro de esta etapa —en mi opinión lo mejor que, en su género, nos ha dejado el maestro abulense—, se enmarcaría dentro de la filosofía de la religión y cuando aparece resulta en muchos aspectos pionero por la temática y novedoso por sus ideas y sugerentes planteamientos. Nos referimos a *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, del que en 2022 se cumplieron los setenta años de su primera edición. Respecto al protestantismo hay que recordar que Aranguren había hecho su tesis doctoral en filosofía, defendida en 1951, sobre la relación del mismo con la moral. El libro que recoge dicha tesis, menos extenso pero igualmente profundo, se publica tres años después y también trata de varias cuestiones respecto a Kant, algunas ya presentadas en el libro anterior de 1952. Por facilitar la exposición me voy a referir a ambos por ser complementarios en el tema que nos ocupa.

Para empezar, Aranguren defiende que filosóficamente el luteranismo genuino no dispone hasta Kant de otra fundamentación que la bien menguada doctrina de la doble verdad (1994a, p. 240; *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 1952). Este luteranismo ortodoxo llega a la fórmula del *credere* como sinónimo del *non repugnare* pero sin resolver la dificultad. Y, en opinión de Aranguren, es lo mismo que le ocurre a Kant cuando quiere formular una ética del deber puro en la que no intervengan afectos ni inclinaciones. Se ve forzado a recurrir al "puro respeto a la ley", que también es un sentimiento pero por pertenecer a la gama fría casi no lo parece y pasa inadvertido. Igual sucede con la fe reducida a la menor 'obra' posible, a un "asentimiento" o "no resistencia", pero que al final no deja de ser obra. Lutero se niega a filosofar, ni siquiera para destruir la metafísica al modo como, según cree Aranguren, hará Kant. Con éste se verá que se puede ser a la vez buen luterano y filósofo, pero "por separado", y remplazar la escolástica por una nueva filosofía. Entretanto, de Lutero a Kant transcurren dos siglos y medio y los pocos filósofos alemanes intermedios, como Leibniz o Wolff, son ya muy poco luteranos para Aranguren (1994b, pp. 78, 97; *El protestantismo y la moral*, 1954). Por eso concluye que

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

> Kant fue acaso, pese a su lastre racionalista, el primer protestante genuino desde Lutero; el pensador cuyo designio central era, según su confesión, limitar el saber para dar lugar a la fe. Con razón es considerado como el filósofo protestante por antonomasia. Su 'destrucción de la metafísica' aportó, ¡por fin!, un serio fundamento a la irracionalista concepción luterana, como la filosofía de la existencia será una secularización de la teología de Kierkegaard.

En efecto, a la negación luterana de la 'teología natural' corresponde la supuesta negación kantiana de la metafísica. Dicho de otro modo, y siguiendo el razonamiento y las expresiones arangurenianas, a la paradoja de 'los mandamientos imposibles de guardar' corresponde la de un 'imperativo moral' que exige al ser humano lo que no puede cumplir, sometido como está a la férrea ley de la causalidad natural, aunque en realidad para Kant sí que se puede, pues "si debes, puedes". En opinión de Aranguren, mientras Lutero afirma a la vez el *servo arbitrio* y la 'libertad del cristiano', Kant alude a la causalidad natural y a la libertad. El pensador de Ávila sugiere que existe una contradicción entre las dos *Críticas* kantianas que refleja la racionalización de la antítesis luterana entre la *Kreuztheologie* [teología de la cruz] y la *Trosttheologie* [teología del consuelo]. Por eso, a la repulsa de Lutero de la caridad ('buenas obras') correspondería la lucha de Kant, en nombre del 'deber', contra el valor de lo hecho 'por inclinación', 'por amor'. Y de ahí que Aranguren se pregunte al fin: ¿cómo no relacionar la doctrina luterana de la pecaminosidad radical con la kantiana del 'mal radical' que éste aborda en la primera parte de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*?

Por consiguiente, la salvación religiosa por 'la sola fe' de Lutero equivaldría a la salvación moral por la 'buena voluntad' sola de Kant. La angustia debida a aquella pecaminosidad es en sí genuinamente religiosa, pero puede ser con facilidad degradada a la esfera ética como ocurre desde Melanchton o con el mismo Lutero al final de su vida, y es aún más visible desde Kant. Esto no va a impedir que el sistema kantiano en cuanto 'teología secularizada', racionalizada, sea condenado por los neoluteranos contemporáneos. Así, según el teólogo calvinista Emil Brunner, desde un punto de vista teológico, la obra de Kant no representa más que el paso de la teoría metafísica de la razón (Aristóteles, Tomas de Aquino, Wolff) a la teoría ética de la razón. El 'debes, luego puedes' y la doctrina de la 'autonomía' kantianas entrarían en contradicción con el auténtico luteranismo, aunque se

deriven de él (Aranguren, 1994a, p. 261; *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 1952).

Aranguren expresa en otro momento que no sabe si los filósofos suelen reparar que esta tensión y contradicción de la Ley imposible de cumplir en Lutero —de ahí el 'salto' a la justificación por la fe sola—, es el precedente inexcusable de otras tensiones y contradicciones desde Kant hasta Jaspers. Aquel "debes, luego puedes" kantiano resulta un poder inexplicable sujeto a la causalidad natural y por eso pone el acento, sin superar ni suprimir la contradicción, en la posibilidad (ideal) de obrar éticamente. Se concluye así que esta tensión kantiana no es sino la secularización y moralización de una vivencia originariamente religiosa de Lutero, a saber, la 'distancia infinita' o *maxima separatio* entre Dios y el ser humano, sin analogía posible, en radical *aequivocatio*.

Aunque resulta, en consecuencia, un grave error ver en Kant un luterano de cuerpo entero dado el primado que otorga a la razón práctica (eticismo), algo opuesto al auténtico luteranismo, es asimismo el primero que declara la incompetencia de la filosofía en materia religiosa y muestra así su espíritu verdaderamente luterano. En la *Crítica de la razón pura* la prueba de la existencia de Dios que llama físico-teleológica se basa en una injustificada analogía, en un 'salto'. La conocida como *analogia entis* es católica, un presupuesto de las tradicionales pruebas tomistas como la cosmológica y la citada físico-teleológica, pero con ellas se trasciende ilegítimamente de un ente intra a otro supramundano, quedando Dios asimilado a las cosas de este mundo. Kant se escandaliza ante semejante "analogación" de conceptos finitos, tales como "muy grande", "asombroso" o "inmenso", que se quieren hacer pasar como equivalentes a la realidad inconcebible de la infinitud divina.

Como escribe Aranguren, Kant representa el clímax del eticismo al poner la razón práctica por encima de la razón pura, la buena voluntad por encima del entendimiento y el deber ser por encima del ser. Si Aranguren distingue dos tipos de personas, las religiosas, para quienes lo primero es la gracia de Dios, y las morales, para quienes lo es la justicia del hombre, Kant pertenecería sin duda a estos últimos. El mismo Kant lo expresa en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: nada es bueno sin limitación más que una buena voluntad y el amor, en tanto que inclinación, no puede ser prescrito ni ordenado, pero en cuanto el deber de hacer el bien

al prójimo "es amor práctico y no 'patológico' (sensual)", se ha de reducir a 'buena voluntad'. Al ser humano autónomo y responsable no se le puede exigir fe o caridad como un deber. Estamos delante del primado de la justicia sobre la gracia, de una concepción moralista de la existencia, del culto al deber, del conocido como eticismo kantiano o del *páthos* del deber. Si la Ilustración, según Aranguren, no llega a la destrucción de la religión y se queda con la "natural", tampoco lo hace Kant, quien la reduce a los límites de la razón práctica como una "religión moral" o fundada en la moral. Somete de este modo la fe a la crítica de la conciencia y rechaza el culto externo como supersticioso, pues la única adoración ha de ser el cumplimiento del deber. Con todo, su eticismo va más lejos que el ilustrado no admitiendo la existencia de Dios 'para' la moralidad sino 'por ella' (Aranguren, 1994b, pp. 90, 100-102, 105, 107, 148-149; *El protestantismo y la moral*, 1954).

Y en cuanto a Calvino solo haremos un comentario a su doctrina: en opinión de Aranguren, ésta evoluciona hasta secularizarse, traspuesta en ética y ausente o muy alejada de lo religioso como en Kant, lo que supone la destrucción ética de la religión, a veces hasta el ateísmo. La 'contradicción' luterana del que quiere y debe, pero no puede, se sustituye en Calvino por una 'tensión' permanente. El perfeccionamiento moral, la acción ética, el progreso en la virtud constituyen una 'tarea infinita', según la ajustada expresión de Kant. Aunque la 'autonomía' kantiana y poskantiana se oponen a la 'teonomía' calvinista, a la vez derivan de ella. Un puritano de primera hora es ya, al menos implícitamente, tan eticista autónomo como Kant que, en realidad, radicaliza, con palabras de Aranguren, el *self-control* del puritanismo (Aranguren, 1994b, pp. 121-122, 129; *El protestantismo y la moral*, 1954).

Finalmente, Aranguren también aborda en el libro el lado católico y se refiere en primer lugar a un pensador muy caro para él a lo largo de su vida, el francés del siglo XVII Blaise Pascal. Éste, apostando a favor del lado antifilosófico en su desdén por la *via metafísica* para encaminarse a Dios, en un fragmento de sus famosos *Pensées* va a anticipar las conocidas aporías de Kant: "incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista". El filósofo neokantiano judeofrancés Léon Brunschvicg piensa que Pascal ha visto netamente lo que Kant reconoce igualmente: si la razón pone por sí misma la tesis y la antítesis, se impide elevarse por sí sola a la síntesis. La antinomia producida por la razón especulativa no la puede resolver la misma

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

razón. Siendo una contradicción de orden natural o filosófico, la solución debe ser sobrenatural o teológica. Pero tal dialéctica pascaliana lleva a una conclusión negativa y al pesimismo como última palabra de la filosofía (Aranguren, 1994a, p. 356; *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 1952).[4]

1.2. Etapa ético-filosófica o de "acción intelectual"

Inaugura este período el libro fundamental de la *Ética,* de 1958, quizá el más importante de Aranguren (1994b, pp. 159-502), que le consagra como introductor, maestro indiscutible y padre de los estudios éticos en España. Es también de lo más sistemático que escribe (fue en origen su memoria para la cátedra universitaria de Ética y Sociología), todo un tratado y un texto de referencia o manual durante muchos años. En cierto modo es lógico que en él se halle el mayor número de referencias directas a Kant (37) y, tal vez, las más teóricas o académicas y conocidas por los especialistas o estudiosos, de toda su bibliografía.

Sin embargo, ya en el mismo prólogo Aranguren confiesa que el libro es deudor sobre todo de Aristóteles, Tomás de Aquino, Zubiri y Heidegger, y solo después de Kant, en quien reconoce la primera fundamentación verdaderamente moderna de la ética, pero su punto de vista pretende ser más antropológico y tiene poco que ver con el formalismo kantiano del deber. Él persigue, según escribe en otro prólogo de la edición de 1988, formular una "ética bio-gráfica", una "moral como 'autonarración' e 'interpretación' del 'texto vivo' en que consistimos" (1994b, pp. 161-162). He aquí una temática constante, muy querida y propia de su pensar, que aparece en la *Ética* y desarrollará en distintos escritos posteriores. Se trata de un contenido clave alineado con la tesis principal de este artículo de "que el concepto se haga vida".

[4] Con posterioridad, en 1981, en un extenso prólogo que Aranguren dedica a una obra titulada *Las obras de Pascal*, desarrolla una exposición más completa sobre el pensador francés y cree que su estilo es racionalista pero crítico, en la misma línea de Montaigne y Descartes, y luchador como el de Kant, tal como lo han visto, cada uno por su lado, los filósofos Adorno y Lucien Goldmann, al querer limitar el saber para hacer sitio a la fe. Además, Aranguren introduce en dicho prólogo una cita de su libro *Catolicismo y protestantismo* sobre la dialéctica, no en el sentido hegeliano ni marxista de la *Aufhebung* [superación], sino en el de Lutero, el de "Kant hasta cierto punto" y el de Kierkegaard y Unamuno, verdaderos "hermanos" de Pascal. Y cierra toda esta aportación con unas palabras que reflejan el continuismo y la fidelidad a su pensamiento: "tal es la interpretación que –levemente mitigada en cuanto a Pascal y Kant– he sostenido desde hace ya más de un cuarto de siglo" (Aranguren, 1997, pp. 600, 602).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

A continuación, el abulense trata de elaborar una definición que acote lo ético. Para ello parte, según el ejemplo de Aristóteles y de Kant, de los fenómenos, del conocimiento común, y establece en primer lugar un "principio genético-histórico", en este caso para la filosofía moral, que explica las contraposiciones dadas a lo largo de la historia: si Sócrates tiene una comprensión más individualista de la moral, en Platón y Aristóteles la ética es concebida como una parte de la política. Después ocurre algo similar entre Kant y Hegel, o más recientemente entre los personalistas y los doctrinarios del bien común. En concreto, sobre la tensión Kant-Hegel, aun considerado el primero un pensador de la Ilustración, en realidad acaba con ella debido al tono individualista radical de su ética. Según interpreta Aranguren, el imperativo categórico kantiano impone 'mi' deber mientras la metafísica de las costumbres se ocupa del deber de la 'propia' perfección, pero cuidar de la perfección de los otros nunca puede ser un deber para mí. Esto no obsta, prosigue Aranguren, a que se puedan rastrear principios de una ética social que, en cierto modo, anticipan ideas de Hegel. Su principio unitario no sería la ley sino la virtud libre de toda coacción y su realización plena la fundación de un "reino de Dios sobre la tierra". Hegel quiere representar la reacción a la represiva escisión kantiana y la vuelta a la realidad concreta, ya antes iniciada con Fichte y Schelling. Para Hegel el 'deber' no puede estar en lucha permanente con el 'ser' y mediante la eticización del Estado empalmará con Platón frente a Kant (Aranguren, 1994b, pp. 191-193).

En torno a este problema que no es otro que el de la conciencia moral, también reaccionan contra Kant discípulos de Hegel, sobre todo Marx, y más tarde Durkheim, pero, en opinión de Aranguren, insatisfactoriamente, pues recaen en el error de hipostasiar la conciencia, en este caso la "conciencia colectiva". Por otro lado, la reasunción ontológica por Heidegger del concepto de conciencia moral [*Gewissen*] dotará de profundidad cuasi-religiosa a su llamada llevándola al plano existencial de la autenticidad. Finalmente, Aranguren juzga que se ha atacado, con razón, esta moral de la conciencia y para ello son decisivas la doctrina marxista de las ideologías y la psicoanalista de las racionalizaciones. De este modo quiere resaltar el papel de quienes serán calificados por Ricoeur, en 1965, como los 'maestros de la sospecha', aunque Aranguren se adelanta un par de años al escribir, incluyendo también a Maquiavelo:

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

> las gentes no gustan de que se destruya el confortable idealismo que proporciona a cada cual una satisfactoria imagen de sí mismo y de la comunidad a que se pertenece. Y por eso Maquiavelo, Marx, Nietzsche, Freud, los grandes desenmascaradores [de la conciencia moral], son los más combatidos (1995, p. 51; *Ética y política*, 1963, y lo repite en 1995, p. 540; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, 1988).

En otro momento posterior, Aranguren ampliará la lista de estos "destructores" de la cultura incorporando a Einstein en la ciencia física, a Heidegger en la historia de la filosofía y a Lévi-Strauss en contra de la supuesta superioridad de la conciencia antropológico-cultural occidental (1995, p. 316; *Moralidades de hoy y de mañana*, 1973).

Una cuestión clave en la *Ética* de Aranguren, tomada de su maestro Xavier Zubiri, es la distinción entre 'moral como estructura' y 'moral como contenido'. Según la doctrina tradicional, incluida la de Kant, la ética es una ciencia "especulativamente práctica", directiva del obrar humano en los principios generales y que no se propone decir a cada cual lo que ha de hacer u omitir. Así, la ética formal kantiana no enuncia 'lo que' se ha de hacer sino 'cómo' se ha de hacer, pero no deja de ser ciencia directiva de nuestra intención. Y lo de "especulativamente práctica" se puede entender desde esa distinción entre 'moral como estructura' y 'moral como contenido'. La concepción kantiana de una moral 'autónoma' reposa sobre el supuesto de que el contenido o "materia" moral es tan positivamente conocido como la ciencia newtoniana. En efecto, todo el mundo sabe lo que ha de hacer y Kant está aceptando como un "hecho" la moral cristiana. Sin embargo, en esos momentos Aranguren cree que tal formalismo, si es puro y hasta el final, lleva a la disolución de todo el contenido de la ética y al caos, pues considera que la 'conciencia moral' no se puede dictar a sí misma las normas.

Posteriormente, a fines de los años 1980, el abulense recordará de nuevo la vigencia de esa doctrina zubiriana del *Faktum* moral con sus dos dimensiones 'dadas', y aludirá a una tercera, a modo de 'postulado', que es la 'moral como actitud', de exigencia y autoexigencia, de "sed de justicia", de búsqueda e inquietud, con sus dos momentos, el de "ruptura" con lo establecido y el de "invención" de lo que hay que establecer. Aquí tiene todo su sentido, alcance y valor la categoría generalizada de "heterodoxia", otro concepto igualmente clave, muy estimado y reiterado dentro del pensamiento aranguereniano, en cuanto apuesta por una moral prospectiva de "crítica del

presente" y "creación del porvenir". Un nuevo ámbito de saber se abre, el de la 'sociología del conflicto y cambio social', desde una visión claramente 'interdisciplinar' de la ética —también elemento básico del pensar filosófico de Aranguren—, que incorpora la antropología sociocultural y la entonces novedosa antropología social y filosófico-crítica de Jürgen Habermas. En esta línea, opina Aranguren, ya Bergson había visto la correspondencia entre "sociedad cerrada" o "abierta" y "moral cerrada" o "abierta" (1995, pp. 455, 543; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, 1988).

De dichas dos dimensiones de la moral, 'como estructura' y 'como contenido', Kant, de una manera confundente, y después Heidegger, Jaspers y Sartre, se mueven en la primera dimensión, pero Aranguren cree que todas ellas son teorías 'insuficientes' y en parte falsas. Una ética real y concreta necesita ser material sin que tenga que ser necesariamente de "valores", según dirá Heidegger, cuya voluntad de formalismo ético, fiel al espíritu de Kant, se expresa claramente en un pasaje de *Ser y tiempo*. Esto lo confirma un discípulo suyo, el gran teólogo protestante alemán Rudolf K. Bultmann, para quien una ética filosófica no puede ser 'material' (el contenido correspondería a la ética teológica, en su caso cristiana), sino, con Kant, solo formal e interpretar la situación moral desde el punto de vista "*existential* [*sic, existenzial*]" (lo estructural ontológico), no "*existenziell*" (lo material óntico), según estos conceptos esenciales del pensamiento heideggeriano (Aranguren, 1994b, pp. 214, 225-233, 353, 366, 368-370).

Otro concepto esencial de la filosofía de Aranguren es el de "talante" (su aportación principal a la antropología filosófica), a partir de la diferencia entre *páthos* y *êthos* como polos de la vida ética. El talante o *páthos* es el polo premoral, la "naturaleza", y el carácter o *êthos* el polo moral, la "segunda naturaleza", racional y voluntariamente lograda, ambos correlativos e inseparables en la realidad. Es la distinción entre una reacción espontánea y otra encauzada, bien o mal, que también percibe Kant cuando en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* alude al *Zustand* [estado, situación, condición] y a la *Beschaffenheit* [complexión de la personalidad]. Aranguren asume que el ser humano es, como dirá Zubiri, 'inteligencia sentiente', unidad radical de inteligencia y naturaleza, moralidad, talante y carácter. Algunos moralistas predicaron una moral del carácter como los estoicos, Calvino, Kant, en parte Nietzsche, y otros una moral del talante como Platón en el *Calicles*, Lutero, Nietzsche en

otra parte, pero resultan extremos absurdos de lucha sin fuerzas para lograr, bien un modo de ser inanimado, bien el regreso a la naturaleza animal. El talante es la materia prima, el *thymós* o fuerza que poseemos para la forja del carácter y todos los actos morales, muy variados, se dan desde él en cada ser humano y 'en' un estado de ánimo.

En cuanto a la virtud moral se puede dar con o sin pasión. Si Tomás de Aquino afirma que existe virtud *ex* y *cum passione,* Kant repite lo mismo distinguiendo entre *aus Neigung* [con pasión] y *mit Neigung* [sin pasión]. Por ejemplo, la justicia puede darse sin pasión, como todas las virtudes, pero no sin sentimiento, tendencia o impulso, si bien de la gama fría, como la *Achtung* kantiana [atención, estima, respeto], que pasan más fácilmente inadvertidos (Aranguren, 1994b, pp. 395-397). En otro momento, Aranguren se referirá a un emotivismo positivo, pues el sentimiento no deja de ser un ingrediente de toda moral e incluso en Kant es importante la función del citado sentimiento de *Achtung* como reverencia a la ley moral. En cualquier caso, concluye que la moral, incluido el marxismo, no debe basarse en el sentimiento para evitar todo fanatismo, violencia, laica religiosidad de cruzada o cualquier moralismo como el puritano (1995, p. 186; *El marxismo como moral*, 1968).

Aranguren postula que la realidad humana es estructural o constitutivamente moral, pero hace falta también un "contenido" material, el cual suele proceder de la "idea del hombre" vigente en cada época. Esa idea se nutre de elementos religiosos, "inclinaciones" naturales y de otros condicionamientos situacionales e históricos. Eso sí, la materia, para ser considerada por la ciencia ética, ha de ser justificada metafísicamente, de ahí que la Ética esté más bien subordinada a la Ontología y a la Teología natural. De este "principio metafísico" de la ética como punto de partida, la filosofía moral moderna, en general, prescinde y Kant lo sustituye por la conciencia.

También ha de esclarecerse la relación entre moral y religión que, en opinión de Aranguren, pasa necesariamente por la apertura de la primera a la segunda: "o bien dejamos que la moral descanse sobre sí misma —es lo que hizo, de una vez por todas, Kant— o bien reconocemos que la moral necesita abrirse a la religión. Pero en este segundo caso abandonamos ya el contexto filosófico". En efecto, en las obras de Voltaire y de Kant aparece el carácter, también esencialmente moderno, de un *homo moralis* sin religión o de ésta como mero apéndice residual (Aranguren, 1994b, pp. 214, 221; *Ética*, 1958, p. 585; *Propuestas morales*, 1983).

En conclusión, según Aranguren, Kant, con su propuesta ética, hace platonismo inmanentista, es decir, transpone el "cielo estrellado" al interior del ser humano. Platón y Kant, cada uno a su modo, el primero poniendo el bien "más allá del ser" y el otro trayéndole "más acá", se forjan de él un concepto unívoco. En Kant supone un vano intento por salvar la distancia entre el deber y el ser, pero queda enredado en el concepto platónico del bien. Si el vocablo latino *bonum* es equívoco (en alemán existen *Gut* y *Wohl*), el bien moral sería concepto unívoco. Sin embargo, el bien supremo se compone de dos elementos, moralidad (orden del *Gut*) y felicidad (orden del *Wohl*), pero ¿no se retorna a la analogía? Kant separaría así tajantemente lo bueno del ser como hace G. E. Moore con su célebre 'falacia naturalista' (más bien un platonismo lógico) o como la filosofía de los valores (Aranguren, 1994b, pp. 226, 317-318, 355-356).

1.3. Etapa sociopolítica o de "acción moral"

Esta tercera y última etapa de carácter más social o sociológico-político que, como se ha dicho, podría subdividirse en una cuarta a partir de 1976, se abre con la edición de *Ética y política* en 1963, un punto de inflexión en el pensamiento de Aranguren (1995, pp. 25-165). Son las décadas de madurez, las de mayor producción intelectual y, como él rememora en un prólogo de los años 1980, sobre "cuestiones fronterizas y un interés preponderantemente interdisciplinar, aun cuando con el acento puesto siempre en la moral" (1994b, p. 563; *Propuestas morales*, 1983). Además, en este período despliega un firme compromiso y presencia públicas en calidad de intelectual o "moralista" hasta su muerte en 1996.

En dicho libro, *Ética y política*, que abre esta nueva época vital e intelectual, apuesta por incorporar en su planteamiento ético un concepto más bien funcional del derecho natural pues cree que "vivimos aún prisioneros en parte de una concepción, la propia del kantismo (no entro en el problema de hasta qué punto el usual kantismo retransmitido sea o no fiel a Kant), de separación del derecho (heterónomo y exterior) y la moral (autónoma e interior)", y lo mismo ocurre con el positivismo y el formalismo jurídicos que aíslan el derecho de la realidad sociocultural. La realidad, sin embargo, se le muestra a Aranguren demasiado trabada para dejarse despiezar por el kantismo, el formalismo o el positivismo. Aborda después la época de la Ilustración, por las consecuencias políticas que se pueden sacar de ese período histórico, y diferencia dos momentos, el del despotismo ilustrado y el de Kant

con su nueva pedagogía (Aranguren, 1995, pp. 45, 89). Para éste la Ilustración significa la promoción del pueblo a su mayoría de edad. Es una idea kantiana que Aranguren repite varias veces en distintos lugares de su obra (1995, p. 378; *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, 1982, 1997, pp. 403, 411; *Estudios literarios*, 1976).

Esa pedagogía postularía que "la educación para la democracia requiere el ejercicio de la democracia", lo cual no supone solo tener derecho sino, lo que es más grave, estar obligado, tener el deber de la democracia fundada en la virtud. Aranguren lo denomina, con el término afrancesado de su época, el *engagement total* [total compromiso]. La distinción ilustrada entre autoridad y súbdito pasa a ser meramente formal, pues el súbdito lo es de la ley que él mismo se ha dado. El paralelismo entre orden ético-político y ético-personal es perfecto en Kant, puesto que el ser humano, como ser racional, se da a sí mismo su propia ley moral. Este intento deciochesco de moralizar plenamente el Estado desde la moral personal, reconoce Aranguren, nos puede parecer hoy unilateral e ingenuo, pero cree que sin un poco de ingenuidad no puede haber democracia. Quien se sienta de vuelta de todo solo es apto para ejercer la tiranía o tal vez para sufrirla (1995, p. 89). Aranguren concluye, con un fragmento memorable de su pensar político, que esa forma institucionalizada de moralización del Estado, nada fácil de hacer durar,

> es, como decía Kant de la moral en general, una 'tarea infinita' en la que, si no se progresa, se retrocede; pues incluso lo ya ganado ha de re-conquistarse cada día […] La 'democracia' nunca puede dejar de ser 'lucha por la democracia', se destruye a sí misma (1995, p. 111; *Ética y política*, 1963).

En una obra posterior, *El buen talante*, publicada en 1985 y con título tan expresivo de todo su pensamiento, Aranguren continúa ofreciendo hitos de la historia de la moral en la que ha acontecido, siempre dentro de la época moderna, una transformación capital con tres pasos decisivos: primero Montaigne, "patrón laico moral de los escritores", el segundo Kant y el tercero, ya en nuestro tiempo, que ha consistido en corregir la generalidad, un tanto abstracta, de Kant, pero reteniendo su formalismo. La moral se hace radical e individualizadoramente formal y propone que el 'comportamiento' responda fielmente a la 'actitud' interior, cualquiera que sea, bajo el único

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

criterio de la 'autenticidad' aunque pueda resultar algo unilateral (Aranguren, 1994b, p. 636).

Para terminar este apartado, en el libro *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, de 1988, Aranguren afronta el tema del "sentido sociológico-moral de las humanidades" y sigue haciendo un poco de historia de la ética. Defiende que "hasta Kant toda la filosofía moral, salvo la inglesa, se moverá en el ámbito definido por los Antiguos. Y las nuevas concepciones políticas se introducirán por humanistas como Maquiavelo, Bodino e incluso invocando el humanismo tacitista" (Aranguren, 1995, p. 496). Tras la etapa del esplendor renacentista y de la transición, ese humanismo clásico termina por refugiarse en neoclasicismos estéticos recurrentes y, como queda dicho, en el ámbito de la ética hasta Kant, que también lo expulsa de él. Pero ambas etapas son ya lejanas al tiempo en que las comenta Aranguren, que exclama cuán precario era tal refugio. En realidad, solo se reducía a una acogida académica "en los sistemas filosóficos neoplatónicos, neoescépticos, neoestoicos, neoepicúreos". Al mismo tiempo estaba surgiendo una 'moral' vivida, y no solo pensada o repensada, la 'del trabajo', progresista y no "pasadista", activa y no contemplativa, nada ociosa (madre de todos los vicios) sino industriosa e 'industrial' y muy competitiva, que conservaba del viejo humanismo el ser una moral de 'elegidos' (Aranguren, 1995, p. 506).

2. Otras referencias a Kant en escritos secundarios de la última etapa de Aranguren

Al margen de las *Obras completas*, hemos de referirnos también a algunas aportaciones y artículos de Aranguren que aluden más o menos directamente y siempre a la ética de Kant, pertenecientes a esa etapa final de su vida y producción intelectual. Empiezo por el prólogo que le escribe a Adela Cortina para su *Ética mínima* (Aranguren, 1986) en la que, por cierto, el autor más citado es precisamente Kant. A juicio de Aranguren, éste es la base del planteamiento de Cortina bajo un nuevo neokantismo dependiente de Habermas, a quien califica de "zapatero remendón", y sobre todo de K. O. Apel, de cuyo pensamiento es bien conocedora la autora.

Después Aranguren subraya la propuesta de Cortina en torno a la relación de la ética con la religión, en diálogo con el jesuita José Gómez Caffarena (1984), otro gran especialista kantiano español, de partir de Kant

para "ir más allá de Kant" y por eso distingue, sin separar, razón histórica y razón sistemática. Es en la primera donde se "revela" ese "nexo sintético" Dios-persona-moralidad, y apunta Aranguren: "el fin práctico kantiano, la persona, no es inteligible por sí, sino que la determinación de lo que sea exige la mediación de Dios" (1986, p. 15). No se trata de una "demostración" sino de un saber secularizado donde deviene esencial el momento de la opción de la voluntad y del acto de libertad. Y termina el prólogo con una propuesta dirigida a la autora del libro para que prolongue 'hacia dentro' su ética dialógica y, repitiendo aquello de Hölderlin de que somos un diálogo, haga lugar a una 'ética intrasubjetiva', junto a la 'intersubjetiva'. Si en aquel momento parecía no haber más ética válida que la social y comunitaria, Aranguren se preguntaba si no era hora de volver a tal diálogo intrasubjetivo, a una ética narrativo-hermenéutica de la que él ya había tratado en otros escritos como su proposición más personal.

A continuación, a los dos años, en un libro sobre ética kantiana coordinado por Esperanza Guisán, Aranguren presenta una aportación filosófica (1988) que me parece de gran valor por sintética y completa, pues se trata en parte de "un repaso a mi vida filosófica e incluso a mi vida *tout court*". Con todo, empieza confesando que "no querría escribir un artículo académicamente filosófico sobre Kant, de quien nunca he sido especialmente estudioso", si bien añade que "por desgracia y deformación profesional temo que lo acabará siendo". En él nos cuenta que de la lectura de Max Scheler, el "filósofo de la simpatía" —de quien sí tuvo en su momento un "enamoramiento intelectual"—, surgió una primera prevención o reserva con respecto a Kant que le suscitó "no diré la antipatía pero sí la falta de simpatía, la frialdad" para con él. Y es que Kant, según Aranguren, no deja trasparecer sino los ya citados sentimientos de la gama fría, lo cual no puede provocar calidez emocional, solo respeto, si bien considera que, en el ámbito de sus intereses intelectuales, ha procurado entenderle.

Pero la paradoja recurre y Aranguren se pregunta si con los postulados de la razón práctica no se está poniendo a Dios, en tanto que garantía del pleno cumplimiento de 'su' moral, al servicio del ser humano, como un 'medio' y no 'fin' suyo. El 'humanismo' se sitúa así por encima del 'teísmo' reduciendo a Dios, y la 'religión' queda fundada en la 'moral' y exigida por ella como teología humanística. Esto no parece lejano de aquella teología como antropología de Feuerbach en el siglo XIX. Kant, a juicio de Aranguren, es

un moralista estrecho y rigorista, deontológico, lo cual han heredado todos los neokantianos hasta el presente, y de ahí la primacía que ha adquirido la 'filosofía del derecho' y de lo 'procedimental'. Pero igualmente afirma que la opuesta 'moral teleológica' tampoco es satisfactoria, el bien no puede convertirse en 'fin' o 'meta', pues la auténtica bondad es espontánea, cálida, surge en situaciones concretas y, en definitiva, no deja de ser una 'gracia'.

Por último, asevera que racionalismo y voluntarismo, unidos, resumen el pensar ético kantiano. El primero consiste en que la única causalidad moral es la de la razón, pero el sentimiento, la inclinación, la pasión y también la actitud, la virtud, el "interés" a lo Habermas, constituyen la 'fuerza' moral. Kant es prisionero de una 'psicología de facultades' separadas que hipostasía para bien la razón lo que confirma el carácter 'abstracto' de su pensamiento. En cuanto al voluntarismo, en Kant significa que la voluntad es sede exclusiva y excluyente de la moralidad, de la bondad, pues lo único bueno sin limitación es la 'buena voluntad', con una separación radical entre el orden del estar o 'ser' y del llegar a ser y el orden del 'deber', o entre la causalidad natural, real, y la liberación 'irreal' de ella. Esto se debe a la interpretación kantiana de la ciencia física coetánea y su causalidad determinista.

Para finalizar su artículo, Aranguren no quiere dejar de hacer una precisión: no está abogando por una filosofía emocional o 'patética', porque dejaría pronto de ser filosofía al no tomar las cosas, la realidad, la vida, con filosofía. He aquí sus palabras: "entre la *ratio* o razón y el *páthos* hay un *tertium quid,* el *nous.* 'Filosofía noética' es lo que echo relativamente de menos en el gran filósofo Manuel (como le llamaría Unamuno) Kant". El concepto griego de *nous* [inteligencia] ya lo había introducido Aranguren en su primer libro sobre d'Ors (1994a, p. 118) y comprende un conocimiento integral donde se incluyen elementos racionales y otros empíricos, "de intuición, de sentimiento, de gusto, etc.", y con ello cree que se resolvería la supuesta oposición kantiana entre 'razón pura' y 'razón práctica'.

Y del mismo año 1988 data la conferencia de clausura que imparte Aranguren, "sobre la ética de Kant", en un seminario que celebró el Instituto de Filosofía del CSIC con motivo del bicentenario de la publicación de la *Crítica de la razón práctica* y editado al año siguiente, dentro de un libro colectivo, por Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Aranguren, 2010). Aranguren comienza su intervención, tras expresar una vez más su "respeto y admiración por Kant […] el filósofo por antonomasia de la

Ilustración", aclarando que hasta éste, entre los siglos XVII y XIX, no hay auténtica filosofía, sino la de los llamados 'philosophes'. Y subraya que su grandeza racional se puede tildar, sin sentido peyorativo, de racionalista y netamente discernible de los neokantianos de todo tiempo y lugar e "incluso yo diría que nuestra época es otra época de (cierto) neokantismo", distinto del anterior, sin olvidar, advierte Aranguren, que "Kant no fue kantista o kantiano", ni menos neokantiano, como Marx tampoco fue marxista. He aquí algo muy característico del ser y del pensar, del talante de Aranguren, el ir un poco contra corriente de lo dominante haciendo de "Pepito Grillo" o "*cum grano salis*", en este caso planteando sus reservas y observaciones para quien se aventure "a navegar por el proceloso mar de la filosofía kantiana".

Así, Aranguren opina que Kant no insiste lo suficiente en los distintos usos de la razón, además del público y privado, tales como el uso intuitivo, científico, hermenéutico, narrativo o histórico, lingüístico, predicativo y hasta utópico. Lo que lleva a cabo en la *Crítica de la razón práctica* es una reflexión racional pura, "una especie de moralismo a ultranza, una suerte de prescriptivismo, de eticismo normativista", y en ruptura con la clásica analogía del concepto de bien (eudemonista y estético), según la citada escisión consagrada por la lengua alemana, y sobre la paradójica relación entre ética y derecho reduciendo la primera a justicia, a lo procedimental o procesal. Ciertamente la conducta es regulada pero no siempre conforme al deber, a juicio de Aranguren, sino también por lo que se conocen como 'deberes (o hábitos) del corazón', alejados del concepto kantiano y más próximos al sentido etimológico grecolatino de virtud, es decir, a inclinaciones en el límite de las pasiones. Existe asimismo una analogía del concepto de 'moral' que más modernamente significa la fuerza de la inclinación o fuerza moral, tal como se usa en el terreno deportivo. Y todo ello es, para Aranguren, una de las insuficiencias del pensamiento ético kantiano, pues se trata de un *factum* considerar el obrar por inclinación algo superior, más plenamente 'bueno', que el obrar por deber, más artificial, no verdadero o auténtico, pues no sale de lo profundo de sí. Sin duda es un mentís bastante rotundo a la posición de Kant y a todo neokantismo, por lo que propone volver a una verdadera razón práctica, no en el reductivo sentido kantiano sino como prudencia, una virtud clásica con un pie en el lado intelectual y otro en el moral. Habría pues que volver a girar los ojos hacia la vieja doctrina aristotélica de las virtudes dianoéticas.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

Por otra parte, y siguiendo la exposición de Aranguren, una moral puramente formal en la praxis, como la kantiana, tiende a aceptar sin crítica alguna un contenido que suele ser el de la moral establecida que, en el caso de Kant, fue la moral de la Ilustración cuyos contenidos parece asumir sin grandes reparos. Y en ello aprecia el pensador abulense que, desde el punto de vista de un reformador moral, "Kant no reforma absolutamente nada" y casi no hace cuestión de los contenidos morales. Pero Aranguren reconoce que no ha profundizado para corroborarlo en los denominados escritos menores de Kant. En cualquier caso, la parte de la moral no subjetiva sino intersubjetiva, la moral social, es algo que se echa en falta en la ética kantiana, al parecer impermeable a todo lo que atañe a ese *êthos* social o histórico.

Acaba el artículo de la conferencia con otro par de observaciones controvertidas que, confiesa Aranguren, le parecen dos paradojas de Kant que le sorprenden y dejan insatisfecho. Una se refiere a si el gran filósofo alemán es sobre todo pesimista u optimista, dada la influencia que recibió de Rousseau. Así, Aranguren considera que no se puede obviar el influjo luterano en la idea del mal radical y por eso la cosmovisión kantiana oscila entre esos dos polos, la naturaleza caída y la bondad natural del ser humano. La segunda observación hace referencia precisamente al humanismo protestante de Kant y cómo toma éste a Dios: un mero medio del pleno cumplimiento del deber, de la propia "felicitación" (hacernos felices) y, al modo de Unamuno, un garantizador de nuestra inmortalidad. Tal vez mejor hubiera sido prescindir de Él y permanecer en el pleno humanismo como el de Feuerbach.

En conclusión, Kant sigue siendo para Aranguren el más grande filósofo puro, aunque tal pureza suponga un reduccionismo o un distanciamiento de la filosofía del resto de saberes, separada de la ciencia, el lenguaje, la antropología o el *êthos* sociohistórico, sobre todo en la *Crítica de la razón práctica*. Se trataría de una metafísica pura o un eticismo metafísico puro —uno de sus más graves defectos al modo de ver de Aranguren—, cuando lo que se tiende en la actualidad, insiste, es a la interdisciplinariedad de todos los saberes.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26151

3. ¿Giro kantiano en la ética de Aranguren?

Pasamos así al artículo de Pedro Cerezo (1997), catedrático emérito de la Universidad de Granada, publicado al año de la muerte de Aranguren, que postula abiertamente un "giro kantiano" en la ética de éste a partir de la última etapa de su trayectoria. Sin embargo, tras lo ya expuesto y lo que resta, según mi parecer, queda claro que es cuestionable, al menos estricta o fuertemente, defender tal "giro" o "vuelta a Kant" o, dicho en otros términos algo grandilocuentes del mismo Cerezo, el "doble ciclo contrapuesto", "un afelio y perihelio respecto al kantismo", resultado de un camino de pensamiento "atravesado por una muy honda crisis" y que considera "clave decisiva para una hermenéutica integral de la obra de Aranguren".

Me voy a centrar en los puntos más controvertidos y, en cualquier caso, lo someto todo también al juicio de la comunidad científica implicada y al de cualquier persona interesada. Cerezo se apoya sobre todo en un par de libros del filósofo abulense —*Moralidades de hoy y de mañana* de 1973 y *Lo que sabemos de moral* de 1967, reeditado como *Propuestas morales* en 1983—, de los que extrae algunos fragmentos o textos, aunque reconoce, en algún caso, solo tiene impresiones de algo que Aranguren no ha hecho constar expresamente. Lo que plantea éste, según Cerezo, es un grave equívoco que el propio Aranguren no aclara bien desde su *Ética* de 1958: se trata del tema de un tercer sentido de la moral, además de como estructura y como contenido, a saber, el de la 'moral como actitud', actitud moral o 'actitud ética' (eticista). Este último paréntesis que añade Aranguren es el origen de tal equívoco, ya que supone que todo lo formal, perteneciente a la moral como estructura, implicaría una actitud ética (eticista) contrapuesta a la religiosa al modo de Kierkegaard. Y Cerezo se pregunta si no sería ética una actitud abierta a la religión, como propugna el propio Aranguren, y también por qué empeñarse en definir tal actitud como eticismo excluyente o incompatible con lo religioso, cuando no lo fue ni siquiera para el formalismo kantiano.

Respecto a que la década de los años 1960 causa en Aranguren una "profunda crisis" y, en opinión de Cerezo, hace que rectifique el rumbo de su pensamiento, creo que se trata más bien de una crisis cultural en todo Occidente, colectiva e histórica, o diríase con Heidegger 'acontecimiento epocal', y que el profesor de Granada, siguiendo lo que escribe el mismo Aranguren (1994b, p. 547; *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, 1963), identifica con el nihilismo procedente de Nietzsche y

su anuncio de la 'muerte de Dios'. Para Cerezo ello supone una especie de "segunda navegación" o "segunda época" en la evolución intelectual de Aranguren. Sinceramente me parece excesiva esta calificación para explicar el susodicho regreso o una reapropiación de Kant como "única dirección de marcha" en medio de tal crisis, que Aranguren bautiza como "desmoralización".

Por el contrario, en mi opinión, lo extraído de los citados libros de Aranguren no lleva necesariamente a una vuelta a Kant, al menos tal como la propone Cerezo. Así, con el primer libro, ciertamente Aranguren se plantea, en torno a esos años 1970, la cuestión de si queda alguna posibilidad de encontrar una base de la moral. Y en efecto la halla en la noción de "conciencia moral" como algo justo, aunque precario: la moral como *Faktum* —en esto fiel a Kant—, analizando a continuación lo que quiere decir con ese término. Aranguren reitera lo que siempre defendió sobre las dos dimensiones de la moral: lo que hay de 'dado' o el 'contenido' y lo que hay de 'postulado' donde entra la 'actitud' moral. El primero lo estudian las ciencias sociales, sobre todo la antropología cultural, que define 'cultura' como horizonte colectivo de esa moral-contenido y donde cada grupo social no ve ni puede ver más allá de tal horizonte. Un hecho empírico es la pluralidad irreductible de códigos morales de los distintos grupos socioculturales y de la misma sociedad global actual. Tal pluralismo cultural, para Aranguren, parece conducir al 'relativismo' moral, un concepto con bastante carga emocional. En cuanto al 'postulado' del *Faktum,* sitúa ahí la 'actitud' moral como 'crítica del presente' o búsqueda del cambio social y de 'creación del porvenir' desde la utopía. ¿Pero todo esto es lo que Kant postulaba?

Me inclino a pensar que lo que más bien Aranguren está desarrollando o matizando es la concepción antropológico-moral zubiriana. Precisamente, en un breve capítulo de libro publicado el mismo año de su muerte (Aranguren, 1996c), el abulense trata de nuevo de la distinción de Zubiri e insiste en que el plano en el que éste se mueve es el formal estructural (una forma dada por la realidad, no por la razón), el protomoral del 'tener que ser' previo al 'deber', pues el ser humano por estar 'ligado' a la felicidad está 'ob-ligado' por el deber. Pero no deja de ser más bien un plano antropológico o de metafísica antropológica, de la realidad con sus trascendentales *verum*, *bonum* y *pulchrum.* Además, aborda la 'moral como actitud' en relación con la 'moral como contenido', ya que la primera es la que 'pone en cuestión' a

la segunda en cuanto 'vigente' o 'establecida', para 'romper' con ella, enfrentarse a la 'inmoralidad como actitud' o a la 'malignidad / maldad' y tratar de proponer "una moral crítica, reforma moral, moralización o moral prospectiva". Pero esto, según Aranguren, se suele dar más que en el plano ético filosófico, excepto con Nietzsche, en el de los reformadores religioso-morales como Buda o Jesús de Nazaret, mientras "Kant, por contraste […] no tocó ni intentó tocar la moral establecida, la moral como contenido" (1996c, pp. 22-23).

Por otro lado, Aranguren al aludir al vacío moral o a esa desmoralización como rasgo de aquella época de cambio, de 'contestación', 'contracultura' o 'contramoral', ¿se está refiriendo al nihilismo o a qué tipo de nihilismo? Y añade que a Descartes pertenece lo de una moral *provisoire* [provisional] y a Kant su moral 'formal', pero somos nosotros, si estamos animados de una 'actitud moral', quienes tenemos que vivir tal actitud como formal y provisional, lo que, según Aranguren, no fue el caso de Kant ni el de Descartes en la realidad vivida (1995, pp. 305-308, 312; *Moralidades de hoy y de mañana*, 1973).

En cuanto al segundo libro, sí creo que muestra una mayor cercanía a Kant. Aranguren parte del reconocimiento de que la ética normativa se encuentra en un *impasse,* pero ¿cómo salir de él? Apuesta por conservar su carácter prescriptivo y puramente formal, donde el formalismo de Kant, "—causalidad psicológica y libertad moral— podría ser tenido en cuenta aquí", siempre entre el determinismo como omnisciencia extrínseca e independiente a nuestra voluntad y la lucha, inútil, por hacer lo que nos dicta nuestra conciencia. Si bien el poder por el poder y la riqueza por la riqueza no son fines morales sino medios, pues como dice Kant no pertenecen a la ética sino a la pragmática, la tragedia del tiempo presente es que tienden a convertirse en fines y se han hecho convencionalmente intercambiables. Aranguren cree que el ser humano no es moral solo porque haga su vida con actos, decisiones, fines y medios, sino porque sigue un imperativo: que la vida sea "buena" en sentido ético. Esto, en efecto, resuena muy kantiano. Además, tal 'momento imperativo' pertenece a la estructura misma de la vida humana, pues tenemos un 'lenguaje moral' irreductible a otros, aunque el 'contenido' pueda ser variable (Aranguren, 1994b, pp. 570, 592-593; *Propuestas morales*, 1983).

En un anexo de este segundo libro, Aranguren considera que la reflexión humana en cuanto moral se reduce a la 'narración' o 'autobiografía' que nos hacemos, unida a su 'interpretación' ("hecha, deshecha, contrahecha y rehecha"), y de tal constructo surge 'mi' moral, pero siempre 'moral social', objeto de estudio de la ética narrativo-hermenéutica, que sabemos es ya su propuesta personal de fondo en esos años. En cualquier caso, opina que la moral kantiana resultaba aún válida, al menos parcialmente, por su pura 'formalidad', a saber, por su sentido 'categórico' y no interesado y por su 'universalidad', concreta, a modo de 'Regla de Oro' en su doble versión, afirmativa ("un querer para") y negativa ("un no querer para"), pero "solo formalmente". Lanza después un interrogante: ¿existe una teoría ética o moral elaborada acorde al pluralismo de la época? El mismo Aranguren responde que no, aunque sí se habla de metaética o análisis del discurso moral, y añade:

> ha perdido [la ética] identidad de reflexión cerrada sobre sí misma, al modo kantiano, y se ha tornado enteramente 'interdisciplinar', marca o terreno fronterizo de sabidurías –metafísica, religiosa– cada vez más 'indisciplinadas' y de ciencias que aspiran a su construcción puramente 'disciplinada' o disciplinar.

En resumen, este estatuto de encrucijada, en una época de crisis cultural, impide decir lo que ha de ser la ética como disciplina, pero sí sentir su 'centralidad', el imperativo de un (deber) hacer determinado y la 'interdisciplinariedad' o apertura a todo saber humano. Por último, en otro anexo del mismo libro, reflexiona de nuevo sobre la crisis epocal de la moral. Se ha producido un repliegue ético, cuyo iniciador fue precisamente Kant, desde el 'contenido' a la 'forma', y aunque se distingan estructura moral y moralidad, lo único bueno sin limitaciones sigue siendo la 'buena voluntad' o la 'moral como actitud' bajo la guía autónoma de la 'conciencia moral', que también se halla en crisis. En todo esto existen claras resonancias kantianas, aunque, en mi opinión, adaptadas al pensar y decir propios de Aranguren (1994b, pp. 605-607, 613).

Cerezo sustenta con su argumentación que el radical viraje de Aranguren a Kant consiste en esa "reivindicación de la actitud moral" superpuesta a la conciencia moral, pero eliminando el eticismo. Juzga así que la formalidad no estaría reñida "formalísticamente" con el contenido y, aunque lo importante para Aranguren sigue siendo la vida moral, ésta se

contemplaría entonces desde dicha actitud moral. Cerezo se pregunta, en fin, si no estamos ante un nuevo programa ético alejado de la *Ética* de 1958 y concluye este supuesto "escorzo kantiano de una biografía intelectual" con más preguntas sin respuesta. Insiste, en fin, que Aranguren real y verdaderamente solo quiso ser un "moralista en tiempos de crisis" (Cerezo, 1997, pp. 140-141, 143) o un "reformador moral en época de crisis", tal como lo había escrito en otro artículo anterior y en el que ya apuntaba, de modo más atenuado, esa "mayor vecindad al planteamiento kantiano" (Cerezo, 1991). ¿Se le quiere así asemejar también a Aranguren con Kant en lo de reformador moral, cuando hemos visto que ni siquiera Aranguren lo consideraba como tal al alemán, y realmente lo fue él mismo o en el mismo sentido en tanto moralista o intelectual?

Sobre el tal acercamiento de Aranguren en su madurez hacia el kantismo también Gerard Vilar había hecho ya su valoración (1988) unos años antes que Cerezo. Sin entrar en el detalle del sugerente artículo, al que me remito, Vilar considera que, aun vislumbrándose cierto cambio o evolución —nunca una asunción filosófica ni personal de Kant—, que le lleva a Aranguren "a coquetear abiertamente", en "encuentros más o menos fugaces y furtivos", y a transitar del "tomozubirianismo" al kantismo —entendido éste como toda concepción ética anempírica y formal, trascendentalista y prescriptivista—, en realidad el tránsito resulta confuso, según Vilar, por el peso que tiene la visión teológica en las ideas de Aranguren. Sería a través de la filosofía analítica, una de las herederas de la filosofía crítica kantiana y de la que Aranguren fue pionero en darla a conocer dentro de la academia española, como podría explicarse ese acercamiento a Kant. En efecto, siguiendo el argumentario de Vilar, el pensador abulense, tras defender en su citado libro de 1967/1983 el 'momento imperativo' como algo estructural, en el otro libro de 1973 distinguirá en el *Faktum* moral dos dimensiones, lo 'dado' o el contenido y lo 'postulado' o la actitud, que es más bien hipotética, cultural y temporalmente determinada, válida para luchar contra la mencionada 'desmoralización' de la época. Dicha actitud moral de carácter imperativo remite de este modo a un compromiso existencial que, en opinión de Vilar, no tiene ya fundamentación última de tipo religioso o trascendental.

Por otro lado, existe una línea reciente de investigación —a la que por cierto Vilar alude, en su artículo de 1988, como "disciplina que apenas ha

nacido"— con un enfoque más sociológico de la historia de la filosofía española del siglo XX, en particular la de después de la guerra civil, que se refiere asimismo a ese pretendido giro kantiano o al kantismo arangureniano. Ahí se sitúan José Luis Moreno Pestaña, Francisco Vázquez y, en parte, Manuel Artime, quienes sostienen el papel disidente de Aranguren, en forma de lo que llaman "nódulo" filosófico o red expansiva de influencia a través de sus seguidores encuadrados en tres polos o grupos distintos (religioso, científico y artístico). El tercero de dichos investigadores, Artime, va a afirmar claramente que el maestro de Ávila

> buscará fundamentar su ética sobre bases antropológicas y sociológicas, contra el criterio de su predecesor [*sic*] Zubiri, valedor de una fundamentación metafísica. A este respecto […] encontrará en la filosofía kantiana los recursos conceptuales que necesita, un tipo de fundamentación formal para la ética, que no nos obliga a suscribir los compromisos ontológicos de las confesiones ético-religiosas (2017, p. 244).

Sin embargo, por lo que el autor añade a continuación, no resulta tan claro que sea el mismo Aranguren, sino más bien su "nódulo" de seguidores el que se apoya en ese cierto 'kantismo' y el que habrá de imponer finalmente su hegemonía académica y cultural en los albores de la democracia posfranquista. Lo que Artime arguye es que el supuesto 'formalismo' kantiano en Aranguren había contribuido a su ruptura con el fundamentalismo religioso del nacionalcatolicismo y a fomentar una cultura de tolerancia y libertades democráticas, aunque eso no haya impedido después las nuevas formas de pleitesía propias de las sociedades occidentales contemporáneas.

Asimismo, se debe hacer mención de un artículo muy reciente de José Manuel Panea (2022), que vuelve a postular, citando de nuevo a Cerezo, el giro kantiano de Aranguren a partir de los años 1980 que, según él, no tiene que ver con el formalismo sino con el redescubrimiento del pensamiento kantiano de la esperanza, sea inmanente / histórica o trascendente, en cuanto antídoto frente a toda crisis y que a Aranguren le sirve para combatir aquella desmoralización y el nihilismo de su época. Ese giro consiste, según Panea y con Cerezo, en el énfasis puesto por Aranguren en la actitud ética, con su doble dimensión crítica y utópica, para lograr desde un 'buen talante' el

rearme moral. Panea considera esto el motor e impulso vertebrador como subsuelo de toda la obra de Aranguren.

Sin embargo, la lectura atenta del artículo de Panea —que pienso peca de cierta ambigüedad en su carácter misceláneo y contemporizador— no creo que resuelva del todo la cuestión. Mientras aplaude el acierto del planteamiento general de Cerezo de que a Aranguren "en tiempos de crisis […] hay que leerlo en clave kantiana" (Panea, 2022, p. 654), no deja del todo de lado "otro Aranguren", el 'estructurista' aristotélico-zubiriano, del que dice ha escrito excelentemente Adela Cortina (1997), dentro del mismo número de la revista en que Cerezo publica su artículo sobre el giro kantiano de Aranguren. La postura de Cortina se decanta por una moral material y sustancialista en su orientación, antropológica 'estructurista' (con Laín Entralgo), desde la unidad de la persona como 'inteligencia sentiente' (con Zubiri), una moral del carácter, de las virtudes y de la felicidad entendida como estructura, necesariamente abierta a la religión y también orientadora de la acción política. Al final, Panea tampoco renuncia a incluir, además, dentro de la propuesta de Aranguren, el quijotismo unamuniano del intelectual y la tarea del héroe moral orteguiano.

Para acabar este apartado, otro discípulo del gran maestro abulense que no quiso crear escuela, Javier Muguerza —el cual nos ha dejado desgraciadamente también no hace mucho tiempo—, en el prólogo al libro de investigación pionero sobre Aranguren de Enrique Bonete (1989, pp. 11-19), nos ofrece también claves para entender al maestro, incluida su relación con Kant. Del libro de Bonete, Muguerza subraya como su mayor acierto el hincapié puesto en la profunda coherencia del pensamiento ético de Aranguren a lo largo del tiempo, incluso contra lo que el mismo Aranguren solía declarar sobre la infidelidad a sí mismo o sobre sus contradicciones. Es evidente —prosigue Muguerza— la centralidad de la *Ética* de 1958 en toda la obra arangureniana que, y nos lo vuelve a recordar, se halla más cerca de Aristóteles que de Kant, lo cual no obsta para que "quienes aprendimos a leer a Kant en Aranguren no podemos por menos de reconocer como kantiana en sus orígenes la 'crisis de la metafísica' que le lleva a desistir […] de todo intento de 'subordinar' la ética a la metafísica". De todos modos, lo que comparten autor y prologuista es la continuidad fundamental entre el Aranguren del *êthos* personal, más existencialista, y el de la creación de otro

êthos social, también sartreanamente, que el pensador abulense denomina 'democracia como moral'.

Según Muguerza, y contra lo que da a entender Cerezo, Aranguren ya había desistido en los años 1980 a seguir su esbozo de "programa para una ética rigurosamente filosófica". El propio Aranguren confiesa al respecto, en el prólogo a la edición de 1988 de la *Ética*, "que no seré yo quien lleve a cabo la tarea […] para ponerme a re-crear, anudando ilativamente y narrando, mi andadura ética" (1994b, p. 163). En todo caso, nos hallamos ante un mismo y único pensamiento, por encima o por debajo de cualquier parcelación interpretativa, que es el de la 'moral vivida' (*ethica utens*) y la 'pensada' (*ethica docens*) al fin indisociables, desde una trayectoria 'cambiante' y orteguianamente circunstancial, un pensar basado en la razón histórica, no hegeliana, y fiel a la insoslayable dimensión utópica.

Conclusión

Finalmente, me gustaría cerrar el artículo con una breve reflexión personal sobre esta relación entre Kant y Aranguren y lo que hoy puede significar y aportar. Adela Cortina, en la introducción a su *Ética mínima* (2012, p. 33), retoma al maestro Aranguren y, confirmando algo tan sabido y tan nuevo como lo de los dos lados del fenómeno moral, a saber, las normas y la vida feliz, deja abierta su difícil conjugación y apuesta a futuro por una 'antropología de lo felicitante' que subsane la sequedad y aridez de la filosofía práctica de las normas en favor de un ser humano, sin carga de pesados deberes, y "derrochador de vida creadora desde la abundancia de su corazón". Sin duda resuena aquí con fuerza la 'ética de la razón cordial' de la propia Cortina, fiel y digna continuadora de lo mejor del pensamiento de Aranguren. Éste, como ella también lo ha subrayado en sucesivos trabajos desde la muerte del maestro (1997) y, más recientemente (2015, p. 181), en sus últimas reflexiones sobre ética y a partir de finales de los años 1970, cuando acuña aquella expresión de los 'textos vivos', parece decantarse definitivamente, como se ha ido repitiendo a lo largo del artículo, por una "ética narrativo-hermenéutica de la vida cotidiana".

Para concluir, opino que ese es el perfil profundo de la ética de Aranguren, aquel "solitariamente solidario o solidariamente solitario" (Abellán, 1981, p. 29) que, en la última etapa de su trayectoria vital e

intelectual, mantiene parte de las aportaciones fundamentales de su *Ética* primera y asume también una cierta formalidad y la superación metafísica kantianas, además de lo categórico, el universalismo y el acento en la libertad y la dignidad humanas. Pretende así una propuesta más personal, nunca un sistema, abierta y cambiante, *in fieri,* desde aquella "constante infidelidad a sí mismo", pues "lo importante es ser fiel al tiempo y a la circunstancia que se vive" (Aranguren, 1976, p. 270), lo cual se podría encuadrar en cierto modo 'con Kant, pero más acá y más allá de Kant'. El diálogo con el gigante filosófico alemán, siempre reconocido como tal, no fue en vano a pesar de distancias o frialdades, pero, sin ser su interlocutor preferido, en algunos momentos parece que, como se ha visto, pudo estar más próximo asumiendo ciertos elementos.

En otras palabras, la ética de Aranguren y su pensamiento entero se fundamentan por encima de todo, a mi juicio, en "una filosofía de la vida", tal como lo he reflexionado recientemente en otro trabajo (Aramburu, 2023), o se podría definir como "filosofía en la vida y vida en la filosofía", título muy acertado de aquella exposición en Madrid de 2009 conmemorativa del primer centenario de su nacimiento. Lo mismo escribió hace un tiempo alguien que se considera también discípula de Aranguren, Victoria Camps (1988), con un título expresivo y en línea con este artículo: "Aranguren: el empeño por dar vida a la moral".

En la actualidad, también tiempo de crisis moral o de 'desmoralización' —¿y cuándo no lo ha sido al menos desde el comienzo de la modernidad?— juzgo apremiante retomar varias de las intuiciones y sugerencias a partir del talante arangureniano, incluido su diálogo con Kant, para impulsar un intercambio real y profundo entre las plurales corrientes de pensamiento existentes, ahora que en ciertos círculos académicos se habla incluso de un "nuevo realismo" filosófico y una "ética para tiempos oscuros" (Gabriel, 2021). Tal vez estamos asistiendo a la lenta salida de los elementos nihilistas negativos del posmodernismo —lo cual no significa, creo, que podamos dejar de "pensar después de Nietzsche y Heidegger"—, debido a una brusca vuelta a la realidad más material, casi corporal, física, a las 'cosas del comer', tras la inopinada pandemia de la COVID-19, con una guerra en Europa y la endémica crisis ecológica y climática además de la reciente energética.

Es hora también, ya que hablamos de filosofía española o mejor de la escrita en español, de apostar decididamente por esa comunidad filosófica iberoamericana siempre a construir, articular e impulsar para favorecer sin complejos y menos dependencias ese pensar en castellano que nos une a muchas personas en el mundo, siempre desde una grande, polifónica y rica pluralidad identitaria y cultural, más acá y más allá del océano. Y por eso se podría seguir actualizando, entre otros, al maestro de Aranguren el 'vasco universal' Xavier Zubiri, pues, según su discípulo el médico Diego Gracia, "ni Ortega, ni Unamuno, han influido en la ética del último siglo tanto como Zubiri […] basta recordar los nombres de Aranguren e Ignacio Ellacuría", así como en el campo de la bioética (Aranguren, 1996c, p. 15).[5]

Y para terminar, como escribiera Antonio García Santesmases (2004, p. 263), Aranguren, igual que Enrique Tierno Galván —con quien compartió, además de con Agustín García Calvo, el apartamiento de la cátedra en 1965 por el régimen franquista—, no fue un "maestro de barro" representante *avant la lettre* del pensamiento débil, fragmentario o posmoderno sino que más bien mantuvo una voluntad de resistencia, cercana a la modernidad reflexiva y a la totalización crítica, desde una perspectiva ético-utópica. Me parece su mejor legado y estoy seguro de que en esa línea continuaría dando luz sobre las angustias y retos del incierto presente, comprometido y aportando sus sabias reflexiones.

Referencias

Abellán, J. L. (1981). Prólogo. En J. L. L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio D'Ors* (pp. 11-41). Espasa-Calpe.

Aramburu, M. (2017). *Un creyente entre los "éxtasis" del tiempo. Heterodoxia, secularización y laicidad en el pensamiento de José Luis L. Aranguren*. Ápeiron Ediciones.

[5] El propio Aranguren, en un periódico de 1981, había declarado: "me considero zubiriano al menos *iuxta modum* […] debo a Xavier Zubiri lo mejor o lo menos malo de mi ética", pero seguido apostillaba: "No soy zubirino" en cuanto discípulo demasiado sumiso para sacar provecho creativo del maestro. Con ello estaba expresando su crítica y distancia, en aquella etapa, de esa 'escolástica' de discípulos 'zubirinos', incluido el entonces "Seminario Xavier Zubiri" (hoy Fundación), más que con el maestro amigo y su obra. Por eso, en otro periódico de 1986 asume que "durante veintiocho años yo he sido el único expositor por escrito de la ética de Xavier Zubiri" (Corominas y Vicens, 2006, pp. 691, 804). Y en la muy reproducida entrevista con Muguerza de 1993 lo confirma: "si he tenido un maestro en filosofía, ese maestro fue Zubiri" (2010, p. 392).

Aramburu, M. (2023). José Luis L. Aranguren: una filosofía de la vida. En M. C. Paredes Martín (Ed.), *Filosofía y experiencia de la vida* (pp. 113-124). Ediciones Universidad de Salamanca.

Aranguren, J. L. L. (1986). Prólogo. En A. Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (pp. 11-16). Tecnos.

Aranguren, J. L. L. (1988). Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant. En E. Guisán (Coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (pp. 23-28). Anthropos.

Aranguren, J. L. L. (1994a). *Obras completas,* vol. 1. Trotta.

Aranguren, J. L. L. (1994b). *Obras completas,* vol. 2. Trotta.

Aranguren, J. L. L. (1995). *Obras completas,* vol. 3. Trotta.

Aranguren, J. L. L. (1996a). *Obras completas,* vol. 4. Trotta.

Aranguren, J. L. L. (1996b). *Obras completas,* vol. 5. Trotta.

Aranguren, J. L. L. (1996c). Moral como estructura, como contenido y como actitud. En J. L. L. Aranguren et al., *Ética y Estética en Xavier Zubiri* (pp. 21-23). Trotta / Fundación Xavier Zubiri.

Aranguren, J. L. L. (1997). *Obras completas,* vol. 6. Trotta.

Aranguren, J. L. L. (2010). Sobre la ética de Kant. En J. L. L. Aranguren y C. Gómez (Ed.), *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales* (pp. 193-199). Trotta / UNED. (Primera edición de 1989 en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (Coords.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la razón práctica [pp. 665-670]. Tecnos)

Artime, M. (2017). Foucault et nous. Breve historia (contra)cultural de la España contemporánea. En T. Oñate et al. (Eds.), *Hermenéuticas del cuidado de sí: cuerpo, alma, mente, mundo* (vol. 1, pp. 87-102). Dykinson.

Blázquez, F. (1994). *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la historia de España*. Editorial Ethos.

Bonete, E. (1989). *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Tecnos.

Camps, V. (1988). Aranguren: el empeño por dar vida a la moral. *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura, 80*, 56.

Cerezo, P. (1991). J. L. L. Aranguren: reformador moral en época de crisis. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, *3*, 80-106.

Cerezo, P. (1997). El giro kantiano en la Ética de J. L. Aranguren. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, *15*, 127-143.

Corominas, J. y Vicens, J. A. (2006). *Xavier Zubiri: la soledad sonora.* Taurus.

Cortina, A. (1997). Una ética estructurista del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren). *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, *15*, 93-107.

Cortina, A. (2013). La tercera pregunta kantiana. En J. San Martín y J. J. Sánchez Bernal (Eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó* (pp. 107-120). Trotta / UNED.

Cortina, A. (2015). José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida. *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, *52*, 167-185.

Gabriel, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Pasado y Presente.

García Santesmases, A. (2004). ¿Eran de barro nuestros maestros? (Sobre las raíces morales e intelectuales de la oposición política al franquismo). *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, *31*, 255-266.

Gómez Caffarena, J. (1984). *El teísmo moral de Kant.* Cristiandad.

Hermida del Llano, C. (1997). *Aranguren (1909-1996)*. Ediciones del Orto.

Muguerza. J. (2010). Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren). En J. L. L. Aranguren y C. Gómez (Ed.), *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales* (pp. 371-410). Trotta / UNED. (Primera edición de 1993 en E. López Aranguren, J. Muguerza y J. M. Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren.* Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores)

Panea, J. M. (2022). Aranguren y Kant: contra la desmoralización. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *39*(3), 645-658.

Trías, E. (1981). *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Anagrama.

Vilar. G. (1988). El "faktum" de la moral. Apuntes para una argumentación. *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura, 80*, 46-50.

Recibido: 21/02/2023

Aceptado: 02/05/2023

La contribución de la apreciación estética a la formación moral del carácter en la filosofía crítica kantiana

FERNANDO GARCÍA MARTÍN[1]

Resumen

Las relaciones de afinidad entre la belleza y el bien moral que establece la filosofía crítica plantean la posibilidad de favorecer la formación moral del carácter humano mediante la potenciación de la apreciación estética. En el fundamento de esta posibilidad se encuentra la común remisión a lo suprasensible que se hace en lo estético y en lo moral. Tanto el interés empírico como el intelectual que en lo bello se tienen favorecen el desarrollo de las disposiciones humanas al bien. La obra de arte constituye un medio adecuado para la exposición estética de las ideas de la razón.

Palabras clave: Kant, estética, moralidad, belleza, sublimidad.

The contribution of aesthetic appreciation to the moral formation of character in Kant's critical philosophy

Abstract

The affinity relations between beauty and the moral good established by critical philosophy raise the possibility of favoring the moral formation of human character by enhancing aesthetic appreciation. At the foundation of this possibility is found the common reference to the supersensible that is made in the aesthetic and in the moral. Both the empirical and the intellectual interest in the beautiful favor the development of human dispositions for good. The work of art constitutes an appropriate medium for the aesthetic exposition of the ideas of reason.

Keywords: Kant, aesthetics, morality, beauty, sublimity.

[1] Licenciado en Ciencias Físicas (Universidad Complutense de Madrid, UCM), Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED), Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED). Contacto: fernandogarciamartin63@gmail.com.

1. Introducción

El término *Charakter* [carácter] alude en la filosofía crítica kantiana a un principio de unidad al que atribuir las acciones humanas y las intenciones a ellas subyacentes. Kant distingue en la Dialéctica de la *KrV* entre el carácter empírico del hombre y su carácter inteligible como recurso que permite solventar la Tercera Antinomia de la razón pura (KrV, A539/B567; Kant, 1989, p. 467). Conforme al primero, el hombre habría de ser considerado como un fenómeno, de manera que todas sus acciones tendrían que ser explicadas según establece la categoría de causalidad natural que han de ser concebidas las relaciones de sucesión temporal entre estados del mundo sensible. Pero el hombre también admite una consideración como ser perteneciente al mundo inteligible, por lo que, cuando su comportamiento sea referido en términos de tal pertenencia, éste podrá ser estimado como efecto en el mundo sensible de la acción de una causalidad por libertad (KrV, A540-541/B568-569; Kant, 1989, pp. 468-469).

En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant repite el esquema básico en torno al carácter empleado en la *KrV*, discriminando entre el carácter físico del ser humano y su carácter moral. El primero es el propio del hombre en cuanto ser sensible o natural, mientras que el segundo lo es como ser racional dotado de libertad. La imposibilidad de derivar la condición libre del ser humano de la sensibilidad que lo constituye hace que, a diferencia de lo que ocurre con sus otras cualidades, que únicamente tienen un "precio" (de mercado (*Marktpreis*), el talento; de afección (*Affektionspreis*), el temperamento), el carácter moral humano posea un "valor intrínseco" (*einen inneren Wert*) que se encuentra por encima de todo "precio" (Anth, AA VII: 292; Kant, 1991a, p. 238).

Este valor intrínseco propicia que la tarea fundamental que todo ser humano tenga encomendada realizar durante el transcurso de su existencia sea la de dotarse de un carácter moral. A la hora de llevarla a cabo será preciso considerar dos momentos. El primero es aquél en el que se toma la decisión firme de conducirse conforme los principios de la moralidad indican que ha de hacerse, lo que supone erigir el imperativo categórico como máxima suprema según la cual habrán de ser buscadas las máximas particulares concretas que dirigirán las acciones propias en el futuro. Kant habla de este momento como de una "*revolución* en la intención del hombre" (*eine Revolution in der Gesinnung im Menschen*) (RGV, AA VI: 47; Kant, 1986,

p. 56) e indica que "acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta" (Anth, AA VII: 294; Kant, 1991a, p. 241). El segundo corresponde al proceso de elaboración por parte de cada ser humano concreto de la máxima particular que servirá de guía de su acción en la situación práctica específica que se le esté presentando. En su consideración filosófica habrá que tener en cuenta la condición finita humana, que hace del hombre un ser dotado de racionalidad, pero sometido también a las demandas que le plantea su naturaleza empírica en forma de deseos e inclinaciones que aspiran a ser satisfechos y que por ello pueden entrar en colisión con el mandato incondicionado del deber. Este doble orden de requerimientos a los que se encuentra sometida la existencia humana hace que ésta no pueda ser una de santidad (*Heiligkeit*), sino a lo más una de virtud (*Tugend*), en la que la aspiración al bien siempre se encontrará amenazada por la inextirpable propensión al mal presente en la naturaleza humana, pero no por ello tiene permitido decaer, sino que ha de perseverar en su empeño por resultar triunfante sobre el lado malo de la personalidad humana.

La responsabilidad final tanto de su conversión moral como de la perseverancia en la senda de la virtud recae en cada uno de los seres humanos individualmente considerados. Pero la existencia humana posee también una dimensión comunitaria, por lo que pensamos que, si bien no podrá pensarse que la condición moral de cada particular pueda serle incorporada desde una instancia externa a él mismo, sí al menos será posible plantear que su desarrollo de alguna manera podrá ser socialmente favorecido (o aligerado en sus obstáculos) mediante su educación.

En relación con esta posibilidad, Kant sostiene en la *Pedagogía* que "el hombre es la única criatura que ha de ser educada [*erzogen*]" (Päd, AA IX: 441; Kant, 1991c, p. 29) y distingue entre las acciones dirigidas a su educación física, que es aquélla que "el hombre tiene de común con los animales, o sea los cuidados", y las orientadas a su educación práctica o moral, mediante la cual "el hombre debe ser formado para poder vivir, como un ser que obra libremente" (Päd, AA IX: 455; Kant, 1991c, p. 45).

El proyecto educativo kantiano contempla diversas fases según sea la faceta específica posible del carácter humano a la que se preste atención. Primeramente, establece que habrá que atender a la supresión o atenuación de la fuerza de las inclinaciones naturales que inciden sobre el ser humano, lo

que se logrará por medio de la disciplina (Päd, AA IX: 441; Kant, 1991c, p. 29). A continuación, se tratará de conseguir una disposición favorable en él para la vida en sociedad, habiéndosele de dotar para ello de "buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia, mediante las cuales pueda servirse de todos los hombres para sus fines" (Päd, AA IX: 450; Kant, 1991c, p. 38). Y, finalmente, precisa que se buscará la conformación específicamente moral de su carácter, puesto que

> el hombre no sólo debe ser hábil para todos los fines, sino que ha de tener también un criterio con arreglo al cual sólo escoja los buenos. Estos buenos fines son los que necesariamente aprueba cada uno y que al mismo tiempo pueden ser fines para todos (Päd, AA IX: 450; Kant, 1991c, p. 39).

Aunque las indicaciones del apartado dedicado a la educación práctica de la *Pedagogía* resultan ciertamente interesantes y clarificadoras de cara a la configuración del método kantiano de educación para la moralidad, es en la Metodología de la *KpV* y en el apartado correspondiente a la Doctrina ética del método de la *Metafísica de las costumbres* donde éste es presentado de manera más explícita. Al comienzo del apartado de la segunda *Crítica* al que nos referimos, Kant indica que

> por esta metodología se entenderá más bien el modo como se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e *influencia* [*Einfluß*] sobre las máximas del mismo; es decir, cómo se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo (KpV, AA V: 151; Kant, 1997, p. 183).

La formación moral del carácter humano queda planteada así como una tarea que necesariamente habrá de ser realizada, pues aunque ciertamente pueda suponerse que en las diversas situaciones que se les planteen a los seres humanos concretos durante sus respectivas existencias éstos siempre reconocerán la autoridad del mandato moral, no por ello podrá pensarse que en todo momento obrarán conforme a él, de manera que habrá que propiciar que cada uno de ellos enlace la validez objetiva que otorgue a la ley moral con otra de índole subjetiva.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

El planteamiento kantiano respecto de la necesidad de la educación moral humana parte de una premisa básica, según la cual todo hombre cuenta con una disposición originaria al bien, que habrá de ser sacada a la luz y convenientemente potenciada mediante la formación moral de su carácter. Para lograr este doble objetivo, nuestro autor dispone que los educadores morales entablen un diálogo con sus respectivos educandos (MS, AA VI: 478; Kant, 2002, pp. 353-354), de modo que, por medio de un intercambio de preguntas y respuestas hábilmente dirigido, éstos se acostumbren a

> hacer que el juicio por leyes morales venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones propias, como también la observación de las acciones libres de los demás, que llegue a ser, por decirlo así, una costumbre que se fortifique preguntando, primeramente, si la acción es *conforme* objetivamente *a la ley moral* y a cuál lo es

y consecuentemente dirijan su atención a "la cuestión de si la acción, también (subjetivamente), acontece *por la ley moral* y, por tanto, de si tiene, según su máxima, no sólo exactitud moral como acto, sino también valor moral como intención" (KpV, AA V: 159; Kant, 1997, p. 191). Complementando estas medidas, establece que se buscará concienciar al educando de la posesión por parte suya de

> una facultad interior, que él mismo, por lo demás, no conoce bien, *la libertad interna*, de librarse de la impetuosa violencia de las inclinaciones hasta tal punto, que ninguna, ni aún la más placentera, tenga influencia sobre una resolución, en la cual ahora debemos servirnos de nuestra razón (KpV, AA V: 161; Kant, 1997, pp. 192-193),

todo ello con el propósito de que así llegue a la firme convicción de que, si el deber le prescribe hacer algo, es porque realmente resulta posible hacerlo (KpV, AA V: 159; Kant, 1997, p. 191; MS, AA VI: 479-480; Kant, 2002, p. 356). Para Kant,

> no hay duda de que este ejercicio y la conciencia de una cultura que se deriva de él, tiene que producir en nuestra razón, que juzga sólo sobre lo práctico, un cierto

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

> interés, incluso en la ley misma, y, por consiguiente, poco a poco en las acciones moralmente buenas (KpV, AA V: 159-160; Kant, 1997, p. 191).

La filosofía moral kantiana descarta que los principios morales puedan asentarse sobre sentimientos, pues, cuando éstos se toman como fundamento del comportamiento,

> sólo se elevan arrebatos [*Anwandelungen*] que no pueden proporcionar a la persona ningún valor moral ni aun la confianza en sí mismo, sin la cual la conciencia de su estado de ánimo moral y de su carácter, supremo bien en el hombre, no puede tener lugar (KpV, AA V: 157; Kant, 1997, p. 189).

Pero, aunque no otorgue a los sentimientos capacidad alguna fundamentadora de la moral, pensamos que no puede pasarse por alto de cara a la concreción de cualquier proceso educativo moral de índole kantiana ni la función motivadora que en esta filosofía se concede al sentimiento de respeto (*Gefühl einer Achtung*) ante la ley moral (entre otros en KpV, AA V: 78; Kant, 1997, p. 102), ni el papel que en la *KU* desempeña el sentimiento de placer y displacer (*Gefühl von Lust und Unlust*) como facultad dotada de principios propios aplicables en particular al ejercicio del juicio estético capaz de desempeñar un papel de intermediación entre la facultad superior de conocimiento (*Erkenntnißvermögen*) y la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*) (entre otros en KU, AA V 178-189; Kant, 1991b, p. 104). Por ello, estimamos que resulta factible plantear la posibilidad de que de algún modo el cultivo de la capacidad para la apreciación estética en el ser humano pueda contribuir a la formación moral de su carácter, complementando la desarrollada desde las instancias exclusivamente morales asentadas en el diálogo mutuo entre educador y educando a las que nos hemos referido.

A favor de esta posibilidad creemos que da cuenta el que el propio Kant ya en textos pertenecientes a la fase precrítica de su pensamiento, como son las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime* y las *Anotaciones* hechas a esta obra, se ocupase de las relaciones existentes entre lo estético y lo moral, tomando para ello como punto vinculante entre ambos la noción de sentimiento (Fontán del Junco, 1994, p. 214). Así como el que

en la parte de la *KU* dedicada al juicio estético refiriese que con frecuencia conceptos de índole estética son adjetivados usando expresiones de carácter moral, y de esta manera

> decimos de edificios y árboles que son mayestáticos, soberbios, o praderas que son risueñas y alegres; hasta los colores son llamados inocentes, modestos, tiernos, porque excitan sensaciones que encierran algo análogo a la conciencia de un estado de espíritu producido por juicios morales (KU, AA V: 354; Kant, 1991b, pp. 320-321).

Pero pensamos también que el alcance de esta posibilidad de educar moralmente al género humano aprovechando sus disposiciones estéticas ha de ser convenientemente limitado, pues, junto a determinados pasajes en la obra kantiana que parecen apuntar a favor suyo, se encuentran asimismo otros en los que se incide especialmente en la autosuficiencia como una de las señas de identidad del ámbito moral. Tal es, por ejemplo, lo que se deja entrever cuando en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* nuestro autor demanda que

> la moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo (RGV, AA VI: 3; Kant, 1986, p. 19).

En el presente artículo trataremos de iluminar algunos de los elementos de la filosofía crítica que estimamos que hacen factible la elaboración de un proyecto de educación moral del carácter humano desde instancias específicamente estéticas que supere esta presunta objeción fundamental de índole kantiana en relación con la absoluta independencia de la moralidad respecto del resto de ámbitos de despliegue del espíritu humano. Para ello, recogemos una de las ideas que sigue Andaluz en su interpretación de la filosofía trascendental, según la cual es preciso distinguir entre el orden kantiano de fundamentación de la moralidad, que es apriorístico y no puede dar cabida en su interior a elementos empíricos tales como los sentimientos, y el de su realización, que sí tiene permitido considerar estos elementos

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

pertenecientes a la sensibilidad humana, pues, junto a la dimensión inteligible del hombre, se encuentra una empírica, que lo configura como un ser dotado ciertamente de racionalidad, pero encontrándose ésta limitada en su alcance. Por este motivo, en el momento de decidir el sentido de su actuación en el mundo, el ser humano presumiblemente no sólo atenderá a lo que le indique el precepto moral al respecto, sino también a lo que le demanden los deseos e inclinaciones derivados de su naturaleza sensible que él tenga (entre otros en Andaluz, 1998, pp. 182-192; 1999, pp. 143-151, 153-154, 163-164, 165; 2013, pp. 64-68, 78, 214-215, 351). Primeramente, procederemos analizando las relaciones de afinidad que se dan entre la belleza y el bien moral. En segundo lugar, se abordará el fundamento sobre el que se asienta la declaración kantiana de que la belleza es un símbolo de la moralidad. A continuación, se defenderá que el cultivo de la apreciación estética de lo sublime constituye el medio más adecuado para tratar de concienciar al hombre de la posesión por parte suya de una disposición para la moralidad. En cuarto lugar, se sostendrá que la práctica de la apreciación estética puede cultivar las disposiciones originales humanas al bien y favorecer así el seguimiento de las máximas que suponen un modo de pensar ilustrado. En quinto lugar, será abordada la cuestión de la contribución que la apreciación estética puede hacer al cultivo del sentimiento moral. Y, finalmente, se tratará acerca del modo como mediante la sensibilización de las ideas estéticas que procuran las bellas artes se estima que resulta posible alcanzar un conocimiento simbólico de las virtudes morales que favorezca su práctica.

2. Las relaciones de afinidad entre la belleza y el bien moral

La filosofía kantiana no procede identificando la belleza con el bien moral, sino que se limita a constatar la existencia de ciertas relaciones de afinidad entre ellos. La parte de la *KU* dedicada al juicio estético constituye el texto de referencia en el que estas relaciones son consideradas de modo sistemático. En particular, la Analítica de lo bello de la *KU* se ocupa de las similitudes y diferencias que se dan entre la satisfacción en lo agradable (*das Angenehme*), en lo bello (*das Schöne*) y en lo (moralmente) bueno (*das Gute*) al hilo del examen que en ella se hace de los cuatros momentos posibles de los juicios sobre lo bello.

El primer momento desde el que estos juicios son tenidos en cuenta es el de la cualidad. El rasgo distintivo desde este momento se encuentra en que

la satisfacción que por medio de ellos se expresa no va unida con interés alguno en la existencia del objeto al que se refieren (KU, AA V: 210-211; Kant, 1991b, p. 141). Esta peculiaridad suya los diferencia tanto de los juicios sobre lo agradable como de los que se hacen en relación con lo bueno. En el caso de un juicio sobre lo agradable, interesa la existencia del objeto que ha dado lugar a él, pues lo que el sujeto que experimenta esa sensación de agrado desea ante todo es que ella perdure, lo que sólo puede lograrse si la presencia del objeto en cuestión se mantiene. En un juicio sobre lo bueno, el objeto del que se trata es la voluntad humana moralmente determinada, cuya existencia se desea, ante todo, pues satisface el más apremiante interés de la razón, ya que da respuesta a la pregunta acerca de qué se debe hacer (*was soll ich thun?*) planteada tanto en el Canon de la *KrV* (KrV, A804-805/B832-833; Kant, 1989, pp. 629-630) como en la *Lógica (*Log, AA IX: 25; Kant, 2000, p. 92).

No obstante, esta presencia de un interés en los juicios sobre lo bueno, ellos requieren también que se dé una cierta ausencia de interés como condición de su posibilidad. La ausencia de la que ahora se trata es la de un interés pragmático que, dependiendo de la fuerza con la que se manifieste, pueda relegar la prioridad del cumplimiento del deber a la de la satisfacción de los deseos e inclinaciones sensibles que el sujeto tenga. Esta aparente contradicción respecto del interés en los juicios morales es resuelta en términos kantianos mediante la indicación de que "un juicio sobre un objeto de la satisfacción puede ser totalmente *desinteresado* [*uninteressirt*], y, sin embargo, muy *interesante* [*interessant*], es decir, no fundarse en interés alguno, pero producir un interés" (KU, AA V: 205; Kant, 1991b, p. 134). Más adelante veremos que los juicios estéticos puros, si bien tampoco se fundan en un interés, van enlazados tanto con un interés empírico como con uno intelectual y que el modo como estos intereses puedan ser satisfechos mediante la apreciación estética admite se orientado de manera que favorezca una configuración específicamente moral del carácter humano.

El segundo momento a tener en cuenta es el de la cantidad, conforme al cual los juicios sobre lo bello pretenden poseer validez universal (KU, AA V: 219; Kant, 1991b, p. 152). El alcance de esta pretensión (*Anspruch*) los diferencia de los que se hacen sobre lo agradable, en los que, al no ser lo comunicado nada más que el estado empírico resultante de la sensación que en quien los emite ha dejado un determinado estímulo, no pueden aspirar a valer universalmente, pues puede perfectamente ocurrir que lo que a unos

"deleite" (*vergnügt*) a otros no lo haga. Pero los acerca a los juicios sobre lo bueno, en los que también se da una pretensión de universalidad, consistente en este caso en la aspiración que tiene quien valora como moralmente buena una concreta determinación de su voluntad a que los demás compartan su valoración.

El análisis de los juicios sobre lo bello según el momento de la relación constituye la clave fundamental para la comprensión de la estética kantiana, pues permite establecer la autonomía de lo estético tanto frente a lo teórico como ante lo práctico. Su elemento decisivo se encuentra en la finalidad que por medio de estos juicios se descubre, que no es una mediada por un concepto, como ocurre en los juicios teóricos y en los prácticos, sino carente de concepto (KU, AA V: 236; Kant, 1991b, p. 173).

Los juicios estéticos sobre lo bello no se producen conforme a un concepto, pero no por ello renuncian a valer universalmente. En la Deducción de los juicios estéticos puros de la *KU*, Kant procede a justificar esta pretensión, partiendo para ello de su consideración de que la apreciación estética de la belleza da lugar al establecimiento de una relación de concordancia (*Zusammenstimmung*) entre la imaginación (*Einbildungskraft*) en su libertad y el entendimiento (*Verstand*) con su conformidad a leyes, de lo que concluye que, como se puede presuponer (*voraussetzen*) que esta misma relación se dará también en los demás, este tipo de juicios pueden legítimamente aspirar a ser universalmente válidos. Este modo de proceder que se da en los juicios sobre lo bello dota a la imaginación en ellos de la particularidad de que "esquematiza sin concepto" (*schematisirt ohne Begriff*), quedando así dotada de una cierta 'libertad' respecto del entendimiento (KU, AA V: 286-287, 289-290; Kant, 1991b, pp. 236-238, 240-241).

Esta 'relativa' libertad de la imaginación estimamos que resulta relevante de cara al rendimiento de la apreciación estética en orden a la formación moral del carácter humano, pues, cuando Kant hable de si es en la "belleza libre" (*freie Schönheit*: *pulchritudo vaga*) o en la "belleza adherente" (*anhängende Schönheit*: *pulchritudo adhaerens*) donde habrá que buscar el ideal de belleza, dirá que no podrá serlo en una belleza libre, sino en una adherente, es decir, en una en la que intervenga un concepto (KU, AA V: 232-233; Kant, 1991b, pp. 168-169), pero añadiendo a continuación que "sólo aquél que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el *hombre*, […], ese *hombre* es el único capaz de un ideal de la *belleza*" (KU, AA V: 233; Kant,

1991b, p. 169). Este ideal no precisará únicamente de la adecuación de su figura a las características promedio que definen la clase a la que pertenece (cumpla la *idea normal estética*: *ästhetische Normalidee* de su especie) (KU, AA V: 233; Kant, 1991b, pp. 169-170), sino que también requerirá de "la expresión de lo *moral*, sin lo cual no podría placer universalmente, y, por tanto, positivamente (no sólo negativamente en una exposición correcta)" (KU, AA V: 235; Kant, 1991b, p. 172; también en Anth, AA VII: 298; Kant, 1991a, p. 246; ver asimismo García Morente, 1991, p. 65; Plato, 2017, pp. 428, 431, 433).[2] De esta manera, si en la Metodología de la *KpV* se sostuvo que el mejor modo de educar moralmente consistía en mostrar al educando ejemplos de acciones humanas en las que se dejase ver la posibilidad de la realización del deber moral (KpV, AA V: 155; Kant, 1997, pp. 186-187), pensamos que ahora se tiene que lo que resultará accesible a la contemplación humana mediante la apreciación estética de los ideales de belleza de que se disponga será precisamente la efectiva realización que de tal deber hayan hecho quienes son así presentados al público en general mediante su representación estética.

El cuarto y último momento al que se atiende es el de la modalidad. En él se sostiene que los juicios sobre lo bello pretenden valer necesariamente (KU, AA V: 240; Kant, 1991b, p. 178), al igual que ocurre en los juicios sobre lo bueno y a diferencia de lo que sucede en los que se hacen sobre lo agradable (KU, AA V: 236; Kant, 1991b, pp. 173-174, también en Anth, AA VII: 240; Kant, 1991a, p. 169). La justificación kantiana de esta pretensión resulta del tratamiento que previamente se hizo de los juicios sobre lo bello conforme al momento de la relación. De acuerdo con él, la relación de proporción (*Proportion*) que en estos juicios se da entre la imaginación y el entendimiento y que se encuentra a la base de la satisfacción a ellos asociada es la que, al ser susceptible de ser universalmente comunicada, autoriza a quien emite un juicio de este tipo a demandar de los demás de manera necesaria una satisfacción equivalente (KU, AA V: 238; Kant, 1991b, p. 176; también en KU, AA V: 292-293, 309, 317-318; Kant, 1991b, pp. 244, 264, 275).

[2] Plato sostiene la tesis de que el ideal de belleza se ha de buscar en aquél que se encuentra moralmente determinado precisamente porque la determinación moral de uno mismo consiste en que es él mismo quien se da el concepto que ha de seguir (el imperativo categórico) (2017, pp. 428, 431, 433).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

En lo que respecta a la necesidad que va ligada a los juicios sobre lo bello se encuentra una peculiaridad suya que estimamos que los dota de especial capacidad para ejercer como medios adecuados para la formación moral del carácter humano. Ella estriba en que la necesidad de la validez de estos juicios es en primer lugar una meramente subjetiva, es decir, una tenida en primera instancia como tal sólo por el sujeto que los emite, y que únicamente en un segundo momento aspira a convertirse en objetiva, es decir, válida para todos, cifrando Kant como su condición de posibilidad la existencia de un "sentido común" (*Gemeinsinn*) (KU, AA V: 239; Kant, 1991b, p. 177), que incluso podría llegar a constituir un deber dar lugar a él de manera comunitaria (KU, AA V: 240; Kant, 1991b, p. 178). Ahora bien, teniendo en cuenta que lo que por medio de la educación moral se pretende es precisamente convertir la necesidad objetiva del deber moral en necesidad también subjetiva, es decir, hacer que el sujeto práctico, no sólo reconozca en 'abstracto' la necesidad (y universalidad) del imperativo categórico, sino que también se encuentre concernido y apremiado por ella de manera 'concreta', los juicios sobre lo bello creemos que pueden facilitar esta acogida en el ánimo humano, pues ellos, partiendo desde una necesidad subjetiva y dirigiéndose a la objetiva, hacen posible un encuentro, diríamos que 'a medio camino', con la necesidad objetiva presente en los juicios morales.

3. La belleza como símbolo de la moralidad

Al igual que ocurre con la razón teórica y con la práctica, el juicio estético tiene su propia dialéctica, que es abordada por parte kantiana en la Dialéctica de la parte de la *KU* a él dedicada. En este caso, la postura de la tesis establece que "el juicio de gusto [*Geschmacksurtheil*] no se funda en conceptos, pues de otro modo, se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él" (KU, AA V: 338; Kant, 1991b, p. 301), mientras que la de la antítesis sostiene que "el juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, no sería posible, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él (pretender un necesario acuerdo de otros con ese juicio)" (KU, AA V: 338-339; Kant, 1991b, p. 301). Entre estas posiciones enfrentadas hay un lugar común, consistente en que lo estético no se produce mediante conceptos (no se puede "disputar": *disputiren* sobre la belleza), pero se da conforme a una determinada conceptualidad (se puede no obstante "discutir": *streiten* acerca de ella) (KU, AA V: 338; Kant, 1991b, p. 301). Kant encuentra que el

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

fundamento de esta posibilidad de discusión radica en que la apreciación de la belleza remite al substrato suprasensible que subyace tanto a los fenómenos de la naturaleza como a la voluntad humana (KU, AA V: 340-341; Kant, 1991b, pp. 303-305).

Este substrato no cuenta con el tiempo como una de sus condiciones formales, por lo que no es posible aplicar sobre él los esquemas del entendimiento y, en consecuencia, no se podrá tener un conocimiento teórico suyo, como ya fue mostrado al comienzo de la empresa crítica kantiana en la *KrV*, aunque sí que resulta posible sin embargo conocer la ley que rige en él, que es la ley moral, presentada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y en la *KpV* también justificada partiendo para ello de la evidencia de la realidad de la libertad humana proporcionada por el *Faktum der Vernunft*. En el parágrafo 59 de la Dialéctica de la "Crítica del juicio estético", Kant va a tratar de dar un paso más en el acceso a este substrato mediante la caracterización del tipo de hipotiposis que él permite.

Hacer una hipotiposis consiste en presentar una intuición que resulte adecuada a un determinado concepto, distinguiendo la filosofía kantiana entre las "hipotiposis esquemáticas" (*schematische Hypotipose*) y las "hipotiposis simbólicas" (*symbolische Hypotipose*). En una hipotiposis esquemática, la intuición correspondiente se obtiene directamente como resultado de la realización de una operación de síntesis sobre el substrato al que el concepto se refiere (KU, AA V: 351; Kant, 1991b, p. 317). Pero, cuando de lo que se trata es de una hipotiposis simbólica, la intuición no se logra de manera directa, sino indirectamente, por medio en este caso de la aplicación de un determinado procedimiento constructivo a un nuevo substrato, basándose para ello en la constancia que se tiene de que entre lo representado y su representación correspondiente se da una cierta "analogía" (*Analogie*) en los modos como ambos admiten ser pensados (KU, AA V: 351; Kant, 1991b, p. 317).

Con objeto de ilustrar el rasgo específico de las hipotiposis simbólicas, Kant presenta dos ejemplos concretos de ellas. En el primero se hace uso de la imagen de un cuerpo animado como representación del concepto de Estado monárquico. El segundo remite al empleo de la figura de un molinillo como medio de referencia cuando lo que pretende ser representado se corresponde con el concepto de Estado despótico, justificando este modo de proceder en que ciertamente "entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún

parecido [*keine Ähnlichkeit*], pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad [*zwischen den Regel, über beide und ihre Causalität zu reflectiren*]" (KU, AA V: 352; Kant, 1991b, p. 318; ver asimismo Rivera de Rosales, 2015b, pp. 408-410). El fundamento de la relación analógica que aquí se tiene se encuentra en que, así como en uno el movimiento del manubrio se transmite mecánicamente a las piedras, es en el otro la voluntad real la que sin intermediación (sin deliberación previa ni consentimiento por parte del pueblo) se convierte en ley del Estado que todos deben cumplir (Charpenel, 2011, pp. 195-196; Menke, 2004, pp. 140-142; Neville, 1975, pp. 152-153; Oroño, 2022, pp. 57-58; Plato, 2017, p. 418).

El substrato suprasensible sobre el que se asienta la libertad humana no tiene al tiempo como una de sus condiciones de posibilidad, por lo que no se podrá disponer de hipotiposis esquemáticas de él, pero tal vez sí que resulte factible construir hipotiposis simbólicas suyas. Esta posibilidad de utilizar imágenes como representaciones simbólicas indirectas de lo suprasensible subyacente a la voluntad humana libre estimamos que puede ser de gran utilidad de cara a la formación moral del carácter humano, por cuanto por su intermediación podría tal vez hacerse posible una primera referencia a él que luego fuese completada discursivamente, como más adelante veremos.

Al respecto de esta posibilidad apuntada, el parágrafo 59 sostiene de manera concluyente que "lo bello es el símbolo [*Symbol*] del bien moral" (KU, AA V: 353; Kant, 1991b, p. 319). Cabe preguntarse en qué consiste esta capacidad simbólica de la belleza respecto de la bondad moral que aquí se defiende. Pensamos que nuestro autor pretende referirse en este momento al vínculo de analogía que puede sostenerse que se da entre la actividad estética y la moral, por cuanto tanto en una como en otra el modo de relación en el que son puestas las respectivas facultades por ellas implicadas encuentra su fundamento posibilitante en la condición libre del ser humano. En el caso de la actividad estética, el juego entre la imaginación y el entendimiento ha de ser uno que no desemboque en la asignación de un concepto a las representaciones suministradas por la imaginación, sino que pueda ser mantenido indefinidamente, para lo cual se requiere una capacidad ilimitada por parte de la imaginación para proporcionar imágenes que desborde las posibilidades conceptualizadoras del entendimiento, es decir, precisa que la imaginación pueda proceder libremente respecto del entendimiento. En el de la moral, la condición necesaria para que el hombre pueda subordinar los

deseos e inclinaciones naturales provenientes de su naturaleza sensible al dictado del deber resultante de su razón práctica se encuentra en la condición libre de su existencia, consistiendo ésta en la posibilidad de que la naturaleza inteligible humana no quede irremisiblemente determinada por la sensible.

Al modo como Kant se manifiesta al respecto, creemos entonces que la apreciación de la belleza puede desempeñar una cierta función dentro de la formación moral de la persona por cuanto proporciona la "conciencia de un cierto ennoblecimiento y de una cierta elevación por encima de la mera receptividad de un placer por medio de impresiones sensibles; y estima el valor de los demás también por una máxima semejante del Juicio" (KU, AA V: 253; Kant, 1991b, p. 319; ver asimismo Andaluz, 2005, pp. 207-209; 2006, pp. 264-266).

En relación con esta defensa de lo estético como símbolo de la moralidad, debe hacerse notar también que Kant no se limita a decir que lo bello es 'un' símbolo del bien moral, sino que va más allá sosteniendo que él constituye 'su' representación simbólica. Para entender la radicalidad de este posicionamiento kantiano pensamos que es preciso volver sobre el otro elemento al que se recurrió en la Analítica de lo bello de la *KU* para establecer la comparación entre lo bello y lo moralmente bueno. Este elemento fue el de lo agradable, que ya entonces quedó completamente excluido de cualquier afinidad común con las que se dan entre lo estético y lo moral, por lo que ni la belleza puede reducirse en modo alguno al placer ni lo que meramente deleite ser bueno. Ocurre entonces que sólo la belleza es la que resultará equiparable al bien moral, pues únicamente ella es capaz de mantener con éste las relaciones de afinidad que se le atribuyen en este mismo apartado de la Dialéctica de la "Crítica del juicio estético", consistentes en que ambos placen inmediatamente, lo hacen sin interés alguno, constituyen ejemplificaciones de la libertad humana y aspiran a valer universalmente (KU, AA V: 353-354; Kant, 1991b, p. 320). De esta manera, ocurre que

> el gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación también en su libertad como determinable conformemente a un fin para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible (KU, AA V: 354; Kant, 1991b, p. 321).

Esta común remisión a la libertad humana como condición de posibilidad de índole inteligible tanto de la disposición estética como de la moral creemos que proporciona asimismo el fundamento para que pueda hablarse legítimamente de la existencia de una moralidad y de una estética valederas para el conjunto del género humano y no de una multiplicidad de cada una de ellas, que es lo que ocurriría en el caso de que sus respectivos fundamentos se encontrasen en algún elemento de carácter empírico, como pudiera ser el agrado que por medio de las respectivas actividades asociadas a ellas se buscase. Todo proyecto de educación estética de índole kantiana ha de recoger entre sus objetivos fundamentales el de hacer converger la "validez subjetiva" (*subjective Gültigkeit*) de las apreciaciones estéticas particulares en la "validez universal" (*allgemeine Gültigkeit*) de los juicios de gusto, quedando justificada en la medida en que ello se logre la apelación a la existencia de un "sentido común" en la que se asienta la pretensión de necesidad inherente a los juicios estéticos puros sobre la belleza según el momento de la modalidad a la que nos hemos referido. En la Metodología de la "Crítica del juicio estético", Kant sostiene al respecto que "se ve claramente que la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de ideas morales y la cultura del sentimiento moral", justificando esta atribución de valor que se concede a la culturización moral de los seres humanos en que "sólo cuando la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] es puesta de acuerdo con éste [el sentimiento moral], puede el verdadero gusto adoptar una determinada e incambiable forma" (KU, AA V: 356; Kant, 1991b, p. 323), consiguiéndose esta concordancia según él por medio del cultivo de las facultades del espíritu o "humaniora" (KU, AA V: 355; Kant, 1991b, p. 322) logrado mediante el estudio y la dedicación a las disciplinas humanísticas (Pérez Guerrero, 2018, pp. 55-56).

Parece entonces que de la educación moral del género humano habría de resultar su formación estética, pero se plantea la cuestión de si el sentido contrario de la relación de condicionamiento es también posible y, en el caso de que así fuese, en qué medida podría serlo y qué tipo de actuaciones concretas habría que emprender para lograrlo mediante el fomento de la apreciación estética.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

4. La revelación de la disposición moral humana mediante la apreciación de lo sublime

Si de alguna manera el fomento en el ser humano de la apreciación estética puede contribuir de forma directa al desarrollo y potenciación de su condición moral pensamos que es precisamente haciéndole ver por su intermediación el carácter real que posee el substrato suprasensible sobre el que se asienta la libertad humana. A nuestro entender, el modo óptimo como esto se puede lograr es mediante el cultivo de la disposición humana para la apreciación de lo sublime (*das Erhabene*).

El tratamiento sistemático de lo sublime en la *KU* se lleva a cabo en su Analítica del juicio estético a continuación del dedicado a lo bello y previamente a la deducción que en ella se hace de los juicios estéticos puros. Aunque al comienzo de este se subraya que lo bello y lo sublime comparten una serie de rasgos comunes (KU, AA V: 244; Kant, 1991b, p. 183), entre uno y otro se dan no obstante diferencias significativas que han de ser convenientemente tenidas en cuenta de cara a la consideración del potencial educador contenido en la apreciación de lo sublime.

Una de ellas consiste en que, mientras que en los juicios sobre lo bello, aunque no se reconozca la presencia de concepto alguno, al menos se piensa que se producen conforme a una cierta 'conceptualidad', los juicios sobre lo sublime parecen desbordar toda conceptualización posible. Tal es lo que ocurre cuando, por ejemplo, la inmensidad del Universo es estéticamente apreciada, o cuando lo apreciado es la fuerza que algunos fenómenos naturales muestran. En situaciones como éstas queda constatada la incapacidad humana para ponerse mediante conceptos a la altura de tales manifestaciones de la naturaleza, pero no por ello se renuncia a su apreciación estética, sino que se estima que ésta se produce, y que el fundamento de su posibilidad se encuentra en que ellas dan lugar al establecimiento de una relación entre la facultad imaginativa y la facultad de desear (razón) análoga a la que se daba entre la imaginación y la facultad de conocer (entendimiento) en el caso de la apreciación estética de la belleza (KU, AA V: 247, 256, 265-266; Kant, 1991b, pp. 187, 197-198, 210).

Pero la nota distintiva más relevante en lo que concierne a la cuestión del influjo que la apreciación estética de lo sublime puede ejercer en la conformación moral del carácter humano estimamos que radica en que la condición de sublime es atribuida no tanto a un objeto concreto, sea éste

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

natural o artificial (que es lo que sucedía en el caso de lo bello), como a la propia condición humana que se revela a sí misma mediante el sentimiento de sublimidad (KU, AA V: 280; Kant, 1991b, p. 228). Esto ocurre porque, mediante la experimentación de este sentimiento, nos hacemos conscientes de la limitación de nuestra constitución empírica y de su impotencia frente a la inmensidad de la naturaleza, tanto en su extensión (sublime matemático) como en su fuerza (sublime dinámico), pero al mismo tiempo reconocemos la presencia en nosotros mismos de una disposición más alta que la meramente cognoscitiva (conceptual) y que (ésta sí) estimamos equiparable a lo que despierta en nosotros ese sentimiento de sublimidad (Anth, AA VII: 243; Kant, 1991a, p. 173). Esta disposición consiste en nuestra capacidad para la moralidad, a la que tributamos un respeto interior (*innige Achtung*) (KU, AA V: 264; Kant, 1991b, p. 208) equivalente al dispensado a la ley moral (KpV, AA V: 76-77; Kant, 1997, pp. 100-101). El reconocimiento de la presencia en nosotros de esta disposición nos permite a su vez tomar conciencia de la libertad inherente a la condición humana así como del carácter real del substrato suprasensible sobre el que ella se asienta, preparándonos, por el interés que la misma suscita en nosotros (KU, AA V: 271; Kant, 1991b, pp. 217-218), tanto para la conversión requerida para la formación del carácter moral como para la perseverancia en la senda de la virtud (KU, AA V: 269; Kant, 1991b, pp. 214-215; ver asimismo Rivera de Rosales, 2015a, pp. 349-350).

No obstante, pese a las posibilidades que en orden a la moralización del ser humano se han atribuido a la apreciación de lo sublime, no debe olvidarse que la moralidad no admite ser incorporada al género humano desde una instancia externa a él mismo. Más bien ocurre que, sólo por contar el hombre con una disposición previa para ella (lo que en último término encuentra su fundamento en la libertad humana, como hemos indicado), es por lo que resulta posible su potenciación mediante la educación exclusivamente moral o complementando ésta con la apreciación estética de la sublimidad.

Por otra parte, como a su vez según Kant la disposición para la apreciación de lo sublime tampoco puede ser "introducida" (*eingeführt*) en el ser humano, pues ella precisa para su existencia del desarrollo previo de la moralidad en él (KU, AA V: 265; Kant, 1991b, p. 210), se tiene que moralidad y estética mantienen una relación de condicionamiento mutuo en la filosofía

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

crítica. Esta relación consiste en que la moralidad admite ser potenciada por medio de lo sublime, pero esto sólo puede producirse porque el ejercicio de la moralidad por parte humana posibilita a su vez su capacidad para la apreciación de lo sublime. El carácter recíproco de esta relación estimamos que hace posible que sus respectivos desarrollos puedan ser favorecidos de manera concurrente, haciendo que cuando el hombre sea educado moralmente también lo esté siendo estéticamente, y viceversa. Pero debiéndose tener siempre presente que, si en el proceso de formación del carácter humano hubiese que otorgar la primacía a alguno de ellos, ésta habría de ser concedida al relativo a la moralidad, pues el solo pensamiento de la compulsión moral que ejerce el *Faktum der Vernunft* sobre su conciencia resulta suficiente en términos kantianos para inclinar al hombre a su determinación moral, sin precisar de aditamentos exteriores a él mismo, como se expone entre otros lugares en la Metodología de la *KpV* (KpV, AA V: 151-152; Kant, 1997, pp. 183-184).

5. La apreciación de la belleza y el cultivo de las disposiciones humanas al bien

Kant recoge en la *Religión* la condición dual del hombre como ser perteneciente de manera concurrente al mundo sensible y al inteligible distinguiendo entre la "originaria disposición al bien" (*ursprüngliche Anlage zum Guten*) presente en su naturaleza y su "propensión al mal" (*Hang zum Bösen*). A su vez, dentro de la disposición al bien considera tres clases, hablando primeramente de "la disposición para la *animalidad* [*Thierheit*] del hombre como ser *viviente*", en segundo lugar, de "la disposición para la *humanidad* [*Menschheit*] del mismo como ser viviente y a la vez *racional*" y, finalmente, de "la disposición para su *personalidad* [*Personlichkeit*] como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*" (RGV, AA VI: 26; Kant, 1986, p. 35). Puesto que la propensión al mal en el ser humano resulta inextirpable, ya que forma parte de su propia condición finita, la vida virtuosa que se establece como objetivo a lograr por parte suya tendrá que contar como una de sus condiciones de posibilidad con el desarrollo de las disposiciones humanas al bien, teniendo en cuenta que éste habrá de hacerse de manera conveniente, pues ellas pueden dar lugar también a determinados vicios. Pensamos que podrá hablarse entonces de una educación moral del género humano en la medida en que ella atienda la conveniente potenciación

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

de estas disposiciones originarias y, dentro de esta educación, de la contribución que a ello pueda proporcionar la apreciación estética.

La primera clase de disposición es la disposición para la animalidad. La apreciación de lo estético puede contribuir favoreciendo esta disposición por cuanto ella requiere de disciplina (*Disciplin*) como condición para poderse concentrar en la belleza o sublimidad que comunican la naturaleza o una determinada obra de arte. La práctica continuada de esta disciplina estética estimamos que puede hacer del hombre un ser más disciplinado en términos generales, evitando así que caiga en los vicios a que esta disposición puede dar lugar: "los vicios de la *gula*, de la *lujuria* y de la *salvaje ausencia de ley* (en la relación a otros hombres)" (RGV, AA VI: 26-27; Kant, 1986, p. 35), capacitándolo de esta manera para que pueda proceder de manera regular subordinando sus inclinaciones naturales a los requerimientos incondicionales que el deber le plantee (KU, AA V: 433-434; Kant, 1991b, p. 421; ver asimismo González, 2004, pp. 702-703).

La segunda es la disposición para la humanidad. Ella consiste en "la inclinación [*Neigung*] *a procurarse un valor en la opinión de los otros*". Esta inclinación actúa "como motivo impulsor en orden a la cultura", pues da lugar a un proceso de emulación mutua en el que los seres humanos, ante el temor que cada uno de ellos siente de perder el respeto de los demás, pujan mutuamente por superarse unos a otros, propiciándose así el progreso del género humano en su conjunto, pero habiéndose de aclarar que en ella pueden injertarse también los "vicios de la cultura" (*Laster der Kultur*), entre los que se cuentan "la *envidia*, la *ingratitud*, la *alegría del mal ajeno*, etc." (RGV, AA VI: 27; Kant, 1986, pp. 35-36).

Kant sostiene en la Deducción de los juicios estéticos puros de la *KU* la existencia de un cierto interés empírico, consistente en la inclinación que tienen los hombres a relacionarse socialmente, que resulta satisfecho por medio del gusto (KU, AA V: 296-297, 297; Kant, 1991b, pp. 249, 250). En el fundamento de esta satisfacción se encuentra la pretensión de validez universal y necesidad unida a estos juicios, que implícitamente conlleva la aspiración por parte de quien los realiza a lograr la aprobación de los demás, para lo cual ha de suponer la existencia de un "sentido común estético" (*sensus communis aestheticus*) como su condición de posibilidad (KU, AA V: 237-238, 238-239, 239, 295; Kant, 1991b, pp. 175, 176-177, 177, 247-248). Pensamos por ello que, en la medida en que algo sea apreciado por un

particular como bello con pretensiones de universalidad, su atención estará dirigiéndose hacia ese sentido común del que los juicios de gusto hipotéticamente se derivan. Esta remisión posibilitaría a su vez según nuestro parecer el reconocimiento de la existencia de un vínculo de unión entre él y sus congéneres, que podría propiciar la superación por parte suya de la 'clausura' a la que cada ser humano individual se encuentra sometido cuando simplemente se toma a sí mismo como un ser que aspira exclusivamente a la satisfacción de los requerimientos que le plantea su naturaleza empírica en forma de deseos e inclinaciones, lo que estimamos que finalmente podría redundar en la potenciación de la disposición a la humanidad anteriormente referida.

Este interés empírico enlazado con la apreciación de la belleza puede asimismo ser utilizado en el sentido de dar satisfacción a la inclinación que todo hombre tiene a presentarse ante los demás de una manera que deje ver que él es digno de respeto y de ser aceptado por ellos, lo que se logra por medio del bello adorno de su figura y de los gestos de los que se vale como medio de comunicación con los otros, contribuyendo así a hacer del hombre en términos generales un ser más sociable. Pero también se puede hacer un mal uso de él, potenciando en tal caso la también existente insociabilidad humana, cuando este 'bello adorno' tiene por objeto una simulación realizada bajo la intención encubierta de ocultar tras la apariencia de lo respetable (lo bello) las verdaderas intenciones 'agresivas' dirigidas contra los demás que a uno le animan (su propio egoísmo).

El fundamento de la posibilidad de que el interés empírico en lo bello pueda contribuir al favorecimiento de la disposición humana a la personalidad estimamos nuevamente que se encuentra en la condición libre de quien participa de él. En primer lugar, porque para poder llevar a cabo un juicio estético se precisa de libertad para ser capaz de poner en juego la imaginación con el entendimiento (en la apreciación de la belleza) o con la razón (en la de lo sublime). En segundo lugar, debido a que, cuando alguien nos revela la valoración que él hace de algo como bello o sublime, aunque atendamos a su juicio, no por ello nos consideramos obligados a asentir al mismo de manera necesaria, sino que, en virtud precisamente de nuestra libertad personal, nos creemos legitimados a dejar abierto en nosotros mismos un espacio de reflexión en el que evaluar tal juicio y otorgar finalmente nuestro asentimiento o disconformidad con él. La índole legítima de esta autonomía

que cada cual experimenta puede atribuírsela también a los demás, favoreciendo así el establecimiento de unas relaciones de igualdad entre los seres humanos que pensamos que finalmente podrían redundar en la conformación progresiva de una sociedad justa.

La apreciación estética creemos que puede contribuir así a la realización de las dos primeras máximas que Kant impone como requisitos del pensar ilustrado tanto en la Analítica del juicio estético de la *KU* (KU, AA V: 294; Kant, 1991b, pp. 246-247) como en la *Antropología* (Anth, AA VII: 228-229; Kant, 1991a, p. 154) y en la *Lógica* (Log, AA IX: 57; Kant, 2000, p. 117). En primer lugar, debido a que fomenta el "pensar por sí mismo" (*Selbstdenken*), pues da lugar a un ámbito de pensamiento donde la libertad es posible, y, en segundo lugar, porque la libertad de quien la lleva a efecto no se encuentra cerrada sobre sí misma, sino abierta a las consideraciones que los demás planteen, de manera que ella requiere "pensar en el lugar de cualquier otro" (*An der Stelle jedes andern denken*),[3] de donde podría derivarse una conformación del carácter propio más tolerante con los deseos y aspiraciones de los demás. El tercer requisito, consistente en "pensar siempre de acuerdo consigo mismo" (*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*), pensamos que habría de ser visto como el ideal de comunidad al que tendrían que tratar de tender todos aquellos seres humanos estéticamente educados, que es el de la conformación de una "comunidad de sentimiento estético" mediante el establecimiento de un proceso de dialogo mutuo entre ellos. Esta comunidad, a la que se llegaría desde la efectiva constatación a la que nos hemos referido anteriormente de la existencia de un "sentimiento común estético" planteado transcendentalmente como posible en la "Crítica del juicio estético", podría asimismo estimarse como un paso previo favorecedor de la configuración del "reino de fines" (*Reich der Zwecke*) o "iglesia invisible" (*unsichtbare Kirche*) que el hombre se impone a sí mismo como tarea última de carácter moral a realizar en el decurso histórico de su completa existencia con el objetivo de así alcanzar el "fin final" (*Endzweck*) de la determinación moral completa de la especie que la razón exige realizar en el mundo.

[3] Menke niega no obstante que pueda atribuirse en exclusividad al juicio estético la promoción de este segundo requisito kantiano en orden a la ilustración del género humano, pues, según él, esta capacidad potenciadora resultante del cumplimiento de tal requisito se daría en todas las actividades humanas que tienden a la universalidad, de manera que también estaría presente en la actividad cognoscitiva (2004, pp. 145-147).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

Unido al interés empírico en lo bello, Kant habla también de la existencia de un cierto interés intelectual que la apreciación estética contribuye a satisfacer. Este interés es el que el ser humano pone en intentar de alguna manera anticipar si los fines morales que él se plantea resultarán o no realizables en el mundo, expresado en aquélla de las preguntas que la filosofía dirigía a la razón instándola a que respondiese a la cuestión acerca de qué le estaba permitido esperar al hombre como consecuencia de su comportamiento moral (*was darf ich hoffen?*) enunciada en el Canon de la *KrV* (KrV, A804-805/B832-833; Kant, 1989, pp. 629-630) y en la *Lógica* (Log, AA IX: 25; Kant, 2000, p. 92). La apreciación de algo como bello puede dar respuesta a esta cuestión en la medida en que, tras aquello que así es valorado no parece encontrarse una mano que lo haya dispuesto con esa intención, como es el caso de lo que ocurre con las bellezas naturales (KU, AA V: 298-299; Kant, 1991b, pp. 251-252), constituye una ejemplificación de la presencia de una cierta finalidad en la naturaleza que posibilita su consideración como adecuada para la realización en ella de los fines morales humanos. Pero también porque el desinterés presente en la apreciación de la belleza revela al ser humano mismo su capacidad para sustraerse de los requerimientos de orden empírico que le plantea su naturaleza sensible abriéndole así el camino para que pueda hacerse consciente de la posesión por parte suya de una naturaleza de índole inteligible a cuyas demandas ha de atender de manera prioritaria (KU, AA V: 300-301; Kant, 1991b, pp. 253-254). De este modo, se tiene que, cuando la naturaleza es contemplada como bella y en la medida en que así lo sea, contará con mayor justificación la esperanza que el ser humano pueda otorgar a la posibilidad de realización en el mundo de su disposición al bien, otorgándole así un suplemento de confianza en relación con su capacidad para comportarse moralmente bien, lo que estimamos que podría repercutir finalmente favoreciendo la formación por parte suya de un verdadero carácter moral mediante un fortalecimiento de su disposición a la personalidad que lo haga más virtuoso.

Esta triple contribución que puede proporcionar la apreciación estética a la potenciación de las disposiciones humanas al bien creemos que posibilita la conformación de un método educativo del carácter humano de índole kantiana basado en el desarrollo progresivo de éste mediante la cumplimentación de una serie de etapas, cada una de las cuales supondrá una novedad respecto de la anterior, pero precisará a su vez de la plena realización de la precedente para que pueda por su parte consumarse. De acuerdo con esta

sucesión, la educación que busca hacer del hombre un ser disciplinado le prepararía para la vida en sociedad y la educación para ésta a su vez lo haría para el desarrollo de su moralidad (González, 2004, pp. 707-708). Pero en la conformación definitiva de este método, no podrá nunca olvidarse que, para que el efectivo favorecimiento de la disposición moral de los seres humanos sobre los que él se aplique sea posible, cada uno de ellos habrá tenido que realizar previamente su propia conversión moral, sin la cual él resultará ineficiente. Kant indica al respecto en la *Antropología* que "hacer al hombre *pulido* [*gesittet*] para su posición social, no quiere, indudablemente, decir tanto como hacerle *moralmente bueno* [*sittlich-gut*], pero predispone [*aber bereitet*] para esto, por la tendencia a complacer a otros en dicha posición (a ser querido o admirado)" (Anth, AA VII: 244; Kant, 1991a, pp. 174-175).

6. El cultivo del sentimiento moral mediante lo estético

En contra de las posiciones mantenidas por los empiristas ingleses, Kant rechaza rotundamente que los sentimientos puedan proporcionar conocimiento alguno acerca de los deberes morales que se tengan en las diferentes situaciones prácticas que puedan darse. Pero no por ello deja de reconocer el papel que ellos pueden desempeñar en la vida moral de las personas. Así, en la Analítica de la *KpV* habla de la presencia de un "sentimiento de respeto" (*Gefühl einer Achtung*) ante la ley moral, único sentimiento no patológico y cuya existencia somos capaces de conocer *a priori*, que, por medio del interés en el cumplimiento de esta que él despierta, es capaz de ejercer un efecto motivador sobre la voluntad humana que puede repercutir favoreciendo la realización de lo moralmente prescrito (KpV, AA V: 80; Kant, 1997, p. 104).

En la Introducción a la Doctrina de la virtud de la *Metafísica*, nuestro autor complementa el tratamiento en torno a la relevancia de los sentimientos en la práctica moral humana ya iniciado en la *KpV* precisando que existen cuatro "prenociones estéticas" (*ästhetische Vorbegriffe*) de la receptividad del ánimo para la idea del deber: el "sentimiento moral" (*das moralische Gefühl*), la "conciencia moral" (*das Gewissen*), el "amor al prójimo" (*die Liebe des Nächsten*) y el "respeto a la ley moral" (*die Achtung für sich selbst*). Todo ser humano cuenta con estas prenociones, de manera que "tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

moralidad" (MS, AA VI: 399; Kant, 2002, pp. 253-254). En particular, en lo referente al sentimiento moral, concreta que "no puede haber ningún deber de tener un sentimiento moral o de adquirirlo", sino que

> la obligación se limita a *cultivarlo* [*cultiviren*] y a fortalecerlo [*verstärken*] incluso, admirando su origen insondable; lo cual se logra mostrando cómo se produce precisamente de la manera más intensa, separado de todo estímulo patológico y en su pureza, por la mera representación racional (MS, AA VI: 399-400; Kant, 2002, pp. 254-255).

La educación moral del género humano debe orientarse al perfeccionamiento de la intención virtuosa en el hombre hasta llegar "al momento en que la *ley* se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con deber, y obedecerla por deber, en lo cual consiste la perfección práctico moral interna". El efecto de esta situación sobre el ánimo humano es el "sentimiento moral". Éste es "un *sentido* especial (*sensus moralis*) en cierto modo, del que sin duda se abusa a menudo con entusiasmo como si precediera a la razón (como el genio de Sócrates) o bien pudiera prescindir por completo del juicio de ésta" (MS, AA VI: 387; Kant, 2002, p. 229), pero cuya promoción en cada ser humano y su extensión universal estimamos que también habría de constituir necesariamente un objetivo a lograr por medio de la educación moral humana, por cuanto su presencia facilita la práctica de la virtud moral.

Respecto del modo como ello se pueda conseguir mediante la apreciación estética, es preciso comenzar indicando que el sentimiento moral no puede identificarse con el sentimiento estético. Esto es así porque, si bien tanto uno como otro van unidos a un placer, cada uno de ellos presenta unos rasgos propios que lo diferencian del otro. En el caso del sentimiento moral resultante de la idea de la virtud, el placer del que se trata es uno que presupone como su condición un concepto (el imperativo categórico), mientras que el placer en lo bello no precisa de concepto alguno, sino meramente de la libre relación en la que por medio de la actividad estética es puesta la imaginación con el entendimiento. El placer en lo sublime no se encuentra enlazado de manera directa con concepto alguno, pero sí indirecta, pues consiste en la "contemplación" (*Contemplation*) que se hace de lo

suprasensible cuando éste es determinado mediante el imperativo categórico (KU, AA V: 292; Kant, 1991b, pp. 243-244).

No puede pensarse por tanto que la potenciación del sentimiento por medio de la apreciación estética haya de acarrear de manera necesaria el incremento del sentimiento moral (Fontán del Junco, 1994, p. 222, citando las *Observaciones*), dándose incluso la situación de que "virtuosos del gusto, se abandonan, no sólo a menudo, sino hasta generalmente, a pasiones vanas, caprichosas y desastrosas, y que quizá menos que otros pueden pretender ostentar una superioridad de la devoción a principios morales" (KU, AA V: 298; Kant, 1991b, p. 251).

Pero, pese a esta constatación de que

> el sentimiento de lo bello no sólo (como lo es, en realidad) es específicamente distinto del sentimiento moral, sino que también el interés que con él se puede unir es difícilmente, y de ningún modo mediante interior afinidad, enlazable con el moral (KU, AA V: 298; Kant, 1991b, p. 251),

Kant procede en la Deducción de los juicios estéticos puros de la *KU* ligando ambos al sostener:

> Admito ciertamente de buen grado que el interés en lo *bello del arte* (incluyendo en él el uso artificial de las bellezas de la naturaleza para engalanarse, y, por tanto, para la vanidad) no ofrece prueba alguna de que se posea un modo de pensar devoto de principios morales o solamente inclinado a ellos; pero afirmo, en cambio, que tomar un *interés inmediato* en la belleza de la *naturaleza* (no sólo tener gusto para juzgarla), es siempre un signo distintivo de un alma buena, y que cuando ese interés es habitual y se une de buen grado con la contemplación de la naturaleza muestra, al menos, una disposición de espíritu favorable al sentimiento moral. Hay, empero, que acordarse de que aquí me refiero propiamente a las bellas formas de la naturaleza, y que dejo a un lado, en cambio, los encantos que ésta suele tan pródigamente enlazar con aquéllas, porque el interés en éstos, si bien es inmediato, es, en cambio, empírico (KU, AA V: 298-299; Kant, 1991b, pp. 251-252).

Estimamos que cabe entonces pensar que habría una cierta potenciación del sentimiento por medio de la apreciación estética que resultaría favorable para la moralidad, mientras que otra no lo sería, o incluso

le resultaría contraproducente. El sentimiento estético que tendría que ser aceptado dentro de un proyecto de formación moral del carácter humano sería aquél que fuese "enérgico" (*wacker*) (o "valeroso": *muthig*), pues sólo él estaría capacitado para ejercer un influjo favorable en orden a la realización de aquello a lo que la moralidad requiere. Por el contrario, el que fuese "deprimente" (*schmelzend*) (o "tierno": *zärtlich*) habría de ser rechazado, por cuanto él daría lugar a la "sensiblería" (*Empfindelei*) y al "misticismo moral" (*moralische Schwärmerei*) (KpV, AA V: 86, 157; Kant, 1997, pp. 110, 189; KU, AA V: 272-273; Kant, 1991b, pp. 219-220).[4]

El motivo de la crítica kantiana a la "sensiblería" creemos que se encuentra en que bajo tal denominación se concibe un modo de comportamiento que supone una dejación de la autonomía legislativa propia (que debe darse para que un comportamiento pueda calificarse como moral) por haberse dejado determinar por las instancias sensibles de la naturaleza humana, lo que supone una cesión de la libertad humana por parte de quien accede a ello. En lo que respecta al papel que los sentimientos pueden desempeñar a la hora de dar cabida en el ánimo humano a los principios morales cabría entonces distinguir entre el que ellos pueden jugar dando lugar al modo de obrar heterónomo propio de la "sensiblería" y aquél que son capaces de cumplir como representaciones de la "sensibilidad" (*Empfindsamkeit*) que pueden contribuir favorablemente a la realización del deber moral mediante el fortalecimiento de la intención virtuosa (Anth, AA VII: 235-236; Kant, 1991a, p. 163).

Tal como se expone en el texto presentado, este fortalecimiento se conseguiría de manera preferente según Kant mediante la apreciación de la belleza natural. Uno de los motivos de esta preferencia kantiana pensamos que se encuentra en que la belleza natural interpela directamente al sentimiento humano, por cuanto en ella no se percibe intención alguna (KU, AA V: 301; Kant, 1991b, pp. 254-255), mientras que en el caso de la belleza artística, por muy perfecta que resulte la ejecución de la obra de arte, siempre podrá encontrarse en ella algo de artificio, lo que puede delatar un cierto

[4] Un ejemplo de sentimiento que es criticado por Kant "cuando precede a la reflexión sobre qué sea el deber y viene a ser fundamento de determinación" es el "sentimiento de compasión" (*Gefühl des Mitleids*), pues "lleva la confusión en sus máximas reflexionadas", pero, afortunadamente, también "produce el deseo de librarse de él y someterse sólo a la razón legisladora" (KpV, AA V: 118; Kant, 1997, p. 149), de manera que cabría pensar que podría ser bien empleado cuando él ejerciese exclusivamente como complemento motivante de la reflexión específicamente moral y no como criterio que se usase para distinguir entre el bien y el mal moral.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

interés presente ajeno al exclusivamente moral como pudiera serlo uno pragmático, 'impurificándola' y rebajándola así en su valor en comparación con el reconocido a la belleza natural (KU, AA V: 301, 302-303; Kant, 1991b, pp. 255, 256). Pero creemos que ello no quita para que las obras artísticas también puedan contribuir a la potenciación de la disposición humana para la moralidad en la medida en que ellas sean capaces de sólo reflejar una intención de índole moral como fundamento de su ejecución, así como que la apreciación de las mismas deberá ser tenida en cuenta a la hora de proceder al diseño de cualquier programa de formación moral del carácter humano que atienda a las instancias de índole estética que la filosofía crítica kantiana pensamos que descubre.

7. El conocimiento simbólico de la virtud mediante la sensibilización de las ideas estéticas que se hace en las artes bellas

Aunque el carácter suprasensible del substrato al que remite tanto la libertad humana como la posibilidad de alcanzar un acuerdo sobre las cuestiones estéticas imposibilita tener un conocimiento teórico suyo, ello no quita para que puedan formularse ideas referidas a él.

Kant entiende por "idea" (*Idee*) una representación referida a un objeto en cuanto que no puede ser un conocimiento suyo (KU, AA V: 342; Kant, 1991b, p. 305). En la *Pedagogía* expone que "una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia", poniendo como ejemplo la idea de una república perfecta que se rige por leyes plenamente justas (Päd, AA IX: 444-445; Kant, 1991c, p. 33).

Dentro de las ideas, nuestro autor distingue entre las ideas estéticas y las ideas de la razón. Las "ideas estéticas" (*ästhetische Ideen*) se refieren a "una intuición, según un principio meramente subjetivo de la concordancia de las facultades de conocer unas con otras (de la imaginación con el entendimiento)", mientras que las "ideas de la razón" (*Vernunftideen*) lo hacen a un concepto. Ahora bien, precisa que en este caso se trata de un "concepto *trascendente*, que es distinto del concepto del entendimiento, bajo el cual siempre se puede poner una experiencia adecuada correspondiente, y que, por eso, se llama *inmanente*" (KU, AA V: 342; Kant, 1991b, p. 305).

Por medio de las ideas estéticas no es posible conocimiento alguno, pues una idea estética "es una *intuición* (de la imaginación), para la cual nunca

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

se puede encontrar un concepto adecuado" (KU, AA V: 342; Kant, 1991b, p. 305). A su vez, las ideas de la razón tampoco son capaces de proporcionar un conocimiento del substrato al que se refieren, ya que una idea de la razón "encierra un *concepto* (de lo suprasensible), al cual no se puede dar nunca una intuición que se acomode con él" (KU, AA V: 342; Kant, 1991b, p. 305). Así pues, en términos kantianos, se tiene que una idea estética puede considerarse "una representación inexponible de la imaginación" (*eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft*), mientras que una idea de la razón es "un concepto indemostrable de la razón" (*einen indemonstrabeln Begriff der Vernunft*) (KU, AA V: 342; Kant, 1991b, pp. 305-306).

Pero, pese a estas diferencias, entre las ideas de la razón y las ideas estéticas se da una cierta relación, consistente en que una idea de la razón es un "concepto al cual ninguna *intuición* (representación de la imaginación) puede ser adecuada", mientras que una idea estética es una "representación de la imaginación que incita a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible". Esta similitud entre ambos tipos de ideas lleva a Kant a sostener que "fácilmente se ve que esto [la inexponibilidad conceptual de la representación de la imaginación asociada a una idea estética] es lo que corresponde (*el pendant* [lo semejante, F. G.]) a una *idea de la razón*" (KU, AA V: 313-314; Kant, 1991b, p. 270; también en KU, AA V: 316; Kant, 1991b, p. 274). Pensamos que este modo particular de relación entre estos dos tipos de ideas legitima la posición que defiende que las representaciones de las ideas estéticas (las obras de arte) puedan ser consideradas como vehículos apropiados para la presentación de las ideas de la razón, como nos recordó Rivera de Rosales (2008, p. 228; 2015a, pp. 358), así como la estimación que hacemos de que la apreciación estética en su conjunto podría llegar a constituirse en una propedéutica (*Propädeutik*) adecuada para la formación moral del carácter humano, pues el sujeto práctico sería capaz de obtener por su intermediación un conocimiento simbólico de la libertad y de la virtudes morales que podría repercutir favoreciendo su práctica de la moralidad. No obstante, no se debe olvidar en ningún caso que ni la libertad ni el grado de virtud que alcance un determinado comportamiento son demostrables, pues sus respectivos fundamentos se encuentran en el incognoscible teóricamente substrato suprasensible posibilitador de la conformación de índole específicamente moral del carácter humano (KU, AA V: 343; Kant, 1991b, p. 307).

Aunque cualquier manifestación artística puede contribuir a la formación moral del carácter humano, pues cualquier idea moral vertida en una obra artística (una poesía, una novela, etc.) admite ser potenciada mediante una bella expresión suya, haciéndola así más accesible al ánimo humano, como nos indicó Rivera de Rosales (2015a, p. 352), entre las diversas manifestaciones artísticas capaces de expresar las ideas de la razón (entre ellas la de la libertad) quizá habría que destacar el papel destacado que podría desempeñar la poesía, por cuanto, como se sostiene en la *Antropología*, "una buena poesía es el medio más eficaz de avivar el alma" (Anth, AA VII: 247; Kant, 1991a, p. 179). La justificación en términos kantianos de este papel creemos que se encuentra en que ella

> extiende el espíritu, poniendo la imaginación en libertad y, dentro de los límites de un concepto dado, entre la ilimitada diversidad de posibles formas que con él concuerdan, ofrece la que enlaza la exposición del mismo con una abundancia de pensamientos a la cual ninguna expresión verbal es enteramente adecuada, elevándose así, estéticamente, hasta ideas,

pero, además, en que por medio de una poesía se hace posible

> considerar la naturaleza y juzgarla como fenómeno según aspectos que ella no ofrece por sí misma ni para el sentido ni para el entendimiento en la experiencia, y usarla así para el fin y, por decirlo así, como esquema de lo suprasensible [*zum Schema des Übersinnlichen*],

como se expone en la "Crítica del juicio estético" (KU, AA V: 326; Kant, 1991b, p. 286; también en KU, AA V: 321; Kant, 1991b, p. 280).

No ocurriría lo mismo con ciertas "novelas" (*Romane*), "dramas llorones" (*weinerliche Schauspiele*), "insípidas reglas de costumbres" (*schale Sittenvorschriften*), e incluso algún "discurso religioso" (*Religionsvortrag*) a los que Kant se refiere en la Analítica del juicio estético de la *KU* que cabría calificar de "deprimentes" (*schmelzend*), por cuanto ellos lo único que aportan es "sensiblería" (KU, AA V: 272-273; Kant, 1991b, pp. 219-220), motivo por el que habrían de ser desterrados de todo proyecto de formación moral del carácter humano mediante la práctica de la apreciación estética.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26188

El genio (*Genie*), entendiéndose por tal "la *capacidad espiritual* innata (*ingenium*) *mediante la cual* la naturaleza da [*gibt*] la regla al arte" (KU, AA V: 307; Kant, 1991b, p. 262), es quien estimamos que, mediante la exposición artística de los "atributos estéticos" (*ästhetische Attribute*) que él es capaz de hacer gracias a la cual adquieren su concreción sensible la ideas estéticas que sirven de exposición de las ideas de la razón (KU, AA V: 315, 317, 344; Kant, 1991b, pp. 272, 275, 307-308), mejor podría realizar la posibilidad de enlazar en términos kantianos lo estético con el sustrato suprasensible sobre el que se asienta la libertad humana y más capacitado se encontraría por tanto para educar moralmente a la humanidad. Ahora bien, en el cumplimiento de esta misión, habrá de tenerse siempre presente que su producción artística debe reflejar ante todo la ejemplificación que en algunas acciones se hace del respeto a la ley moral como motor del comportamiento y no tanto al carácter "meritorio" (*verdienstlich*) que las mismas pudieran tener (KpV, AA V: 85, 155; Kant, 1997, pp. 109, 186-187), pues de éste podría resultar un modo de pensar "tierno" y tendente a la "sensiblería" alejado de la "firmeza" (*Festigkeit*) y "perseverancia" (*Beharrlichkeit*) exigida por Kant al modo moral de comportamiento humano.

Al hilo del tratamiento del genio que se hace en la parte de la *KU* dedicada a la deducción de los juicios estéticos puros, Kant presenta dos ejemplos que estimamos que resultan significativos en lo que respecta a la capacidad que tiene el arte bello para llevar a efecto una simbolización de las ideas morales en general (y de las de la virtud en particular) que facilite su acogida en el ánimo humano mediante la potenciación del sentimiento moral. En el primero se recurre a una poesía de Federico de Prusia en la que la dulzura propia de la luz estival del atardecer se utiliza simbólicamente como medio para recomendar y promover 'afectivamente' la manera como ha de afrontar los últimos momentos de su existencia quien se encuentra en trance de morir, que es el de abandonar este mundo sin murmullos ni quejas y acompañado de sentimientos humanitarios (KU, AA V: 315-316; Kant, 1991b, p. 273). En el segundo, el sentido de la simbolización es el contrario, pues se hace uso del modo como intelectualmente se concibe la relación entre la virtud y la paz, que es el de la segunda emanando de forma no forzada de la primera, para precisar la manera como la luz se presentaba en una determinada ocasión, que es pareciendo surgir del firmamento con naturalidad. Pero finalmente los atributos estéticos mismos asociados a esta imagen estética pueden actuar vivificando el espíritu de quien

'sentimentalmente' se siente interpelado por ellos, moviéndole a actuar de manera gozosa en el sentido que el deber moral le prescriba (KU, AA V: 316; Kant, 1991b, pp. 273-274).

8. Conclusión

Las relaciones de afinidad que se dan entre la belleza y el bien moral plantean la posibilidad de complementar las medidas tendentes a la formación moral del carácter humano basadas en el diálogo mutuo entre educador y educando expuestas por Kant en varias de sus obras con otras que atiendan a la capacidad humana para la apreciación estética.

Los juicios estéticos sobre la belleza establecen una relación de concordancia entre la imaginación y el entendimiento en la que la primera "esquematiza sin concepto", quedando así dotada de una cierta 'libertad' con motivo de ellos. El ideal de belleza no admitirá por ello ser concretado en un objeto que haya sido producido según un determinado concepto, sino que únicamente podrá encontrarse en la figura humana, pues sólo el hombre es quien por su condición de ser libre es capaz de darse a sí mismo los conceptos de los fines que habrán de guiar moralmente su comportamiento en el mundo. Los ideales de belleza permitirán apreciar entonces precisamente las realizaciones que quien los ejemplifique haya hecho de la moralidad.

La apreciación estética de lo bello y la práctica del bien moral comparten la necesidad de referirse a lo suprasensible como medio para poder legitimar sus respectivas pretensiones de validez universal. Esta común remisión a lo suprasensible permite que la belleza admita ser tomada como un símbolo del bien moral. La posibilidad de esta capacidad simbolizadora de la belleza se encuentra en que tanto la actividad estética como la moral sólo son posibles por la condición libre humana. Mediante la apreciación de la belleza puede así el ser humano tomar conciencia de la posesión por parte suya de una capacidad de índole inteligible tal como es su libertad.

La experiencia del sentimiento de lo sublime resulta especialmente relevante de cara a la educación moral de género humano, pues convenientemente dirigida permite descubrir en quien la tiene la existencia en él de un fundamento suprasensible que le capacita para superar la fuerza que sobre él ejercen todos los condicionamientos de índole empírica que inciden sobre su personalidad y así poder obrar moralmente.

La apreciación estética puede también contribuir a la formación moral del carácter en la medida en que potencia las originarias disposiciones humanas al bien. Así, la necesaria disciplina que ella precisa puede ejercitar al hombre en la práctica de la supeditación de sus inclinaciones naturales a los requerimientos que el deber moral le plantee. Por otra parte, el interés empírico que enlazamos con la apreciación de lo bello, consistente en que por medio de la aspiración a hacer partícipes a los demás de nuestras valoraciones estéticas queda satisfecha inclinación humana a la vida en sociedad, es capaz de contribuir al potenciamiento de la disposición a la "humanidad" presente en el ser humano. Y puede también impulsar su disposición a la "personalidad", pues presupone como condición de posibilidad de su pretensión de validez universal la existencia de un "sentido común estético", propiciando que la llamada a la conformación dialógica de la unanimidad en el sentir estético pueda ejercer como paso previo de cara a la conformación del "reino de fines" y de la "iglesia invisible" necesarios para el progreso moral de la humanidad. Finalmente, el interés intelectual que lo bello satisface puede fortificar a su vez la disposición originaria al bien presente en el hombre y facilitar la perseverancia humana en la senda de virtud moral, ya que otorga una señal de que la naturaleza (tanto la exterior al hombre como la que le es propia) exhibe una cierta finalidad que la hace apta para la realización en su seno de los fines morales humanos.

El sentimiento estético no puede identificarse con el sentimiento moral, pero Kant sostiene que interesarse en la belleza de la naturaleza constituye una señal de la posesión de una disposición de espíritu favorable al mismo. Puede hablarse entonces de la existencia de una distinción por parte kantiana en lo que atañe a la relevancia que los sentimientos pudieran tener en la moralización del ser humano, encontrándose unos que darían lugar a una potenciación de su disposición moral (aquéllos que fuesen "enérgicos" o "valerosos"), mientras que de otros resultaría su depreciación (los "deprimentes" o "tiernos"), habiendo de ser los primeros estéticamente fomentados y los segundos evitados. La contemplación de las bellezas naturales constituye el medio más efectivo para el desarrollo y potenciación de los sentimientos que pueden ejercer como motivación necesaria para la práctica humana del deber.

Entre las ideas estéticas y las ideas de la razón se da una cierta relación de semejanza. Esta relación da lugar a que las representaciones artísticas de

las ideas estéticas puedan ser consideradas como medios útiles para el desarrollo de un modo de presentación al ánimo humano de las ideas de la razón que repercuta favorablemente en la práctica virtuosa.

Estimamos por todo ello que el fomento de la apreciación estética puede constituir un vehículo apropiado para la potenciación de la capacidad moral del ser humano, contribuyendo así a la formación verdaderamente moral de su carácter.

Bibliografía

Andaluz, A. M. (1998). La finalidad de la naturaleza como exigencia de la libertad en Kant. *Cuadernos salmantinos de filosofía, 25*, 165-192.

Andaluz, A. M. (1999). Los fines de la razón en la filosofía moral de Kant. *Cuadernos salmantinos de filosofía, 26*, 133-169.

Andaluz, A. M. (2003). La educación en la perspectiva kantiana de la educación. *Arxius de sociología, 9*, 7-37.

Andaluz, A. M. (2005). Naturaleza y libertad a la luz del juicio estético. *Cuadernos salmantinos de filosofía, 32*, 195-212.

Andaluz, A. M. (2006). Realización de la libertad y sentimiento de lo bello en Kant. *Cuadernos salmantinos de filosofía, 33*, 231-268.

Andaluz, A. M. (2013). *Las armonías de la razón en Kant. Libertad, sentimiento de lo bello y teleología de la naturaleza*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Charpenel, E. (2011). Pensar la moral desde la belleza: una lectura del parágrafo cincuenta y nueve de la *Kritik der Urteilskraft*. *Tópicos, 41*, 183-219.

Fontán del Junco, M. (1994). *El significado de lo estético. La "Crítica del Juicio" y la filosofía de Kant*. Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA).

García Morente, M. (1991). La estética de Kant. En I. Kant, *Crítica del juicio* [1790] (pp. 17-74). Espasa Calpe.

González, A. M. (2004). La doble aproximación de Kant a la cultura. *Anuario filosófico, XXXVII*(3), 679-711.

Kant, I. (1902ss.). *Immanuel Kants Schriften* (Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften 29 volúmenes). de Gruyter.

Kant, I. (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón* [1790]. Alianza.

Kant, I. (1989). *Crítica de la razón pura* [1781, 1787]. Alfaguara.

Kant, I. (1991a). *Antropología en sentido pragmático* [1798]. Alianza.

Kant, I. (1991b). *Crítica del juicio* [1790]. Espasa Calpe.

Kant, I. (1991c). *Pedagogía* [1803]. Akal.

Kant, I. (1997). *Crítica de la razón práctica*. Sígueme.

Kant, I. (2000). *Lógica* [1800]. *Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Akal.

Kant, I. (2002). *Metafísica de las costumbres* [1797, 1798]. Tecnos.

Martínez Marzoa, F. (1987). *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*. Visor (La balsa de la Medusa).

Martínez Marzoa, F. (1992). *De Kant a Hölderlin*. Visor (La balsa de la Medusa).

Menke, C. (2004). La reflexión en lo estético y su significado ético. Una crítica a la solución kantiana. *Enrahonar: An international journal of theoretical and practical reason, 36*, 139-151.

Mumbrú, A. (2012). El concepto de exposición simbólica en Kant. *Éndoxa. Series filosóficas*, *29*, 45-72.

Neville, M. R. (1975). Kant on beauty as the symbol of morality. *Philosophy Research Archives, 1*, 141-167.

Oroño, M. (2022). La función cognitiva de las ideas estéticas en Kant. *Revista de estudios kantianos, 7*(1), 43-74.

Pérez Guerrero, J. (2018). La formación del gusto como paradigma de la educación personalizada. *Estudios sobre educación*, *34*, 47-65.

Plato, L. (2017). Kant's ideal of beauty as the symbol of the morally good and as a source of the aesthetic normativity. *European Society for Aesthetics, 9*, 412-437.

Rivera de Rosales, J. (2008). Schiller: la necesidad transcendental de la belleza. *Estudios de Filosofía*, *37*, 223-246.

Rivera de Rosales, J. (2015a). Kant: gusto y reflexión. La presencia del concepto en la experiencia estética. En C. Jáuregui, F. Moledo, H. Pringe y M. Thisted (Eds.), *Crítica y metafísica. Homenaje a Mario Caimi* (pp. 337-360). Georg Olms Verlag.

Rivera de Rosales, J. (2015b). Kant: the beautiful alliance between imagination and reason. En P. Kauark, G. Leite, V. Cecchinato, M. de Araújo Ruffing y A. Serra (Eds.), *Kant and the Metaphors of reason* (pp. 397-414). Georg Olms Verlag.

Recibido: 28/02/2023

Aceptado: 26/04/2023

Das Aufheben des Lebens im Begriff. Künstlichkeit und Verwandlung bei F. H. Jacobi

PIERRE BRUNEL[1]

Zusammenfassung
In *Briefe an Fichte* (1799) wirft Friedrich Heinrich Jacobi der Spekulation vor, dem Nihilismus zu verfallen. Dabei betont er das Künstliche des wissenschaftlichen Verfahrens, das den Dualismus abschafft. Mit Anspielungen auf die alchimistische, poetische und die sophistische Kunst wird die ontologische Tragweite der Wissenschaft hinterfragt, denn „Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir ein Gefühl; aber keinen Begriff". Im vorliegenden Artikel rückt die Frage nach der Imitation in den Mittelpunkt, weil der *Logos* und das Seiende das verborgene Hauptproblem sind. Die wissenschaftliche Operation besteht darin, das natürliche Seelenauge als unkörperliches Wahrnehmungsorgan auszustechen und die Menschen in Polypheme zu verwandeln.

Schlüsselwörter: Jacobi, Fichte, Kant, Nihilismus, Künstlichkeit, Sophistik.

The cancellation of life in the concept. Artificiality and transformation in F. H. Jacobi

Abstract
In the present article we pursue the question of the relation between speculation and life. In his letters to Fichte (1799), Friedrich Heinrich Jacobi accuses speculation of falling into nihilism. In doing so, he emphasizes the artificiality of the scientific process, which abolishes dualism. With allusions to alchemical, poetic, and sophistical art, the ontological scope of science is questioned, for "Even of our own existence we have a feeling; but no concept." The question of imitation comes into focus because logos and being are the main hidden problem. The scientific operation consists in cutting out the natural soul-eye as an incorporeal organ of perception and in transforming the human beings into Polyphemus.

Keywords: Jacobi, Fichte, Kant, Nihilism, Artificiality, Sophistic.

[1] Université Lumière Lyon 2. Kontakt: pierre.brunel@univ-lyon2.fr.

Destruktion und Konstruktion als Nacherfinden

In *Briefe an Fichte* (1799) wirft Jacobi die Frage nach dem Nihilismus auf, und stellt das Verhältnis von Spekulation und Leben in Frage. Fichtes Verteidigung des transzendentalphilosophischen Systems ist „kühn"; er behauptet nämlich, dass es „als bloßes Mittel zum Zweck der Erkenntnis des Lebens […] eines genuinen Inhalts" entbehrt, und „Es arbeitet darüber hinaus an seiner eigenen Abschaffung […]" (Sandkaulen, 2019a, S. 214-215). Gerade das Erkenntnisverfahren der Wissenschaft rückt Jacobi mit seinem Einwand in den Mittelpunkt. Mit Anklängen an die Gewissheit des cartesischen *Cogitos* und an die Locksche Deutung der primären Qualitäten wird von Jacobi die wissenschaftliche Abstraktion als „Operation" des Verstandes dargestellt, wobei die Qualität auf „Größe, Lage und Bewegung" restlos zurückgeführt, d. h. „objektiv vernichtet" wird.

> Die Construction eines Begriffes überhaupt ist das *a priori* aller Constructionen; und die Einsicht in seine Construction giebt uns zugleich auf das gewißeste zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu construiren nicht im Stande sind. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen. Selbst von unserem eigenem Daseyn haben wir ein Gefühl; aber keinen Begriff (JWA 2, 1: 230).

Der Gegenstand wird als Ganzes bei diesem hermeneutischen Vorgang ontologisch, ursprünglich vernichtet. Die Nihilismus-Kritik galt „der Vernichtung ursprünglicher Realität, auf der das Konstruktionsgeschäft basiert" (Sandkaulen, 2019a, S. 215). Schon in den *Spinozabriefen* (1785, 1789) hat Jacobi betont, dass unser Verstehen darauf hinausläuft, das Universum zu „zerreißen", aufzulösen oder zu zergliedern[2]. Aber diese gedankliche Aufhebung der wirklichen objektiven Welt geht mit der Erschaffung einer neuen subjektiven Welt einher, die unseren Fähigkeiten angemessen ist („Vernichtend lernte ich erschaffen" [JWA 2, 1: 203; „Destruction und Construction", JWA 2, 1: 198]). Beide Aspekte hängen in

[2] „Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreissen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder-Ideen und Wort-Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht" (JWA 1, 1: 249; cf. JWA 2, 1: 203). Die Abkürzung JWA steht für *Werke. Gesamtausgabe*, hrsg. v. Hammacher K. und Jaeschke W., Hamburg, 1998ff.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26477

diesem wissenschaftlichen Prozess eng zusammen. „Wir verstehen, was wir auf diese Weise zu erschaffen vermögen. Begreifen heißt objectiv – *als für sich bestehend* – in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjectiv, unser eigenes Geschöpf – *ein bloßes Schema* – werden zu lassen“ (JWA 2, 1: 201-202).

Mit Bezug auf platonisches Gedankengut erklärt Jacobi, dass wir eine „Bilder-Ideen und Wort-Welt“ erschaffen, die der wirklichen ganz „unähnlich“ ist. Dabei wird die Kluft zwischen der intelligiblen Welt der Ideen und den künstlichen Bildern oder Worten hervorgekehrt, obwohl eine gewisse Ähnlichkeit oder Analogie zwischen beiden wohl vorausgesetzt wird.

Der menschliche Geist muss, „um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-Schöpfer, und – sein eigener Schöpfer werden“ (JWA 2, 1: 202). Um die Welt zu begreifen, kann der Mensch nicht umhin, den göttlichen *Logos* nachzuahmen. Dabei muss er „sich dem Wesen nach vernichten, um allein im Begriff zu entstehen, sich zu haben“ (JWA 2, 1: 202). Durch das Aufheben im Begriff kann der Mensch als Ich sich selbst im Griff haben. Das Ich der Wissenschaftslehre entsteht im Begriff „ursprünglich – aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts“ (JWA 2, 1: 202). Diese Wiederholung hebt das sinnlose Mechanische dieses Verfahrens hervor, das sich ausschließlich auf sich selbst bezieht. Im Gegensatz zu dem lebendigen *Logos* fehlt dabei jeglicher Absicht oder Zweck. Die Bewegungen des Lebens sind zweckorientiert, aber bei Fichte besteht das immanente Individuum aus lauter Pendelbewegungen der Reflexion. In den *Spinozabriefen* (1785, 1789) wird die spinozistische Lehre als konsequentes Denken herausgestellt, wobei die Dinge aus ihren Ursachen begriffen werden. Wenn wir einen Gegenstand begreifen, dann stellen wir uns seine Bedingungen der Reihe nach vor. Was wir hergeleitet haben, stellt uns „einen mechanischen Zusammenhang“ dar (cf. Koch, 2021). Mit dem Mechanismus der Natur meint Jacobi „jede nothwendige Verkettung“, also alles „was nach dem Gesetze der Causalität in der Zeit nothwendig erfolgt“ (JWA 2, 1: 230). Er weist auf Kant (KpV AA V: 97) hin, der schon „das geheime Angriffsziel von Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza“ ist (Hindrichs, 2021, „Nihilismus“ in *Jacobi und Kant*, S. 146). Der Rückgriff auf Spinoza erlaubt die ontologische Interpretation der Transzendentalphilosophie, die als „ein nihilistisches Denken“ entlarvt wird.

Da Fichte seine Philosophie als eine Radikalisierung des transzendentalen Denkens begreift, sieht sich Jacobi durchaus berechtigt, „die Ontologisierung der Transzendentalphilosophie zu ihrer Pointe“ zu führen (Hindrichs, 2021, S. 147).

Jacobi greift humorvoll auf das Gleichnis eines Strickstrumpfes zurück, um „das Resultat des Fichtischen Idealismus“ (JWA 2, 1: 203) darzustellen. Er stellt sich ironischerweise vor, was Fichte auf den Vorwurf der Abstraktion hätte antworten können, um „die neue Philosophie“ (JWA 2, 1: 205) zu verteidigen.

> Was sind alle Strümpfe, […] gegen die Einsicht in ihre Entstehung; gegen die Betrachtung des Mechanismus, durch welchen sie ÜBERHAUPT hervorgebracht werden; gegen das Nacherfinden im Allgemeinen und immer Allgemeineren ihrer Kunst: ein Nacherfinden, durch welches die Kunst selbst, als eigentliche Kunst, zuerst erschaffen wird (JWA 2, 1: 205).

Die philosophische Kunst ist ein Nacherfinden. Das Verfahren ist wichtiger als der hergestellte Gegenstand, als das hervorgebrachte Individuum. Auf die Einsicht in den mechanischen künstlichen Schaffensprozess kommt es primär an, und nicht auf einen besonderen Gegenstand. Die neue Philosophie musste also zuerst „die Kunst selbst“ erschaffen, bzw. sich selbst in Kunst überhaupt verwandeln. Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass diese Kunst immer allgemeiner wird, oder zu einer Verallgemeinerung notwendig führen muss, weil das Ich dazu neigt, „ihre Schranken aufzuheben um die Unendlichkeit auszufüllen“ (JWA 2, 1: 204), obwohl es unmöglich und widersprüchlich ist, „Alles, und zugleich Eins und Etwas zu seyn“ (JWA 2, 1: 204). Diese neue Philosophie stellt sich „der alten irgend einen Dualismus so oder anders zum Grunde legenden Philosophie“ (JWA 2, 1: 204) entgegen. Die völlig immanente Kunst schafft den alten Dualismus ab; und Jacobi unterstreicht, dass es sich infolgedessen, um ein Handeln, bloß um des Handelns willen, handelt.

Die Abschaffung des Dualismus

Um den Gegenstand in Gedanken aufheben zu können, muss der Mensch ihn in „ein bloßes Schema“ verwandeln, d. h. zu einem Produkt unserer

Einbildungskraft werden lassen. Dabei betont Jacobi, dass es sich um ein künstliches Vorgehen handelt. Jacobi geht von der Gewissheit zweier Sätze aus: „Ich bin, und es sind Dinge außer mir“ (JWA 2, 1: 194). Der Geist der spekulativen Philosophie besteht darin, die „dem natürlichen Menschen gleiche Gewißheit dieser zwey Sätze“ „ungleich zu machen“, mit anderen Worten den Dualismus abzuschaffen. Die Spekulation versucht entweder alles aus dem ersten Satz herzuleiten oder aus dem zweiten. Entweder unterwirft sie die Materie „einer sich selbst bestimmenden Intelligenz“ (JWA 2, 1: 194) (Idealismus), oder sie unterwirft die Intelligenz „einer sich selbst bestimmenden Materie allein“ (JWA 2, 1: 194) (Materialismus), um alles zu erklären. Die Gleichheit beider Sätze ist dem Menschen natürlich, aber die Wissenschaft macht sie ungleich, indem sie danach strebt, eine Einheit daraus hervorzubringen. Sie setzt „das Ungleichmachen“ so lange fort, „bis aus der Zerstörung jener *natürlichen* eine andere *künstliche* Gleichheit deßselben [Jacobi unterstreicht]“ (JWA 2, 1: 194) entspringt.

Jacobi betont, dass diese durch die Wissenschaft errungene Einheit „eine ganz neue Creatur“ (JWA 2, 1: 194) ist. Es ist ja nicht nur ein methodologischer Neuanfang, und die Methode steht nicht neutral der Ontologie gegenüber (JWA 2, 1: 194; cf. Haag, 2021)[3]. Der Spekulation gelingt es, dem göttlichen Geiste ähnlich zu wirken, und eine absolute Identität des Objekts und Subjekts zu erzielen. Mit Fichte muss sich, laut Jacobi, der spekulative Materialismus in Idealismus verklären, „denn außer dem Dualismus ist nur Egoismus, als Anfang oder Ende – für die Denkkraft, die ausdenkt“ (JWA 2, 1: 195). Schon der Spinozistische Monismus bereitete diese übernatürliche Verklärung vor. Jacobi greift auf das Bild eines philosophischen Cubus zurück, um einen Materialismus ohne Materie, oder eine *Mathesis pura* darzustellen, „worin das rein – und leere Bewußtseyn den mathematischen Raum vorstellt“ (JWA 2, 1: 195). Bei Spinoza liegt dem ausgedehnten sowie dem denkenden Wesen die Substanz zum Grunde, ja sie verbindet beide unzertrennlich. Bei Fichte findet man diese Substanz als absolute Identität des Objekts und Subjekts wieder, worauf das System „der

[3] „Die transzendentalphilosophische Wende ist kein ontologischer und auch nicht primär ein epistemologischer, sondern ein methodologischer Neuanfang. […] Die Forderung realer Ursachen unserer vorgestellten Wirklichkeit ist bei ihm [bei Jacobi] eine metaphysische Annahme, die darauf basiert, dass wir die transzendentalphilosophisch vorausgesetzte Realität konstitutionslogisch begründen müssten. Das ist aber nicht der Fall. Denn im Kontext transzendentalphilosophischer Analyse der apriorischen Bedingungen der Möglichkeit objektiver vorstellender Bezugnahme impliziert Denknotwendigkeit bereits Verifikation. Mehr ist nicht gefordert – und mehr kann nach der methodologischen Wende, die Kant eingeleitet hat, auch nicht gefordert werden“ (Haag, 2021, S. 58).

unabhängigen Philosophie der Intelligenz“ (JWA 2, 1: 195) beruht. Der transzendentale Idealismus ist eigentlich ein umgekehrter Spinozismus. In der *Beylage C* setzt sich Jacobi mit Schelling auseinander und sagt, dass Platon „als Dualist“ sich „den Sophisten, als folgerechten Antidualisten überall“ entgegensetzt (JWA 3: 135). Auf die sophistische Kunst kommen wir noch zurück.

Die alchimistische Kunst und das *poïen*

Interessant ist dabei der ironische Verweis auf die Alchimie. Hätte Spinoza den Kubus umgestellt, d. h. die oberste Seite, die Seite des Denkens zu der untersten, der subjektiven, formellen gemacht, so hätte sich seine Lehre „unter den Händen“ (JWA 2, 1: 195) in den transzendentalen Idealismus verwandelt.

> […] das Cubische, was ihm bisher Substanz gewesen: die Eine Materie zweyer ganz verschiedener Wesen – wäre vor seinen Augen verschwunden; und aufgelodert wäre dafür eine reine, allein aus sich selbst brennende, keiner Stätte, wie keines nährenden Stoffs bedürfende Flamme: Transscendentaler Idealismus! (JWA 2, 1: 195).

Ähnlich wie in einem Laboratorium handhabt der spekulative Philosoph eine kubistische Gestalt, aber Stätte und Stoff sind nicht mehr vonnöten. Mit Hinweis auf Kant zeigt Jacobi in *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt, eine neue Absicht zu geben* (1802), dass die Künstlichkeit ambivalent sein kann. Kants Lehre sei halb empirisch, halb *a priori*. „Grade einer solchen Amalgation von künstlicher Zweydeutigkeit hat es größentheils seine Gunst und die zahlreiche Schaar fortwährend standhafter Freunde zu danken“ (JWA 2, 1: 269). Kants alchemistische Kunst vermag widersprüchliche Elemente zu amalgamieren, indem sie zwischen Empirismus und Idealismus schwebt. Diese „künstliche Zweydeutigkeit“ ist auch eine Schreibkunst, der sowohl die empirischen als auch die idealistischen Leser ein geneigtes Ohr leihen. Die „Chamäleonsfarbe“ (JWA 2, 1: 269) des Kritizismus ist zwar sein Grundgebrechen, aber auch ein großer Vorteil, weil er scheinbar ausgewogen ist. Mit Fichte zeichnet sich die

Geschichte der Metaphysik als eine Kunst aus, die der alchemistischen nicht unähnlich ist, wobei der Philosoph untersucht, ob sein Kubus „ihm die einzige wahre philosophische Gestalt der Sache bliebe“ (JWA 2, 1: 195). Der Fichtesche transzendentaler Idealismus will die Sache selbst, d. h. die „Gestalt der Sache“ offenbaren, die Form der Wirklichkeit. Das liegt eigentlich nicht nur an der Fichteschen Philosophie, sondern an dem Begreifen überhaupt.

> Alle Menschen, in sofern sie überhaupt nach Erkenntniß streben, setzen sich, ohne es zu wißen, jene reine Philosophie zum letzten Ziele; denn der Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er – Sache in bloße Gestalt verwandelnd – Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht (JWA 2, 1: 201).

Die „Construction“, d. h. die gedankliche Verwandlung der Sache in eine Gestalt ist das einzige Mittel, sie zu begreifen. Dabei macht Jacobi deutlich, dass die Gestalt selbst zur Sache wird. Die Wissenschaftslehre kann einer solchen Formulierung des Erkennens zustimmen, weil das Wissen bildhafter Natur ist. Durchdringt man die schematische, bildhafte Natur reflexiv, so kann man den Realitätsbezug des Wissens fassen (Ivaldo, 2004, S. 60). Dabei wird übersehen, dass Jacobi die ontologische Bedeutung dieses Machens selbst hervorhebt, bzw. das *poïen*, das Poetische. Im *Brief an Fichte* weist Jacobi auf Friedrich Schlegel hin, der ihm vorgeworfen hat, nur scheinbar Fichtes Philosophie zu folgen. Schlegel hat

> […] mit Wahrheit behauptet, daß ich nur ein geborner Philosoph und ein zufälliger Schriftsteller sey, unfähig irgendwo, geschweige überall, die Gestalt allein zur Sache zu machen, wie es seyn sollte, weil dieses Machen selbst alles in allem, und außer ihm Nichts sey (JWA 2, 1: 197).

Mithilfe der Fichteschen Alleinphilosophie wird die Poetik absolut. Ungeachtet der Tatsache, dass der Mensch ein zeitbedingtes Wesen ist, läuft „dieses Machen selbst“ auf eine Erschaffung *ex nihilo* hinaus. Mit Bezug auf die Rezension von seinem Roman *Woldemar* spricht Jacobi von der Schlegelschen „poetisch philosophischen Methode“, die darin besteht, „Erst den Schriftsteller aus dem Menschen; alsdann wieder den Menschen aus dem

Schriftsteller herzuleiten“ (JWA 2, 1: 198, Fußnote 2). Mit anderen Worten, der Künstler wird zuerst aus dem lebendigen Individuum, und dann wieder das lebendige Individuum aus dem Künstler deduziert. Jacobi dagegen gibt sich „unfähig irgendwo, geschweige überall, die Gestalt allein zur Sache zu machen“, weil es ihm an „logischem Enthusiasmus“ (JWA 2, 1: 196-197) mangelt. Schlegel habe seine „Individualität“ (JWA 2, 1: 197) von dieser Seite gut gefasst. Das Problem des Individuums steht im Mittelpunkt der Diskussion.

Das Zeichen und der künstliche Glaube

Dass Schlegel ein „überschwenglicher Jünger“ (JWA 2, 1: 196) der Fichteschen Wissenschaftslehre sei, sollen wir nicht nur psychologisch verstehen, sondern auch als Charakterisierung der Alleinphilosophie, die eine Bekehrung zu einer reinen selbsttätigen Logik fordert, wobei der Stoff, der Ort, die Zeit, kurz alle materiellen Bestimmungen verklärt werden. Die Transzendentalphilosophie ist bestrebt, den Materialismus mit dem Idealismus, die Materie mit der Form zu vereinigen, beide „zu Einem untheilbaren Wesen“ (JWA 2, 1: 196) zu machen. In dieser Hinsicht beansprucht die neue Philosophie eine Macht, die in Konflikt mit der Offenbarung – in theologischem Sinne – gerät. Daher Jacobis zahlreiche ironische Anspielungen auf die Bibel. Die Vereinigung zu einem Wesen sei ein Zeichen, „nicht ganz unähnlich jenem des Propheten Jonas“ (JWA 2, 1: 196). Die philosophische Kunst, die Gestalt zur Sache zu machen, gibt uns ein Zeichen, dass es möglich ist, eine übernatürliche Macht künstlich zu erstreben, „eine ganze Welt aus Nichts zu erschaffen in Gedanken“ (JWA 2, 1: 195). Die neue Philosophie, ähnlich wie die Geometrie oder die Arithmetik, bringt zwar keine Substanzen oder keine Zahlenbedeutung, d. h. „das Werth seyende“ (JWA 2, 1: 196) hervor. Es sei also sinnlos, der Philosophie Atheismus vorzuwerfen. Aber dieses philosophische Zeichen bedeutet ein Versprechen, eine Zuversicht, das Wert seiende hervorbringen zu vermögen, als wäre die menschliche Natur verwandelt, ja als würde die Vernunft mit diesem neuen philosophischen Geist getauft. Jacobi zieht eine Parallele zwischen dem *Logos* und dem logischen Enthusiasmus. Er präsentiert sich als Heide, und verwendet einen theologischen Ausdruck, um seine Ungläubigkeit an diese philosophische Verwandlung („eine neue Creatur“ [JWA 2, 1: 196; „eine ganz neue Creatur“ JWA 2, 1: 194]) kundzutun. Er

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26477

spricht nämlich von seiner „Unfähigkeit oder Verstockung“ (JWA 2, 1: 196). Die Philosophie kann man nicht des Atheismus zeihen, da die Wissenschaft strenggenommen „so wenig atheistisch seyn kann, als es Geometrie und Arithmetik seyn können“ (JWA 2, 1: 192). Aber die spekulative Philosophie scheint „Gott auf der That des an sich Nicht-Daseyns“ (JWA 2, 1: 193) erhascht zu haben. Diese Wissenschaft gibt den Anschein, als würde sie einen neuen einzigen Theismus einführen, und als könne Gott gewusst werden. Gemäß dem logischen Enthusiasmus spitzt Jacobi die theologische Logik der Transzendentalphilosophie zu, und zeigt auf, wie sie als Wissenschaft allein dadurch philosophisch gelten kann, wenn sie Gestalt zur Sache und Sache zu Nichts macht, um „überhaupt zu einem Realen“ (JWA 2, 1: 193) verwandelt zu werden. Gott wird erst real, wenn Er aufgehoben wird.

> Ein nur künstlicher Glaube an Ihn ist aber auch ein unmöglicher Glaube; denn er hebt, in sofern er blos künstlich seyn will – oder bloß wissenschaftlich, oder rein vernünftig – den natürlichen Glauben, und so mit, sich selbst, als Glauben; folglich den ganzen Theismus auf (JWA 2, 1: 193).

Jacobi plädiert für eine sorgfältige und behutsame Unterscheidung zwischen dem Theismus und der Wissenschaft, denn sobald Gott gewusst werden kann, wird einen künstlichen Glauben, d. h. etwas Unmögliches gefordert (cf. Goretzki, 2021). In *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) beruft sich Jacobi auf den Platonischen Theismus, der seiner Meinung nach diese Scheidung berücksichtigt. „Allein der ächte Theismus, der Platonische, ist mit Nichten ein solcher Verführer, sondern im Gegentheil gibt allein Er im strengsten Verstande und ohne irgend einen Abbruch, *der Wissenschaft was der Wissenschaft, und Gott oder dem Geiste, was Gottes und des Geistes ist*“ (JWA 3: 90).

Das Bild und der Begriff des Unbedingten

Anhand des platonischen Unterschiedes zwischen dem Bild/ Abbild und dem Urbild/ Musterbild macht Jacobi deutlich, dass das Wort und das Wesen verwechselt werden, und damit eine künstliche Einheit bei der Reflexion hervorgebracht wird. Jacobi bezieht sich auf Platon – vor allem den *Sophistes*, aber er weist auch auf den *Kratylos* und den *Theaitetos* hin –, um zwei

verschiedene Einheiten zu unterscheiden, die aus dem denkenden Wesen ausgehen. Einerseits die Einheit, welche der Verstand mit dem Vielen und Verschiedenem, also dem Uneinen, „durch Begriff und Wort" erzeugt, und andererseits das Eine, das sich in der Vernunft, „dem Geistesbewußtseyn, der Seele" offenbart, „welches das Eine selbst (τὸ ἓν αὐτὸ)" ist (JWA 3: 133; cf. Platon, *Sophistes*, 245a – c.). Wenn man nicht zwischen der Einheit des Verstandes und dem Einen selbst, das sich der Vernunft unmittelbar offenbart, unterscheidet, dann überredet man sich „alles mit Worten machen zu können" (JWA 3: 133). Aus der Vermischung von dem obersten Begriff im Verstande, dem Begriffe des Grundes, mit dem obersten Begriff in der Vernunft, dem Begriff der Ursache, ergibt sich eine künstliche Einheit, die ein trügerischer Schein ist. Der Begriff der Ursache, „des in sich Seyenden und allein aus sich hervorbringenden des unerschaffenden Schaffenden" (JWA 3: 133) ist der Begriff des absolut Unbedingten (Sandkaulen, 2000, S. 262). Mit Bezug auf Kant meint Jacobi, dass der Verstand die Ursache leugnet, die über dem Grunde ist, weil er das Unbedingte nur als einen Widerspruch denken kann (KrV, B XX). Wir können hinzufügen, dass das Unbedingte des Verstandes das *apeiron* ist, das Unbestimmte oder Unbegrenzte (cf. Platon, *Philebos*, 32 a). „Das leere Chaos, die Ungestalt, *das durchaus Unbestimmte* (Platon und die Pythagoräer nannten es das Unendliche) ist das Unbedingte, das Absolute des Verstandes" (JWA 3: 112). Jacobi zeigt, dass die Verallgemeinerung oder die Abstraktion eine Folge der Vermischung der Ursache mit dem Grunde ist, und dass diese zwangsläufige Tendenz zum Unbestimmten, sich der Individuation oder dem Einzelnen und Bestimmten im Leben widersetzt.

In Jacobis Augen ist eigentlich der Freiheitsbegriff „der wahre Begriff des Unbedingten", und in unserer Freiheit haben wir „ein Analogon des Uebernatürlichen" (JWA 1, 1: 262; cf. Schick, 2019, S. 479). „Die Metaphysik ist genuinerweise kein spekulatives Projekt. Sie wurzelt im Gegenteil in der ausgezeichneten Praxis menschlichen Handelns" (Sandkaulen, 2000, S. 261; cf. Schick, 2022, S. 482-487). In *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) zeigt Jacobi auf, wie die Idee des Unbedingten in ein Ideal verwandelt wird. Der wahre Begriff der Ursache kann allein aus der Vernunft werden, d. h., „aus dem Gefühl des: Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor" (JWA 3: 110). Der Naturbegriff wäre ein bloß „erdichteter Begriff", wäre er „geschieden vom Begriff eines Uebernatürlichen" (JWA 1,1: 345; cf. Koch, 2021, S. 119-120), einer

unbedingten Tätigkeit. Die Schellingsche Naturphilosophie schafft den Dualismus ab, indem sie die Selbstständigkeit der Natur verkündet. Dabei gilt es, sich von einem Übernatürlichen zu befreien. „Befreyung also der Natur von einem Uebernatürlichen, der Welt von einer Ursache außer und über ihr, mit einem Wort, *Selbstständigkeit der Natur*, wurde die Losung dieser neuen Weisheit“ (JWA 3: 77). Jacobi will aber zeigen, dass die Vernunft dem Verstande die Idee des Unbedingten als eine Voraussetzung bei allem Bedingten aufdrängt. Und der Verstand, der schließlich auf „die Vernunft“ gegründet ist, ruht auf diesem „Gefühl“.

> Scheinbar rettet sich der Verstand aus dieser Verworrenheit, wenn er der Idee des Unbedingten die objective Gültigkeit *ab*-, und eine blos subjective *an*-streitet. Alles im menschlichen Erkenntnißvermögen wird mittels einer solchen künstlichen Verwandlung des Unbedingten, aus einem *Realen* in ein blos *Ideales*, von Grund aus umgekehrt; die Vernunft ist zu Verstande gebracht; es beginnt die Philosophie des absoluten Nichts (JWA 3: 110).

Die Subjektivierung des Unbedingten, die Verwandlung eines Realen in ein Ideales ist ein künstlicher Vorgang, der einem Bedürfnis nach Erklärung und Klarheit entspricht. Diese künstliche Verwandlung des Unbedingten bringt die Vernunft als unmittelbares Wahrnehmungsvermögen zu Verstande. Jacobi analysiert, wie bei dieser Verwandlung das objektive Natürliche zuerst vertilgt wird, und dann künstlich wieder auftaucht, wobei das Übernatürliche imitiert wird.

Auf die erste, folgt nämlich unmittelbar eine zweite Verwandlung, die das Subjektive wieder in ein Objektives verwandelt, „so daß wie zuvor das Wahre täuschend verkehrt wurde zum Gedicht, nun das Gedicht wieder täuschend verkehrt wird zum Wahren“ (JWA 3: 111). Das Gedicht ist eine Fiktion, ein künstliches Produkt, das nach der letzten Verwandlung dem Wahren täuschend ähnlich sieht. In seiner Auseinandersetzung mit Kant hebt Jacobi hervor, dass „jeder Versuch die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, das heißt, sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer sey zurückzuführen wollen“ (JWA 3: 86), auf ihre Vertilgung hinausläuft. Wollte man „wirkliches Daseyn“ beweisen, so müsste man etwas außer ihm finden, womit es sich belegen ließe, wie „der Begriff mit der Sache“, „ein Wirkliches außer dem Wirklichen, das mehr wirklich

wäre als das Wirkliche, und doch zugleich auch nur wäre – das Wirkliche“ (JWA 3: 87).

Es gilt auch für die Demonstration des Daseins Gottes. „Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß sie im Gegenteil […] auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott“ (JWA 3: 87) notwendig zerstört. Kant bleibt aber ambivalent, seine Lehre ist zwischen dem Geiste und dem Buchstaben geteilt. Einerseits vertraut Kant dem Leben, den positiven unmittelbaren Offenbarungen der Vernunft, aber andererseits besteht er darauf, „dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen“ (JWA 3: 88), also ein künstliches Wissen zu verwandeln; „Kants Zwiespalt mit sich selbst“ entspricht einem Zwiespalt zwischen dem Menschen und dem philosophischen Wissenschaftler.

> […] jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er [der menschliche Geist] seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein bloßes Hirngespinst; eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst seyn kann (JWA 3: 87).

Jacobi unterstreicht Kants Zweideutigkeit und Lavieren, die den Spannungen zwischen der praktischen und der theoretischen Vernunft Rechnung trägt (cf. KrV, B 799/A 771). Als für möglich angenommene Gegenstände sind die Vernunftbegriffe „bloß problematisch gedacht“. Laut Jacobi erweist sich die Idee nicht als heuristische Fiktion, sondern im Endeffekt als Hirngespinst (cf. JWA 1, 1: 116; JWA 2, 1. 384)[4]. Darüber hinaus sind Natur und Kunst in Kants Kritizismus so eng miteinander verwoben, dass es schwer ist das Künstliche dabei zu sehen.

„Die Vernunft hingegen behauptet die Ursache, die über dem Grunde und ein ganz Anderes ist, weil sie in ihr allein lebet, webet und ist“ (JWA 3: 133; cf. Bibel, *Apg*. 18, 28). Jacobi spielt auf die Apostelgeschichte an, als Paulus in Athen mit einigen Philosophen, darunter Epikureer und Stoiker,

[4] „Die Vernunft sieht sich genöthigt, eine solche Welt anzunehmen oder die moralischen Gesetzte als leere Hirngespinste anzusehen“ (JWA 2, 1: 328, cf. KrV B 839/A 811).

stritt. Auf einem Altar fand er geschrieben: „Dem unbekannten Gott“, und so verkündete er auf dem Areopag den Athenern, was sie „unwissend“ verehren. Sie wollen wissen, was das für eine neue Lehre ist, die Paulus lehrt. „Denn in ihm [Gott] leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: wir sind seines Geschlechts“ (Bibel, *Apg*. 18, 29). Paulus besteht darauf, dass die Gottheit nicht „gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Kunst und Gedanken gemacht“ (Bibel, *Apg*. 18, 29) ist. Diese Bilder sind künstlich und werden gemacht. Ähnlich wie der *Logos* ist die Vernunft das Leben selbst. Paul setzt sich den Philosophen entgegen, die sich wie Sophisten verhalten (cf. Boulnois, 2022, S. 33-37). Er wirft ihnen „List“ (*panourgia*) vor, und Gottes Wort zu fälschen. Schon Platon prangerte die *panourgia* der Sophisten an (*Protagoras*, 317 b). Jacobi beruft sich auf Paulus, der den platonischen Gegensatz zwischen der Philosophie und der Sophistik unterstreicht (Boulnois, 2022, S. 40).

Wenn wir den Grund und die Ursache vermischen und verwechseln, dann tritt „nothwendig überall das Wort vor das Wesen; das Abbild, und des Abbildes trügerischer Schein vor das Urbild“ (JWA 3: 133). Eine künstliche Einheit ist das Resultat des philosophierenden Verstandes, wobei die Philosophie unmerklich der sich einschleichenden Sophistik verfällt. Die Schellingsche Naturphilosophie, „gleich den Zauberern“ (cf. Platon, *Sophistes*, 235 a – e; 239 c – 240 a), vermischt die Ursache mit dem Grunde und überredet „sich alles mit Worten machen zu können“. Dieses künstliche Machen lässt aber den Grund der Rede, den *Logos* selbst verschwinden: „in Wahrheit aber verliere ein solcher mit dem Grunde der Rede die Rede selbst; denn was er vorbringe, sey leerer Schall – Trug und Lüge“ (JWA 3: 133). Das Wort und der Begriff werden ein trügerischer leerer Schall, weil sie ohne Bezug auf das in sich Seiende und Bestehende sind. Jacobi vertritt die Auffassung, dass die platonische Ontologie missverstanden wurde. Die platonischen Ideen sind „keine blos logischen oder Nominalwesen, keine früher vorhandenen Wirklichkeiten, blos abgezogene Begriffe, die von diesen Wirklichkeiten alle ihre Wahrheit nehmen, und gar nichts wären ohne sie“ (JWA 3: 133). Jacobi behauptet, dass Kant wähnte, die Gattungen seien „die Folge einer logischen Täuschung“ (JWA 3: 133; KrV B 370; B 596). Die einzelnen wirklichen Wesen setzen die Arten als ihre Ursache, und die Arten setzen, auf gleiche Weise, die Gattungen oder die Ideen voraus. Die Ursache ist der Geist oder die Seele, die eine Absicht und einen Zweck verkünden.

Jacobi vergleicht die platonische Idee mit dem Gedanken eines ersten Erfinders. Das von ihm geschaffene Musterbild ist früher als „die Unendlichkeit der Nachbildungen nach dem im Musterbilde offenbarten Absicht und Regel“ (JWA 3: 133). Jacobi spielt wohl auf den Demiurg im *Timaios* an (Platon, *Timaios*, 28 a.). Das Musterbild ist ein Paradigma, wodurch die Vielheit entsteht. Das Eine selbst kann aber nicht vervielfältigt werden und bleibt „ewig nur das Eine“ (JWA 3: 134).

> Alsdenn hat das Ungestaltete zwar Gestalt gewonnen, aber nur eine äußere, ihm fremde und aufgedrungene, keine innere um ihrer selbst willen vorhandene, keine ein Inwendiges äußerlich blos darstellende Gestalt, die sich selbst zu lieben und selbst zu erhalten fähig wäre (JWA 3: 134).

Die Gestalten tun einen schöpferischen Geist kund, aber sie sind nur „dem Geiste ähnlich“, also analogisch und äußerlich. Jacobi schildert eine lebendige schöpferische Wirklichkeit. Jede Gestalt strebt dabei nach dem Uneinen, d. h. durch Auflösung danach trachtet, in das Uneine, in die Vielheit wieder einzugehen. Der aus dem denkenden Wesen hervorgebrachte Gedanke beweist sich dagegen „als bildende Kraft in dem Ungebild, dem Nichtdenkenden, dem Leblosen“ (JWA 3: 134). Der lebendige Gedanke, der ein Paradigma erschaffen hat, erweist sich als eine bildendende und gestaltende Kraft, da sie nach dem Einen strebt. Abbilder, d. h. wirkliche Dinge werden dadurch erzeugt, aber es sind „Abbilder des in ihm [dem Uneinen] wohnenden Urbildes“ (JWA 3: 135). Der Mensch ist zwar ein denkendes Wesen, aber als erschaffenes Wesen vermag er diese Abbilder nicht zu beseelen. Es ist aber auch unmöglich, dass er als denkendes Wesen von dem absoluten Einen, von dem Archetyp schlechthin, nichts weiß. Die antidualistische Philosophie, bzw. die Schellingsche Naturphilosophie, behauptet, dass es das Seiende nicht gibt, sondern „es sey nur ein ewiges Werden“ (JWA 3: 135). Wegen der Vermischung des Grundes mit der Ursache musste das System der Naturphilosophie zu diesem Fazit kommen. In seiner *Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften* (1815) kommt Jacobi auf das Verschwinden und die Leugnung des Einen und Seienden zurück.

> Es war seit Aristoteles ein zunehmendes Bestreben […] das Urbild dem Abbilde, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande unterzuordnen, ja in diesem jene ganz untergehen und verschwinden zu lassen. Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweymal weisen ließe: wechselweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder Worte; und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen seyn (JWA 2,1: 379).

Mit Bezug auf Kant unterscheidet Jacobi klarer als in seinen früheren Werken das Wahrnehmungsvermögen von dem durch Abstraktion bedingten Reflexionsvermögen. Die Vernunft hat zwar unterschiedliche Gestalten angenommen, aber Kant hat den „Proteus" gefesselt (JWA 2,1: 380). Dieser „Reformator" der platonischen Ideen hat gezeigt, dass man dem Verstande die Sinnlichkeit allein zum Grunde legte, und trotzdem vorgab, eine Erkenntnis sinnlicher Dinge zu erwerben, „blos durch fortgesetztes Abstrahiren und Reflectiren" (JWA 2,1: 381). Was man Vernunft nannte, war eigentlich ein Vermögen auf solche Weise sinnliche Erkenntnisse zu übersinnlichen zu „steigern" (JWA 2,1: 381) oder zu „erheben" (JWA 2,1: 382), als könnte „das An-Sich-Wahre wirklich ergriffen" werden.

Die Vernunft ist im Verstande theoretisch untergangen, aber sie kann „jenseits des Verstandes, praktisch wieder sich erheben" (JWA 2,1: 381). Kant lässt „die blos scheintodte Vernunft jetzt aus ihrem künstlichen Grabe, es mit Gewalt durchbrechend, eigenmächtig wieder" (JWA 2,1: 382) hervordrängen. Jacobi spielt ironischerweise auf die Wiederauferstehung an, um die Gewalt der Vernunft, bzw. des philosophischen *Logos* nach der theoretischen Kritik anschaulich zu machen. Das wiederaufstehende Leben der Vernunft hebt sich aus dem künstlichen Grab der Wissenschaft auf. Kant hat zwar praktisch dem Glauben einen leeren Platz gemacht, dennoch meint Jacobi, dass der Kritizismus die Sinnlichkeit so sehr reinigt, dass sie „die Eigenschaft eines Wahrnehmungsvermögens ganz verliert" (JWA 2,1: 382). Jacobi wirft dem theoretischen Teil des kantischen Systems Nihilismus vor. In seiner *Einleitung* hat die Kritik eine allgemeine Tragweite:

> […] jede Philosophie, welche – dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes höheres Wahrnehmungsvermögen absprechend – allein durch fortgesetztes Reflectiren über das sinnlich Anschaubare und die Gesetze der Einbildungskraft desselben in den Verstand, sich von dem Sinnlichen zu dem

> Uebersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben unternimmt […], sich nach Oben wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren muß (JWA 2,1: 382).

Sich auf Platon berufend verteidigt Jacobi eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Es geht eigentlich um ein Geistes-Gefühl. „Von dem, was wir wissen aus Geistes-Gefühl, sagen wir, daß wir es glauben. So reden wir Alle. An Tugend, mithin an Freyheit, mithin an Geist und Gott, kann nur geglaubt werden“ (JWA 2,1: 402-403). Er nennt die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen Ideen. Die Vernunft-Anschauung unterscheidet qualitativ den Menschen vom Tiere. Das mit der Vernunft identische Vermögen der Gefühle ist „das unkörperliche Organ“ (JWA 2,1: 403) für die Wahrnehmungen des Übersinnlichen. Jacobis tut, als ob er mit Fichte übereinstimmen könnte, um seine eigenartige Auffassung des Wahren nahezulegen, die der Wissenschaft nicht zugänglich ist.

> Soll es auf irgend eine Weise nur daßelbe bedeuten, so bleibt Empirie zuletzt doch oben, sich zur Wißenschaft verhaltend, wie die lebendigen Glieder zu ihren künstlichen Werkzeugen. Im menschlichen Geiste muß alsdann ein höherer Ort, als der Ort des wißenschaftlichen Wißens angenommen werden, und es wird von jenem auf diesen herab gesehen: ‚der höchste Standpunkt der Spekulation ist‘ dann nicht ‚der Standpunkt der Wahrheit‘ (JWA 2,1: 205).

Die Operation der Wissenschaft und das Leben

In der *Vorrede* (1815) beruft sich Jacobi außerdem auf Platon, um die Vernunft als Organ, bzw. als Seelenauge oder geistiges Auge zu legitimieren, im Gegensatz zum reflektierenden Verstande, der sich nur auf die Sinnenwelt und sich selbst bezieht, indem er Begriffe bildet. Jacobi besteht auf der Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen, „eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungs-Werkzeuge; und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Daseyn uns allein kund wird durch Gefühle“ (JWA 2,1: 409). Es gibt körperliche Wahrnehmungsorgane, die als Werkzeuge bezeichnet werden, aber auch unkörperliche, die Jacobi Gefühle nennt. Sokrates und Platon haben erkannt, dass die menschliche Seele „beyder ihr verliehenen Augen bedürfe, darum

sorgfältig sie bewahren und immer sie geöffnet halten müsse“ (JWA 2,1: 410). Platons Philosophie geht von dieser natürlichen Konstitution aus.

> Nur einige unter ihnen, die sich Philosophen nannten, versuchten dieses Organs, des zweyten Seelenauges, zu entrathen, wähnend, es müsse sich mit nur Einem Auge das nur Eine Wahre schärfer und sicherer sehen lassen, als mit zweyen. Sie stachen wirklich das eine, dem Uebersinnlichen zugekehrte, Seelenauge sich aus, und fanden daß Ihnen nun in der That alles viel klarer und deutlicher da stehe als zuvor (JWA 2,1: 409-410).

Das trügerische Argument zugunsten dieses chirurgischen Eingriffs ist die Klarheit; es modifiziert und vereinfacht die natürliche Konstitution der menschlichen Seele, um deutlicher das Eine anzustreben. Jacobi spricht von Polyphemen, die sich einbilden, dass es „nur ein Scheinauge“ sei. Es gehe eigentlich um „ein krankes Doppelsehen des allein wirklich sehenden Auges“ (JWA 2,1: 410)[5]. Im Laufe der Zeit habe sich „nach der Operation“ die Natur des Menschen verändert, als sei es „jetzt auch nicht eine Spur mehr zu entdecken“ (JWA 2,1: 410). Jacobi zitiert Platons *Politeia*:

> Es ward die Rede des Göttlichen überwunden von der Rede der vielen Anderen: ‚weil es eben so unmöglich ist, Seele, die das allein dazu geeignete Organ nicht mitbringen, die Erkenntniß des Wahren einzuflößen, als einem Augenlosen, durch Vorhalten von Gläsern das Gesicht‘ (JWA 2,1: 410; cf. Platon, *Politeia*, 518 c).

Im Urtext ist nicht von Gläsern die Rede, aber Jacobi unterstreicht damit das Künstliche und Vergebliche dieses Weges, um zu deutlichen Erkenntnissen zu gelangen. Die philosophische Erziehung setzt ein Hinwenden (*periagoges*) der ganzen Seele voraus, um das Wesen zu erblicken. In *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) bezieht sich Jacobi gerade auf diesen Passus. Es sei unmöglich den Sophisten zu widerlegen, so Jacobi, weil „das an sich Wahre, Gute und Schöne, das er läugnet, nur ge-wiesen, nicht be-wiesen werden kann. Es kann aber gewiesen werden nur dem, der sich selbst willig hinwendet mit seinem ganzen Wesen

[5] Für die politische Deutung dieses kranken Doppelsehens, siehe Manent (2010, S. 274). Hobbes und Rousseau wollen den Menschen helfen, dieses von Augustinus vererbte christliche Doppelsehen (*De civitate Dei*) zu heilen (cf. Brunel, 2014; Halbig, 2005; Henrich, 1993).

nach der Seite, wo es allein gesehen wird“ (JWA 3: 135). Jacobi macht auf die sich bei der Demonstration einschleichende sophistische Kunst aufmerksam, weil „das Seyende“ das Hauptproblem ist. Der Sophist hat ganz Recht, wenn er wie Schelling behauptet, dass das Seiende nicht sei, „sondern es sey ein ewiges Werden“ (JWA 3: 135; cf. Platon, *Theaitetos*, 155 d – 156 b). Mit der Vernunft ist dem Menschen das Vermögen gegeben, das Wahre zu vernehmen. Jacobi zieht in seiner *Einleitung* (1815) den *Theaitetos* heran: „Ich horche aber der Sokratischen Warnung: einzulenken, ‘damit nicht immer neu Zuströmendes die erste Rede ganz verschütte‘“ (JWA 2, 1: 408; Platon, *Theaitetos*, 177 b – c). Sokrates meinte eigentlich, dass er zum Hauptthema zurückzukommen wünschte. Jacobi seinerseits hat wahrscheinlich das Leben und das Wirkliche im Sinne, das die wissenschaftliche Rede verschüttet. Schon in den *Spinozabriefen* hat er auf diesen Weg hingewiesen. „Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren … Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache“ (JWA 1, 1: 29). Das Unauflösliche und Einfache ist das Leben selbst, das enthüllt und nicht erklärt werden kann, da die Ideen nur gewiesen, und nicht bewiesen werden können[6].

Bibliografie

Boulnois, O. (2022). *Saint Paul et la philosophie*. Puf.

Brunel, P. J. (2014). *De Protée à Polyphème. Les Lumières platoniciennes de Friedrich Heinrich Jacobi*. Pups.

Cassin, B. (1995, 2022). L’effet sophistique. Gallimard.

Goretzki, K. (2021). Jacobis Denken im Spannungsfeld des Kantischen Theismus-Begriffs. *Sandkaulen, Jaeschke*, 125-140.

Haag, J. (2021). Die Wirklichkeit der Dinge. Objektive Bezugnahme bei Jacobi, Kant und Fichte. *Sandkaulen, Jaeschke*, 47-66.

Halbig, C. (2005). The Philosopher as Polyphemus? Philosophy and Common Sense in Jacobi and Hegel. In K. Ameriks (Hrsg.), *Internationales*

[6] Jacobi zielt in dieser Hinsicht auf „die vorphilosophische, existentielle Sphäre lebensweltlicher Praxis“ Sandkaulen, „Philosophie und Common Sense: Eine Frage der Freiheit“ (Sandkaulen und Jaeschke, 2021, S. 202; siehe auch Sandkaulen, 2019b).

Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism 3 (pp. 261-282). de Gruyter.

Henrich, D. (1993). Der Ursprung der Doppelphilospphie. Friedrich Heinrich Jacobis Bedeutung für das nachkantische Denken. In *Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache* (13-27). Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Hindrichs, G. (2021). Nihilismus. *Sandkaulen, Jaeschke*. 141-156.

Ivaldo, M. (2004). Wissenschaft und Leben. *Jaeschke, Sandkaulen*, 53-71.

Koch, O. (2021). Kausaler Zusammenhang und lebendige Einheit. Zum Naturbegriff bei Jacobi und Kant. *Sandkaulen, Jaeschke*, 107-123.

Manent, P. (2010). *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Flammarion.

Sandkaulen, B. (2019a). *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*. Meiner.

Sandkaulen, B. (2019b). Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 67*(6), 911-929.

Sandkaulen, B., und Jaeschke W. (Hrsg.) (2021). *Jacobi und Kant*. Meiner.

Schick, S. (2019). *Die Legitimität der Aufklärung. Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*. Klostermann.

Erhalten: 13/04/2023

Akzeptiert: 11/05/2023

Die Debatte zwischen Kant und Fichte über das Verhältnis der Kritik und der Philosophie als System

TAMÁS HANKOVSZKY[1]

Zusammenfassung

Kants *Erklärung in Bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre* beurteilt nicht nur Fichtes "unhaltbares System", sondern geht auch darauf ein, wie das Projekt, das in der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführt wurde, bestimmt werden kann. Dabei verwendet er Begriffe wie transzendentaler Idealismus, System, Metaphysik, Propädeutik und Kritik, die auch von Jenaer Fichte verwendet werden, wenn er immer wieder seine Wissenschaftslehre als eine Weiterentwicklung der kantischen Philosophie definiert. In meinem Aufsatz möchte ich zeigen, dass die virtuelle Debatte zwischen Kant und Fichte nicht nur aus ihren unterschiedlichen Systemen resultiert, sondern auch aus der Tatsache, dass sie diese Begriffe teilweise unterschiedlich interpretieren.

Schlüsselwörter: Kritik, Propädeutik, Metaphysik, System, Fichte.

The debate between Kant and Fichte about the relation of criticism and philosophy as a system

Abstract

Kant's statement in relation to Fichte's Wissenschaftslehre not only judges Fichte's "untenable system", but also addresses how the project carried out by *KrV* can be determined. In doing so, he uses terms (e.g., transcendental idealism, system, metaphysics, propaedeutics, and criticism) that the Jena Fichte also uses when he repeatedly determines his Wissenschaftslehre as a further development of Kantian philosophy. In my presentation I want to show that the virtual debate between Kant and Fichte stems not only from their different systems, but also from the fact that they partly interpret these terms differently.

Keywords: criticism, propaedeutics, metaphysics, system, Fichte.

[1] Pázmány Péter Catholic University, Faculty of Humanities and Social Sciences. Kontakt: hankovszky@btk.ppke.hu.

Revista de Estudios Kantianos
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217
ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Wenn man bedenkt, dass der Jenaer Fichte sich selbst als Nachfolger Kants betrachtet und seine Philosophie in Einheit mit der von Kant sieht, und dass sein erstes gedrucktes Werk (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) sogar als Kritik bezeichnet wird, ist es bemerkenswert, dass er seine Wissenschaftslehre überhaupt nicht mehr als Kritik definiert. In meinem Aufsatz möchte ich zeigen, dass dies zwei eng miteinander verbundene Ursachen hat. Zum einen bleibt das Verhältnis zwischen Kritik und Transzendentalphilosophie als möglichem System in Kants Hauptwerk relativ undeutlich, was Raum für die Interpretation lässt, dass die Kritik lediglich eine Propädeutik zum eigentlichen philosophischen System sei, dem sie in ihrer Würde und Bedeutung hinterherhinkt. Daher ist es für Fichte unangemessen, die Wissenschaftslehre als Kritik zu bestimmen, da er gerade dabei ist, die kantische Philosophie als ein System neu zu formulieren. Zum anderen misst Fichte der Funktion, die Kant der Kritik zugedacht hatte – nämlich „das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß *a priori*" (KrV, A841/B869) zu prüfen –, geringere Bedeutung bei, da er mehr Vertrauen in die Vernunft setzt als sein Meister. Die Deduktion aus einem richtig aufgestellten Grundsatz, die ordnungsgemäß durchgeführt wird, bedarf keiner Anleitung durch Kritik. Die Kritik ist somit weder mit dem System selbst noch mit dessen Propädeutik identisch, sondern erfüllt eine dritte Funktion, die zwar nützlich ist, aber nicht unverzichtbar: Sie dient als nachträgliche Reflexion des Systems. Um dies zu zeigen, rekonstruiert das erste Kapitel meines Aufsatzes die kantische Interpretation des Begriffs der Kritik, während das zweite Kapitel die Beziehung zwischen Kritik und System im vielfältig veränderten Kontext der Philosophie von Fichte untersucht.

1. Die Kritik als Vorarbeit und Grundlage bei Kant

Die virtuelle Debatte zwischen Kant und Fichte über das Verhältnis der Kritik und der Philosophie als System wird in einen weiteren Kontext eingebettet. In den späten Jahren des 18. Jahrhunderts erfolgt häufig eine Unterscheidung zwischen der Wissenschaftslehre, der Metaphysik, der Transzendentalphilosophie oder der Philosophie überhaupt einerseits und der Kritik andererseits, die oft als minderwertig angesehen wird. Die Abwertung der Kritik resultiert daraus, dass sie zusammen mit der Kantischen Philosophie als Ganzes zunehmend überholt erscheint. In diesen

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Jahren verschwindet Kant "weitgehend aus der Diskussion, die Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie bez[ieht] sich nur noch auf Fichte" (Rohs, 1991, p. 121), denn selbst kompetente Leser wie Schelling, Hölderlin oder Hegel halten ihn für den Vollender der Transzendentalphilosophie. Jacobi äußert die gleiche Meinung, als er in seinem im März 1799 an Fichte geschriebenen, später auch als Buch veröffentlichten Brief erklärt: ich "bin bereit es öffentlich zu bekennen, daß ich Sie für den wahren Meßias der speculativen Vernunft" halte. Ich rufe Sie "unter den Juden der speculativen Vernunft für ihren König aus; drohe den Halsstarrigen es an, Sie dafür zu erkennen, den Königsberger Täufer aber nur als Ihren Vorläufer anzuerkennen" (Jacobi, 1972, pp. 226-227)[2]. Interessant an diesem Zitat ist nicht, dass Jacobi den damals des Atheismus angeklagten Fichte mit Christus vergleicht. Kaum zehn Jahre zuvor hat Reinhold dasselbe mit Kant getan, der seiner Meinung nach "das Evagelium der reinen Vernunft" (Reinhold, 1790, p. 104) gebracht hat, und der "nach hundert Jahren die Reputation von Jesus Christus haben müsse." (Schiller, 1848, p. 162) Interessant an Jacobis Bekenntnis ist, dass noch nicht einmal zehn Jahre vergangen sind und Kant nur der Autorität des Vorläufers des wahren Messias der reinen Vernunft würdig scheint.

Je mehr sich solche Stellungnahmen vermehren, desto neugieriger wäre das Publikum auf Kants Meinung. Nach langem Überreden gibt er im August 1799 eine *Erklärung* heraus, in der er sich scharf von Fichte distanziert. Er reagiert mindestens ebenso sehr auf die Wissenschaftslehre selbst, die er "für ein gänzlich unhaltbares System" (Kant, 1799, AA XII: 370) hält, wie auf die Äußerungen, die über das Denken von ihm bzw. von Fichte in einer Rezension des Buches *Entwurf der Transcendental-Philosophe* von einem gewissen Buhle zu lesen sind.

Der gegenüber Fichte voreingenommene anonyme Rezensent unterscheidet nicht nur zwischen Kritik und Transzendentalphilosophie, sondern behauptet auch, Kants Verdienste bezögen sich hauptsächlich auf erstere. Er zitiert zunächst Buhle, der – nach eigenem Eingeständnis – "gar

[2] Als Jacobi den Brief als eigenständigen Band veröffentlicht, gibt er im Vorbericht zu, dass ihn "die beyläufig in [dem Brief] vorkommenden, sorglos hingeworfenen, obgleich nicht unerwogenen Urtheile über unsere großen Königsberger" beunruhigen, "z.B. die Stelle wo [er] *Kant*, in Absicht der Transscendental=Philosophie, *nur den Vorläufer* von Fichte" nennt. Jacobi drückt die Hoffnung aus, dass seine Worte dem Kontext entsprechend interpretiert werden, bis er in einer anderen Schrift diese Urteile näher bestimmen und ausführlich rechtfertigen wird. Hier fügt er nur eine Bemerkung zu: "In dem gegenwärtigen Fall, ist der Vorläufer offenbar der Vornehmere." (Jacobi, 1972, p. 224)

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

keine Schwierigkeit hat zu begreifen, dass *Kant*, als Erfinder der Idee einer Transscendental-Philosophie, sie auch in ihrem ganzen Umfange realisierte." Dann fährt der Rezensent so fort: "Sonderbar! dass der Verfasser [Buhle], wie die meisten Kantianer, es dem Urheber der Kritik durchaus nicht glauben wollen, dass es blos eine *Propaedevtia* zur Transscendental-Philosophie, nicht aber das System dieser Philosophie selbst geliefert habe." (Anonym, 1799, Spalte 58). Nun, nicht nur Buhle und die Kantianer, sondern auch Kant selbst will das nicht glauben. Er bemerkt in der *Erklärung*,

> daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben: ich habe bloß eine Proprädevtik zur Transscendental=Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Crit. der r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe. (Kant, 1799, AA XII: 370-371)[3]

Es ist schwer den Streit über das Wesen und Ausmaß der tatsächlich von Kant geleisteten Arbeit zu beurteilen, da die Wortwahl des Rezensenten, Kant und – wie wir sehen werden – Fichte nicht ganz übereinstimmen. Kein Wunder, dass Fichte in seiner öffentlichen Antwort auf Kants *Erklärung* meint, sein Streit mit ihm ist "ein bloßer Wortstreit." (Fichte, 1973a, 76) *Mein* Ziel in diesem Aufsatz ist aber gerade zu zeigen, was die beiden mit dem Wort "Kritik" bezeichnen, und es erfordert auch die Berücksichtigung anderer Begriffe. Ich möchte als Beispiel für die Verwirrung der Begriffe noch eine Stelle aus der Rezension zitieren. Als der Rezensent sich dazu bereit macht, Kant feierlich einzuladen, eine Erklärung über die Wissenschaftslehre abzugeben, schreibt er:

> *Kant* ist der erste *Lehrer* der Transscendental-Philosophie und *Reinhold* der trefflichste Verbreiter der kritischen Lehre: aber der erste *Transscendental-Philsoph* selbst ist unstreitig *Fichte*. *Fichte* hat den in der Kritik entworfnen Plan *realisiert* und den, von *Kant* angedeuteten transscendetalen Idealismus systematisch durchgeführt. (Anonym, 1799, Spalte 61)

[3] Bemerkenswert ist hier, dass Kant den Vorwurf etwas umwandelt, bevor er ihn beantwortet. Der Rezensent behauptete nur, er habe *kein System* der Transzendentalphilosophie *entwickelt*, Kant dagegen argumentiert, dass sein Streben *auf ein solches System zielt*, nicht auf seine Propädeutik.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Offensichtlich muss Reinhold die kritische Theorie verbreiten, denn – wie der Rezensent im nächsten Satz noch einmal feststellt – diese ist es, die Kant geschaffen hat. Da Fichte aber sein "würdigster Schüler" ist, muss Kant auch ein Lehrer der Transzendentalphilosophie sein, was schwer mit dem zu vereinbaren ist, was auch im folgenden Satz gesagt wird, dass Fichte der "Urheber der Transscendental-Pphilosophie" (Ebd.) sei.

In welchem Verhältnis stehen also Kritik und Transzendentalphilosophie? Kann Kant die eine ohne die andere erschaffen? Auch die bereits zitierte Stelle seiner *Erklärung* weist darauf hin, dass Kant das Wort "Transzendentalphilosophie" als Bezeichnung für das System akzeptiert, welches er entwickeln will. Dies steht im Einklang damit, dass sein Hauptwerk eine enge Verbindung zwischen Transzendentalphilosophie und Kritik feststellt. Die Transzendentalphilosophie "ist das System aller Principien der reinen Vernunft. Daß die […] Kritik nicht schon selbst Transscendental=Philosophie heißt, beruht lediglich darauf, daß sie, um ein vollständig System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntniß *a priori* enthalten müßte." (KrV, A13/B27) Später liest man:

> Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transscendental=Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental=Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß *a priori* erforderlich ist. (KrV, A14/B28, vgl. A11/B25)

Der Grund, warum Kant in der Erklärung lediglich von der Absicht spricht, dieses philosophische System zu entwickeln, anstatt zu behaupten, dass er es bereits entwickelt hat – womit er die "Anmaßung" des Rezensenten schärfer zurückweisen könnte –, liegt wohl darin, dass auch nach Abschluss der kritischen Trilogie und selbst nach der Veröffentlichung von Werken, die auch gemäß ihrem Titel als "Metaphysik" einzuordnen sind, immer noch Aufgaben für die Analyse übrig geblieben sind. Immerhin kann Kant auf die reine Philosophie als ein vollendetes Ganzes als Argument verweisen, denn die Durchführung der noch fehlenden Analyse wäre keine erkenntnisvermehrende Tätigkeit in dem Sinne, dass sie die Grenzen des Wissens weiter verschieben würde, als die Kritik sie setzt. Nur

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

innerhalb dieser Grenzen kann eine Weiterentwicklung des Systems erfolgen. Somit ist das System der Transzendentalphilosophie nach Abschluss der kritischen Arbeit sowohl vollständig als auch unvollständig, da es bereichert, aber nicht erweitert werden kann.

Der Rezensent hat zwei zusammenhängende Behauptungen über die kantische Kritik aufgestellt. Zum einen, dass sie kein System ist, und zum anderen, dass sie lediglich eine Propädeutik darstellt. Meine bisherige Analyse zeigt, dass die erste Aussage nur in gewissem Sinne wahr ist, und dementsprechend kann auch die letztere nicht vollständig wahr sein. Wenn das System nichts anderes ist als die Gesamtheit aller in angemessenen Verbindungen gestellten Grundsätze und abgeleiteten Sätze bzw. Begriffe, dann kann man sagen, dass die Kritik *kein* System ist. Wenn wir jedoch unter einem System nur die Elemente verstehen, die die innere Struktur des Ganzen bestimmen und ihre Beziehungen zueinander, dann kann man sagen, dass die Kritik ein System darstellt. Denn sie entwirft den Plan der Transzendentalphilosophie "*architektonisch*, d. i. aus Principien," (KrV, A13/B27) und zu ihr "gehört […] alles, was die Transscendental=Philosophie ausmacht." (KrV, A14/B28) Daher ist die Kritik keine bloße Propädeutik, sondern ein integraler Bestandteil der Transzendentalphilosophie (KrV, A841/B869, A850/B878, vgl. Wildfeuer, 1999, pp. 29-30). Obwohl die Kritik "nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat und den Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori* abgeben soll" (KrV, A11/B26), zieht sie, während sie auf diese Weise urteilt, durch das Abstecken den Kreis wertvoller Erkenntnisse, die Grenzen der reinen Philosophie. Daher ist die Kritik für Kant die Grundlage der Transzendentalphilosophie in zweierlei Hinsicht. Einerseits, weil sie ihre Quellen, Grenzen, Methode (KrV, BXXII) und Idee (KrV, A14/B28), ihren Plan (KrV, A13/B27) und Entwurf (KrV, AXIX) umreißt, und andererseits, weil sie viele ihrer Grundaussagen ausgehend von einem einzigen Prinzip (KrV, AXIX), d.h. in einem System gefasst angibt.

2. Kritik als nachträgliche Reflexion bei Fichte

Der Rezensent ist zu voreingenommen gegenüber Fichte, um seine nuancierte Sicht auf Kant vertreten zu können. Fichte sieht nämlich einen viel geringeren Unterschied zwischen Kants Philosophie und seiner eigenen

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

als der Rezensent. Er würde nicht sagen, dass Kant lediglich der Urheber der Kritik, also der Propädeutik der Transzendentalphilosophie, sei, so dass Kant, da die Transzendentalphilosophie von ihm, von Fichte, geschaffen wurde, nichts weiter getan hätte, als eine Propädeutik zur Wissenschaftslehre zu schreiben. Seit Fichte Ende 1793 die Wissenschaftslehre gefunden hat, prägt eine Art Dreifaltigkeit sein Verhältnis zum Kritizismus, die "darin besteht, dass er Kant kritisiert, zugleich verbessern und vollenden will und sich doch und gerade so in einer Grundübereinstimmung mit ihm weiß." (Zahn, 1979, p. 485) Fichte nennt Kant seinen Lehrer (Fichte, 1972, p. 104), und hält ihn für seinen Meister, obwohl ihm ab 1795 immer wieder mitgeteilt wird, dass Kant keine gute Meinung von der Wissenschaftslehre habe, und obwohl Kant ihn in der *Erklärung* offen, unverblümt und nicht immer korrekt kritisiert. Wenn jene zeitgenössischen und modernen Interpreten Recht haben, die glauben, dass seine Philosophie ein anderes Paradigma verkörpert als die Kantische Philosophie (vgl. Stolzenberg, 2017, pp. 125-127, 138-139; vgl. Rush, 2006, pp. 191-192), dann muss Fichte dies lange Zeit nicht bemerkt haben. Er behauptet immer wieder, dass "er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon *Kant*, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet habe." (Fichte, 1965, p. 110) Dass sein "System kein anderes sey als das *Kantische*: das heißt: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig der *Kantischen* Darstellung." (Fichte, 1970g, 184) Dass die Wissenschaftslehre "mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sey, als die wohlverstandene Kantische." (Fichte, 1970g, 221) In der letztgenannten Formulierung bezieht sich der Ausdruck "wohlverstandene" auf das, was Fichte an anderer Stelle gesagt hat, nämlich dass die Wissenschaftslehre den Geist der Kantischen Philosophie perfekt erfasst, obwohl Kants Buchstabe manchmal etwas anderes zu sagen scheint. In der *Erklärung* lehnt Kant auch diese gebräuchlich gewordene Unterscheidung ab: ich "erkläre […] hiermit nochmals, daß die Critik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen […] ist." (Kant, 1799, AA XII: 371) Dies bringt Fichte jedoch nicht ins Wanken, und er bekräftigt nochmals in einem Brief an Schelling, dass er "völlig überzeugt [ist], dass die Kantische Philosophie, wenn sie nicht genommen werden soll, wie wir sie nehmen, totaler Unsinn ist." (Fichte, 1973b, p. 85)

Fichte muss Kant besser verstehen können, als Kant sich selbst versteht, da er sonst nicht die grundlegende Identität ihrer Philosophien

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

behaupten könnte, obwohl sie in vielerlei Hinsicht offensichtlich unterschiedlich sind. Gleichzeitig strebt Fichte danach, mehr zu tun, als nur seinen Meister richtig zu interpretieren. An einigen Stellen möchte er ihn korrigieren, an anderen Stellen will er die von Kant versäumten Ableitungen nachholen. Vor allem aber strebt er danach, die Transzendentalphilosophie zu vervollständigen und gleichzeitig verständlich und unbestreitbar zu machen, indem er sie auf einen einzigen letzten Grund zurückführt. Er sieht den Hauptfehler der kantischen Philosophie darin, dass sie mangels einer einheitlichen Grundlage auf Theorie und Praxis auseinanderfalle, und selbst ihre oft beklagte Unverständlichkeit lasse sich dadurch erklären, dass ihre Prämissen, aus denen ihre Aussagen folgen, nicht gegeben seien. Er bringt diese Idee in mehreren Briefen zum Ausdruck[4]. Z.B.

> *Kant* hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. Dieser einzige Denker wird immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne die Gründe derselben zu zeigen! Kurz, wir werden, wie ich glaube, in ein Paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich thut. (Fichte, 1970b, p. 28)[5]

Natürlich erhofft sich Fichte diese evidente Philosophie nicht von Kant, sondern er selbst will sie liefern. Wahrscheinlich gibt er sich selbst Jahre, um dies zu tun, weil er nicht glaubt, dass das, was Kant bereits geschrieben hat und die Art und Weise, wie er es geschrieben hat, ohne Änderungen auf die Grundlage gestellt werden kann, die ihm in Form des Satzes "Ich = Ich" bereits sich abgezeichnet hat. Nach seiner Diagnose hängt Kants Philosophie nicht nur in der Luft, sondern stellt nicht einmal ein wirkliches System dar, d.h., sie ist "noch nicht im Zustande einer Wißenschaft" (Fichte, 1970e, p. 18). Sie würde gerade dann zum System werden, wenn ihre Sätze – die kantischen "Resultate" – in einem einzigen Prinzip verbunden würden, welches ihnen Gewissheit verleiht und hierarchische Beziehungen zwischen ihnen herstellt, entsprechend der Ordnung ihrer Ableitung.

[4] Z.B. "Dieser wunderbare, einzige Mann hat entweder ein Divinations=Vermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewußt zu seyn; oder er hat sein Zeitalter nicht noch genug geschätzt, um sie ihm mitzuteilen; oder er hat sich gesucht, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reißen, die ihm über kurz oder lang doch zu Theil werden mußte." (Fichte, 1970a, pp. 20–21. vgl. Fichte, 1970e, p. 18)

[5] Zur Parallele zur Geometrie vgl. Fichte (1970f, p. 16).

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Wir sehen also drei unterschiedliche Standpunkte bezüglich der Kritik. Für *Kant* ist die Kritik nicht nur Grundlage, sondern auch das Gerüst eines Systems, in dem eine vollständige Reihe von Sätzen und Begriffen die Räume zwischen den "Gitterpunkten" ausfüllt, und somit ist die Kritik ihrem Inhalt nach Teil dieses Systems. "Kritik und System sind daher nicht wesentlich verschieden, sondern lediglich zwei Explikationsweisen des Systems der Vernunft, von denen die letztere sich durch die Vollständigkeit der Ableitungen auszeichnet." (Wildfeuer, 1999, p. 30) Der *Rezensent* bestreitet, dass die kantische Kritik ein System sei, hält sie jedoch gleichzeitig für geeignet, eine Propädeutik zu sein, eine Art Fundament für ein System. Auch der frühe *Fichte* bestreitet, dass die kantische Kritik ein System wäre, sieht sie aber gleichzeitig nicht als Grundlage eines zukünftigen Systems, sondern als dessen Baumaterial an. Er will sie zu einem System formen, indem er sie richtig begründet und ihre inneren Zusammenhänge klarstellt. Fichte beginnt mit dieser Arbeit, sobald er Ende 1793 die als geeignet erachtete Grundlage gefunden hat. Der Satz "Ich = Ich" synthetisiert gleichsam die Kant zugeschriebene Erkenntnis, "daß man von Untersuchung des Subjekts ausgehen" muss, mit der Reinhold zugeschriebenen Erkenntnis, nach welcher, damit die Philosophie eine strenge Wissenschaft ist, "die Untersuchung aus einem Grundsatze geführt werden" muss[6].

Fichte bezeichnet sein System nicht nur als Wissenschaftslehre, sondern mit Vorliebe auch als Metaphysik und Transzendentalphilosophie. Er verzichtet jedoch von Anfang an darauf, es als Kritik zu bezeichnen. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass die Kritik nach Kants Wortgebrauch doch eine Propädeutik für etwas anderes, nämlich das System, ist, Fichte hingegen strebt genau danach, dieses System zu schaffen, genauer gesagt, noch vollständiger zu entwickeln, als Kant es getan hat. So wäre es unangemessen, seine Philosophie auch Kritik zu nennen. Da aber die Wissenschaftslehre als System Fichtes Erachtens keiner Propädeutik bedarf, schon gar nicht der Art, welche die Kritik bei Kant durchführt, kann er auch auf das Wort "Kritik" mit der Propädeutik verzichten. Die

[6] Auf die Rolle Reinholds und Kants deutet der folgende Auszug aus einem Brief hin. "Sie haben, so wie Kant, etwas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird. Er, daß man von Untersuchung des Subjekts ausgehen, Sie, daß die Untersuchung aus Einem Grundsatze geführt werden müße." (Fichte, 1970c, p. 282). Fichte fügt in seinem nächsten Brief hinzu: "Ich habe nichts weiter zu thun gehabt, als Kant's Entdeckung […] und die Ihrige zu verbinden, habe daher gerade das allergeringste Verdienst." (1970d, p. 315)

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Wissenschaftslehre geht von einem unbedingten und für alle evidenten Grundsatz aus, so trägt sie ihre Grundlage in sich und bedarf keiner weiteren Begründung.

Trotzdem definiert Fichte wenige Jahre später, 1798, drei seiner bekannten Werke, die er für eine Art Einleitung in die Wissenschaftslehre bestimmt, als Kritik. In der Vorrede zur zweiten Auflage einer dieser Schriften, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, formuliert er auch eine kleine Theorie der Kritik, und nutzt dabei die Gelegenheit, Kants Meisterwerk einzuschätzen. Fichte unterscheidet zunächst zwischen Kritik und Philosophie, wobei er die Philosophie in diesem Zusammenhang als Metaphysik bezeichnet[7]. Metaphysik wird nicht als Lehre von den Dingen an sich verstanden, sondern vielmehr als genetische Ableitung aller Inhalte des alltäglichen Bewusstseins. Sie dient dazu, das natürliche Bewusstsein zu erklären. Die Kritik dagegen erklärt die Metaphysik. Darum verhält sie "sich zur Metaphysik gerade so, wie diese sich verhält zur gewöhnlichen Ansicht des natürlichen Verstandes." (Fichte, 1965, p. 159) Die Kritik spricht also eine Meta-Metasprache[8]. So wie sich die Metaphysik vom natürlichen Bewusstsein unterscheidet und es gleichzeitig voraussetzt, so unterscheidet sich die Kritik von der Metaphysik und setzt sie auch voraus. Folgenderweise kann die Kritik grundsätzlich erst dann realisiert werden, wenn die Metaphysik bereits entwickelt ist (vgl. Baumanns, 1974, pp. 103-104).

Wie ist es trotzdem möglich, dass Kants *Kritik der reinen Vernunft* vor der Entwicklung eines gelungenen metaphysischen Systems entstehen konnte? Dafür gibt es laut Fichte zwei Gründe. Erstens ist vieles in diesem Werk in Wahrheit nicht Kritik, sondern Metaphysik, so kann das, was wirklich Kritik in ihr ist, sich auf diese Metaphysik beziehen und – wie sie soll – eine Kritik der Metaphysik verwirklichen. Fichte meint, dass eine solche Vermischung von Metaphysik und Kritik bei Kant – aber ebenso bei den "bisherigen Bearbeitungen der Wissenschaftslehre" (Fichte, 1965, p. 160) – unvermeidlich ist, denn die hier angesprochene Metaphysik ist nicht

[7] Er schärft diese Unterscheidung in einem etwa zeitgleich gehaltenen Vortrag so: "Die Ausdrücke: kritische Philos[ophie]. u critischer Philosoph werden bald ganz unnütz sein, denn Critik ist nicht Philosophie […]; es giebt keine chritische Philosophie, sondern nur eine ohne Beinahmen." (Fichte, 1977, p. 190)

[8] Interessanterweise bezeichnet Kant an einer Stelle die *Kritik der reinen Vernunft* bzw. die darin enthaltene Kritik auch als die Metaphysik der Metaphysik (vgl. Kant, 1781, AA X: 269).

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

die Philosophie des von uns unabhängigen Seins, sondern des Seins für uns. Diese "ungewöhnliche Denkart" durfte "nur durch Hülfe der beigeführten kritischen Winke […] sich einigen Eingang versprechen." (Ebd.) Kants Werk und die Wissenschaftslehre unterscheiden sich in dieser Hinsicht lediglich in den Proportionen. Während Ersteres mehr Kritik in sich hat, enthält Letzteres mehr Metaphysik. Der andere Grund, warum Kant ein Buch mit dem Titel *Kritik der reinen Vernunft* schreiben konnte, bevor er sein System der Metaphysik entwickelt hatte, liegt darin, dass er auch das, was eigentlich Metaphysik ist, als Kritik bezeichnet (Fichte, 1977, p. 193). Diese Begriffsverwirrung ergibt sich aus der Analogie zwischen der eigentlichen Arbeit der Metaphysik und der Kritik. Während die Metaphysik das natürliche Bewusstsein untersucht, befasst sich die Kritik mit dem künstlichen Bewusstsein, das beim philosophischen Nachdenken über das natürliche Bewusstsein entsteht (zum Beispiel, wenn ich an die Wand denke und dabei über das Denken an die Wand nachdenke). Die ungenügend sorgfältige Trennung der daraus resultierenden doppelten Reihe des Bewusstseins führt laut Fichte bei Kant zu einer Vermischung von Metaphysik und eigentlicher Kritik.

Wenn wir die beiden Reihen des Bewusstseins nicht vermengen, wird Kritik immer als Kritik der Metaphysik erscheinen. Natürlich ist die Metaphysik nicht einfach ein Bericht über den Verlauf des Bewusstseins, sondern ein System, da das, was sie beschreibt, eine eigene Ordnung hat, die in der Natur des Ichs wurzelt – deshalb geht es in dem Grundsatz des Systems um das Ich. Wenn der Philosoph seine Arbeit richtig macht, wird das Ergebnis seiner Tätigkeit auch ohne die Hilfe der Kritik zu einem System. Kritik ist also weder mit dem philosophischen System, noch mit seiner Propädeutik gleich. Sie ist eine dritte Reihe neben den beiden Reihen des natürlichen Bewusstseins, bzw. des künstlichen, transzendentalphilosophischen Bewusstseins. Für die "sich als Metaphysik ankündigende Wissenschaftslehre" (Fichte, 1965, p. 160) kann die Kritik nur zwei Arten von Nutzen bringen. Sie kann zunächst "das Verhältniß der Wissenschaftslehre zu dem gemeinen Wissen, und zu den auf dem Standpunkte desselben möglichen Wissenschaften, der Materie des Wissens nach" darstellen. Darüber hinaus kann sie helfen, "einen richtigen Begriff [d]es Systems zu erzeugen, dasselbe gegen Misverständnisse zu schützen, und ihm Eingang zu verschaffen" (Ebd.). Um das zu leisten, betrachtet die Kritik "das Verhältniß des transscendentalen Denkens zu dem gemeinen der

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Form nach, d.h. [sie beschreibt den Gesichtspunkt], aus welchem der transscendentale Philosoph alles Wissen erblickt, und seiner Gemüthsstimmung in der Speculation." (Ebd.)

Da Fichte – wie er meint – seine Wissenschaftslehre auf das Ich als in ihrem Grundsatz erfasste selbsttragende, unbedingte Grundlage stützen kann und bei der Entwicklung seines Systems nicht auf die Kritik als Propädeutik angewiesen ist, besteht nach Kants Ansicht die Gefahr, dass er die Grenzen überschreitet, die die Kritik für metaphysische Untersuchungen setzt. Deshalb sagt Kant in der Erklärung, dass er "wenig gestimmt" ist, an der "Metaphysik nach Fichte's Principien […] Theil zu nehmen." (Kant, 1799, AA XII: 370) Doch gerade die aus diesen Prinzipien ausgehende Metaphysik führt Fichte im Zuge der kontinuierlichen Verbesserung der Wissenschaftslehre zu einer Erkenntnis, von der er füglich sagen kann: "wäre [Kant] dies klar geworden, so wäre seine K[ri]t[i]k W[issenschafts]L[ehre] geworden." (Fichte, 2006, p. 90)

Bibliographie

Anonym (1799). [Rezension]. *Erlangener Litteratur-Zeitung*, *1*(8), 57-62.

Baumanns, P. (1974). *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*. Bouvier.

Fichte, J. G. (1965). Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der Sogenannten Philosophie. In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. I, 2., pp. 109-172). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1970a). Brief an Friedrich Immanuel Niethammer (6. 12. 1793.). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 2., pp. 19-22). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1970b). Brief an Heinrich Stephani (Dezember 1793.). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 2., pp. 27-29). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1970c). Brief an Karl Leonhard Reinhold (März/Apil 1795). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der*

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Bd. III, 2., pp. 277-282). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1970d). Brief an Karl Leonhard Reinhold (28. 4. 1795.). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 2., pp. 312-317). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1970e). Briefentwurf an Johann Friedrich Flatt (November oder Dezember 1793). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 2., pp. 17-18). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1970f). Briefentwurf an Ludwig Wilhelm Wloemer (November 1793). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 2, pp. 14-17). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1970g). Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. I, 4., pp. 168-281). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1972). Brief an Immanuel Kant (1. 1. 1798). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 3., pp. 104-105). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1973a). Brief an Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (um 12. 9. 1799). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 4., pp. 75-76). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1973b). Brief an Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (20. 9. 1799). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 4., pp. 85-86). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (1977). Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie. In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. IV, 1., pp. 173-450). Frommann-Holzboog.

Fichte, J. G. (2006). [Vom Verhältniss der Logik zur wirklichen Philosophie, als ein Grundriss der Logik, und eine Einleitung in die Philosophie]. In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. II, 14., pp. 7-151). Frommann-Holzboog.

Jacobi, F. H. (1972). Brief an Johann Gottlieb Fichte (3-21. 3 1799). In R. Lauth et al. (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Bd. III, 3., pp. 224-281). Frommann-Holzboog.

Kant, I. (1781). Brief an Marcus Herz (nach 11. 5. 1781). AA X: 268-270.

Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. AA III.

Kant, I. (1799). Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre. AA XII: 370-371.

Reinhold, C. L. (1790). *Briefe über die Kantische Philosophie*. Bd. 1. Göschen.

Rohs, P. (1991). *Johann Gottlieb Fichte*. Beck.

Rush, F. (2006). Irony and Romantic Subjectivity. In N. Kompridis, (Hg.), *Philosophical Romanticism* (pp. 173-195). Routledge.

Schiller, F. (1848). Brief an Christian Gottfried Körner (29. 8. 1787). In K. Goedeke (Hg.), *Schillers Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers* (Erster Theil 1784-1788). Veit und Comp.

Stolzenberg, J. (2017). "Ich lebe in einer neuen Welt". Zum Verhältnis Fichte – Kant. In R. Langthaler und M. Hofer (Hg.), *Kant und die Folgen. Die Herausforderung in Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie* (pp. 119-139). New Academic Press.

Wildfeuer, A. G. (1999). *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Frommann-Holzboog.

Zahn, M. (1979). Fichtes Kant-Bild. In K. Hammacher und A. Mues (Hg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. R. Lauth zum 60. Geburtstag* (pp. 479-505). Frommann-Holzboog.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217 DOI 10.7203/REK.8.1.25913

Erhalten: 17/01/2023

Akzeptiert: 17/05/2023

Revista de Estudios Kantianos
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 203-217

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25913

El problema del gran abismo entre naturaleza y libertad. ¿Qué aporta la *Crítica del Juicio* a su solución?

BERND DÖRFLINGER[1]

Resumen

Este artículo trata de la principal preocupación sistemática de la Crítica del Juicio (KU): el así llamado problema del abismo. En la introducción a la *tercera Crítica* de Kant, el problema se presenta a nivel de los ámbitos de la filosofía teórica y práctica, para los que se supone que esta (la KU) ofrece una solución. Los dos dominios legislativos de la filosofía, la naturaleza y la libertad, requieren de un tránsito para poder cerrar el abismo entre estos ámbitos de validez a priori. El siguiente texto argumenta que en la *Crítica del Juicio* hay tres tránsitos o tres enfoques para resolver el problema del abismo entre las legislaciones del entendimiento y la razón: el juicio estético de lo bello y los logros culturales de los seres humanos tanto en las bellas artes como en las ciencias.

Palabras clave: naturaleza, libertad, abismo, tránsito, lo bello.

The problem of the great gulf between nature and freedom. What does the Critique of Judgment contribute to its solution?

Abstract

This article deals with the main systematic concern of the *Critique of the Power of Judgment* (KU): the so-called gulf problem. In the introduction to Kant's *third Critique*, the problem is presented at the level of the domains of theoretical and practical philosophy, for which it (the KU) is supposed to offer a solution. The two legislative domains of philosophy, nature and freedom, need a transition in order to

[1] Universität Trier. Contacto: doerflin@uni-trier.de.

Nota del traductor: Este texto es la traducción de la conferencia de Bernd Dörflinger "Das Problem der grossen Kluft zwischen Natur und Freiheit. Was trägt die Kritik der Urteilskraft zu seiner Lösung bei?", pronunciada el 9 de noviembre en las jornadas KV2022, cuyo texto original viene recogido en el volumen colectivo editado con ocasión de dichas jornadas por Pedro Jesús Teruel y Óscar Cubo, *Los años trepidantes de la filosofía / Die aufregenden Jahre der Philosophie. Estudios en torno a la filosofía clásica alemana, en memoria de Jacinto Rivera de Rosales / Beiträge zur Klassischen Deutschen Philosophie, im Andenken an Jacinto Rivera de Rosales* (Tirant lo Blanch, 2022, pp. 115-135). Traducción realizada por Jesús Valdés Blanqued (Universidad de Valencia).

Se cita a Kant según la edición alemana de sus escritos realizada por la Academia, indicando el número de tomo y el número de página; en el caso de la *Crítica de la razón pura*, se da la paginación original de la primera (A) y segunda (B) ediciones.

be able to close this gulf of the fields of the a priori law. The following text argues that in the *Critique of the Power of Judgment* there are three transitions or three solutions to the problem of the gulf between the legislations of understanding and reason: the aesthetic judgment of the beautiful and the cultural achievements of human beings in the fine arts and the sciences.

Keywords: nature, freedom, gulf, transition, the beautiful.

En el apartado II de la Introducción a la *Crítica del Juicio*,[2] Kant habla, según reza el título del epígrafe, "[a]cerca del dominio de la filosofía en general" (KU, AA 05:174). Este dominio en general se divide inmediatamente en dos dominios especiales; los motivos que se dan para esta división son los dos tipos de legislación *a priori* que pretende haber legitimado hasta ese momento. El legislador respecto del primer dominio —el de la naturaleza— es el entendimiento; a través de determinados conceptos *a priori* de la naturaleza —las categorías de la primera *Crítica*— prescribe determinadas leyes a la naturaleza aparente, que regulan necesariamente la aparición y la concatenación de sus fenómenos, por ejemplo, la ley causal, según la cual todo lo que sucede presupone una causa y, por tanto, se sigue con necesidad (cf. B232/A189). La legisladora del segundo dominio —al que Kant da el nombre de "concepto de libertad" (KU, AA 05: 175)— es la razón práctica pura. Esta es la fuente *a priori* de la normatividad práctico-moral, y más concretamente de los imperativos, que dictan cómo debe querer la voluntad, por ejemplo, según máximas generalizables. La libertad se presupone aquí en dos sentidos; en primer lugar, como libertad de la razón práctica, en la medida en que genera un deber apodícticamente válido que, por tanto, no cabe encontrar en ninguna parte, ni en la naturaleza, que es moralmente indiferente, ni en forma de revelación divina; en segundo lugar, como libertad de la voluntad dirigida por la ley, en la que hay que confiar para afirmarse como

[2] Nota del traductor: Me baso, para la traducción de las citas textuales de la tercera *Crítica* de Kant, en la versión de Roberto R. Aramayo, introduciendo no obstante algunas modificaciones puntuales para mantener la coherencia con el resto del texto, en particular la traducción de *Urteilskraft* por "Juicio" en vez de "discernimiento". En lo que respecta a las citas de la primera *Crítica*, sigo la versión de Mario Caimi.

capacidad superior de desear con arreglo a imperativos, en oposición a la capacidad desiderativa inferior, que está sujeta a impulsos sensiblemente heterónomos y que pertenece, por tanto, al otro dominio de la filosofía, a saber, el de la naturaleza.

Lo que Kant problematiza en el citado apartado de la tercera *Crítica* es la relación entre las dos legislaciones que se han descrito a grandes rasgos y sus respectivos dominios. Dicho de manera sucinta, el problema radica en que "estos dos diversos dominios […] no constituyan uno solo" (*ibid.*). Como explicación de la escisión o, mejor dicho, separación de los dominios, Kant alega que, en lo que concierne al dominio del concepto de libertad, este "permite representar en su objeto una cosa en sí misma, mas no en la intuición" (*ibid.*). Dicho de otro modo: ni el fundamento de la validez de una obligación práctico-moral ni la voluntad determinada conforme a dicha obligación aparecen en modo alguno en la esfera de la intuición, es decir, en la esfera de la naturaleza; tienen realidad práctica como algo meramente pensado, no sensible, inteligible, pero de lo cual no puede haber conocimiento de la razón teórica, pues esta solo conoce bajo la condición de las intuiciones. En lo que respecta al dominio de la naturaleza, la oposición de ambos dominios se explica por el hecho de que "el concepto de naturaleza, en efecto, permite la representación de sus objetos en la intuición, mas no como cosas en sí mismas, sino como simples fenómenos" (*ibid.*). En la cadena de los fenómenos nada puede arrogarse el estatuto de ser fundamento inteligible, como sí debe ocurrir en el caso de la causalidad por libertad. La causalidad natural conforme a la categoría de causalidad se limita a vincular un efecto que aparece en el ámbito fenoménico a una causa que, a su vez, también aparece.

Kant señala que la "idea" de lo suprasensible "debe postularse sin duda bajo [los fenómenos o] la posibilidad de todos esos objetos de la experiencia, aun cuando ella misma nunca pueda convertirse en un conocimiento ni ampliarlo" (*ibid.*). Esto se corresponde con la referencia a la cosa en sí de la primera *Crítica*, según la cual, para Kant, por el solo hecho de que algo aparezca en general es necesario pensar un fundamento no fenoménico, es decir, inteligible, aunque también allí se lo caracteriza como incognoscible. En cualquier caso, en lo que atañe a la solución del problema de la separación de los dominios de la filosofía, no se gana mucho con un fundamento inteligible que se haga necesario para el pensamiento por el solo

hecho de que algo aparezca. Pues a dicho fundamento no puede atribuírsele, sin caer en una conclusión falsa, más rendimiento fundamentador que el estrictamente necesario para generar la consecuencia concreta de que se trata, a saber, que una naturaleza aparezca en general. Sin embargo, para ello no es preciso pensarlo como dotado de la propiedad de ser, además, fundamento inteligible de validez para la normatividad práctico-moral. Pero mantener ambos fundamentos inteligibles separados entre sí implica, incluso en la vaporosa atmósfera de los fundamentos inteligibles, tener que pensar dos fundamentos diferenciados cuya unidad estará en cuestión. Por ello, Kant formula, como prerrequisito para un problema pendiente aún de resolución, que

> tiene que haber un fundamento para la unidad entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña prácticamente, […] que […] haga posible el tránsito del modo de pensar conforme a los principios del uno hacia el modo de pensar según los principios del otro (KU, AA 05: 176).

Ahora bien, por mucho que el pensamiento de lo suprasensible que sirve de fundamento a la naturaleza deje en buena medida sin resolver el problema de la oposición entre naturaleza y libertad, sigue constituyendo, en cualquier caso, una solución parcial al problema, aunque sea una solución de mínimos. Para comprender esto cabalmente, será de ayuda una mirada retrospectiva a la primera *Crítica*, y en especial a las secciones sobre la resolución de la denominada antinomia de la libertad, que, como es bien sabido, tematiza el conflicto entre causalidad natural y causalidad por libertad. El alcance de dicha resolución pondrá de manifiesto qué queda exactamente del problema, es decir, cuál es exactamente la cuestión que se está planteando en la *Crítica del Juicio* en lo que respecta a la relación entre naturaleza y libertad.

La condición decisiva para que la antinomia de la libertad se resuelva a favor de la causalidad por libertad es la doctrina kantiana —fundamentada en la "Estética trascendental"— de que los fenómenos no son cosas en sí. Una cosa que aparece es cosa "solamente en la medida en que sea objeto de la intuición sensible" (B XXVI). Según él, tomar los fenómenos por cosas en sí mismas implicaría asumir "aquella proposición común, pero engañosa, de la

realidad absoluta de los fenómenos"; bajo esta proposición, nos dice Kant, "no se puede salvar la libertad" (B564/A536). Si postulamos los fenómenos con carácter absoluto, la causalidad natural también quedaría postulada de forma absoluta. Ahora bien, si no puede afirmarse que los fenómenos constituyan el conjunto de toda la realidad, se abre la posibilidad de pensar al menos, aunque no sea posible conocerlo, algo real más allá de ellos. De esta manera se hace pensable aquel fundamento inteligible para que algo aparezca en general, en condiciones tales que su modo de fundamentar no esté ligado a la categoría de causalidad, que legisla exclusivamente con sujeción a la proposición de la naturaleza fenoménica de que los efectos aparentes se siguen necesariamente de causas aparentes.

Al final de la sección dedicada a la resolución, Kant expresa claramente que, con lo expuesto a grandes rasgos, no ha demostrado ni la realidad efectiva ni la posibilidad real de la libertad, sino únicamente su no imposibilidad en el sentido de ausencia de contradicción en el pensamiento: "que la naturaleza no está en conflicto, por lo menos, con la causalidad por libertad; eso era lo único que podíamos alcanzar [a demostrar]" (B586/A558). Demostrar la realidad efectiva o la posibilidad de la libertad habría requerido conocerla según las condiciones de dichas categorías, es decir, como algo que puede ser objeto espaciotemporal de nuestra sensación (cf. B265/A218). En cuanto a la caracterización de la resolución del problema como una solución de mínimos, cabe agregar que lo es únicamente desde la perspectiva de la razón teórica, pues la no imposibilidad de la libertad es del todo significativa en lo que respecta a la razón práctico-moral. De ser imposible la libertad, habría sido necesario considerar imposible, también, la moral.

Cuando, en la *Crítica del Juicio*, Kant vuelve a tematizar la oposición entre naturaleza y libertad, cabe suponer que no se trata simplemente de una repetición del tratamiento planteado en la primera *Crítica*. Él mismo señala que allí ya se habría demostrado "la posibilidad al menos de pensar sin contradicción la coexistencia de ambas legislaciones" —es decir, de las legislaciones del entendimiento y de la razón práctica— "y de las correspondientes capacidades para ello en el mismo sujeto" (KU, AA 05: 175). En qué consiste esta nueva pretensión de conocimiento, que iría más allá de la posibilidad de pensamiento, se expresa en el célebre pasaje en el que Kant se queja con gran énfasis y característica suntuosidad retórica de

que la oposición entre naturaleza y libertad sigue estando ahí no obstante la ausencia de contradicción:

> Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no sea posible tránsito alguno del primer dominio al segundo (por medio del uso teórico de la razón), tal como si fueran dos mundos totalmente distintos de los cuales el primero no puede tener ningún influjo sobre el segundo, pese a todo, éste sí debe tener alguna influencia sobre aquél; dicho de otro modo, el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad (KU, AA 05: 175s.).

Es obvio que se está apuntando a intelecciones adicionales que permitirían ir más allá de la mera coexistencia sin contradicción, del mero paralelismo, entre naturaleza y libertad. En el mejor de los casos, más allá de la mera negatividad de la no contradicción, se vería en positivo cómo la libertad práctico-moral puede hacerse efectivamente real en el mundo de los sentidos, lo que incluye asimismo el modo de hacerse efectivamente real respecto de la naturaleza sensible interna, en forma de afectación patológica de la capacidad desiderativa inferior. Más allá de la no imposibilidad de la libertad, el mundo de los sentidos, interno o externo, debería proporcionar al menos material para interpretaciones que hagan plausible la posibilidad real de la libertad.[3] Lo que se requiere para ello es un concepto de naturaleza más amplio, ampliado respecto del concepto de naturaleza que concibe a esta como un mero correlato de las categorías y los principios de la primera *Crítica*. Se requieren ámbitos fenoménicos específicos que no deban ubicarse en este último concepto, sino que, de tener éxito, incluyan fenómenos que puedan ser interpretados en el sentido del puente que pretende tenderse sobre el abismo entre naturaleza y libertad.

Como es bien sabido, la tercera *Crítica* tematiza el ámbito de los fenómenos estéticos, es decir, el de los objetos de enjuiciamiento estético, y

[3] Que la intención de Kant de resolver el problema del abismo va más allá de la posibilidad de pensar la libertad, es decir, que alcanza su realizabilidad en el mundo de los sentidos, y que para ello este debe considerarse como adecuado a tal efecto, es un hecho que subrayan, también, Klaus Düsing (2013, p. 269) y Andrea Esser (2018, p. 494).

más concretamente la belleza de la naturaleza, lo sublime y la belleza del arte, así como el ámbito de los fines naturales enjuiciados según un principio teleológico, al que únicamente pertenecen, en el sentido más estricto y propio, los seres vivos, los organismos. Con vistas a resolver el problema del abismo, si se nos permite darle este nombre en aras de la brevedad, sería necesario correlacionar las áreas temáticas concretas desde la posición del sujeto que enjuicia a capacidades específicas o a nuevos aspectos o constelaciones de capacidades ya conocidas que hagan discernible con exactitud el tránsito de la forma de pensar teórica hacia la práctica, y por tanto el tránsito de los principios del entendimiento constitutivos de la naturaleza, es decir, los juicios sintéticos *a priori* de la primera *Crítica*, hacia los principios normativos de la razón práctica, es decir, los imperativos de los escritos de filosofía moral.

La intención de Kant de ampliar el concepto de naturaleza con vistas a la resolución del problema queda ya patente en el principio de búsqueda con que, según él, el Juicio reflexionante se acerca a la naturaleza, y de hecho a las especificaciones empíricas de la naturaleza, a

> tantas modificaciones de los conceptos transcendentales universales de la naturaleza que quedan sin determinar mediante aquellas leyes dadas *a priori* por el entendimiento puro, porque dichas leyes sólo atañen a la posibilidad de una naturaleza en general (en cuanto objeto de los sentidos) (KU, AA 05: 179).

Exige que "para esa determinación también debe haber leyes" (KU, AA 05: 179s.) y orienta el Juicio reflexionante que las busca, desde un primer momento, al principio de finalidad.

Aunque las diferenciaciones del concepto de finalidad y sus aplicaciones en Kant son extremadamente complejas y no es posible reconstruirlas por completo aquí, la definición básica parece ser esta: "la concordancia de una cosa con aquella índole de la cosa que sólo es posible según fines se llama finalidad de su forma" (KU, AA 05: 180). La definición adicional del concepto de fin, obviamente esencial en este caso, arroja algo más de luz: fin es "el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto" (*ibid.*). Así, el concepto de finalidad implica un tipo de causalidad esencialmente diferente de la derivada de la comprensión de la categoría de causalidad. De acuerdo con esta última, que

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

Kant tiene a bien calificar, además, de mecánica o ciega en su actuación, no cabe presuponer como causa ningún concepto, y por tanto ningún pensamiento de un efecto a conseguir, como tampoco la realización activa de una intención. Precisamente eso, sin embargo, a saber, el concepto de un objeto a realizar en última instancia, es decir, una anticipación del objeto seguida de la realización dirigida del mismo, pertenece a la idiosincrasia de una causalidad según fines.

Ahora bien, si el principio de finalidad es el principio del Juicio reflexionante ante las muchas especificaciones empíricas que, según los conceptos de nuestro entendimiento, y en especial según la categoría de causalidad, han debido quedar indeterminadas, esto supone buscar pistas del mismo en este campo, lo que significa, al fin y al cabo, asumir una causalidad según fines. Por tanto, estamos buscando huellas de propiedades de las cosas que solo sean posibles según fines o, mejor dicho, que solo puedan hacerse concebibles asumiendo una causalidad según fines. Esta búsqueda debería, en la medida de lo posible, arrojar algún resultado en cuanto a la resolución del problema del abismo, y por tanto registrar algún avance en la respuesta a la pregunta de cómo puede la libertad práctico-moral acceder a nuestra naturaleza sensible interna y al mundo de los sentidos externo.

No obstante, ya en la Introducción, Kant pone coto a toda expectativa demasiado ambiciosa al afirmar que el concepto de finalidad de la naturaleza "se diferencia por completo del concepto de la finalidad práctica (del arte humano o, asimismo, de las costumbres)" (KU, AA 05: 181). Pero evita destruir todas las expectativas cuando añade: "si bien se piensa [el concepto de finalidad de la naturaleza] en analogía con ella [la finalidad práctica]" (*ibid.*).

Si nos adelantamos y dirigimos una mirada panorámica a las diversas lecciones que ofrece la *Crítica del Juicio*, llama la atención que ninguna de ellas aborde el problema del gran abismo. Tampoco se extrae ninguna conclusión sobre el mismo de los resultados arrojados por las diferentes investigaciones individuales. Esto contrasta, ciertamente, con la urgencia con la que se había planteado el problema, y hace suponer un resultado bastante modesto. Para confirmar o refutar esta suposición, habrá que examinar las lecciones impartidas en busca de observaciones dispersas e implicaciones sobre esta cuestión. Podemos descartar rápidamente dos de estas lecciones por no ofrecer ningún fruto.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

La primera de ellas es la teoría kantiana de los seres vivos, de los organismos. Antes de llegar al resultado negativo, podemos comenzar afirmando que, sin lugar a duda, contiene una aplicación exitosa del principio de finalidad y, además, tal como se requiere para la resolución del problema del abismo, ofrece un concepto de naturaleza ampliado. La ampliación consiste en que, al enjuiciar un organismo, el concepto "del simple mecanismo de la naturaleza […] deja de resultarnos suficiente" (KU, AA 05: 377). La insuficiencia de este concepto en relación con los organismos radica en que, a través de este, se piensa una causalidad ciega, no dirigida a un fin, así como una dependencia meramente unilateral, en todos los casos, de los efectos respecto de sus causas externas. En este caso, la "serie (de causas y efectos)» se piensa como «siempre descendente" (KU, AA 05: 372). En lugar de este tipo de causalidad, según Kant, en lo que respecta a los organismos debe valorarse una causalidad según fines; lo explica como sigue:

> [e]n semejante producto de la naturaleza cada parte, al igual que sólo existe merced a todas las demás, también se piensa como existente para todas las otras y por motivo del todo, esto es, como instrumento (órgano); lo cual, sin embargo, no basta […], sino que cada parte ha de pensarse como un órgano generador de las otras partes (por consiguiente, cada una como generadora recíprocamente de las demás) (KU, AA 05: 373s.).

De acuerdo con esta caracterización, en un organismo las relaciones causales difieren de la causalidad mecánica en que los órganos que lo componen se causan recíprocamente, existen recíprocamente por el bien de los demás y en su conjunto por el bien del todo. Así, en el organismo las relaciones se piensan en el sentido del *nexus finalis*: todas ellas se rigen por la unidad de un fin. Este puede reconocerse fácilmente como el fin de la autoconservación de los organismos, es decir, como una causalidad autorreferencial, un extremo este que nos permite caracterizar un aspecto más de la diferencia respecto de la causalidad mecánica, cuyo *nexus effectivus* excluye todo vínculo causal que se refiera a sí mismo. Según Kant, las diferencias mencionadas, que amplían de hecho el concepto de naturaleza establecido hasta ese momento, proporcionan "a la ciencia natural el fundamento para una teleología" (KU, AA 05: 376), tal como se practica, además, en las ciencias que se ocupan de los organismos. Sin embargo, no parece evidente que este concepto ampliado de naturaleza, incluidas las

ciencias que se basan en él, pueda aportar algo a la superación del problema del abismo, pues no proporciona ninguna pista que permita establecer una relación con la causalidad por libertad, y por tanto con la razón práctico-moral.

Y esta conclusión no varía, aunque tengamos en cuenta que Kant compara, como de pasada, a los organismos con artefactos como un reloj. Al respecto nos dice lo siguiente, llamando a la larga a esta analogía "una remota analogía con nuestra causalidad conforme a fines" (KU, AA 05: 375),[4] pues se encuentran más diferencias que similitudes:

> [e]n un reloj una parte es el instrumento del movimiento de las otras, pero una rueda no es la causa eficiente que produce las otras: ciertamente, una parte está ahí por mor de las demás, mas no gracias a ellas. De ahí también que la causa generadora de dicha parte y de su forma no esté contenida en la naturaleza (de esta materia), sino fuera de ella en un ser que puede producir mediante su causalidad conforme a ideas un todo posible (KU, AA 05: 374).

Aun así, con independencia de la cercanía o lejanía de la analogía, en este tipo de artefactos, el ser en cuestión que produce conforme a ideas de finalidad, es decir, el constructor del reloj no actúa como representante de la razón práctico-moral, sino meramente de la razón práctico-técnica.[5]

Si dirigimos ahora la mirada a la segunda de las dos áreas temáticas principales de la tercera *Crítica*, a saber, la de los fenómenos estéticos y su enjuiciamiento, podemos descartar también una de sus lecciones por no resultar fructífera en relación con el problema del abismo. Se trata de la doctrina sobre lo sublime en sus dos formas: lo sublime matemático y lo sublime dinámico de la naturaleza. En el primer caso, el fenómeno de partida es la naturaleza en cuanto a su extensión infinita; por decirlo en sentido

[4] Acerca de la limitación por principio de la analogía como forma de argumentación indirecta, véase Christian Hamm (2013, pp. 208-218).

[5] Andrea Esser (2018) considera que la posibilidad de aplicar con éxito el principio de finalidad a los organismos abre la "perspectiva de que […] podamos llevar a cumplimiento de forma satisfactoria las exigencias de la ley moral, es decir, nuestros objetivos morales" (p. 496). Probablemente, esta afirmación resulte algo entusiasta si tenemos en cuenta la conclusión de que, para Kant, solo hay espacio para explicaciones teleológicas en la parte de la ciencia natural que se ocupa de los seres vivos, es decir, la biología, y de que el organismo como entidad regida por fines está dominado por el fin de la autoconservación corporal, que en el mejor de los casos es moralmente indiferente, por no decir que obstaculiza directamente el establecimiento de fines morales.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

figurado, el cielo estrellado. Ahí la imaginación fracasa en su esfuerzo por alcanzar la "comprehensión en una intuición" (KU, AA 05: 254); frente a esta infinidad queda demostrada "la falta de adecuación de nuestra capacidad de la imaginación en la representación del concepto de una magnitud" (KU, AA 05: 253). En el caso de lo sublime dinámico, en el inicio está la "naturaleza", que "en su caos o en su desorden y devastación más salvaje y sin reglas […] permite divisar […] magnitud y poder" (KU, AA 05: 246). Kant pone como ejemplo de ello el "vasto océano sacudido por tormentas" (KU, AA 05: 245). Ambas modalidades de lo sublime comienzan, por tanto, con variantes de la "ausencia de forma" (KU, AA 05: 247), es decir, con algo inadecuado para una imaginación que aspira precisamente a la forma como comprehensión de la unidad de una intuición. Lo anterior explica el componente de displacer que incluye el sentimiento de lo sublime, que es mixto.

Para Kant, el componente de placer de dicho sentimiento, que en última instancia predomina, se debe a la circunstancia de que las intuiciones inadecuadas de la naturaleza pueden utilizarse para algo, a saber, para que el sujeto retorne sobre sí mismo y sobre su autocomprensión. Es en ese proceso, según Kant, que se hace "perceptible en nosotros mismos una finalidad totalmente independiente de la naturaleza" (KU, AA 05: 246). De este modo, según él, se descubre "en nuestro ánimo una superioridad sobre la naturaleza" (KU, AA 05: 261), que se manifiesta estéticamente como el sentimiento de placer de una "determinación suprasensible […] en nosotros" (KU, AA 05: 257). Esta determinación no es otra que la de la práctica moral que, como hemos visto, presupone la libertad. Se trata, según Kant, de la "inextinguible idea de la moralidad", que resta "allí donde los sentidos ya no ven nada ante sí" (KU, AA 05: 274). Ya no ven nada ante sí porque la naturaleza sin forma les ha instado a apartar la mirada de ella y descubrir en la introspección la superioridad de la determinación moral suprasensible. Dado que la naturaleza, en su ausencia de forma, brindó en todo caso la ocasión para ello, Kant le atribuye aún ser una exhibición de la moralidad, aunque la describe como una "exhibición […] meramente negativa, pura y que enaltece el alma" (KU, AA 05: 275). La explicación que da a su necesaria negatividad es "la inexplorablidad de la idea de libertad", que "cierra totalmente el camino a toda exhibición positiva" (*ibid.*).[6]

[6] Elena Partene (2018, p. 1673s.) ha interpretado con gran acierto lo sublime en el sentido de que, en este caso, la naturaleza, en su ausencia de forma, estaría apuntando a la ausencia y a la imposibilidad

Si esta última afirmación no puede relativizarse adicionalmente —por ejemplo, mediante una diferenciación del concepto de exhibición—, entonces deberá renunciarse a toda esperanza en cuanto a la solución del problema del abismo que contemplamos al principio. Y ello porque, para su resolución, se requería más que la mera pensabilidad sin contradicción en la relación entre naturaleza y libertad, más que la mera no imposibilidad de la libertad, es decir, precisamente pistas que apunten a su posibilidad real. La estética de lo sublime, sin embargo, no aporta ningún otro elemento en el sentido deseado, sino que, más bien, debe interpretarse como el reflejo estético del problema del abismo, por no decir como un agravamiento de este, ya que, en este caso, la naturaleza no se opone simplemente a la libertad como algo indiferente, sino como el fundamento de un displacer. Si bien es cierto que este es ulteriormente superado por un placer, este placer es el generado por la *no* pertenencia, en tanto que ser moral, a la naturaleza.

La observación de Kant de que "la satisfacción en lo sublime de la naturaleza es tan solo negativa […] mientras que la satisfacción en lo bello es positiva" sugiere que cabría esperar algún avance respecto del problema del abismo en el dominio restante de la estética, es decir, en la estética de la belleza (KU, AA 05: 269). No obstante, antes de explorar en qué podría consistir en realidad ese elemento positivo, quizá pueda resultar útil una consideración más formal y abstracta sobre qué requisitos deben cumplirse en la resolución del problema. Expresiones metafóricas como la del abismo o la del pretendido tránsito no permiten captar inmediatamente estos requisitos con claridad. Esto incluye también la discusión en torno al "eslabón intermedio en la cadena de las capacidades humanas" (KU, AA 05: 298), es decir, en torno al eslabón intermedio entre la forma de pensar teórica, basada en la naturaleza, y la práctica, que presupone la libertad.

Expresado de manera diferente y algo más formal, se busca un tercer elemento que conecte o, mejor dicho, medie entre dos elementos previamente desconectados e incluso opuestos. Este tercer elemento tendría que ser algo propio, que difiera en su especificidad de los otros dos. Por ello, no debemos sorprendernos si se dice de esta forma de pensar adicional, la forma de pensar estética, que no es *ni* teórica *ni* práctica. Además, es de exigir que las

de exhibición de la idea de la libertad. De esta manera, los fenómenos de lo sublime sirven al sujeto como señal de que esta idea tiene su origen en él mismo, pero en él como inteligencia pura, lo que excluye toda exhibición directa y positiva en la intuición.

relaciones entre los tres elementos no sean pensadas como las relaciones lógicas en una disyunción tripartita exhaustiva. En una disyunción de este tipo, tres conceptos de especie que subdividen exhaustivamente un concepto de género tan solo están mediados entre sí a través del concepto genérico, es decir, a través de características que tienen en común todos ellos. En tal que concepto de especie, con inclusión de su diferencia específica, cada uno de ellos está en contradicción con los otros dos. Si llevamos una mediación a través del mero concepto genérico a los modos de pensar de que nos estamos ocupando, desembocaríamos en el resultado trivial de que forman una unidad porque cada uno de ellos, simple y llanamente, es un modo de pensar. Ahora bien, la mediación conducente a la unidad puede pensarse también de otra manera, a saber, de tal modo que el elemento mediador, el eslabón intermedio, tenga, además de las propiedades específicas que lo distinguen de los otros dos elementos, otras propiedades adicionales, una parte de las cuales coincidan con uno de los elementos, y otra parte con el otro. La mediación, pensada de este modo, no tiene por qué recurrir a propiedades comunes a todos los elementos, como sí ocurre en el caso del término genérico.[7] Siguiendo este modelo, habría que señalar entonces en qué difiere y en qué coincide el eslabón intermedio previsto, es decir, la capacidad de enjuiciamiento de lo bello, respecto de la capacidad cognitiva; y a continuación, en qué difiere y en qué coincide respecto de la razón práctica.

Kant expresa la diferencia entre la capacidad de enjuiciamiento de lo bello y la capacidad cognitiva con la tesis de que en el juicio estético de lo bello no intervienen conceptos determinados, y que por tanto no se trata en absoluto, como sí ocurre con el Juicio cognoscitivo, de qué es la cosa, a qué clase de objetos pertenece y qué propiedades tiene. Según Kant, el predicado de belleza que incluye dicho Juicio no apunta a ninguna propiedad en dicho sentido ni a ningún concepto de belleza cuyas características puedan especificarse. Ni siquiera se trata en dicho Juicio de la existencia del objeto, lo que se sigue del hecho de que, para Kant, el juicio estético es desinteresado, y el interés, a su vez, es siempre interés en la existencia de un objeto.

[7] La forma de entender la mediación proyectada entre naturaleza y libertad que se ha esbozado es la de Klaus Düsing (2013, p. 259s.), quien ha señalado que la intención de Kant no está encaminada a un conocimiento relativo a la confluencia entre naturaleza y libertad (que, de hecho, el Idealismo alemán, empezando por Schiller, trataría de alcanzar luego), sino a un tercer elemento intermedio que haga comprensible la conexión entre naturaleza y libertad sin suprimir lo que las diferencia.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

Por ello, al verbalizar un Juicio de gusto puro se requiere precaución. Por ejemplo, si se expresa a la manera de "Esta rosa es bella", es decir, siguiendo la forma de un Juicio cognoscitivo, ello prácticamente solo da pie a malentendidos: el malentendido de que el concepto "rosa" sería constitutivo del juicio; el malentendido de que "bella" sería un concepto relativo a una propiedad del objeto; y, por último, el malentendido de que la cópula "es" sería un indicador de existencia. La expresión deíctica "esta" es la única que no requiere de corrección alguna, en la medida en que apunta a una intuición singular de la imaginación.

A pesar de ser sustancialmente diferente del Juicio cognoscitivo, el Juicio de gusto puro guarda una relación esencial con la capacidad cognitiva. De acuerdo con Kant, en dicho Juicio el objeto singular de la percepción se refiere "a conceptos (si bien indeterminados cuáles)" (KU, AA 05: 244). Según él, lo bello es "la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento" (*ibid.*), por lo que las dos capacidades cognitivas genuinas, el entendimiento y la imaginación, se encuentran en una relación de "armonía", en una "relación subjetiva pertinente para el conocimiento en general" (KU, AA 05: 218). La intervención del entendimiento nos obliga en este punto a preguntarnos qué se entiende, al fin y al cabo, a la vista de lo bello y a pesar de la ausencia de conceptos determinados, por medio del concepto indeterminado de entendimiento. La respuesta a esta pregunta puede vincularse a un pasaje en el que Kant afirma que "la naturaleza nos habla figuradamente en sus bellas formas" como una "escritura cifrada" (KU, AA 05: 31). Si se supone que la belleza es como una escritura cifrada, de la que no se conoce ninguna palabra, pero de la que se sabe que es escritura, entonces habrá que aceptar que el objeto singular de la percepción de que se trata en el juicio estético no se conoce por medio de ningún objeto determinado, sino que lo que se conoce es su cognoscibilidad por principio. De acuerdo con esta interpretación, el juicio estético ofrece el protoconocimiento de que el objeto no es un elemento de una multiplicidad dispar, sino que acomoda intenciones cognoscitivas. En un momento dado, Kant atribuye a la belleza natural "una finalidad en su forma por medio de la cual […] el objeto parece quedar predeterminado para nuestro Juicio" (KU, AA 05: 245).

Este patrón consistente en enfatizar primero la especificidad del juicio estético puro y, por tanto, lo que lo distingue de los otros tipos de Juicio, pero luego someter a consideración sus propiedades pertinentes para el tránsito,

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

puede trasladarse ahora a su relación con la razón práctica. Según Kant, el juicio estético no es "un Juicio práctico […] que pone como fundamento la idea de libertad en tanto que dada a priori por la razón", ni dice "lo que es una cosa, ni tampoco el hecho de que yo, para producirlo, tenga que hacer algo" (KU, AA 05: 280). En consecuencia, el juicio estético puro no exige ninguna práctica en absoluto, tampoco de carácter moral. Es contemplativo y el estado de placer del sujeto que le corresponde tiende a la autoconservación, no al cambio (cf. KU, AA 05: 220). La cualidad del placer es diferente dependiendo de si se trata de la satisfacción en lo bello o de la satisfacción en lo bueno. Esta última no es desinteresada, sino que tiene un interés en la existencia del objeto, es decir, en la consecución de lo bueno. Tampoco carece de concepto, pues, según Kant, "[p]ara encontrar algo bueno siempre debo saber qué cosa es el objeto" (KU, AA 05: 207).

El hecho de que el juicio estético puro de lo bello, en tanto que desinteresado, sea indiferente respecto de la existencia de lo moralmente bueno, podría llevar a pensar que, en apariencia, no es un buen candidato en absoluto para señalar el tránsito del dominio de la naturaleza hacia el de la libertad. Sin embargo, ello sería apresurado, ya que el elemento de desinterés del juicio estético, aparentemente desfavorable al tránsito, admite aún otra interpretación interesante. Y esa interpretación es la que Kant desarrolla, precisamente, en el § 42, bajo el elocuente título de: "Del interés intelectual en lo bello" (KU, AA 05: 298).

En este apartado, Kant no renuncia a su tesis sobre el desinterés intrínseco del juicio estético; sin embargo, de dicha tesis no se sigue "que no pueda enlazarse con él ningún interés después de que ha sido dado como juicio estético puro"; podría, en efecto, "representarse enlazado con "algo otro"" (KU, AA 05: 296). Este algo otro resulta ser la razón práctica pura. Esta se interesa por el juicio estético desinteresado, y ello debido a que este no se interesa, ya no solo por lo bueno, sino tampoco por lo agradable, es decir, por el placer patológico y sus objetos. El desinterés del juicio estético y del placer en lo bello es de interés para la razón práctica debido a que, a través de él, emerge una especie de sensibilidad ennoblecida, un sentimiento que, a diferencia del placer en lo agradable y las inclinaciones derivadas, no guarda una relación de oposición con la autodeterminación moral. El placer en lo bello, que además sería, supuestamente, general desde una perspectiva subjetiva, y que por tanto no es un placer privativo del individuo aislado, sino

un placer generalizable, no ofrece resistencia alguna a la autodeterminación moral. Se cumple de este modo una de las condiciones que debe cumplirse para que la causalidad práctico-moral de la libertad sea eficaz, a saber, que las inclinaciones patológicas, por su parte, no sean eficaces a la hora de determinar a la voluntad. Esto no significa que el placer en lo bello sea un placer en lo bueno, pero sí tiene, como dice Kant, "parentesco con el sentimiento moral" (KU, AA 05: 301). Haciendo uso de manera explícita de la palabra tránsito, atribuye al Juicio del gusto el descubrimiento de "un tránsito de nuestra capacidad de enjuiciamiento desde el goce de los sentidos al sentimiento moral" (KU, AA 05: 297).

Con todo lo dicho hasta ahora se ha preparado el acercamiento de más largo alcance de lo bello a lo moral, que encontramos en el § 59. En él, se atribuye a la belleza ser una exhibición o, mejor dicho, una sensorialización, de lo moral. Esto modifica la tesis ya citada de la imposibilidad de exhibición de la libertad, pero no la anula por completo, pues dicha exhibición no sería una exhibición directa, como en el caso del esquematizar, sino una exhibición simbólica indirecta "por medio de una analogía" (KU, AA 05: 352). La analogía se entiende aquí como una "transferencia desde la reflexión sobre un objeto de la intuición a un concepto totalmente diferente, al que quizá nunca puede corresponder directamente una intuición" (*ibid.*). Lo que en lo bello, en el objeto de la intuición y en la forma de pensar relacionada, es adecuado para su transferencia a lo moral es el inherente "ennoblecimiento y elevación sobre la mera receptividad de un placer por medio de las impresiones de los sentidos" (KU, AA 05: 353), una elevación que justifica las pretensiones de universalidad, es decir, la puesta en común con todos los seres humanos.

El segundo aspecto esencial de la analogía es que debe presuponerse la autonomía tanto en lo que respecta al juicio estético como en lo que respecta a la determinación de la voluntad moral. En palabras de Kant: "[e]n esta capacidad" —el gusto—

> el Juicio no se ve sometido a una heteronomía de las leyes de la experiencia, como sucedería, en caso contrario, en el enjuiciamiento empírico. Pues el Juicio se da a sí mismo la ley con respecto a los objetos de una satisfacción tan pura, del mismo modo que la razón lo hace con respecto a la capacidad desiderativa (KU, AA 05: 353).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

En consecuencia, la belleza de la naturaleza, como también ocurre con un imperativo de la razón práctica pura, no es algo empíricamente dado o encontrado, sino que se basa en una reflexión según el principio de finalidad, que es generado de forma originaria *a priori*, en el ámbito de la subjetividad. Del mismo modo que no existiría un imperativo práctico-moral sin la normatividad de la razón práctica pura, que presupone la libertad, tampoco se daría el señalamiento de un objeto de la naturaleza como bello sin el Juicio, que refleja la normatividad estética y que también se da a sí mismo su principio, que presupone asimismo la libertad.

Los dos puntos mencionados —la sensibilidad ennoblecida y la presuposición de la autonomía en relación con el concepto de naturaleza ampliado para incluir la belleza— son probablemente los decisivos para derivar la tesis de Kant de que la belleza es un símbolo de la moralidad. Esta tesis, por su parte, es la que más avanza en la resolución del problema del tránsito del dominio del concepto de naturaleza hacia el dominio del concepto de libertad. No obstante, sigue estando en duda si tiene la amplitud necesaria como para considerar que puede tender un puente sobre el abismo que los separa. En este caso, habría que poder convencerse de que, más allá del pensamiento abstracto de la no imposibilidad de la libertad, lo bello es un indicador de que la libertad es posible, en concreto como libertad moral. Sin lugar a duda, quedar libre, al enfrentarse a la belleza, de las inclinaciones de la sensibilidad patológicamente determinada no debe equipararse con la libertad práctico-moral. Esta liberación es solo una condición necesaria, pero no suficiente, de la libertad, que se requiere para la autodeterminación moral en virtud de la razón práctica pura. Queda en consecuencia una distancia entre lo bello y lo moral, como tampoco puede ser de otro modo, en absoluto, sobre la base del método de la analogía, en la medida en que, a través de este, la reflexión sobre un objeto, en este caso sobre la belleza presente en la intuición, se traslada siempre "a un concepto totalmente diferente" (KU, AA 05: 352), a la idea de libertad moral, que no puede corresponder, antes como ahora, a ninguna exhibición directa en la intuición.

Existe aún otro contexto en el que Kant se ocupa explícitamente de la cuestión del tránsito desde la naturaleza hacia la libertad. Además de los organismos, que constituyen un subconjunto de la naturaleza caracterizado por su finalidad interna, en el § 83 sobre la "Metodología del Juicio

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26503

teleológico" somete también a consideración a la naturaleza en su totalidad como sistema teleológico, y llega a la apreciación de

> que tenemos suficiente motivo para […] enjuiciar al hombre […] aquí sobre la tierra como el fin último de la naturaleza, en relación con el cual todas las restantes cosas naturales constituyen un sistema de fines […], […] para el [Juicio] reflexionante (KU, AA 05: 429).

Kant enuncia este motivo suficiente para considerar al hombre como el fin último de la naturaleza como su capacidad de cultura, que se define como la "producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general" (KU, AA 05: 431).

"Las bellas artes y las ciencias" (KU, AA 05: 433) son las dos áreas temáticas centrales que Kant nombra del cultivo del ser humano. Ahora bien, toda forma de desarrollo cultural requiere el ejercicio de dos habilidades como condiciones subjetivas: además de la cultura de la destreza, se requiere respecto del fin en cuestión "la cultura de la disciplina" (KU, AA 05: 432). Esta última, en particular, provoca una nueva aproximación al problema del tránsito del dominio de la naturaleza haca el de la libertad moral, ya que, según Kant, la cultura de la disciplina consiste en "librar a la voluntad del despotismo de los apetitos" o, mejor dicho, en elevarse sobre "los impulsos" que pertenecen a la "animalidad que hay dentro de nosotros" (*ibid.*). Evidentemente, la superación de los apetitos y la renuncia a los impulsos en aras de la cultura, es decir, en aras de las bellas artes y de las ciencias, por ejemplo, cumple una condición que también debe cumplirse cuando se trata de satisfacer exigencias morales. Y, como en el caso del juicio estético sobre la belleza natural, dicha condición se cumple debido a su desinterés respecto del placer sensible. No obstante, también en el caso que nos ocupa ahora, el de la cultura, el cumplimiento de dicha condición necesaria no es suficiente para la autodeterminación moral, para la que se requiere además un acto de origen extranatural, es decir, procedente de la razón práctica pura.

Es cierto que el hombre cultivado ha escapado de "la rudeza y tosquedad de aquellas inclinaciones que pertenecen más a cuanto hay de animalidad en nosotros" (KU, AA 05: 433) y, en ese sentido, puede reclamar un rango superior al del animal; pero solo puede hacerlo dentro de la naturaleza. Así lo expresa Kant cuando dice que las bellas artes y las ciencias

"gracias al refinamiento y las buenas maneras sociales […] no hacen mejor al hombre moralmente", sino únicamente "civilizado" (*ibid.*). Con esta separación de la moralidad, el concepto de cultura de Kant queda asignado en su totalidad al dominio de la naturaleza, no al de la libertad, aunque eso sí, a una región del primero que linda con el dominio de la libertad. Ello se debe a que, no obstante, la asignación inequívoca y la clara delimitación entre lo meramente civilizado y lo moral, con la cultura y su cultivo algo se gana a esa naturaleza animal, ruda y tosca, que se encuentra en el más agudo contraste con la moralidad. Kant interpreta la disciplina de los apetitos, los impulsos y las inclinaciones animales, que debe presuponerse para todo logro cultural en las bellas artes y las ciencias, en el sentido de que suaviza el contraste entre la sensibilidad, que ahora es sensibilidad refinada, y la moralidad, pero sin desdibujar la división por principio entre ambas.[8] En sus palabras, "nos predispone para fines más elevados de los que la propia naturaleza puede suministrar" (*ibid.*). De las bellas artes y de las ciencias dice, en consecuencia, que superan "con mucho a la tiranía de la propensión de los sentidos, preparan con ello al hombre para un dominio en el cual únicamente la razón debe tener poder" (*ibid.*). Queda por decir que la razón práctica pura, de la que se trata aquí, genera sus propias exigencias morales sobre la naturaleza sensible y reclama prioridad sobre esta, y que la naturaleza por sí misma no adquiere dignidad moral a través de la cultura. No obstante, en tanto que naturaleza refinada, la cultura ofrece menos resistencia que los impulsos y apetitos no disciplinados. Por eso, a pesar de pertenecer al dominio de la naturaleza, puede considerársela un fenómeno de tránsito. Lo mismo podría decirse del otro fenómeno de tránsito, es decir, de la belleza natural. A él le corresponde el estado de conciencia de un placer que no es moral, sino estético, pero que es afín a la moralidad en la medida en que se trata del estado de una sensibilidad ennoblecida que no se interesa por la existencia ni por el goce del objeto, sino por el placer en la mera contemplación desinteresada.

[8] La asignación de la cultura no es del todo evidente en el caso de Michael Friedman (2018), que caracteriza el tránsito que esta propicia desde la naturaleza hacia la libertad como continuo y gradual (*cf.* 120–122). Claude Piché (2018), por el contrario, afirma con firmeza que, según Kant, la cultura es expresión de la razón práctico-técnica y no traspasa la frontera de la razón práctico-moral, aunque sí desempeña un papel preparatorio respecto de esta última (*cf.* 546s.).

Bibliografía

Edición de la Academia: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, tomos 1–22, Berlín, Academia Prusiana de las Ciencias, 1900ss.

Düsing, K. (2013). Schönheit als Übergang von der Natur zur Freiheit in Kants *Kritik der Urteilskraft*. En *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung* (pp. 259-273). Olms.

Esser, A. M. (2018). Können wir auch, was wir sollen? Kants Freiheitsbegriff aus der Perspektive der *Kritik der Urteilskraft*. En V. Waibel, M. Ruffing y D. Wagner (Eds.), *Natur und Freiheit. Actas del XII Congreso Internacional de Kant* (pp. 493-509). de Gruyter.

Friedman, M. (2018). The Kantian Bridge between Nature and Freedom. En V. Waibel, M. Ruffing y D. Wagner (Eds.), *Natur und Freiheit. Actas del XII Congreso Internacional de Kant* (pp. 113-132). de Gruyter.

Hamm, C. (2013). Erkenntnis nach der Analogie: Zu Form und Funktion indirekter Argumentation bei Kant. En D. Hüning, S. Klingner y C. Olk (Eds.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants* (pp. 208-218). de Gruyter.

Partene, E. (2018). Du nomologique à l'hermeneutique: le paradoxe d'un phénomène de la liberté. En V. Waibel, M. Ruffing y D. Wagner (Eds.), *Natur und Freiheit. Actas del XII Congreso Internacional de Kant* (pp. 1669-1676). de Gruyter.

Piché, C. (2018). Entre nature et liberté. En V. Waibel, M. Ruffing y D. Wagner (Eds.), *Natur und Freiheit. Actas del XII Congreso Internacional de Kant* (pp. 545-562). de Gruyter.

Recibido: 18/04/2023

Aceptado: 15/05/2023



El autor y sus críticos

Presentación del comentario colectivo del libro de Sevilla, S. y Conill, J. (coords.) *Kant después del neokantismo*

BORJA VILLANUEVA[1]

Resumen

El trabajo realiza una presentación del tres comentarios al volumen colectivo editado por Sergio Sevilla y Jesús Conill *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2020), así como la respuesta de Sergio Sevilla a estos.

Palabras clave: Kant, *Crítica de la Razón pura*, neokantismo, criticismo, historia de la filosofía.

Presentation of the critical reviews of the book: Sevilla, S. & Conill, J. (eds.) *Kant después del neokantismo*

Abstract

This work presents three commentaries to the collective volume edited by Sergio Sevilla and Jesús Conill Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX (Madrid, Biblioteca Nueva, 2020), as well as Sergio Sevilla's response to them.

Keywords: Kant, Critique of Pure Reason, neo-Kantianism, criticism, history of philosophy.

Las recepciones de la filosofía de Immanuel Kant han ido variando con los años. Una vez consumado el pensamiento de Hegel hacia mediados del siglo XIX se puede rastrear el surgimiento de una corriente de pensamiento particular, denominada comúnmente neokantismo. Dicho resumidamente, su premisa principal común fue la asimilación de Kant y la *Crítica de la Razón*

[1] Universidad de Buenos Aires (UBA). Contacto: villanueva89@gmail.com.

pura como propuesta de separación entre las ciencias naturales y la filosofía. Así, la filosofía quedaba relegada a una función meramente correctiva o auxiliar de las ciencias empíricas. Sin embargo, entrado el siglo XX el pensamiento de Kant fue repensado desde otros enfoques que permitieron que éste tuviera implicancias y alcances mayores.

El libro editado por Sergio Sevilla y Jesús Conill da cuenta de algunas formas en que el pensamiento kantiano fue reapropiado por pensadores contemporáneos. Los autores considerados, mediante una lectura renovada, incorporan a su propio pensamiento nociones, conceptos e ideas de Kant de una manera auténtica. Es el caso de filósofos como Heidegger y su *Kant y los problemas de la metafísica* hasta los textos de Habermas y Foucault en los años ochenta. Así, el libro no sólo es una exposición de una parte de la historia efectual del kantismo, sino de una multiplicidad heterogénea de indagaciones sobre modos de filosofar en el siglo XX.

A continuación, se presentan tres comentarios críticos en torno al libro *Kant después del neokantismo* (2020) y finalmente la respuesta de uno de los compiladores, Sergio Sevilla. Este intercambio dialógico es una muestra muy interesante de discusión filosófico-académica. Se trata de poder reflexionar críticamente la publicación de una serie de artículos escritos por especialistas sobre la reapropiación de un autor clásico por parte de distintos pensadores contemporáneos, y así señalar limitaciones y sugerencias tanto generales como específicas.

El primer comentario, a cargo de David Hereza y titulado "¿Qué es el ser humano? El hilo conductor de las nuevas lecturas de Kant en el siglo XX", comienza por destacar la importancia de esta compilación, puesto que muestra, quizá en contra de lo que se hubiera esperado, que el pensamiento de Kant cobró mucha vigorosidad luego del desplome del neokantismo. En este sentido, el comentador propone como hilo conductor del libro o clave de lectura "la lucha contra la concepción sustancialista del ser humano". A continuación destaca la calidad del primer artículo, que consiste en una lectura en clave kantiana de la obra *Ser y Tiempo*. Posteriormente Hereza subraya la "insospechada fuerza" de *Kant y el Problema de la Metafísica,* obra que habilita una apertura en las interpretaciones de la obra de Kant. A su vez, el comentador sugiere la conveniencia "para completar un cuadro exhaustivo" de la cuestión, ampliar en un segundo volumen los autores

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26528

contemporáneos tratados, y considerar autores propios de otras tradiciones como la anglófona o analítica.

El segundo comentario, de César Ortega-Esquembre de la Universitat de València, se titula "¿Epígonos de Kant en el siglo XX? Revitalizaciones kantianas después del neokantismo". El comentador separa su artículo en tres partes. Primero, desarrolla una reflexión muy fructífera y aguda sobre el vínculo entre la filosofía y la historia de la filosofía. Allí, si bien se señala la importancia de esta última para la renovación del pensamiento, se concluye que hay pensadores que ofician a lo largo de la historia como "antiguos maestros". Uno de estos es Kant, obviamente. En segundo lugar, el autor realiza un repaso de los artículos agrupándolos temáticamente, lo cual permite en poco espacio comentar diversos aspectos comunes de los autores. La tercera sección nos presenta a un pensador kantiano de la actualidad, Reiner Forst. Dedicado a la filosofía del derecho toma conceptos de Kant para sugerir y argumentar a favor de los derechos universales y, en particular, de los inmigrantes europeos. A esta última sección del comentario subyace la sugerencia de un segundo volumen de esta compilación, en donde se agreguen otros pensadores influidos por la obra del pensador prusiano.

El tercer comentario, de Ricardo Teruel, se titula "Kant y la construcción pública de la verdad: crítica, Aufklärung y política". En él, se trata de repensar la lectura que, según el comentador, hace Foucault de Kant. Para ello se sirve del trabajo de Hannah Arendt. Frente a dos posibles interpretaciones de la filosofía de Kant (una sugiere una politicidad que la otra niega), el comentador fundamenta a favor de aquella en que el pensamiento crítico es de por sí político. Para ello se remonta a consideraciones sobre el giro subjetivista propio de la modernidad y sobre concepciones de la verdad contrapuestas o complementarias. Según sostiene Arendt y el comentador mismo, la libertad de publicar mediante el uso crítico de la razón el resultado de sus propias indagaciones filosóficas, sean en el campo que sean, implica de por sí una posición política innegable.

Finalmente se encuentran las respuestas de Sevilla a sus tres interlocutores. Sevilla comienza por indicar la necesidad de justificar la elección de los autores. Allí reivindica la importancia de la obra de Heidegger de 1929 como un quiebre en cuanto al modo de leer a Kant. Luego se reivindica la inclusión de dos exponentes de la filosofía crítica que presentan modos particulares de acercamiento a la obra de Kant, como lo son Adorno y

Arendt. Más adelante se destaca la inclusión de Foucault, de quien se dice que sustituye la sujeción trascendental "por realidades empíricas que son igualmente condiciones de posibilidad".

Con respecto al primer comentador y sus claves de lectura, Sevilla comparte la idea de la "insospechada fuerza del libro de Heidegger del 29", aunque no así "la crítica al sustancialismo del sujeto". Para Sevilla tal movimiento es anterior al siglo XX, puesto que Kant mismo es expresión de tal dirección del pensar. Otro punto de discusión es que la "concepción hermenéutica de la racionalidad" a la que apela Hereza resulta problemática. Con respecto al reproche de "lagunas bibliográficas", esto es, falta de apoyo bibliográfico para la fundamentación de hipótesis o para el final de cada capítulo, Sevilla alude a que eso responde más bien al carácter específico del libro de explorar nuevos modos de recibir a Kant. Finalmente, con respecto a las observaciones sobre el último artículo del libro, que no es sobre un autor contemporáneo, sino sobre un tema específico (la mente), Sevilla indica que este se trata de una contribución e invitación a explorar "desarrollos posibles desde el interior de una fenomenología lingüística".

Con respecto al segundo comentador, Sevilla reconoce el valor de la reflexión sobre el cruce entre filosofía y su historia y del "valor epistemológico de la historia efectual de los clásicos". En relación con el agrupamiento de los artículos y autores por bloques que hace el comentador, Sevilla hace una mención positiva del mismo. A ese principio de agrupamiento lo asocia con una clave de lectura a partir de la "voluntad de captación del propio momento histórico que caracteriza a la teoría critica". Sobre la incorporación al comentario la consideración de Heiner Forst, para Sevilla esto es una posible muestra más de cómo reapropiarse a Kant de una manera auténtica, en este caso, a partir de la noción de "autonomía" y el "derecho a la justificación".

Con respecto al tercer comentador, Sevilla no tiene intención de debatir en su totalidad la tesis allí sostenida sobre la politicidad de Kant según Arendt y Foucault, pero sí de reconocer algunos aspectos relevantes del tema. El primero es el estatuto de la "crítica" tratado por Teruel. La lectura que hace el comentador sobre el papel que tiene tal noción para Foucault resulta discutible para Sevilla. El segundo aspecto es la contraposición entre Foucault y Arendt sostenida por el comentador. Sevilla va a tratar de matizar sus

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26528

diferencias a partir de consideraciones sobre la fenomenología y la concepción comunicativa de la verdad.

Los textos presentados a continuación no son sólo una muestra de un excelente intercambio dialógico académico, como dijimos, sino una invitación a la lectura del libro. El pensamiento de Kant, a casi 300 años de su nacimiento, sigue oficiando como fuente inagotable de discusión e inspiración para el pensamiento filosófico.

Recibido: 24/04/2023

Aceptado: 02/05/2023

¿Qué es el ser humano? El hilo conductor de las nuevas lecturas de Kant a partir del volumen *Kant después del neokantismo*

DAVID HEREZA MODREGO[1]

Resumen

De la mano del volumen editado por Sergio Sevilla y Jesús Conill *Kant después del neokantismo*, el trabajo comenta algunos problemas filosóficos que se cristalizaron en la figura de Kant durante el siglo XX. Se destaca el papel fundamental del libro de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* y se describen, a su luz, las interpretaciones posteriores de la filosofía crítica. Para ello se recorren las diferentes contribuciones del volumen. Asimismo, se intenta señalar algunas lagunas de la investigación historiográfica sobre la recepción de Kant en el siglo XX que se deberían colmar en el futuro.

Palabras clave: Existencia humana, yo, Kant, neokantismo, Heidegger.

What does human being mean? The guiding thread of the new readings of Kant, drawing on the volume *Kant después del neokantismo*

Abstract

Drawing on the volume edited by Sergio Sevilla and Jesús Conill Kant after neo-Kantianism, this work discusses some philosophical questions that emerged in the reception of Kant's philosophy during the 20th century. This work stresses the important role of Heidegger's book *Kant und das Problem der Metaphysik* and, in its light, describes the later interpretations of Kant's critical philosophy. To this end, the various contributions in the volume are examined. The work also attempts to point out some gaps in historiographical research on Kant's reception in the 20th century that should be fulfilled in the future.

Keywords: Human existence, self, Kant, neo-Kantianism, Heidegger.

[1] Universitat de València. Contacto: David.Hereza@uv.es.

Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto financiado con una ayuda posdoctoral Margarita Salas, de la Universitat de València (MS21-152) y del Grupo de Investigación "Historia conceptual y crítica de la Modernidad" de la Universitat de València (GIUV2013-037).

En 2020 los profesores Sergio Sevilla y Jesús Conill publicaron un libro con el sugerente título *Kant después del neokantismo: Lecturas desde el siglo xx* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2020), un volumen en el que diferentes autores sacan a la luz la multiplicidad de configuraciones asumidas por la filosofía kantiana a lo largo del siglo pasado.

La aportación principal de este volumen consiste en mostrar cómo la decadencia del neokantismo, durante los primeros compases del siglo XX,[2] no atenuó ni un ápice la fuerza con la que Kant se había insertado en la discusión filosófica contemporánea. El impulso que Kant obtuvo a finales del siglo XIX[3] se volvió más vigoroso gracias a las nuevas interpretaciones que se abrieron paso en las décadas sucesivas. Ese vigor es el que llega y determina todavía hoy nuestro presente filosófico. Por este motivo, representa un esfuerzo obligado echar la vista atrás y realizar una panorámica de los meandros por los que ha transitado el pensamiento kantiano hasta nuestros días. Semejante esfuerzo es el que se propone el libro *Kant después del neokantismo*, aunque como ya apuntan los editores desde el principio (2020, p. 12), no se agota en él.

El volumen editado se centra, sobre todo, en el camino recorrido por las interpretaciones de Kant en la filosofía europea, principalmente alemana. Esta perfilación temática tiene una buena razón de ser: es en Alemania donde nació y murió la escuela neokantiana, dando lugar a nuevas formas de filosofar que posteriormente sobrepasarían las fronteras germanas. Así, el libro recorre, en diferentes capítulos, las visiones de Heidegger, Arendt, Lorenz, Popper, Ortega y Gasset, Adorno, Apel, Habermas y Foucault, a las que se suma un artículo de Fernando Montero recuperado para la ocasión.

Sin embargo, no se trata aquí de hacer una mera lista de las contribuciones que el lector encontrará en el libro. El conjunto de artículos editados pone de relieve algunos motivos que representó aquel "Kant después del neokantismo" en los que me gustaría detenerme. El primero y más basilar fue la lucha contra la concepción sustancialista del ser humano. Mientras el neokantismo se apropió de la filosofía trascendental como una

[2] Véase al respecto el testimonio que presenta H.-G. Gadamer en su libro *Mis años de aprendizaje* (1997).

[3] *Kant-Studien*, sin ir más lejos, se fundó gracias al neokantiano H. Vaihinger en 1896. Pocos años antes (1894-95) se había emprendido la edición de las obras completas de Kant, que tuvieron en W. Dilthey su primer editor. Sobre esta, véase Lehmann (1956). Para una panorámica general de los *Kant-Studien*, véase Teruel (2016).

fundamentación de las ciencias, ya sea de la naturaleza o de la cultura, los autores posteriores vieron en el filósofo de Königsberg un hito relativo a la pregunta por el ser de nuestra existencia. Su lucha contra la interpretación clásica de esta como sustancia (y los problemas que de ella se derivan) representaba —y representa todavía hoy— uno de los mayores logros de la filosofía kantiana y, por tanto, un elemento "imperecedero" que ha legado a la tradición occidental.

Desde luego, querer localizar un elemento unitario en todas las contribuciones del volumen no pretende reducir a los autores mencionados, de Heidegger a Habermas, a un único perfil filosófico. Como también señalan los editores al inicio del libro:

> A esa modificación profunda del modo de relacionar el presente con el legado kantiano que tiene lugar en el siglo xx acompaña una transformación de la función de la filosofía, que apunta en diversas direcciones y a la que de ningún modo cabe atribuir un resultado ni un perfil conjunto único (2020, pp. 13-14).

No obstante, a partir de la lectura completa del volumen se puede advertir esa íntima relación entre la comprensión de "Kant después del neokantismo" y el problema que conlleva el logro recién mencionado de la filosofía trascendental: la crítica a la idea de sustancia. Si ese peculiar ente que somos nosotros mismos —como dice Kant— *no* es una sustancia, entonces, ¿qué es?, ¿qué es el ser humano? Quiera llamarse "conciencia", "mente", "sujeto", "existencia humana", "agente discursivo" o "*Dasein*", la pregunta sigue siendo aquella que formuló Kant y a la cual, como es sabido, remitió cualquier otra cuestión filosófica: "*Was ist der Mensch?*", ¿qué es el ser humano? (Log., AA IX, 25). No es nada extraño, por tanto, que los pensadores del siglo xx se interrogaran *a partir de* Kant, algo que no excluye el hecho de que también lo hicieran *en oposición a* él.

Conviene no olvidar este último matiz, pues dicha oposición a Kant representa otro de los denominadores comunes en los desarrollos explorados a lo largo del libro. La figura de "Kant después del neokantismo" fue, ante todo, un elemento mediante el que palpar las limitaciones de la tradición precedente. Desde tal advertencia puede ser interesante leer la contribución de Arturo Leyte que abre el volumen "«La imaginación trascendental no tiene patria» (de la *Crítica de la razón pura* a *Ser y tiempo*, y vuelta)" (2020, pp.

23-42), pues en ella se intenta esclarecer en qué consiste esa "oposición a Kant" presente en Heidegger desde *Ser y tiempo* (véase Heidegger, 1927, §64; también Heidegger, 1975, §14).

En su contribución, Leyte muestra en qué medida la *Crítica de la razón pura* representa el telón de fondo del propio *Ser y tiempo*. La oposición de Heidegger no es la de una cancelación, sino la de una asunción de Kant en cuanto «constituyente» del propio filosofar (2020, p. 23). El libro de Heidegger sobre Kant, por consiguiente, no debe entenderse como un comentario *sui generis* sobre el pensador de Königsberg. En él, la filosofía kantiana representa la piedra de toque desde la que aquilatar los problemas de la propia analítica realizada por Heidegger, incluso aquellos relativos a su propio inacabamiento (2020, p. 26).

Gracias a esa simetría esbozada por Heidegger entre su "Analítica existencial" y la "Analítica trascendental" de Kant, este último se convirtió en "el filósofo más contemporáneo" (2020, p. 42). Y, con ello, se inauguró un nuevo ánimo desde el que leer la tarea que Kant encomendaba a los filósofos: una búsqueda de los límites, las fuentes y el alcance de la razón (AA IX, 25).

Para el neokantismo, las ciencias configuraban el producto acabado de la racionalidad del ser humano, por eso, esa cartografía de los "límites" de la razón a la que invitaba Kant no suponía sino una indagación de los fundamentos del quehacer científico. Sin embargo, esa asunción preliminar entre racionalidad y ciencia, incluso entre ser humano y naturalismo, se quebró a principios del siglo XX con el surgimiento de la fenomenología, y maduró con el nacimiento de la hermenéutica de Heidegger.[4] El éxito de este en su labor académica durante los años veinte, cristalizada en el *Kant-Buch*,[5]

[4] Como también señala Leyte en su contribución, uno de los logros del *Kant-Buch* fue poner en diálogo a Kant con Aristóteles; dos autores que, para el neokantismo, representaban "partidos filosóficos" ante los que posicionarse. De este modo, la plétora de opiniones que formaban la historia de la filosofía, gracias a Heidegger, quedaba harmonizada para las nuevas generaciones. Ya no se trataba de tomar partido por uno u otro autor, como, p. ej., el neokantiano Natorp había hecho al denostar a Aristóteles; con el *Kant-Buch* la perspectiva desde la que acceder a la historia cambió, pues el interés de sumergirse en ella consistía en hallar un fundamento escondido del que depende una radical transformación del presente. Este ímpetu también se evidenciará en el escrito de la *Crisis de las ciencias europeas* de Husserl, un trabajo que podría ser un buen complemento a los capítulos contenidos en el volumen editado dado el protagonismo de Kant en él.

[5] A guisa de tareas pendientes de la investigación filosófica que nacen de esta lectura, vale la pena mencionar que este proceso de derrumbe del neokantismo sería imposible sin los propios autores "neokantianos". En este sentido, merece todavía especial atención la obra de Cassirer, pero también la del mencionado Natorp. Su proyecto sobre una *Psicología general*, junto con los desarrollos de la

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24073

puede ser cifrado no solo en su contribución a acrecentar esa nueva sensibilidad, sino también en acoplarla a una obra tan singular como la *Crítica de la razón pura*. *Kant y el problema de la metafísica* permitió entender a las futuras generaciones que aquella tarea de buscar "los límites, las fuentes y el alcance de la razón", en la que parecía resumirse la idea neokantiana, se podía interpretar de otra manera.

Alguien tan poco sospechoso de "heideggerianismo" como Dieter Henrich (véase, esp., 1955) afirmó a mediados de los años cincuenta: "Casi todo lo que se escribe hoy en Alemania sobre Kant, aunque no tenga su origen en el pensamiento de Heidegger, tiene una evidente relación con sus problemas" (Henrich, 1956, p. 338). En cierto modo, el volumen *Kant después del neokantismo* corrobora esta afirmación. Junto con el intento de mostrar la importancia de la pregunta por la existencia humana en las lecturas de Kant del siglo XX, la otra clave de lectura desde la cual entender el volumen editado es la intelección de la insospechada fuerza del libro de Heidegger.

Este singular impacto filosófico e historiográfico del *Kant-Buch* se advierte radicalmente en Arendt, a la que el volumen dedica dos artículos: uno de Ángel Prior Olmos, "Ciencia, modernidad y pensamiento. Arendt y la filosofía crítica" (2020, pp. 43-64), y otro de Neus Campillo, "Kant visto por Arendt" (2020, pp. 65-90).

La grandeza de la primera contribución mencionada consiste en trabar el puente de conexión entre la lectura de Heidegger y la de Arendt, algo que podía localizarse en la idea de *Destruktion* inaugurada por el pensamiento heideggeriano. De él hereda Arendt la convicción de que "existe una fatal inclinación de la filosofía a construir sistemas […]. Hoy en día el trabajo filosófico consiste en desmontar estos edificios construidos para descubrir lo que propiamente se pensaba en ellos" (2020, p. 45, n. 10). En suma, el tema que articula la lectura de Arendt es el de la *crisis de la tradición*. Pero, curiosamente, como señala Ángel Prior Olmos, esta influencia se conjuga con una pregunta de carácter marcadamente neokantiano: la pregunta por el papel de la ciencia. Según este autor, la indagación de Arendt sobre la ciencia y la modernidad se vincula a la pregunta formulada por Kant en los *Prolegómenos*: "¿cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?" (Prol.,

fenomenología husserliana, fue seguramente el eslabón entre el neokantismo clásico y la renovada lectura de Heidegger de Kant.

AA IV 294; 2020, p. 48). Con ello, se muestra que la distancia frente al neokantismo no anidó realmente en los interrogantes, sino en el modo de plantearlos.

Que la segunda contribución del volumen dedicada a Arendt comience con una cita de *Kant und das Problem der Metaphysik* corrobora más la dinámica histórica ya apuntada. La cita no es ornamental. En su contribución, Neus Campillo deja entrever las tensiones de la lectura que Arendt realiza de Kant y se posiciona en línea con Simona Forti, a quien concede:

> desde el punto de vista de la meticulosidad filológica y el análisis textual, las *Lectures on Kant's Political Philosophy* son difícilmente defendibles. […] Es de otra perspectiva como se debe valorar su relevancia: como texto pionero que ha abierto la vía a un amplio debate filosófico político (2020, p. 67, n. 4).

Junto con el *modus interpretandi*, la importancia concedida por Arendt a la imaginación, explorada por Neus Campillo en las últimas páginas de su contribución (2020, pp. 83-89) es solo una muestra más de esa herencia heideggeriana. La pregunta por el ser humano sigue siendo idéntica a la kantiana, pero no el encuadre de su formulación: la cuestión de la existencia no ha de plantearse desde la vida contemplativa, como hizo el neokantismo, sino desde la vida práctica. Así, los análisis de Arendt de los más diversos fenómenos (lo político, lo público, la imaginación) son otra forma de entender (de nuevo) las tres tareas que Kant había encomendado a los filósofos del futuro: "determinar: 1) las fuentes del saber humano; 2) el alcance del uso posible y de todo saber, y, finalmente, 3) los límites de la razón" (Log., AA IX, 25).

Lo mismo sucede en un contemporáneo de Heidegger como es Ortega y Gasset, al que dedica una valiosa contribución Jesús Conill: "«Un Kant futuro». Transformación raciovitalista de la razón pura en Ortega" (2020, pp. 153-168). De nuevo, el artículo pone en evidencia la inevitable presencia de la interpretación heideggeriana de Kant, ya sea solo por el intento de deslindar a Ortega de aquella (pp. 157, 158, 161, 162, 164).

La meta de Jesús Conill consiste en revelar cómo Ortega no caería dentro de lo que algunos autores han denominado "postneokantismo" (Hartmann, Heimsoeth, Jaspers y Heidegger), aunque el mismo autor de la

contribución, de entrada, indica lo problemático de semejante etiqueta (2020, pp. 155-156). Sea como fuere, Conill muestra cómo el intento de Ortega estriba en reivindicar la idea de "vida" en Kant, en concreto de "razón vital" (2020, p. 161) y con ello apuntar a textos (el *Opus postum* y la *Crítica del juicio*) descuidados por la lectura heideggeriana. En la contribución, nuevamente, se advierte ese esfuerzo de pensar con Kant el problema del existir del ser humano para, inevitablemente, ir más allá de él.

Tal fue la radicalidad de la mirada "antropológica" desde la cual pasó a comprenderse a Kant que también las lecturas de corte naturalista o psicologista hubieron de matizar su herencia positivista. Conviene recordar que la principal constante de la obra de Heidegger —especialmente en sus cursos de 1919 a 1930— es la lucha contra el psicologismo. De hecho, uno de los réditos más importantes de *Kant y el problema de la metafísica* es la absoluta des-psicologización de Kant (véase esp. Heidegger, 1929, pp. 25-35). No obstante, la revolución que supuso la fenomenología solo eliminó por breve tiempo el dominio del naturalismo, pues el éxito de sus críticas conllevó planteamientos naturalistas más radicales que todavía hoy siguen en boga. Por ello, a partir de la obra de Heidegger también resulta especialmente interesante leer las contribuciones de Pedro Jesús Teruel, "La brizna de hierba. Kant y sus lecturas naturalistas: el paradigma de Lorenz" (2020, pp. 91-114), y del recientemente fallecido Eugenio Moya, "Biología y conocimiento: la lectura popperiana de Kant" (2020, pp. 115-152). Ambas contribuciones dan prueba de que el naturalismo decimonónico se vio también sometido a una reevaluación y, de nuevo, Kant sirvió como fuente inagotable de inspiración y diálogo.

En el artículo de Pedro Jesús Teruel, el lector puede encontrar una interesante presentación de las diferentes formas del naturalismo (2020, pp. 95-97): el ontológico radical-global, el ontológico radical-sectorial y el naturalismo epistemológico. Estas distinciones dan muestra de la complejidad de la discusión y de su distancia con el positivismo decimonónico, pero, además, permiten al autor de la contribución matizar la posible dimensión naturalista de Kant. De este modo, se afirma "la incompatibilidad entre la posición kantiana y el naturalismo ontológico radical, tanto global como sectorial", así como "su compatibilidad con el naturalismo epistemológico" (2020, p. 109). Esta compatibilidad, que Pedro Jesús Teruel sistematiza a la

luz de la obra de Lorenz (2020, pp. 103-107), no es una posición cerrada, sino pendiente de interrogantes todavía sin respuesta.

Eugenio Moya, en su contribución, es más contundente y, de la mano de Popper, defiende que la esencia de la filosofía kantiana consiste en una "doctrina modularista y sistemática de la mente que Kant planteó como alternativa al sustancialismo racionalista y el eliminacionismo empirista" (2020, p. 120). Las páginas de su capítulo podrían ser vistas como una presentación general de una teoría compleja que el autor ha desarrollado en anteriores libros (2003, 2008). La lectura que propone, sin embargo, siempre se remite a un problema que los introductores del volumen apuntan de manera explícita: "Queda abierto el problema que suscita la sustitución del estatuto lógico de las disposiciones racionales a priori por un estatuto biológico que parece conllevar la pérdida de la dimensión epistemológica del *Quid juris?*" (2020, p. 16).

La pregunta "*quid juris?*" es, en efecto, la clave de todo el sistema kantiano, pues esta permite a Kant desmarcarse de la "fisiología del intelecto" de Locke que, en última instancia, recorre también implícitamente la *Schulphilosophie*. Además, la distancia que quiso tomar con Kant frente al idealismo de Fichte —que Moya quiere usar a su favor (2020, p. 118)— no es prueba alguna de una posible lectura de la filosofía kantiana desde Popper o Santayana. En cualquier caso, convenza o no este proyecto de naturalizar a Kant, no hay duda del rigor y del saber histórico contenido en la contribución de Moya, en la cual se dan cita numerosos autores, históricos (de Reinhold a von Baer o Haeckel) y actuales (el ya mencionado Popper, Santayana, Habermas o Pierce).

Estas contribuciones sobre la interpretación naturalista de Kant remiten a otras lecturas en las que el volumen podría haber reparado para completar un cuadro exhaustivo del "Kant después del neokantismo". Desde los capítulos recién indicados cobra interés, por ejemplo, un estudio sobre el Kant de Lewis o Sellars, pues se lograría así una intelección más aguda de los motivos que determinan la discusión actual dentro de los estudios sobre Kant —condicionada por obras como la de McDowell *Mind and World* (1994)—. En este sentido, también sería importante centrar la atención en otros proyectos, como el libro de Strawson *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (1966) y, con relación a él, los comentarios de H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience* (1936) o *The Categorical*

Imperative (1947). Los grandes (y arduos) comentarios de los especialistas, a veces menospreciados como literatura especializada, son los que subyacen a las diversas interpretaciones de Kant —también a la de Heidegger—. Pienso, por ejemplo, en la obra de Heimsoeth, que sigue siendo un desconocido pese a su relevancia en el surgimiento de los nuevos estudios de Kant. Del mismo modo, aun perteneciendo a una generación posterior, se podrían mencionar los trabajos de D. Henrich, quien ha mostrado cómo la labor interpretativa de la obra kantiana desemboca en una reflexión actual sobre la conciencia (Henrich, 2005). De hecho, también en este estudioso del pensamiento de Kant se deja sentir la presencia de Heidegger, de aquella pregunta que su filosofía acentuó: ¿qué significa existir en el singular caso del ser humano?

En cualquier caso, estas son solo reflexiones para un futuro complemento del libro, una tarea que los estudios sobre Kant deberían emprender y para la cual puede tomar como ejemplo *Kant después del neokantismo*. El volumen editado no se detiene en el recorrido presentado hasta el momento, sino que lo amplía con cuatro contribuciones que ayudan a comprender la imagen de Kant en las discusiones éticas y políticas contemporáneas, agudizadas tras las II Guerra Mundial.

El colapso civilizatorio que supuso la experiencia bélica concluida en 1945 creó también un nuevo modo de leer a Kant. De él ya se nutre la ya mencionada Arendt y en él se funda el papel concedido por Adorno a Kant en su *Dialéctica negativa*, del que se ocupa la contribución de Sergio Sevilla "Leer a Kant después de Auschwitz" (2020, pp. 169-192). Esta contribución es la excepción a la tremenda influencia de Heidegger, aunque el autor de la misma permite encontrar paralelismos, ya sea solo en el *modus interpretandi*: "La fidelidad a Kant deja de ser la del historiador erudito que reconstruye el pasado para convertirse en el esfuerzo del intérprete para traer a Kant a pensar el presente" (2020, p. 172). Pero no solo eso. También el problema que ambos pensadores vieron en Kant se sitúa en coordenadas parecidas: el sujeto formulado por Kant, ese ""yo pienso" que acompaña todas mis representaciones" (2020, p. 172), supone una cierta "pérdida" (2020, p. 173) que la filosofía del presente ha de enmendar. Obviamente, la contribución da buenas muestras de los temas y las soluciones propiamente adornianas. En cualquier caso, no deja de ser curioso que sea justamente Herrmann Mörchen[6]

[6] Herrmann Mörchen realizó sus estudios de doctorado bajo la tutela de Heidegger, con quien escribió una tesis sobre la imaginación en Kant, defendida en el semestre de invierno de 1927/28 (Mörchen,

—el primero en suscribirse a e incluso refrendar la interpretación heideggeriana de Kant— el pensador que más ha querido unir lazos entre Heidegger y Adorno (Mörchen, 1980, 1981).

De esta manera, a lo largo del siglo XX la *Crítica de la razón pura* se convierte en un motivo fundamental de la filosofía, aunque el pensar actual debe afrontar sus limitaciones. Esta dinámica enfatizada por Adorno es palpable también en los autores posteriores de la teoría crítica de la sociedad, tanto la de K.-O. Apel y J. Habermas, como la de M. Foucault. De los dos primeros se ocupan las contribuciones de Norberto Smilg Vidal, "Pensando con Kant, pero más allá de Kant. La recepción y transformación del pensamiento kantiano por K.-O. Apel" (2020, pp. 193-212) y Manuel Jiménez Redondo "La recepción por Habermas de la filosofía del derecho de Kant" (2020, pp. 213-236). Por último, Miguel Morey pone el cierre a las contribuciones sobre el recorrido de Kant en el siglo XX con "Foucault con Kant: el juego del límite" (2020, pp. 237-260).

En el capítulo dedicado a Apel, vuelven a ser evidentes los lazos con Heidegger. Al fin y al cabo, la anticipación trascendental de todo juego lingüístico, como apunta Norberto Smilg: "no es más que la consecuencia, en cuanto movimiento anticipatorio, de un rasgo esencial de la racionalidad humana que Apel recibe de Heidegger como característica genérica de la concepción hermenéutica de la racionalidad" (2020, p. 199).

Kant, así, *requiere* de un complemento hermenéutico, y dicho complemento resulta esencial en las tesis más logradas de Apel, incluso en aquellas en las que más lejos parecerían estar del *pathos* heideggeriano:

> La reflexión trascendental, pues, busca fundamentar no en el «yo pienso» (cartesiano, kantiano e incluso husserliano), sino en el hecho de que argumentamos como miembros de una comunidad ilimitada de argumentación, en la que estamos *ya siempre* debido al carácter hermenéutico-trascendental (2020, p. 206).

2010). De ese semestre es la lección germen de *Kant y el problema de la metafísica*: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, hoy publicada en el volumen 25 de su *Gesamtausgabe* (Heidegger, 1977). Sería interesante indagar en qué medida algunas claves de la lectura de Mörchen pudieron modular la lectura heideggeriana.

El artículo de Norberto Smilg es brillante porque muestra perfectamente la virtud de Apel, a saber, contrarrestar los excesos de la hermenéutica con Kant y, al mismo tiempo, compensar las limitaciones de este con la hermenéutica. En mi opinión, resulta esencial enfatizar esta síntesis, pues en ella se vislumbra la continuidad entre la hermenéutica y el intento kantiano de analizar los límites de la racionalidad.

Esta conclusión invita a una inevitable reflexión ulterior sobre la relación entre Habermas y Heidegger, algo que, de manera totalmente tácita, Manuel Jiménez realiza en su texto. Tal vez de modo algo singular, también la contribución dedicada a Habermas se podría leer como el intento de describir el fracaso de este filósofo en dar la espalda a la herencia metafísica presentada en el *Kant-Buch*. No por casualidad, uno de los conceptos que ronda la interpretación heideggeriana de Kant es el de libertad, concepto que el profesor Manuel Jiménez echa en falta en la obra de Habermas:

> A nuestro juicio, la idea de razón comunicativa, tanto en lo que se refiere a la libertad en sus relaciones internas (moral y ética) como en lo que se refiere a la libertad en sus relaciones externas (derecho), solo puede ser, por tanto, un capítulo de la idea de ser libre en general. Pero es precisamente esta idea del ser libre en general y el análisis de sus momentos y de la articulación de sus momentos lo que se echa en falta en la filosofía del derecho de Habermas (2020, p. 236).

El artículo de Manuel Jiménez es impecable en el análisis. Procede, en primer lugar, exponiendo qué es el derecho en Kant (2020, pp. 213-217), para luego detenerse principal, pero no exclusivamente en la obra de Habermas *Facticidad y validez* (2020, pp. 217-227). Así, muestra cómo este autor se autopercibe como una "nueva versión" de Kant que, sin embargo, evita el núcleo de la idea kantiana: el principio de la libertad. También aquí, como digo, planea la sombra de Heidegger y los efectos que ha tenido en Habermas la ambición de un (quizá apresurado) desmantelamiento de "presupuestos metafísicos". Semejante ambición es lo que, en última instancia, no permite atisbar a Habermas la necesidad de nociones metafísicas fundamentales que Manuel Jiménez busca subrayar.

La última contribución, dedicada a Foucault, vuelve a destacar con fuerza el tema que ha recorrido todas las contribuciones: la pregunta por el ser humano. De hecho, siguiendo la propuesta de Morey, se podría ver la obra

de Foucault como una respuesta a esta cuestión kantiana. ¿Qué es el ser humano? "El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento" (2020, p. 240). Semejante respuesta, sin embargo, debe mucho al estudio de Kant, como intenta revelar la contribución de Morey. Mediante esta, el lector podrá descubrir que la tesis de Foucault sobre la antropología en Kant o *Las palabras y las cosas* no son los únicos lugares donde se manifiesta la presencia de (y la distancia frente a) Kant; este último está presente en todas las etapas del pensar del filósofo francés.

En suma, el artículo sobre Foucault es solo una muestra más del hilo conductor que, desde la clave que he querido enfatizar, puede mostrar *Kant y después del neokantismo*. Ese hilo conductor reside en la pregunta por el existir del ser humano. El colofón del libro, la edición del técnico texto de Fernando Montero, confirma esta impresión. En él se pone de manifiesto los múltiples problemas que tiene Kant para definir esa curiosa identidad que somos nosotros mismos. El "yo" no puede ser un ente más dentro del mundo, pero tampoco un mero sujeto lógico. Sin embargo, expone Montero, ese "yo" supone una idea que subyace a toda la arquitectura de la obra kantiana. Sin ella sería impensable la *Crítica de la razón pura* y, por tanto, tal escurridiza idea resulta fundamento de todos sus desarrollos. De esta forma, a la luz del análisis de Montero también se evidencia el otro logro de *Kant y después del neokantismo*, a saber, mostrar la insospechada fuerza de la interpretación heideggeriana. Sus ecos resuenan en la afirmación: "No cabe duda de que esa raíz", que tan famosa hizo Heidegger en el siglo XX, "es la mente" (2020, p. 278). Pero al afirmar esto el artículo de Montero quiere ir con Kant algo más allá de Kant, exponiendo un matiz no del todo explicitado por él —quizá, como señala el autor al final, por las faltas en la exposición de la obra que el mismo Kant concedía (2020, p. 280)—.

Sea como fuere, el artículo es una buena conclusión del volumen porque acentúa, una vez más, el problema que vieron todos los autores mencionados y al que, de un modo u otro, intentaron dar respuesta: ¿qué significa existir para el ser humano? Este es el interrogante filosófico detrás de la configuración histórica "Kant después del neokantismo", un interrogante que todavía representa uno de los problemas fundamentales de la filosofía actual.

Bibliografía

Gadamer, H.-G. (1997). *Mis años de aprendizaje*. Herder.

Heidegger, M. (2018 [1975]). *Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann.

Heidegger, M. (1995 [1977]). *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Klostermann.

Heidegger, M. (2012 [1929]). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann.

Heidegger, M. (2006 [1927]). *Sein und Zeit*. Niemayer.

Henrich, D. (1956). Kant e il kantismo in Germania. *Il pensiero, 2*, 336-349.

Henrich, D. (1955). Über die Einheit der Subjektivität. *Philosophische Rundschau, 3*, 26-69.

Henrich, D. (2005). *Vida consciente*. Síntesis.

Lehmann, G. (1956 [1969]). *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants.* de Gruyter.

Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Biblioteca Nueva.

Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida. Naturlehre y filosofía crítica*. Biblioteca Nueva.

Mörchen, H. (1980). *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*. Klett-Cotta.

Mörchen, H. (1981). *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Klett-Cotta.

Mörchen, H. (2010). *Die Einbildungskraft bei Kant*. de Gruyter.

Teruel, P. J. (2016). Kant in Deutschland. La revista Kant-Studien entre 1897-2015. *Revista de Estudios Kantianos, 1*, 77-95.

Recibido: 06/03/2022

Aceptado: 10/05/2023

¿Epígonos de Kant en el siglo XX? Revitalizaciones kantianas después del neokantismo

César Ortega-Esquembre[1]

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar el libro colectivo, coordinado por Sergio Sevilla y Jesús Conill, *Kant después del neokantismo*. Se pretende exponer la forma en que, según los autores participantes en el volumen, algunos de los principales filósofos del siglo XX han dialogado con Kant para elaborar sus propios pensamientos. Para ello se dan tres pasos fundamentales. En primer lugar, se presenta la problemática de la relación entre filosofía e historia de la filosofía, ubicando el contexto de surgimiento del neokantismo dentro de esta problemática. En segundo lugar, se reconstruye brevemente la idea central de cada uno de los estudios contenidos en la obra analizada. En tercer lugar, se actualiza esta sistematización de los "epígonos de Kant" recurriendo al caso de Rainer Forst, que, con su idea de un "derecho básico a la justificación", constituye uno de los principales revitalizadores actuales de Kant *después del neokantismo*.

Palabras clave: Kant, neokantismo, historia de la filosofía, Rainer Forst, derecho a la justificación.

Epigones of Kant in the 20th century? Kantian revitalizations after Neo-Kantianism

Abstract

The aim of this paper is to analyse the collective work coordinated by Sergio Sevilla and Jesús Conill *Kant after Neo-Kantianism*. I try to expose the way in which, according to the authors, some of the main philosophers of the 20th century have elaborated their own thinking in dialogue with Kant. To do that, I divide the text into three parts. First, I discuss the problem of the relation between philosophy and history of philosophy, by placing the context of emergence of Neo-Kantianism within this problem. Second, I briefly reconstruct the key idea of each of the contributions contained in the book. Lastly, I update this systematization of the "epigones of Kant" by resorting to Rainer Forst, who, with his idea of a "basic right to justification", is today one of the main revitalizing of Kant *after Neo-Kantianism*.

[1] Universitat de València. Contacto: Cesar.ortega@uv.es.

Revista de Estudios Kantianos
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277
ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26637

Keywords: Kant, Neo-Kantianism, history of philosophy, Rainer Forst, right to justification.

1. Introducción

Qué relación tenga la filosofía con su propio pasado, es decir, con la *historia de la filosofía*, eso es algo que constituye, al menos desde Kant, un objeto de estudio no precisamente menor del quehacer filosófico mismo (Hereza, 2022). En un gesto de autorreflexión acaso solamente típico de esta particular disciplina, la filosofía se pregunta una y otra vez sobre su propia naturaleza: ¿qué significa, exactamente, hacer filosofía? A mi modo de ver, una respuesta totalmente historiográfica a esta pregunta debe resultar necesariamente insatisfactoria. La filosofía no puede consistir en reinterpretar una y otra vez el legado de los autores pasados, a riesgo de quedar disuelta en mera historia de la filosofía. Igualmente insatisfactorias resultan, a mi juicio, las aproximaciones excesivamente ahistóricas. Como si el quehacer filosófico pudiera partir, por así decirlo, en cada caso desde cero. Como si *no hubiéramos aprendido nada* desde Grecia.

Sobre la base de esta dualidad de posiciones, yo me aventuraría a decir, desde luego que no en calidad de experto en esta controvertida cuestión, que pertenece a la propia naturaleza de la filosofía el gesto de la "apropiación crítica" de lo heredado, es decir, el intento por repensar los problemas ya pensados por generaciones pretéritas, a fin de superar las deficiencias halladas en esas sus formas de pensarlos. La historia de la filosofía se presentaría bajo esta óptica como una especie de gigantesca "negación de la negación", en la medida en que cada autor o generación partiría de una crítica hacia algunos autores o modelos pasados, que a su vez habrían conformado sus pensamientos como superación de un estadio todavía anterior. Los "maestros antiguos", por usar el bonito título de la novela de Thomas Bernhard (2003), es decir, los auténticos eslabones de esta monumental cadena espiritual a la que llamamos "historia de la filosofía", serían aquellos que en esa apropiación crítica habrían ofrecido

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

una auténtica aportación. Aquellos que inauguran, por así decirlo, una nueva *Wirkungsgeschichte*, una nueva historia efectual.

Que Kant es uno de esos "maestros antiguos", eso es algo tan evidente que uno casi tiene la sensación de estar perdiendo el tiempo cuando trata de probarlo. Su protesta contra la metafísica anterior, que inaugura el criticismo, es acaso el más fundamental de los eslabones de la filosofía moderna, y es muy claro que en esa protesta Kant se apropia y supera al mismo tiempo motivos anteriores a su propia reflexión. Como todos los maestros antiguos, también Kant supuso el punto de partida de una nueva reflexión filosófica. Tras su muerte en 1804, esa nueva reflexión filosófica operó por las vías del denominado *idealismo alemán*. Seguramente existen pocas dudas sobre el hecho de que fue Hegel el siguiente gran eslabón en esta cadena. El idealismo absoluto expandió la lógica del entendimiento a la totalidad de esferas de la experiencia (Sevilla, 2020, p. 175), y en cierto modo no puede comprenderse más que sobre la base de Kant. Como es muy sabido, la idea de "eticidad" (*Sittlichkeit*) es una ganancia a la que Hegel solo puede llegar tras una crítica contra el "formalismo vacío" en que Kant había incurrido con su idea de moralidad (*Moralität*) (Hegel, 2017, §135). El paradigma hegeliano fue a su vez proseguido a partir de 1830 por los llamados "jóvenes hegelianos", siendo Marx, sin duda, el que operó entre ellos la apropiación crítica más importante, en la medida en que inauguró un nuevo estadio de reflexión cuya historia efectual no es precisamente difícil de rastrear a lo largo de los siglos XIX y XX.

Aunque en la línea de pensamiento hegeliano-marxista puede verse, sin duda ninguna, la impronta kantiana, lo cierto es que el primer gran movimiento de retorno a Kant se produjo justamente con el agotamiento —ciertamente solo temporal— de esta línea de pensamiento. Este gran movimiento se conoce con el nombre de "neokantismo". En el último tercio del siglo XIX, el aire de los tiempos era ya claramente favorable al positivismo, cuyo momento fundacional hay que buscar en el *Curso de filosofía positiva* publicado por Auguste Comte entre 1830 y 1842. En contra de las inflacionarias pretensiones del sistema hegeliano, la filosofía había de limitar ahora su tarea a la reflexión sobre el método de la ciencia natural, que a la postre habría de extenderse también a las ciencias históricas. Tal y como muestra Diego Sánchez Meca, no es de extrañar que el programa kantiano, sobre todo la epistemología crítica y la pertinaz

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

refutación de la metafísica emprendida en la *Crítica de la razón pura*, encontrara justamente en este contexto el ambiente idóneo para su revitalización (Sánchez Meca, 1990, pp. 61-63). Surge aquí la famosa consigna de Otto Liebmann, "*Züruck zu Kant*", una consigna que pronto quedaría sistematiza en las escuelas de Marburgo y Baden. Cohen, Natorp, Cassirer o Rickert se ocuparían de desarrollar y actualizar algunos de los elementos estructurales de la teoría del conocimiento kantiana, volviendo a abordar la fundamental pregunta sobre las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento científico.

La corriente neokantiana, que constituye, obviamente, el caso más claro de una filosofía en la estela de la *Wirkungsgeschichte* inaugurada con Kant, no ha tenido una prosecución significativa tras la muerte de sus miembros principales. En sentido estricto, no ha existido, como afirma Norberto Smilg (2020, p. 194), una "segunda generación" de autores neokantianos que prosiguiera la tarea mencionada. El surgimiento de la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, el marxismo occidental o la filosofía analítica del lenguaje condujo los intereses de la filosofía hacia regiones muy alejadas de la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia natural.

Esto no significa, sin embargo, que Kant muriera junto con el neokantismo. Más bien al contrario, a lo largo del siglo XX, y en prácticamente todas las escuelas de pensamiento mencionadas, Kant constituyó un interlocutor sencillamente imprescindible. El reciente y estimulante libro coordinado por Sergio Sevilla y Jesús Conill *Kant después del neokantismo* ha tratado de analizar cómo se ha producido en cada caso este fecundo diálogo de la filosofía del siglo XX con el pensamiento de Kant. Sevilla y Conill dejan claro que no se trata en este caso únicamente de un "capítulo de la historia efectual del kantismo", sino además de una "indagación sobre los modos de filosofar del siglo XX" (2020, p. 11). Se produce en todos estos casos, por así decirlo, una apropiación crítica que alumbra productos verdaderamente originales, productos que los autores que participan en el libro abordan con admirable rigor.

Por mi parte, yo quisiera también unirme a esta interminable negación de la negación, analizando a su vez la forma en que estos autores han abordado las apropiaciones críticas de Kant emprendidas durante el siglo XX. Para ello voy a dar dos pasos fundamentales. En primer lugar,

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

reconstruiré brevemente la idea central de cada uno de los análisis contenidos en la obra. En segundo lugar, me permitiré sumar *a posteriori* un caso actual en el que vuelve a surgir este *pensar con Kant más allá de Kant*, y que da testimonio de que no solamente en el siglo XX, sino también en el siglo XXI, la filosofía prosigue y se renueva todavía en discusión directa con Kant. Me refiero al reciente intento de Rainer Forst, uno de los principales discípulos de Jürgen Habermas, por desarrollar una teoría crítica de la sociedad sobre la base de un presunto "derecho básico a la justificación", derecho que queda fundamentado en el concepto kantiano de "autonomía". Pero empecemos por el siglo XX.

2. Kant después del neokantismo

A fin de estructurar las formas de filosofar que, durante el siglo XX, tuvieron como uno de sus interlocutores principales el pensamiento de Kant, Sevilla y Conill operan con un criterio cronológico. La línea de autores tratada va de Martin Heidegger a Jürgen Habermas pasando por Hannah Arendt, Konrad Lorenz, Karl Popper, José Ortega y Gasset, Theodor Adorno, Karl-Otto Apel y Michel Foucault. El libro concluye con una aportación recuperada de Fernando Montero, cuya maestría fue fundamental en el propio proceso de formación de los coordinadores del volumen.

En lugar de analizar una por una cada una de las once contribuciones, voy a agruparlas de acuerdo con un criterio temático. Empezaré por tanto revisando los análisis sobre Heidegger, Hannah Arendt y Ortega y Gasset, pues la evidente relación entre el primero y la segunda, en calidad de maestro-discípula, y entre el primero y el tercero, justifica a mi modo de ver que se los presente conjuntamente. Continuaré exponiendo lo que podemos denominar "apropiaciones naturalistas" de Kant, donde cabe incluir los programas de Konrad Lorenz y Karl Popper. Tras ello abordaré el bloque compuesto por algunos representantes de la Teoría Crítica: Theodor Adorno, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Continuaré analizando el estudio sobre Michel Foucault. Por último, abordaré la contribución de Fernando Montero.

2.1. Martin Heidegger, Hannah Arendt y Ortega y Gasset

La primera de las contribuciones del libro viene a cargo de Arturo Leyte, y su tesis de partida es la siguiente: la obra mayor de Martin Heidegger, *Ser y*

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

tiempo, puede ser comprendida como una "repetición" de la *Crítica de la razón pura*, siempre y cuando entendamos por "repetición" justamente lo que entiende Heidegger: la reiteración de un problema tratado por un autor anterior, reiteración que logra descubrir *lo no-dicho en lo dicho*. Esta comprensión heideggeriana se compadece bien con el tipo de relación entre filosofía e historia de la filosofía expuesto en la introducción: la historia de la filosofía no es una disciplina subsidiaria de la filosofía, sino justamente aquello que posibilita el acto mismo del filosofar (Leyte, 2020, p. 25). Los "maestros antiguos", por seguir utilizando la expresión de Bernhard, serían en este sentido aquellos en cuya obra se expresa un "fondo incomprensible" que posibilita un ejercicio hermenéutico futuro, y, en principio, inacabable.

Bajo esta comprensión, *Ser y tiempo* no sería sino una formidable repetición de la *Crítica de la razón pura*. Si ello es así, ¿qué es exactamente lo "no-dicho" en la obra de Kant, que Heidegger comprende como punto de partida de su propia reflexión? La respuesta de Leyte resulta muy sugerente: a la obra de Kant subyace la idea, nunca tematizada, de que la esencia de la subjetividad no se agota en la razón, sino que ésta se apoya en algo todavía mucho más originario, a saber, el ser. De acuerdo con la interpretación del Heidegger de *Kant y el problema de la metafísica*, en la *Crítica de la razón pura* se hace manifiesto que el ser no es un objeto ontológicamente autónomo, sino más bien aquello que aparece ante nuestra conciencia. La filosofía teórica kantiana estaría así encargada de estudiar el modo de ser del fenómeno; es decir, la manera en que las cosas del mundo aparecen ante el sujeto, que es en rigor el "productor de mundo".

¿Qué relación tiene esta idea con la operación practicada en *Ser y tiempo*? De acuerdo con el análisis de Leyte, en su obra cúspide Heidegger habría retomado y radicalizado el planteamiento filosófico kantiano. Aunque Kant habría comprendido bien que los objetos del mundo entrañan en su propia naturaleza una "dualidad inherente", en la medida en que están radicalmente mediados por la relación entre un "adentro" —el sujeto que percibe— y un "afuera" —lo percibido—, finalmente habría hipostatizado uno de los objetos del mundo: el propio sujeto. El sujeto aparece como una sustancia totalmente al margen del tiempo. Por eso la tarea que se propone *Ser y tiempo* puede entenderse como el intento de comprender la auténtica naturaleza temporal del yo, que no consiste sino en un "consistir", en un "tener lugar" en cada caso en un lugar y un momento concretos (ibid., p.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

36). La radical diferenciación kantiana entre el sujeto captador de mundo y el mundo mismo queda disuelta en Heidegger a través de la categoría de "ser-en-el-mundo". El *Dasein* se encuentra ya siempre manejando e interpretando el mundo, del que no puede tomar distancia objetivante más que al precio de perder su trato genuino con él: la pre-comprensión. A esto lo llama Leyte el "*a priori* heideggeriano": "la anterioridad que se avista pre-ontológicamente como resultado de nuestro trato con el ser" (ibid., p. 39).

Una línea muy diferente sigue Hannah Arendt en su apropiación crítica de las categorías kantianas. Esta apropiación es estudiada por Ángel Prior, en primer lugar, y por Neus Campillo, en segundo lugar. Prior centra su análisis en la forma en que Arendt articula las nociones de "ciencia", "modernidad" y "pensamiento" basándose en la filosofía crítica kantiana. La noción de "filosofía crítica" resulta del mayor interés para Arendt, y Prior resume en cuatro sus rasgos más destacados: en primer lugar, las "connotaciones de distanciamiento asociadas a la crítica", es decir, su carácter de disolución de dogmas y la exigencia de un examen público constante; en segundo lugar, el intento por descubrir las fuentes y límites de la razón; en tercer lugar, la oposición tanto al dogmatismo como al escepticismo; en cuarto y último lugar, y quizás es éste el rasgo más importante, las implicaciones políticas asociadas al pensamiento crítico, que le conducen a una actitud radicalmente antiautoritaria (Prior, 2020, pp. 43-45).

Prior ve muy bien cómo la propia obra de Arendt se mueve permanentemente en esta concepción de la crítica. Aunque Arendt se sitúa cerca de Kant en aspectos tan diversos como la crítica de la metafísica o la distinción entre filosofía y religión, parece claro, como decimos, que la impronta kantiana se hace notar sobre todo en aquello que tiene que ver con las implicaciones políticas. No es de extrañar, por tanto, que Neus Campillo haya dedicado su sugerente aportación justamente a analizar la relación entre la filosofía política implícita en el programa kantiano y la posición de Arendt. Totalmente convencida de que el "antídoto político" contra las perversiones de su tiempo debía ser buscado en "las condiciones de posibilidad de un espacio público compartido" (Campillo, 2020, p. 67), Arendt se adentra en la tarea de indagar en qué hubiera consistido la filosofía política de Kant, si ésta hubiera sido sistematizada alguna vez. Para

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

llevar a término esta tarea, Campillo desgrana las diversas conferencias del libro de Arendt *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Según la interpretación de Campillo, la tesis de Arendt de acuerdo con la cual *no existe explícitamente* una filosofía política en Kant —por mucho que, sobre todo en obras tardías como *La paz perpetua*, se analicen temas estrictamente políticos como el derecho a la hospitalidad— se basa en la constatación de que "ninguna de las preguntas kantianas se refiere al hombre como *zoon politikon*" (ibid., p. 70).

Al igual que Prior, Campillo destaca el carácter eminentemente político que para Arendt tiene la noción kantiana de "crítica", más allá de su uso habitual en el terreno de la epistemología y la crítica de la metafísica. La crítica es, ante todo, una forma de pensar autónoma, que cada persona puede ejercer para contribuir a la tarea ilustrada de una liberación de los prejuicios y las autoridades no justificadas —ni justificables—. Muy vinculadas a esta noción aparecen las ideas de "libertad" y "uso público de la razón", que para Arendt juegan también un papel decisivo a la hora de entender la filosofía política kantiana. Arendt encuentra en Kant el fundamento para una tesis que articulará una parte sustancial de su propio pensamiento —y también, por cierto, del pensamiento de Habermas, que en este punto se basa explícitamente en Hannah Arendt (Habermas, 2000, pp. 205-222) —, a saber, que "la *comunicabilidad* representa la posibilidad de validez de la verdad", y por tanto una forma decisiva de poder en la sociedad moderna.

Esta apropiación "política" de Kant da lugar, en el caso de Ortega y Gasset, a algo diferente. En su detallado análisis, Jesús Conill se esfuerza por reconstruir la importante influencia que el pensamiento de Kant tuvo en el surgimiento del denominado "raciovitalismo". De acuerdo con la interpretación de Conill, el propósito último de Ortega habría sido transformar la filosofía trascendental de Kant "en el sentido de una "hermenéutica" de carácter raciovitalista" (Conill, 2020, p. 156). Esta transformación se basa, por lo demás, en una suerte de "nueva metafísica" destinada a descubrir la realidad radical de la vida humana. El punto decisivo de esta transformación sería el tránsito desde la razón pura kantiana hasta una razón impura, experiencial, corporal, que se nutre además de las aportaciones de Nietzsche.

En Ortega y Gasset puede verse de forma especialmente clara este intento de "volver a Kant" saltando más allá del neokantismo. Ortega

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

constituye, en sentido estricto, un "postneokantiano". Esta vuelta a Kant se practica desentrañando lo que el autor denomina "una insospechada vitalidad filosófica en Kant". Aunque Ortega acepta el giro kantiano y reconoce que el problema del ser ya no puede ser abordado al margen del problema del sujeto, por cuanto es justamente éste quien "pone al ser" en su acto de representación de los fenómenos, su interpretación es radicalmente antiidealista y antisubjetivista. Ortega cree poder reconquistar la objetividad desde el concepto de "vida", pues efectivamente los objetos que son dados a la conciencia no lo son a un sujeto entendido en términos abstractos, sino que ellos existen solamente "como elemento de la vida de un hombre". Como en Heidegger, también en Ortega la escisión moderna entre sujeto y mundo queda superada, en este caso en la idea de una "vida humana" que se las ha permanentemente con los objetos del mundo. Conill interpreta así el "Kant futuro" defendido por Ortega en el sentido de una hermenéutica de la vida humana, una hermenéutica que, a su juicio, habría de ser complementada con los correctivos críticos que aportan la pragmática formal de Habermas y Apel (cf. Conill, 2006).

2.2. Hacia una naturalización del kantismo: Konrad Lorenz y Karl Popper

El primero de los dos enfoques "naturalistas" tratados en la obra es el de Konrad Lorenz, y a él dedica su análisis Pedro Jesús Teruel. En un ejercicio de claridad conceptual muy admirable, Teruel comienza su estudio definiendo la idea de "naturalización" y diseccionando tres tipos diferentes de naturalismo. "Naturalizar" significa, por de pronto, "aplicar a las teorías pautas de reducción en orden a conseguir rendimientos explicativos" (Teruel, 2020, p. 92). Estas pautas de reducción toman sus criterios, lógicamente, de las ciencias naturales, especialmente de la física, la biología evolutiva y la genética. Operaciones tradicionalmente explicadas en términos especulativos, como por ejemplo el comportamiento moral, son reducidas a estructuras más simples, de las que las ciencias naturales pueden dar una explicación empíricamente satisfactoria. Sobre la base de esta definición, Teruel diferencia tres versiones del uso del concepto "naturalismo": en primer lugar, el "naturalismo ontológico radical", según el cual el aparato conceptual de la ciencia natural permite agotar la explicación de la realidad en su conjunto; en segundo lugar, el "naturalismo epistemológico", que trata de reunir las diversas aproximaciones a lo real, a fin de disponer de un modelo de comprensión lo suficientemente dúctil

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

como para dar cuenta de regiones ontológicas por lo demás irreductibles entre sí; en tercer lugar, el "naturalismo ontológico radical sectorial", que constituye una aplicación del primer modelo a campos de estudio concretos, como el naturalismo ético.

Tras esta "cartografía" del naturalismo, la pregunta se vuelve inmediata: ¿es el pensamiento kantiano susceptible de ser interpretado con alguna de estas tres categorías? Teruel descarta que pueda serlo con los conceptos del naturalismo ontológico radical —ya sea total o sectorial—. Sin embargo, en lo que hace al naturalismo epistemológico, su tesis es que el pensamiento de Kant no solo es compatible con este programa, sino que *lo requiere necesariamente*, pues "pertenece a la teleología interna de la razón su búsqueda de unidad creciente en la identificación de los principios rectores de la naturaleza" (ibid., p. 102). Pues bien, Teruel encuentra en Lorenz uno de los intentos más exitosos de compatibilizar a Kant con los planteamientos naturalistas. La lectura de Lorenz se basa en la llamada teoría de las disposiciones, a partir de la cual el autor cree poder conjugar el apriorismo kantiano con la explicación evolutiva del ser humano. La idea, que aquí solo puedo mencionar brevemente, resulta altamente intuitiva: "el *a priori* que determina los modos de aparición de las cosas reales de nuestro mundo es, dicho brevemente, un órgano". Es decir, aunque las formas de la intuición y los conceptos y principios puros del entendimiento son ontogenéticamente *a priori*, desde un punto de vista filogenético son algo "adquirido", es decir, una ganancia resultado del proceso de interacción entre el organismo y su medio.

El segundo enfoque naturalista analizado es el de Karl Popper. En su exhaustivo estudio, Eugenio Moya trata de reconstruir la lectura popperiana de Kant comprometiéndose con una interpretación claramente naturalista. De acuerdo con la interpretación de Moya, la tendencia de Kant a alejarse del psicologismo de Locke y Hume en favor de su programa trascendental ha creado entre sus intérpretes posteriores la falsa creencia de que lo fáctico y lo trascendental son regiones inconmensurables entre sí. Frente a esta interpretación, Moya hace valer la tesis de Popper, según la cual para Kant "las cuestiones relativas a la validez y objetividad del conocimiento" resultan inseparables de "las cuestiones relativas a su génesis subjetiva y natural" (Moya, 2020, p. 119). Así pues, Moya apuesta por una perspectiva naturalizadora, pero no reduccionista, del programa kantiano. Semejante

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

perspectiva consiste en reconstruir la epistemología kantiana sobre la base de una reinterpretación modularista y sistémica de la teoría de las facultades cognitivas. En la estela de Popper y Lorenz, Moya cree que nuestras formas de intuición y categorías pueden entenderse como "recipientes naturales adaptados filogenéticamente", de suerte que la filosofía trascendental puede conjugarse con la teoría de la evolución.

Para defender esta tesis, Moya contextualiza el programa kantiano dentro del marco de discusión, desarrollado en el seno de la emergente embriología, entre la epigénesis y la preformación. A Moya le parece muy claro que Kant adoptó una postura favorable a la teoría epigenética, de acuerdo con la cual la morfogénesis de los organismos no está preformada en la dotación genética, sino que "los órganos de los animales adultos emergen de un modo progresivo a partir de formas inicialmente indiferenciadas" (ibid., p. 127). Sobre esta base, Popper, y con él también Moya, reivindican un modelo bioconstructivista, según el cual a través de su interacción con el medio los sistemas biológicos pueden "ganar estructura" y complejidad. Como el resto de los sistemas, también la mente humana "tiene capacidad para *hacer emerger* ciertas reglas o formas *a priori*" a través de la interacción con su entorno. Por eso las ciencias de la vida, y en concreto la embriología, habrían aportado a Kant, según esta lectura naturalista, la base empírica para entender cómo los elementos trascendentales no son sino un resultado más de la propia historia natural. "En el fondo", dice Moya hacia el final de su trabajo, "difícilmente un producto de la naturaleza, como es la mente y sus facultades, puede no adecuarse, al menos parcialmente, a aquello de lo que simplemente es parte" (ibid., p. 149).

2.3. Kant y la Teoría Crítica: Adorno, Apel y Habermas

El primero de los tres teóricos críticos en que se estudian las conexiones con el programa kantiano es Theodor Adorno, y de ello se encarga Sergio Sevilla. Como gran conocedor de la obra adorniana, Sevilla rastrea el diálogo con Kant en la *Dialéctica negativa*. La interpretación que ofrece Adorno de la teoría kantiana de la razón aparece íntimamente vinculada con el análisis histórico de su época, es decir, de la Ilustración. En este sentido, tal y como muestra Sevilla, para Adorno el estudio de la teoría kantiana de la racionalidad sirve a los objetivos de una comprensión de las contradicciones asociadas a la racionalización social moderna.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

Como es sabido, Adorno cree que la idea kantiana de un *límite del conocimiento válido* basado en la experiencia mutila la percepción de lo heterogéneo, es decir, de lo no reductible a concepto y a su uso instrumental. Por eso la operación del criticismo kantiano no solo acaba con la metafísica, sino en realidad con toda forma de conocimiento que, a diferencia del conocimiento científico, "no se legitime en términos de control tecnológico" (Sevilla, 2020, p. 174). Esta operación se basa en una separación entre las regiones de lo sensible y lo inteligible, separación que termina por hacer de la sensibilidad una "víctima" del entendimiento. En la interpretación de Sevilla, Adorno se posicionaría en favor del carácter no reductible de la experiencia a concepto, de suerte que habría de ser posible dar con una articulación diferente, no reductiva, de lo sensible y lo inteligible. Este carácter no reductible de la experiencia a concepto explica que, a ojos de Adorno, la categoría de la "verdad" no deba quedar limitada al ámbito científico, sino que deba considerarse también la posibilidad de la verdad en el arte y la filosofía (ibid., p. 186).

Las apropiaciones de Kant emprendidas por la denominada "segunda generación" de la Escuela de Frankfurt resultan sin duda muy diferentes. Aunque solamente con muchas reservas cabe incluir a Karl-Otto Apel dentro de esta categoría (véase Ortega-Esquembre, 2019), el estudio de la conexión de su pensamiento con el modelo de Kant resulta del mayor interés, tal y como se encarga de probar Norberto Smilg. Smilg sabe que Apel, como el resto de los autores analizados en el volumen, no es un neokantiano. Su interés no pasa tanto por revitalizar el programa kantiano, como por transformarlo a fin de seguir aprovechando sus réditos teóricos para dar cuenta de problemas presentes. Este aprovechamiento de Kant opera tanto en el ámbito de la filosofía teórica, donde Apel elabora una teoría consensual de la verdad y una antropología del conocimiento (véase, respectivamente, Apel, 1991a, pp. 137-145; 1985), como en el ámbito de la filosofía práctica, donde elabora una ética discursiva (cf. Apel, 1991b, pp. 147-184). Para esta transformación, Apel, inserto en los denominados "giro lingüístico" y "giro pragmático" en los que por la misma época participaban también autores como Jürgen Habermas o Richard Rorty, hace del lenguaje el centro mismo de la racionalidad.

Smilg analiza cómo la concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje sirve a los fines de una transformación de la filosofía kantiana.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

Frente a las comprensiones semanticistas del lenguaje, Apel reivindica, alineándose aquí con Martin Heidegger, el uso del lenguaje como apertura de sentido y producción de mundo. Asimismo, el lenguaje posee una dimensión esencialmente pragmática y pública. Esta comprensión del lenguaje permite a Apel superar el denominado "solipsismo metódico" típico de la filosofía de la conciencia culminada con Kant. El punto de partida, tanto de la fundamentación del conocimiento científico como de la fundamentación de las normas moral-jurídicas, ya no es un sujeto introspectivo, sino una comunidad de comunicación. Saltando así *de Heidegger a Peirce*, Apel considera posible "transformar la representación en mi conciencia de Kant por la representación de los signos de lo real", es decir, por "la unidad del acuerdo acerca del conocimiento de algo como algo", que sería "la síntesis fundamentadora de la validez pública del acuerdo" (Smilg, 2020, p. 204).

Este gesto de intersubjetivización o lingüistización del kantismo es el mismo que ha operado Jürgen Habermas en los terrenos de la epistemología —teoría consensual de la verdad y teoría de los intereses del conocimiento—, la filosofía moral —ética discursiva—, la filosofía social —teoría de la acción comunicativa— y la filosofía jurídica y política —teoría discursiva del derecho y política deliberativa—. En su incisivo trabajo, Manuel Jiménez se ocupa de este último elemento del modelo habermasiano, es decir, de la filosofía del derecho. La tesis de Jiménez es muy clara: aunque Habermas ha pretendido reformular la teoría del derecho kantiana a fin de resolver algunos de sus problemas, su modelo resulta menos satisfactorio que el modelo original de Kant.

En *Facticidad y validez*, Habermas se propone dar cuenta, desde las categorías de la teoría de la acción comunicativa, de la cooriginalidad de los principios de libertad (autonomía privada) y democrático (autonomía pública). Aunque Jiménez cree que la teoría del habla argumentativa explica satisfactoriamente el principio democrático, y ello mediante una sustanciación del principio discursivo para el caso de normas jurídicas solo justificables en el marco de una comunidad jurídicamente articulada, su tesis es que el principio de libertad permanece oscuro. Ciertamente, Kant había otorgado la primacía absoluta a este principio, en la medida en que exigía a su vez el principio democrático, pues "la ley que concierne a todos ha de tener por fuente la voluntad unida de todos" (Jiménez, 2020, p. 218). El

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

gesto de Habermas sería más bien el inverso. A su modo de ver, en el principio democrático está ya implicada la necesidad del principio de libertad.

A mi modo de ver, la crítica de Jiménez resulta especialmente atinada cuando trata de probar que, al contrario de lo que cree Habermas, del principio democrático puede seguirse a lo sumo el principio de igual libertad, pero en modo alguno "el derecho a la *mayor medida posible* de iguales libertades individuales de acción". En efecto, aunque el acto de autolegislación en que se concreta el principio democrático no puede violar el principio de iguales libertades subjetivas, en la medida en que estas libertades son exigidas por las condiciones formales del propio acto argumentativo en que consiste la autolegislación, de ello no se deriva que *necesariamente* deba conceder la *mayor medida posible de iguales libertades subjetiva*: "una asamblea democrática puede escoger recortar la amplitud del esquema de *iguales libertades básicas*", dice Jiménez —y, desde luego, ello no puede resultarnos más familiar en la actualidad—, "si ello se estima funcional para otros fines que de común acuerdo se haya propuesto el colectivo" (ibid., p. 227). Según la interpretación de Jiménez, en Kant este problema queda muy claramente resuelto, pues esa exigencia normativa emana del principio general del derecho, según el cual "es justa toda acción conforme a cuya máxima mi libertad es compatible con la de cualquiera conforme a una ley general". Mientras que para Habermas el derecho positivo no posee una naturaleza intrínsecamente normativa, sino que ésta le viene dada del principio democrático, en Kant dicho derecho "es la existencia misma de la libertad en su pleno sentido normativo". Ello explica la dificultad que encuentra Habermas a la hora de justificar algo tan esencial a su propio pensamiento como es el derecho a la mayor medida posible de iguales libertades individuales.

2.4. Foucault y Kant

En su interesante contribución, Miguel Morey se esfuerza por rastrear las influencias que Kant tuvo en la configuración del pensamiento de Michel Foucault. Morey acierta a ver que prácticamente todas las investigaciones históricas de Foucault, desde la *Historia de la locura* hasta *Vigilar y castigar*, hacen referencia justamente al momento histórico en que reinaba la filosofía de Kant, es decir, al inicio de la modernidad política y social que se dio entre el último tercio del siglo XVIII y la primera mitad del siglo

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

XIX. Asimismo, Morey muestra cómo Kant se le presenta a Foucault como un transgresor de los límites, como "un habitante del límite que abre un espacio exterior en el seno de la metafísica clásica" (2020, p. 242). Esta actitud crítica será también la que ejercite Foucault en su mirada hacia el pasado, y aunque es muy evidente que su inspiración principal será el contestatario discurso nietzscheano, no es descabellado hallar también en Kant una fundamental influencia para ella.

Al margen de estas dos cuestiones, que necesariamente han de conectar los estudios de Foucault con la filosofía kantiana, Morey reconstruye los lugares fundamentales en los que Foucault se ocupó explícita y sistemáticamente de la obra de Kant. Entre estos lugares destacan su tesis doctoral complementaria *Genèse et structure d l'Anthropologie de Kant* y la importante obra *Las palabras y las cosas*. Especial atención merece el tratamiento tardío que Foucault hizo del texto de Kant *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, y que Morey ubica en tres lugares fundamentales: una conferencia pronunciada en 1978 y publicada más tarde con el título "¿Qué es la crítica?", dos sesiones de su curso de 1983 sobre *Le Gouvernement de soi et des autres*, y el texto de 1984 "¿Qué es Ilustración?".

2.5. La lectura de la *Crítica de la razón pura* de Fernando Montero

El texto de Fernando Montero presenta unas características enteramente peculiares, que no por ello lo hacen desentonar, sin embargo, con la temática del libro. A diferencia del resto de capítulos, que reinterpretan las posiciones de diferentes autores del siglo XX y sus vinculaciones con Kant, Montero dedica su trabajo a una *interpretación propia* de la obra kantiana. En concreto, su propósito es defender que la Idea trascendental de "mente" (*Gemüt*) juega un papel articulador en la *Crítica de la razón pura*, por mucho que Kant nunca lo explicitara.

Como es sabido, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* se estructuran en torno a las Ideas trascendentales —entendidas como "principios que posibilitan una arquitectónica sistemática de la razón" (Montero, 2020, p. 261)— de "libertad" y de "*Intellectus archetypus*", ideas sin las cuales sería incomprensible, dice Montero, la conducta moral del hombre, primero, y la clasificación de todos los seres naturales en sistemas, segundo. Pues bien, frente a la claridad con que Kant presenta estas Ideas como articuladoras de la razón práctica y la razón teleológica, en la *Crítica*

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

de la razón pura la Idea trascendental correspondiente, la idea de "mente" (*Gemüt*), no cumple explícitamente un rol estructural. Para mostrar que, pese a no hacerse nunca explícito, la idea de "mente" juega en el ámbito de la razón teórica un papel equivalente a las ideas de "libertad" e "*Intellectus archetypus*", Montero comienza exponiendo lo que llama "deducción metafísica" de la Idea de mente.

La pregunta primera por contestar sería la siguiente: ¿existe algún concepto que actúe como "el sujeto absoluto o incondicionado para *todo* el campo de la razón teórica"? Desde luego, Kant concretiza este sujeto absoluto, que de alguna manera habría de condicionar la totalidad de las representaciones, en términos de un "sujeto pensante". La apercepción trascendental operada por este sujeto pensante es la única garantía para que la totalidad fenoménica aparecida ante la conciencia adquiera la unidad necesaria para hacerla inteligible. La noción de un "sujeto pensante", o, por decirlo en los términos escogidos por Montero, de una "mente", actúa así como Idea trascendental. Ahora bien, Montero muestra muy bien que hasta este momento Kant únicamente ha constatado la necesidad trascendental de esta Idea. Es decir, se ha probado que, sin ella, el conocimiento teórico resulta imposible de concebir. Ahora bien, ¿puede darse una "confirmación empírica" de esta Idea? Ciertamente, Kant cree que sí. Esta confirmación remite a una peculiar experiencia de la conciencia, a saber, ya no a la experiencia de objetos externos, sino a la experiencia interna o *sentido interno* como "testimonio empírico de la mente".

Pues bien, sobre la base de estas reflexiones, Montero formula dos conclusiones. En primer lugar, que la Idea de mente puede concebirse como la "Idea cardinal en torno a la cual se constituye sistemáticamente la filosofía teórica expuesta en la *Crítica de la razón pura*". En segundo lugar, que "falta un pronunciamiento solemne en favor de su importancia capital como Idea que sistematiza toda la obra" (ibid., p. 278).

3. Una vez más, vuelta a Kant: Rainer Forst y el derecho a la justificación

Hemos visto que algunos de los principales exponentes de la filosofía del siglo XX, desde Martin Heidegger hasta Jürgen Habermas, pasando por Hannah Arendt o Michel Foucault, entablaron un fecundo diálogo con Kant, diálogo que no los condujo, ni mucho menos, a reducir sus propias formas

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

de pensar al marco kantiano. Por eso no puede decirse que la filosofía del siglo XX prosiga las intenciones del neokantismo de finales del siglo XIX. A mi modo de ver, en la actualidad la relación entre la filosofía y Kant sigue una línea similar a la aquí expuesta. Un buen ejemplo de este gesto de "apropiación crítica" que, sirviéndose de los réditos teóricos de Kant, elabora sin embargo una propuesta filosóficamente autónoma, lo constituye Rainer Forst, uno de los principales filósofos políticos de la actualidad.

En su trabajo "El derecho básico a la justificación", incluido en el influyente libro de 2007 *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Forst recupera la noción kantiana de "autonomía" para operar una sugerente y original fundamentación de los derechos humanos (Forst, 2007b, pp. 291-327). Para ello, Forst comienza exponiendo la idea nuclear subyacente a las objeciones formuladas contra los derechos humanos. Según esta idea, el imperativo de mantener la integridad cultural de las diversas sociedades debe primar sobre el imperativo de imponer derechos universalmente válidos. Sobre esta base, cualquier proclamación de derechos procedente de un "punto de vista externo" —el punto de vista *moral*— puede ser interpretada como una violación que empuja a la sociedad en cuestión a comprometer su propio sistema axiológico e institucional.

Pues bien, a juicio de Forst el mantenimiento de la integridad cultural solo puede ser una exigencia válida si respeta una intuición normativa incontrovertible, a saber, que los miembros de esa sociedad estén dispuestos a aceptar la cultura en cuestión. O, dicho de otra forma, sobre los defensores de la exigencia de integridad cultural recae la carga de probar que esa cultura no es en realidad la expresión ideológica de intereses particulares. Cuando, dentro de una sociedad particular, alguno de los miembros pone en duda la validez de su sistema axiológico e institucional, entonces la exigencia de integridad cultural no puede permanecer aproblematizada por más tiempo. Por usar el lenguaje de Habermas, que naturalmente inspira la propuesta de Forst, podemos decir que en ese momento la propia exigencia de integridad cultural deja de ser una certeza presupuesta en el mundo de la vida, para convertirse en un fragmento necesitado de tematización dentro del discurso práctico.

Como se puede ver, Forst parte aquí de la idea de que las objeciones morales que ponen en duda la tesis de la integración cultural no surgen

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

"desde fuera", y en consecuencia no pueden ser entendidas, al contrario de lo que creen los críticos de los derechos humanos, como la imposición de una moralidad abstracta totalmente desconectada de la sociedad en cuestión. Antes bien, estas objeciones son formuladas por los propios miembros de la sociedad. Pues bien, ¿qué demandan exactamente los miembros que ponen en duda la integración cultural de su sociedad? Aquí aparece el núcleo normativo de la propuesta de Forst, que lo conecta directamente con la filosofía práctica de Kant: "la demanda surge donde la gente pide *razones*, pide la *justificación* de ciertas normas, leyes e instituciones, y donde las razones que recibe no resultan ya suficientes" (ibid.). En su acto de protestar, los miembros de la sociedad en cuestión tienen que presuponer que existe al menos *un* derecho básico que ninguna sociedad podría rechazar, ni siquiera apelando a la idea de integración cultural. A este derecho básico lo llama Forst "derecho a la justificación", y tiene que ver con "la exigencia incondicional de ser respetado como alguien que merece razones justificadoras por las acciones, normas o estructuras a las que está sujeto".

Forst fundamenta este derecho básico recurriendo a la idea kantiana de "autonomía". En la medida en que ostenta la rara cualidad de la autonomía, es decir, en la medida en que es capaz de darse a sí mismo sus propias leyes, el ser humano posee una dignidad absolutamente única. Esta dignidad lo hace merecedor de una consideración como fin en sí mismo, y nunca meramente como un medio para otros propósitos. Forst traduce la idea kantiana de autonomía a un lenguaje heredado del intersubjetivismo habermasiano, y llega a la conclusión de que al ser humano no se le puede someter a ningún ordenamiento —jurídico, moral o político— para el cual no puedan ofrecerse razones que lo justifiquen. Los criterios de validez de estas razones son para Forst la reciprocidad y la universalizabilidad. El derecho básico del ser humano, del cual, a juicio de Forst, pueden derivarse el resto de los derechos, es entonces el derecho a la justificación: la idea de que ninguna persona puede ser ignorada en sus pretensiones de justificación.

El núcleo normativo de la propuesta de Forst, que indudablemente cabe calificar de "kantiana", ofrece un potencial explicativo nada desdeñable. A su luz pueden reinterpretarse, por ejemplo, los modelos de teoría de la justicia y teoría crítica de la sociedad. Con respecto a lo primero, en la medida en que Forst se apoya en una suerte de antropología mínima,

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

de acuerdo con la cual el ser humano es, ante todo, un "ser justificador", es decir, un ser que ostenta el doble rol de autor y destinatario de justificaciones, la idea de injusticia aparece a una luz diferente. La justicia ya no encuentra su opuesto ni en la distribución parcial o asimétrica de cargas y beneficios (cf. Rawls, 1979), ni en la falta de reconocimiento en las diferentes esferas de conformación de la identidad (cf. Honneth, 2007). Antes bien, el concepto de justicia aparece opuesto al de *arbitrariedad*, es decir, a la falta de un marco de razones suficientemente justificadas para la imposición de un determinado orden social (Forst, 2007a, pp. 127-188).

Con respecto a lo segundo, Forst ha esbozado recientemente el proyecto de una teoría crítica de la sociedad como crítica de las relaciones de justificación. Si el principio de justificación es el fundamento de la filosofía política de Forst, entonces una "teoría crítica de la política", como él la denomina, ha de analizar, en colaboración con las ciencias sociales, todos aquellos impedimentos sociales que bloquean la elaboración de un orden normativo basado en dicho principio. Este modelo puede reinterpretar la categoría de "ideología", tan problemática dentro de la Teoría Crítica contemporánea, en el sentido de complejos de justificación de relaciones de dominación que han sido desconectadas del cuestionamiento crítico, y en los cuales el espacio de las razones queda disfrazado hasta tal punto, que las relaciones de dominación aparecen ante la conciencia como naturales (Forst, 2014). A diferencia del hegelianismo imperante en algunos de los principales representantes de la Teoría Crítica contemporánea (véase, por ejemplo, Honneth, 2014; Jaeggi, 2013; Neuhouser, 2016), Forst prosigue la línea kantiana abierta por Habermas en la Teoría Crítica, y al hacerlo engarza un nuevo eslabón dentro de esta monumental cadena de apropiaciones crítica de Kant.

Conclusiones

"El siglo XX piensa con Kant". Éste es el sugerente título que han dado Sergio Sevilla y Jesús Conill a la introducción de la obra que nos ha ocupado. También el siglo XXI, como hemos podido observar recurriendo al ejemplo —solamente uno, por cierto, de entre los muchos que podrían haberse traído a colación— de Rainer Forst, piensa con Kant. Y no es raro que así sea, pues es propio de los autores clásicos, en el sentido más riguroso de esta palabra, el no dejar nunca de ser actuales. Leemos a

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 256-277 DOI 10.7203/REK.8.1.26637

Aristóteles, o a Rousseau, o a Marx, o a Nietzsche, con idéntico sentimiento: el sentimiento de que la historia efectual, *sus* historias efectuales, todavía no ha llegado a su fin. Y tal vez nunca lo haga, pues la filosofía no puede renunciar a ese recurso escaso del que se nutre en cada caso para alumbrar nuevos caminos: los genios de la historia de la filosofía.

Que los autores analizados en *Kant después del neokantismo* se hayan convertido a su vez en puntos de partida de nuevas historias efectuales del pensamiento; que ellos sean hoy para nosotros, como Kant lo fue para ellos, "maestros antiguos" desde los que iniciar nuevas vías, eso es algo en lo que tal vez encuentren consuelo aquellos que siguen creyendo en la actualidad y necesidad de la filosofía.

Referencias

Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía* (vol. 2). Taurus.

Apel, K.-O. (1991a). Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última. En *Teoría de la verdad y ética del discurso* (pp. 137-145). Paidos.

Apel, K.-O. (1991b). La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant. En *Teoría de la verdad y ética del discurso* (pp. 147-184). Paidos.

Bernhard, T. (2003). *Maestros antiguos*. Alianza.

Campillo, N. (2020). Kant visto por Arendt. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 65-89). Biblioteca Nueva.

Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad.* Tecnos.

Conill, J. (2020). 'Un Kant futuro'. Transformación raciovitalista de la razón pura en Ortega y Gasset. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 153-168). Biblioteca Nueva.

Forst, R. (2007a). Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. En *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (pp. 127-188). Suhrkamp.

Forst, R. (2007b). Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten. En *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (pp. 291-327). Suhrkamp.

Forst, R. (2009). Der Grund der Kritik; Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen. En R. Jaeggi y T. Wesche (Eds.). *Was ist Kritik* (pp. 150-164). Suhrkamp.

Forst, R. (2014). *Justificación y crítica.* Katz.

Habermas, J. (2000). El concepto de poder en Hannah Arendt. En *Perfiles filosófico-políticos* (pp. 205-222). Taurus.

Hegel, G. W. F. (2017). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Tecnos.

Hereza, D. (2022). La historia de la filosofía como problema. *Quaderns de filosofia, 9*(1), 195-230.

Honneth, A. (2007). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad.* Katz.

Jaeggi, R. (2013). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.

Jiménez, M. (2020). La recepción por Habermas de la filosofía del derecho de Kant. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 213-236). Biblioteca Nueva.

Leyte, A. (2020). La imaginación trascendental no tiene patria. De la *Crítica de la razón pura* a *Ser y tiempo*, y vuelta. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 23-42). Biblioteca Nueva.

Montero, F. (2020). "El uso regulador de la idea de mente (*Gemüt*) y la sistematización de la *Crítica de la razón pura*". En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 261-280). Biblioteca Nueva.

Morey, M. (2020). Foucault con Kant: el juego del límite. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 237-260). Biblioteca Nueva.

Moya, E. (2020). Biología y conocimiento. La lectura popperiana de Kant. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 115-152). Biblioteca Nueva.

Neuhouser, F. (2016). Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology. En I. Testa y L. Ruggiu (Eds.), *"I that is We, We that is I". Perspectives on Contemporary Hegel* (pp. 31-48). Brill.

Ortega-Esquembre, C. Pragmática trascendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica. *Daimon, 78*, 155-170.

Prior, A. (2020). Ciencias, modernidad y pensamiento. Arendt y la filosofía crítica. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 43-63). Biblioteca Nueva.

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

Sánchez Meca, D. (1990). La interpretación de Kant. *Anthropos. Boletín de información y documentación, 108*, 61-63.

Sevilla, S. (2020). Leer a Kant después de Auschwitz. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 169-192). Biblioteca Nueva.

Sevilla, S. y Conill, J. (2020). El siglo XX piensa con Kant. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 11-21). Biblioteca Nueva.

Smilg, N. Pensando con Kant pero más allá de Kant. La recepción y transormación del pensamiento kantiano por K. –O. Apel. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 193-212). Biblioteca Nueva.

Teruel, P. J. (2020). La brizna de hierba. Kant y sus lecturas naturalistas: el paradigma de Lorenz. En S. Sevilla y J. Conill (Coords.), *Kant después del neokantismo* (pp. 91-114). Biblioteca Nueva.

Recibido: 27/01/2022

Aceptado: 15/05/2023

Kant y la construcción pública de la verdad: crítica, *Aufkärung* y política. Una reflexión a partir de *Kant después del neokantismo*

RICARDO TERUEL DÍAZ[1]

Resumen

En 1978 Michel Foucault defendió el carácter impolítico de la crítica kantiana al prescribir el mandato de limitarse a conocer. Foucault pudo sostener esta tesis desde una interpretación individualista de la razón kantiana que asumía la noción adecuacionista de verdad. Partiendo de ciertas reflexiones surgidas a partir del volumen *Kant después del neokantismo*, este artículo defiende la dimensión política de la crítica apoyándose en el trabajo de Hannah Arendt de 1970 y mostrando cómo la necesidad de transitar de un modelo de verdad entendido como *adaequatio* a otro entendido como *consensus gentium* llevó a Kant a plantear una razón humana comunicativa (*mittheilende*) —intersubjetiva— y participativa (*theilnehmende*), impulsora y necesitada de un espacio público y libre en el que la verdad se construye colectivamente a través de la crítica reflexiva.

Palabras clave: crítica, reflexión, intersubjetividad, razón participativa, espacio público y libre.

Kant and the public construction of the truth: critique, *Aufkärung* and politics. A reflection based on *Kant después del neokantismo*

Abstract

In 1978 Michel Foucault defended a non-political character of the Kantian critique, because it prescribes the mandate of limiting oneself to know. Foucault could defend that thesis based on a reading of the individualistic Kantian reason to which the correspondence theory of truth was bonded. From some reflections based on the book *Kant después del neokantismo* this article holds the political dimension of the critique and tries to demonstrate it with the help of Hannah Arendt's work from 1970 and showing that the need to change from a conception of truth as *adaequatio* to another as *consensus gentium* led Kant to consider human reason as a communicative (*mittheilende*)—intersubjetive—and participative reason, that

[1] Universidad de Murcia. Contacto: rtd1@um.es.

promotes and needs a free and public space where the truth is collectively constructed by means of a reflexive critique.

Keywords: critique, reflection, intersubjectivity, participative reason, free and public space.

A Eugenio Moya Cantero in memoriam
Amigo e ilustrado

1. Introducción

En una conferencia pronunciada el 27 de mayo de 1978 ante la Société français de Philosophie titulada "Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung", Michel Foucault exponía que la dimensión kantiana de la crítica estaba casi deliberadamente desvinculada de la acción política. A diferencia de la *Aufklärung* kantiana, encaminada a la emancipación del hombre de la incertidumbre de la naturaleza y del azar y del sometimiento a fuerzas y prejuicios sociales, la crítica habría adoptado como tarea la de hacer que el hombre culto se limitara al terreno del conocimiento. Pero ¿es cierta esta tesis de Foucault? ¿Está la crítica kantiana estructuralmente desvinculada del ámbito de lo político?

En sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, conjunto de seminarios impartidos en la New School for Social Research a comienzos de 1970, aunque publicados póstumamente en 1982, Hannah Arendt defendió una tesis contraria a la de Foucault, al plantear que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas. Es lo que muestra el análisis del significado de la crítica kantiana realizado en la quinta, sexta y séptima de sus *Lectures*. Además, Arendt puso de manifiesto que, para Kant, el Juicio en su uso reflexionante, es decir, en la reflexión, permite incorporar a los otros en el pensamiento propio, con lo que la razón humana está atravesada por una dimensión de intersubjetividad (*intersubjectivity*) que en su uso se conduce hacia lo público. A partir de este concepto de intersubjetividad y del análisis crítico que Kant hace del modelo de verdad como *adaequatio intellectus et*

rei con el que transita al de la verdad como *consensus gentium* la razón kantiana queda configurada como una razón comunicativa y participativa que no sólo exige un espacio público y libre para su ejercicio crítico y reflexivo con el que construir colectivamente los juicos epistémicos (aunque también morales o estéticos), sino que también es promovida por él.

El autor de este artículo se posiciona del lado de Arendt, si bien asume las consideraciones de Foucault en torno a la política como juego de la gubernamentalización y de la crítica específicamente foucaultiana. El artículo se divide en tres apartados. El primero expone la crítica de Foucault contra el carácter impolítico de la crítica kantiana. El segundo, muestra la defensa contrapuesta de Arendt de la dimensión política de la crítica. Finalmente, el tercer apartado amplía la argumentación llevada a cabo por Arendt explicando cómo concibió Kant la adquisición del conocimiento empírico en el ser humano: como una construcción ineludiblemente pública a través de un trabajo de reflexión indisociablemente unido a la crítica.

2. Michel Foucault y la despolitización de la crítica

En un trabajo reciente titulado "Foucault con Kant", publicado en *Kant después del neokantismo*, Miguel Morey ha señalado que la mayoría de las investigaciones históricas llevadas a cabo por Foucault tienen su punto central en ese umbral de paso entre el orden clásico y la modernidad que va desde 1775 a 1830, desde los preparativos de la Revolución francesa hasta la consolidación de la Revolución industrial y que es el pensamiento de Kant el que actúa de gozne en ese umbral. Kant aparece así como "el pensador que observa el mundo de la representación clásica como aquello a lo que se está dejando de pertenecer y trata de pensar la tarea de la filosofía, acorde a lo que el mundo está deviniendo" (Morey, 2020, p. 238). Kant ocupa filosóficamente el umbral de nacimiento de la modernidad, dando lugar al nacimiento del giro antropológico en filosofía y a la apertura de un espacio exterior en el seno de la metafísica clásica (Morey, 2020, pp. 241-242). El reinado soberano de la reflexión kantiana en el umbral de paso entre el orden clásico y la modernidad habría hecho de su filosofía "el tablero en el que los filósofos del futuro jugarán sus juegos de pensamiento" (Morey, 2020, p. 238). Estamos de acuerdo con este análisis de Morey y, como vamos a ver a lo largo del artículo, los problemas planteados por Kant en el alba de la modernidad alcanzan las reflexiones filosóficas actuales.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

El 27 de mayo de 1978 Michel Foucault daba una conferencia ante la Société français de Philosophie titulada "¿Qué es la crítica? [*Crítica y Aufklärung*]" (Foucault, 1990, pp. 35-63, 2017, pp. 3-52) y centrada en Kant y en estos *Oberbegriffe*. Para entender el significado de la crítica Foucault se retrotrae al proceso de gubernamentalización europeo surgido a partir del siglo XV. Este proceso tiene su origen en la actividad pastoral de la iglesia cristiana que, mediante la dirección de un guía espiritual y a través de una relación de obediencia, encaminaba al individuo hacia su salvación. Esta actividad promovió el desarrollo de la idea de que todo individuo, con independencia de su edad o estatuto, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar. La dirección de conciencia practicada por la iglesia durante siglos constituía así el arte de gobernar a los hombres. Aunque este arte permaneció ligado a unas prácticas relativamente limitadas durante la sociedad medieval, restringidas a la convivencia conventual, o a grupos espirituales concretos, a partir del siglo XV se produjo una explosión del mismo con dos características: una laicización o expansión en la sociedad civil de dicho arte y de los métodos para llevarlo a cabo; y una desmultiplicación del mismo en dominios variados: en los niños, la familia, la casa, la riqueza, los ejércitos, los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, el propio cuerpo o incluso el propio espíritu. A la cuestión fundamental de los siglos XV-XVI de cómo gobernar respondió la multiplicación de todas las artes de gobernar (arte pedagógica, arte política, arte económica, etc.) y todas las instituciones de gobierno de la época.[2]

Foucault enmarca la crítica como contraparte del proceso de gubernamentalización. En sentido general la crítica es, según el filósofo francés, una actitud, una manera de pensar, de actuar y de relacionarse con los demás. Ella tiene un carácter dependiente o heterónomo: constituye una mirada sobre un dominio al que trata de fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer, es un instrumento o un medio de una verdad por venir que ella misma no será ni sabrá. Y en su heteronomía se da también una dispersión: es una función subordinada de aquello que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura y otros tantos dominios heterogéneos. Finalmente, la crítica tiene a la base como un

[2] Foucault expone el desarrollo histórico de esta gubernamentalización (1994, 2006, 2008a). Puede encontrarse una buena síntesis de este en Fernández (2021).

imperativo ético-político general que la emparenta con la virtud: la actitud crítica aparece como virtud en general.

En un sentido más específico y contextualizado a la Europa de los siglos XV-XVI la actitud crítica aparece también como una forma cultural general que se convierte en compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar. Al movimiento de la gubernamentalización se le opuso a modo de recusación, de limitación y de resistencia la cuestión de cómo no ser gobernado. Pero no se trataba de una cuestión absoluta, sino de una referencia a lo concreto: "como no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos" (Foucault, 2017, pp. 7-8). La crítica es así definida por Foucault como "el arte de no ser de tal modo gobernado" (Foucault, 2017, p. 8).

Esta consideración de la crítica tiene tres puntos de anclaje histórico: la Reforma protestante e incluso el escepticismo religioso practicado en la época, el derecho natural y la filosofía y la ciencia modernas —tres formas de autonomía enfrentadas a una dinámica de obediencia (Fernández, 2021, p. 19)—. En la Europa del momento el arte de gobernar a los hombres era una práctica fundamentalmente religiosa vinculada a la autoridad de la Iglesia católica y a su magisterio desde la Escritura. La Reforma apareció así como la actitud de no querer ser gobernado de esa forma que acudía a la misma verdad de la Escritura para recusar, rechazar o limitar el magisterio eclesiástico. La crítica, afirma Foucault, es históricamente bíblica.

En segundo lugar, el iusnaturalismo racionalista surgido de la Reforma protestante rechazó la fundamentación escolástica del derecho o ley natural en la ley eterna y vinculó tal derecho a la razón humana y a los valores universales e inmutables surgidos de ella y de la historia, como ya lo hicieran los estoicos. Frente al arte del gobernar a los hombres practicado por un soberano reinante por medio de leyes legitimadas por su antigüedad o por su hieratismo, la negativa a ser gobernado de esa forma opuso a tal legislación unos derechos universales e imprescriptibles a los que todo gobierno debía someterse. Aunque el derecho natural no fuese una invención del Renacimiento, a partir de él adoptó una función crítica que conservó en adelante, transformando la cuestión de ¿cómo no ser gobernado? en esta otra: ¿cuáles son los límites del arte de gobernar? La crítica aquí es esencialmente jurídica.

En tercer lugar, frente a la *auctoritas* teológica o religiosa que fijaba lo que era verdad y lo que no y que establecía el arte de gobernar a los hombres en el conocimiento, la filosofía y la ciencia modernas oponen la razón humana como resistencia, como forma de no ser de tal modo gobernado. La crítica toma aquí su punto de anclaje histórico en el problema de la certeza frente a la autoridad.

Foucault enmarca el juego de la gubernamentalización y de la crítica en el haz de relaciones que anuda uno con otros los siguientes elementos de las sociedades europeas: el poder, la verdad y el sujeto. La gubernamentalización es ese movimiento por el que una estructura de poder trata de sujetar a los individuos invocando una verdad que legitima el proceso. Por el contrario, la crítica es aquel otro movimiento por el que el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. La crítica constituye así el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva que se sobrepone al "abuso de la obediencia" (Díaz Marsá, 2016, pp. 100-101). "La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad" (Foucault, 2017, p. 11).

Foucault considera que su definición de crítica se aproxima a la concepción kantiana de la *Aufklärung*, pero no así a la de crítica (Foucault, 2017, p. 11). En 1784 Kant publicó en el número 4 de la *Berlinische Monatschrift* su "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (WA, AA 08: 33-42). En él definía la Ilustración como "el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo" (WA, AA 08: 35) y cifraba esa minoría de edad en "la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro". Resulta interesante cifrar esta definición kantiana de la Ilustración en clave autobiográfica, como ha apuntado Eugenio Moya (2020, pp. 115-116) siguiendo a Karl Popper. El ascenso social de Kant desde una situación familiar cercana a la miseria hasta la fama gracias a la *Bildung* hizo reflexionar al filósofo sobre la eliminación progresiva de las servidumbres propias de un ser sometido al azar, la incertidumbre natural y los prejuicios sociales y el hacerse a sí mismo a través del conocimiento (Popper, 1983, p. 219ss.).

En cualquier caso, para Kant la causa de la permanencia en esa minoría de edad residía en la falta de resolución y valor para servirse del propio entendimiento sin la guía de nadie (WA, AA 08: 35). Pereza y cobardía

son dos actitudes que vienen promovidas por la naturaleza humana y por aquellos que se erigen en tutores del pueblo y que utilizan el miedo y el castigo ejemplar contra aquel que se conduce por su cuenta y riesgo más allá del territorio donde ha sido confinado con los demás (WA, AA 08: 35-36). Las consecuencias de esta situación son claras: "resulta difícil para cualquier individuo el zafarse de una minoría de edad que casi se ha convertido en algo connatural" (WA, AA 08: 36). La posibilidad de que un público menor de edad se ilustre a sí mismo no pasa por los individuos del pueblo, sino por sus tutores. Ellos (el consejero espiritual, el asesor fiscal, el oficial, etc.) acumulan el conocimiento de la sociedad y eventualmente alguno será capaz de desprenderse por sí mismo del yugo de la minoría de edad y educar al pueblo desde su tribuna, con lo que "difundirán en torno suyo el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación a pensar por sí mismo" (WA, AA 08: 36). Aunque en esa tarea el tutor ilustrado se enfrentará a los mismos prejuicios que antes inculcaba en el pueblo, esta vez promovidos en él por otros tutores incapaces de toda ilustración. "De ahí que un público sólo pueda conseguir lentamente la ilustración" (WA, AA 08: 36). Ahora bien, para que este proceso pueda ponerse en marcha debe cumplirse una condición fundamental: la libertad consistente en el uso público de la razón (WA, AA 08: 36). "Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura *el universo de los lectores*" (WA, AA 08: 37).

La definición de la crítica dada por Foucault coincide con la definición kantiana de la *Aufklärung*, pero no con la crítica kantiana. A juicio del pensador francés entre la *Aufklärung* y la crítica kantiana se produjo un desfase. Frente a la *Aufklärung* entendida como actitud paralela y opuesta al proceso de la gubernamentalización de los siglos XV-XVI, "la crítica será a los ojos de Kant lo que va a decir al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?" (Foucault, 2017, p. 13). Foucault insinúa que la crítica kantiana era, en realidad, una forma de autorregulación frente a la censura, ya que ante el lema del despotismo ilustrado de Federico II: "*razonad* cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, *mas no dejéis de obedecer*" (WA, AA 08: 37), la crítica kantiana propone: "razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?" (Foucault, 2017, p. 13). Según Foucault, frente al lema "*sapere aude!*" (WA, AA 08: 35) de la *Aufklärung* —atrévete a saber, ten coraje para hacer uso de tu propio entendimiento—, la crítica kantiana afirma que la libertad no se juega tanto en lo que los hombres emprendemos

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

con coraje, como en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites. Una vez adquirida la idea justa del conocimiento la crítica aspira entonces al descubrimiento del principio de la autonomía moral, con el que los mandatos de la acción pasan a fundarse en la conciencia y no en la autoridad del soberano. Pero lo que en realidad se consigue con la crítica es que, "en lugar de dejar que otro diga "*obedece*" […], el *obedece* [del soberano] se fundará sobre la autonomía misma" (Foucault, 2017, p. 13). De esta forma "la autonomía está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos" (Foucault, 2017, p. 14). En todo caso, si para Foucault la *Aufklärung* consistió en una actitud basada en el lema *atrévete a saber por ti mismo*, el lema de la crítica fue bien distinto: *limítate a saber*. "Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento" (Foucault, 2017, p. 14).

En conclusión, para Foucault la crítica kantiana se habría restringido a investigar el conocimiento y sus límites y, consecuentemente con ello, la autonomía moral. También se podría añadir las cuestiones del gusto estético y teleológico. Pero, en cualquier caso, esa crítica fue radicalmente impolítica, excluida mediante autoregulación del espacio de lo público, de la desujeción del sujeto en el juego del poder y de la verdad. Ahora bien, ¿hasta qué punto es acertada esta tesis?

3. Hannah Arendt y la dimensión política de la crítica

Hannah Arendt lleva a cabo la interpretación de la filosofía política de Kant en sus *Conferencias* sobre la misma. Neus Campillo ha publicado recientemente un trabajo titulado "Kant visto por Arendt" que ofrece una visión general de esa interpretación arendtiana en *Kant después del neokantismo*, trabajo que utilizo aquí, aunque de manera crítica (Campillo, 2020). Comienzo este apartado en diálogo con el texto de Campillo, pues parte de este intercambio afectará a ciertos elementos posteriores del artículo. Aunque el texto de Campillo es muy instructivo, mantenemos con él una discrepancia de fondo, relativa a la metodología empleada. Campillo comienza el texto con una cita de *Kant y el problema de la metafísica* de Martin Heidegger en la que se contrapone el análisis de textos filosóficos desde la filosofía histórica (historia de la filosofía) con el de aquellos que pretenden exponer un diálogo de pensamiento entre pensadores. A partir del

Prefacio a la segunda edición de su *Kant y el problema de la metafísica*, sabemos que Heidegger defendió los "forzamientos" de sus interpretaciones de los textos filosóficos en base a la pretensión de establecer con ellos un "diálogo de pensamiento". Arendt parece compartir esta perspectiva de su maestro, avalada también por la conciencia de que el fin de la tradición metafísica conlleva la ventaja de poder mirar las grandes obras del pasado "sin prescripción" (Arendt, 2021, p. 39) alguna sobre cómo interpretarlas. En el fondo, lo Heidegger y Arendt reclaman es la legitimidad de interpretar los textos al servicio de los intereses de su momento histórico. Nosotros compartimos esta perspectiva metodológica, creemos en la necesidad de evaluar el contenido textual desde y para nuestro presente histórico, aunque no estamos de acuerdo con esa libertad de forzamiento; al contrario, defendemos la necesidad de usar criterios de corrección e incorrección, basados en las nociones epistémicas de verdad y falsedad. En contraposición metodológica a ese "diálogo de pensamiento" Heidegger sitúa la filosofía histórica, que simplemente analizaría de forma aséptica un texto histórico-filosófico en su inmanencia histórico-textual, sin hacer valer su contenido para nosotros. Pues bien, creemos que Neus Campillo hace un gesto de aprobación de la operación interpretativa de la filosofía política de Kant realizada por Arendt a través de la última frase de la cita de Heidegger mentada, aunque independientemente de ello posteriormente realiza en una nota un juicio ponderado y, a nuestro juicio, correcto de dicha operación (Campillo, 2020, pp. 66-67). En todo caso, la perspectiva de análisis del texto es la de una filosofía histórica que trata de abordar la visión que Arendt tiene de Kant desde el punto de vista de Arendt y sin evaluar la corrección o incorrección de tal punto de vista, una evaluación que puede tener consecuencias para nuestro presente. Sin dejar de poner en valor el texto de Campillo, pensamos que sería necesario repensar el horizonte histórico-filósofico de Kant y de Arendt, situar el marco de problemas e intereses desde el que Arendt interpreta a Kant y reevaluar la corrección de tal interpretación. Y sería necesario hacer todo esto porque, aunque compartimos las dos grandes líneas de crítica de la interpretación arendtiana de Kant, a saber, separar la filosofía política kantiana de su teoría moral (*Crítica de la razón práctica*) y establecer su fundamento en el juicio estético (*Crítica del Juicio*) (Forti, 2001, p. 401), pensamos que dicha interpretación es muy enriquecedora y nos abre horizontes de reflexión realizando ciertas correcciones de calado, como tomar el juicio reflexionante y no el meramente

estético como base de la filosofía política kantiana (sin excluir la teoría moral) o diferenciar nítidamente entre dos tipos distintos de *sensus communis* planteados por el mismo Kant en su *Crítica del Juicio*: el *sensus communis aestheticus* y el *sensus communis logicus* (Rivera de Rosales, 2005).

Retomando el hilo argumentativo del punto anterior cabe señalar que Hannah Arendt, en contraposición con Foucault, ha defendido la idea de que la crítica kantiana no sólo supuso un punto de inflexión en las relaciones entre filosofía y política en la tradición metafísica occidental, sino que su dimensión fue eminentemente política.

En *Philosophy and Politics*[3] (1997), Arendt analizó las transformaciones de las relaciones entre la filosofía y la política que se dieron en la Antigua Grecia, esto es, cómo existió para los atenienses y el mismo Sócrates un predominio de la praxis política sobre el ámbito del pensamiento contemplativo y fue invertida cómo esa jerarquía por Platón a raíz de la condena a muerte de su maestro (Campillo, 2002, p. 162). Sólo con la crítica kantiana, ya en la modernidad, se produjo un nuevo cambio en esas relaciones entre filosofía y política en un sentido más socrático. En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* señala la pensadora alemana que, frente a la superioridad y jerarquía tradicionales del saber del filósofo sobre las creencias de la mayoría de la sociedad, Kant establece una igualdad entre los hombres en el conocimiento (Arendt, 2003, pp. 57-58).[4] Kant sitúa la fuente del conocimiento filosófico en la naturaleza humana, accesible a cualquiera, y contrastable en cada uno. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* afirma que la perdida de presuntos conocimientos de la *metaphysica specialis* a manos de su *Crítica* "afecta sólo al *monopolio de las escuelas*, no a los *intereses de los hombres*" (KrV, B XXXII). Kant pregunta entonces a los metafísicos si las demostraciones de la inmortalidad del alma a partir de la simplicidad de la sustancia, de la libertad de la voluntad en el seno de un mundo mecánico mediante distinciones sutiles pero impotentes, o de la existencia de Dios a partir del concepto de ente realísimo "han sido alguna vez capaces de llegar al gran público y ejercer la menor influencia en

[3] *Philosophy and Politics* constituye la tercera y última parte de las conferencias que Arendt preparaba en 1954 para su lectura en *Notre Dame University*, tal y como la pensadora relata por correspondencia a su profesor y amigo Karl Jaspers (Arendt y Jaspers, 1987, carta 154).

[4] Estas *Conferencias* constituyen una recopilación de los seminarios impartidos por Arendt en torno a la filosofía política de Kant en la *New School for Social Research* en 1970, recopilación que fue editada en 1982 bajo el título de *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

sus convicciones" (KrV, B XXXII). Frente estas sutilezas de las escuelas considera el filósofo de Königsberg que hay argumentos basados en razones de la experiencia común y cotidiana a favor de la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad y la existencia de Dios: la imposibilidad de que las cosas temporales satisfagan plenamente al hombre le conducen a albergar la esperanza en una vida futura; la experiencia de la contraposición de nuestras obligaciones a las exigencias de las inclinaciones desarrolla nuestra consciencia de la libertad; y el orden, la belleza y el cuidado que aparecen en la naturaleza producen en nosotros la fe en un grande y sabio creador del mundo (KrV, B XXXII-XXXIII).

En la segunda parte de la *Crítica*, la Doctrina transcendental del método, Kant insiste en la idea de que la misma naturaleza humana iguala a los hombres en el conocimiento, los ata a todos a un mismo plano, que, como veremos, está vehiculado por el entendimiento común (*der gemeine Verstand*), y que ninguna filosofía puede llegar más lejos (KrV, B 859).

Arendt analiza las relaciones entre filosofía y política en Kant entendiendo por filosofía, crítica. Kant tituló tres de sus obras más importantes con ese término, que extrajo del contexto de su momento: la "época del criticismo", del Siglo de las luces, de la Ilustración (Arendt, 2003, p. 64).[5]

> Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre (KrV, A XI).

En este contexto *época de la crítica* significa, al igual que *Ilustración* en el §40 de la *Crítica del Juicio*, liberación de los prejuicios y sustitución de la heteronomía de la razón por el *Selbstdenken*, el pensar por uno mismo.

Por otro lado, a partir del programa kantiano de la primera *Crítica* (KrV, A XII), en la que ésta aparece con la función de limitar y depurar

[5] Como ha señalado Neus Campillo el término kantiano de crítica tiene para Arendt relevancia para desentrañar la filosofía política implícita de Kant en la medida en que está vinculado a la Ilustración (2020, p. 73).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

(Arendt, 2003, p. 72) los conocimientos puros de la razón para esclarecer qué es conocimiento y qué mera ilusión transcendental se sigue que la crítica constituye una propedéutica (KrV, B 25) para el sistema de la razón pura, una metafísica o filosofía transcendental entendida como ordenación de los conocimientos puros *a priori* (KrV, A XXI). La crítica es así entendida como opuesta a doctrina.

Ahora bien, como señala Arendt y puede leerse en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, para Kant la crítica se contrapone tanto al dogmatismo metafísico como al escepticismo (Arendt, 2003, p. 65). Y esto es importante, porque de aquí surge otra nota de la definición de la crítica que nos es crucial. La crítica es, al igual que el dogmatismo y el escepticismo, una actitud, una disposición mental, un modo de pensar: "En este sentido el pensamiento crítico es un modo de pensar novedoso, y no sólo una mera propedéutica de una nueva doctrina" (Arendt, 2003, p. 66). Lo ha señalado también Neus Campillo: la crítica es una forma de pensar que, por eso mismo, se adscribe a los hombres en general y no sólo a los filósofos (2020, pp. 72-73). No habría que perder de vista algo que señalaba certeramente Foucault (2008b, p. 44): la división kantiana de la primera *Crítica* en dos grandes partes, una *Elementarlehre* y una *Methodenlehre* estaba apoyada en la investigación crítica; mientras que la "Doctrina transcendental de los elementos" aborda lo que constituye la facultad de conocer, la "Doctrina transcendental del método" trata sobre lo que rige su ejercicio en el dominio de la experiencia posible. Y esto significa que *la crítica no es sólo un mero constructo teórico, sino algo destinado a su ejercicio práctico en el mundo*. En este sentido es relevante notar que es la facultad del Juicio, término medio entre teoría y práctica y viceversa, está estrechamente vinculada a la crítica, hasta tal punto que consideramos que *crítica y reflexión* van siempre unidas. Cuando en el prólogo a la primera edición de su primera *Crítica* Kant aborda el fenómeno social de los escépticos, de aquellos que, en medio del florecimiento de todas las ciencias, desprecian abiertamente el dogmatismo metafísico y fingen indiferencia frente a los temas que ella aborda y que no pueden ser indiferentes a la humanidad, porque ellos no creen en la verdad, considera que tal indiferencia "representa un fenómeno digno de atención y reflexión" (KrV, A XI). No se trata de que Kant ejemplifique los vínculos entre crítica y reflexión a través de esta reflexión crítica sobre un fenómeno sociohistórico singular carente de

regla universal[6] como lo es el del indiferentismo escéptico ante la metafísica dogmática de su momento, sino que considera que tal indiferencia,

> No es efecto de la ligereza, sino del Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura* (KrV, A XI-XII).

No es de extrañar entonces la relación de la crítica kantiana con la mayéutica de Sócrates (Arendt, 2003, p. 73). El mismo Kant habla del "incalculable interés" del "modo socrático" de filosofar, "poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario" (KrV, B XXXI). Pensar de manera crítica es "trazar el camino del pensamiento a través de los prejuicios, las opiniones y las creencias infundadas" (Arendt, 2003, p. 73).

El término griego mayéutica (*maieutiké*) designaba el arte de la comadrona. Platón lo utilizó (*Teeteto*) para referirse al método de investigación empleado por Sócrates, el cual lo había aprendido de su madre, que era comadrona. De la misma manera que una comadrona utilizaba la técnica de la mayéutica para ayudar a dar a luz a niños de otras mujeres, Sócrates aplicaba una mayéutica mental en sus diálogos con otros interlocutores para ayudarles a alumbrar ideas presentes en sus mentes, aunque ignoradas. De esta forma, a través de una serie de preguntas y cuestionamientos Sócrates lograba extraer de las afirmaciones de sus interlocutores implicaciones o significados ocultos o latentes para someterlas a examen y, llegado el caso, refutarlas como inconsecuentes (Arendt, 2003, p. 81). Con ello el filósofo ateniense liberaba la *psyché* de su interlocutor de aquello que creía saber pero que en realidad no sabía, sentando las bases para una búsqueda conjunta de la verdad, que en todo caso podría resultar del acuerdo racional intersubjetivo (Vegas González, 1999).

[6] La facultad del Juicio consiste en pensar lo particular como contenido en lo universal. Cuando lo universal (un concepto) viene ya dado y se trata de aplicarlo a lo particular, se emplea el Juicio determinante. En cambio, cuando el Juicio busca lo universal (el concepto) para subsumir en él un particular ya dado, su uso es reflexionante (KU, AA 05: 181).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

Sin embargo, no era un saber que siguiera al examen crítico lo que interesaba a Sócrates. A través de su fórmula irónica se declaró siempre ignorante e interrogaba a su interlocutor por amor a la interrogación misma, no por amor al saber. Lo singular de Sócrates era que centraba su atención en el proceso de pensamiento mismo, sin preocuparse de los resultados; y sobre todo lo hacía de forma pública: "De hecho, su actividad consistió en hacer *público*, en la conversación, el proceso del pensamiento, el diálogo que silenciosamente se desarrolla en mí, yo conmigo mismo" (Arendt, 2003, p. 74).

Para Kant el modo socrático de filosofar era también importante porque Sócrates, lejos de ser miembro de alguna secta o fundador de alguna escuela, aceptaba el reto de dialogar con todos los que iban a la plaza pública y se mostraba abierto a todas las preguntas, a todas las exigencias de justificar sus afirmaciones y de vivir conforme a ellas (Arendt, 2003, pp. 75-76). "Para Kant y Sócrates el pensamiento crítico se expone a sí mismo a "la prueba de un examen libre y público", algo que supone que cuantos más participen mejor" (Arendt, 2003, p. 77).

Arendt señala acertadamente que, a diferencia del pensamiento dogmático, que pertenece al interior de una escuela, y del pensamiento especulativo, que no preocupa a nadie, el pensamiento crítico es antiautoritario (2003, p. 76). En la medida en que están implicadas las autoridades, la crítica no puede atraparse ni detenerse. "Lo molesto de los defensores del pensamiento crítico es que hacen "temblar los pilares de las verdades más conocidas dondequiera que ellos posan su mirada (Lessing)" (Arendt, 2003, p. 76). No en vano, cuando Kant finalizó su *Critica de la razón pura* Moses Mendelssohn se refirió a él como *Alleszermalmer* (Mendelsshon, 1785, p. 5): el destructor de todo.

En resumen, el pensamiento crítico libera de prejuicios y enseña a pensar por sí mismo, es objeto de examen público y libre y es antiautoritario, es decir, cuestiona la verdad difundida y establecida al dirigirse contra el poder. Es justamente el juego de la verdad y el poder en la desujeción del sujeto que plantea Foucault. "Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas" (Arendt, 2003, p. 76).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

4. Problematización y construcción publica de la verdad. La crítica y su dimensión política

La crítica kantiana tiene implicaciones políticas. Es una tesis de Arendt cuya demostración queremos ampliar ahora a partir de dos ideas: la problematización kantiana de la verdad como *adaequatio* y la tesis de que el logro de la verdad —también del bien y de la belleza— presupone siempre la existencia de un espacio público y libre.

La reflexión epistemológica kantiana se sitúa en el marco del giro subjetivo de la filosofía iniciado por Descartes a partir de su uso del escepticismo moderno para la restauración del saber. Para esta reforma del saber estableció en su *Discurso* de 1637 (A-T., VI, 18-19) como primera regla metódica la indubitabilidad como criterio de verdad (ibid.). En la primera de sus *Meditaciones metafísicas* de 1641 aplicó esta regla de forma hiperbólica rechazando cualquier creencia en la que hubiera el más pequeño motivo de duda (A-T., IX, 14). Fue así como acabó planteando el argumento escéptico del genio maligno que atacaba toda justificación acerca de la verdad de nuestras creencias al plantear la posibilidad de la existencia de un ser creador todopoderoso que utilice sus capacidades para engañarme acerca de todas las cosas, tanto las del mundo exterior como las referidas a la propia consciencia (A-T., IX, 16-17). En la segunda Meditación encontró una verdad inmune a la duda, a saber, "si pienso algo, es porque yo soy" (A-T., IX, 19). Mi propio acto de duda, de pensamiento tiene como condición de posibilidad mi existencia: *cogito, ergo sum* (A-T., VI, 558 y A-T., VI, 32). "*Yo soy*, *yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando" (A-T., IX, 21). Pero "¿qué soy, entonces? Una cosa que piensa" (A-T., IX, 22). Como señala Heidegger, el hombre se constituye con Descartes en sujeto, es decir, en aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. Desde este yo elevado a sujeto, las cosas mismas se convierten en "objetos" (Heidegger, 1875, p. 94), generándose así una nueva imagen del mundo definida por el objetivar, es decir, por el re-presentar. El mundo moderno ya no será ni como el mundo griego, percibido, ni como el mundo medieval, creado, sino un mundo representado, construido. En esto consiste el giro subjetivo de la filosofía moderna.

El profesor Ángel Prior Olmos ha puesto de manifiesto la importancia que concedió Hannah Arendt al impacto de la ciencia moderna sobre la

filosofía crítica kantiana a través de Descartes.[7] Como señala Arendt el uso de instrumentos como el telescopio a manos de Galileo puso de manifiesto ante el público que nuestros sentidos nos habían traicionado, llevándonos a una visión del mundo equivocada y que, por tanto, ya no eran de fiar frente a los nuevos artefactos construidos. Descartes tan sólo tomó nota de esta enseñanza en sus argumentos escépticos y en su giro subjetivo (Arendt, 2016, p. 289). Kant heredó y abordó la problemática escéptica y el giro subjetivo de la filosofía moderna. Desde su proyecto crítico llevó a cabo un doble y complementario movimiento conceptual con el que hizo frente al desafío moderno: una crítica al concepto dogmático-metafísico de objeto y una fundamentación crítico-transcendental de la idea de objetividad (Moya, 2008, p. 53). Para ello llevó a cabo un *Selbsterkenntnis der Vernunft*, es decir, una investigación o autoconocimiento de la misma razón.

En la "Analítica de los principios" de su primera *Crítica* Kant elaboró una doctrina del juicio y, con ella, su teoría de la verdad (Moya, 2003, p. 271).[8] Kant, siguiendo a Aristóteles, consideró el juicio como lugar de la verdad (KrV, A 235/B 294). El de Königsberg asumió la definición nominal tradicional de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* bajo la fórmula de "la conformidad del conocimiento con su objeto" (KrV, A 58/B 82). Sin embargo, esta asunción es problemática porque Kant había abandonado la concepción similarista de la representación cognitiva (Ibarra y Uribarri, 2000) en favor de otra vicarial (Ibarra, 2000), haciendo del objeto una realidad construida por las estructuras transcendentales del sujeto. A diferencia de Descartes, Kant planteó la idea de una cosa-en-sí inaccesible a la mente humana, quebrando así la tesis tradicional de que todo ente es inteligible. La envergadura de este movimiento fue tan importante que, como ha señalado Angel Prior, condujo a Hannah Arendt a considerar a Kant como el verdadero fundador de la filosofía contemporánea y su rey secreto (Prior, 2020, p. 46).

En consecuencia, antes de poder establecer la *adaequatio* como criterio de la verdad hay que analizar los dos términos de la comparación: conocimiento y objeto. Para Kant el conocimiento se expresa siempre en juicios. Un juicio consiste en la unión de conceptos que mantienen una relación atributiva entre ellos y una relación objetiva y mediata con un objeto

[7] Sobre el impacto de la ciencia moderna en la argumentación de Descartes y su decisiva influencia sobre Kant, cfr. Prior (2020, pp. 48, 54-55) y Arendt (2016, p. 289).
[8] Kant intenta resolver tres cuestiones con su teoría de la verdad: su lugar, su definición y el criterio de la misma.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

en general que hace de instancia del concepto que actúa de sujeto. Así, cuando decimos que "todos los cuerpos son divisibles" atribuimos la propiedad de la divisibilidad a un objeto intuible en general x que concebimos como cuerpo (KrV, A 68-69/B 93-94). Siguiendo a Leibniz (1981, pp. 103-105), Kant estableció una división entre juicios en analíticos (*verités de raison*) y sintéticos (*verités de fait*). Desde el punto de vista de la validez, cabe decir que para los juicios analíticos (verdaderos) su opuesto es imposible, mientras que siempre resulta posible pensar lo contrario de los juicios sintéticos. Otra diferencia entre ambos tipos de juicios, esta vez desde el punto de vista de su génesis, consiste en que los primeros son no ampliativos, no informativos: entre las notas significativas del término que hace de sujeto encontramos el significado del término que hace de predicado. Para Kant hay un principio que rige los juicios analíticos, que es el principio de identidad o no contradicción: "a ninguna cosa le es adecuado un predicado que la contradiga" (KrV, A 151/B 190). Este principio implica que los juicios afirmativos cuyo concepto de sujeto y cuyo concepto de predicado mantienen una relación de identidad o de subclase (sinonimia o forma lógica) resultan necesariamente verdaderos y su negación implica contradicción. Es el caso de juicios como "todo cuadrilátero tiene cuatro lados" o "todo cuerpo es extenso".

Los juicios sintéticos, por su parte, se caracterizan entonces porque son juicios ampliativos o informativos y porque su verdad o falsedad no puede ser establecida considerando el juicio en sí mismo, por lo que necesitan una instancia contrastadora, necesitan ser comparados con un *tertium* (KrV, B 12; KrV A 155/B 194). Ese *tertium* puede proporcionar el criterio o medida de la verdad. Los filósofos empiristas, que habían limitado toda fuente de conocimiento a la experiencia, no tuvieron ningún problema en establecer que el *tertium* buscado consistía precisamente en dicha experiencia. Pero el transcendentalismo kantiano estableció, además de la experiencia (el fenómeno, *die Erscheinung*), otra fuente extraempírica del conocimiento: la razón y su conocimiento puro (KrV, B 13). Por eso, la realidad empírica era para él resultado de la actividad sintética del sujeto y de sus estructuras transcendentales sobre lo dado en la afección sensible (las sensaciones —*Empfindungen*— como materia del fenómeno —*Erscheinung*—), que como fuentes subjetivas del conocimiento hacen posible cualquier objeto del que podamos tener experiencia. Por ello, si en el ámbito de los juicios analíticos el principio supremo que los rige es el de no contradicción, "el

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halle sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición" (KrV, A 158/B 197).

Para Kant la definición nominal de la verdad como *adaequatio* no puede constituir un criterio general de la verdad porque su transcendentalismo ha desdibujado los términos de la comparación, produciendo un desajuste en su misma posibilidad. Y es que, al configurar el objeto del conocimiento como un constructo de los esquemas formales del sujeto, Kant es consciente de que no es posible comparar la mente humana, por un lado, y la realidad tal y como es en sí misma, por otro, para ver si hay correspondencia, adecuación; y también es consciente de que, en todo caso, tal adecuación hay que entenderla como conformidad o concordancia entre las estructuras transcendentales puras *a priori* de la mente y el objeto fenoménico (criterio transcendental de la verdad).[9] No es posible comprobar esa conformidad directamente, sólo podemos tomarle la medida de forma indirecta, a través de aquello que resulta de ella: los juicios sintéticos de conocimiento. Únicamente cuando dicha conformidad se ha dado puede surgir el juicio y producirse una comprobación de su adecuación empírica con un objeto (criterio empírico de la verdad). La conformidad de un objeto (*Erscheinung*) con las estructuras transcendentales del sujeto resulta previa a la adecuación empírica del objeto (*Phänomenon*) con el juicio: "las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*" (KrV, A 158/B 197).

La adecuación juicio-realidad, la conformidad de un conocimiento con su objeto, sólo puede ser pensada como un criterio de verdad secundario y derivado de otra instancia originaria, pues esa realidad de la comparación sólo es posible tras su construcción a partir de las estructuras transcendentales del sujeto. Para Kant la clave de un criterio de verdad vinculado a esa instancia primera reside en la idea de que las estructuras transcendentales del sujeto son comunes para todos los hombres, de que existe una comunidad universal de razón que traduce la unidad de la especie (*der erste und gemeinschaftliche Menschenstamm*) (BBMR, AA 08: 101; Moya, 2008, pp.

[9] Kant puso en crisis definitivamente el paradigma clásico de representacionismo isomórfico y similarista (Ibarra y Uribarri, 2000), por lo que la conformidad o correspondencia mente-realidad no puede ser concebida como una relación de semejanza con la realidad en sí. Para Kant la representación es *performance*, realización activa y constructiva, y no una mera isomorfía mente-mundo, por lo que la realidad aparece siempre en la práctica cognoscitiva de los sujetos en el mundo.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

112-113, 2019)[10]. Es precisamente sobre esta base como Kant transita del criterio tradicional de verdad como *adaequatio* a otro basado en el *consensus gentium*.[11]

Para Kant son las formas o estructuras transcendentales del sujeto, presupuestas en nuestras representaciones, las que nos permiten construir un mundo trans-subjetivo. Por eso, la objetividad del conocimiento del mundo es siempre una objetividad para nosotros, y no una objetividad para cada uno. De ahí que Kant, a la hora de tener un juicio por verdadero, distinga entre convicción y persuasión:

> El tener algo por verdadero es un suceso de nuestro entendimiento, y puede basarse en fundamentos objetivos, pero requiere también causas subjetivas en el psiquismo del que formula el juicio. Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción*. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión* (KrV, A 820/B 848).

La persuasión es una mera apariencia de verdad, puesto que el fundamento del juicio, su criterio de verdad, es simplemente subjetivo. Su validez es privada y el tenerlo por verdadero es incomunicable (ibid.). La convicción, por el contrario, tiene un fundamento objetivo, es decir, transcendental, transubjetivo, pues implica que un juicio tiene validez objetiva y es verdadero cuando es capaz de producir el asentimiento potencial de todo ser que posea razón. Para Kant, "la verdad descansa en la concordancia con el objeto" (ibid.), lo cual implica que "los juicios formulados por cualquier entendimiento y relativos a dicho objeto tienen que coincidir" (ibid.). En el §40 de la *Crítica del Juicio* Kant introduce la idea de una capacidad mental que permite implementar ese criterio general de la verdad. Se trata del entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*) o *sensus communis*, una capacidad consistente en

[10] Como ha señalado el profesor José Luís Villacañas, es la unidad de la especie lo que hay detrás de lo transcendental en Kant (Villacañas y Pérez Guidó, 2021, p. 159).
[11] En este sentido coincidimos con el doble criterio de verdad que Ana María Andaluz Romanillos propone para el idealismo transcendental kantiano: concordancia y comunicabilidad. Cfr. Andaluz Romanillos (2019).

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

> un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio (KU, AA 05: 293).

Esta capacidad del Juicio reflexionante permite comparar el juicio propio en su proceso de elaboración no tanto con el juicio real de otros, sino con el juicio potencial de todos ellos, poniéndose en su lugar y haciendo abstracción de las limitaciones subjetivas que acompañan al juicio propio, es decir, "apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación" (KU, AA 05: 294). El *sensus communis* configura, como señala Kant, un sentido de la verdad, pero también de la justicia y de la belleza (KU, AA 05: 293), pues en el fondo el criterio de la validez objetiva como capacidad de producir el asentimiento potencial de todo ser que posea razón no sólo se aplica a los juicios epistémicos, sino también a los juicios morales y estéticos.

En el §2 de su *Antropología* Kant defiende que al construir nuestros juicios podemos proceder de dos modos distintos: mediante el egoísmo o mediante el pluralismo. El egoísmo es un modo de pensar arrogante que puede afectar a tres facultades distintas, el entendimiento, la razón práctica y el gusto; y dividirse, consecuentemente, en egoísmo lógico, práctico y estético (Anth, AA 07: 128).

> El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta*; porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error (Anth, AA 07: 128-129).

El egoísmo moral, por su parte, consiste en reducir todos los fines a sí mismo y en no ver más provecho que el que hay en lo que a uno le aprovecha. Este tipo de egoísmo coloca el supremo fundamento determinante de la

voluntad en el provecho y en la felicidad propios y no en la idea del deber (Anth, AA 07: 130). Finalmente, el egoísmo estético es propio de aquel al que le basta su propio gusto, "aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello en el arte" (Anth, AA 07: 129-130).

La búsqueda genuina de la validez objetiva en los juicios epistémicos y morales y de la validez común en los juicios estéticos exige para Kant el abandono de la estrechez de miras del egoísmo y la adopción de un modo de pensar pluralista: "Al egoísmo sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo" (Anth, AA 07: 130).

En este punto nos vemos obligados a discrepar de una tesis defendida por Hannah Arendt sobre Kant que, como señala con acierto Neus Campillo, es problemática y discutible (Campillo, 2020, pp. 70-71). Arendt presenta esa tesis en la tercera de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* para tratar de desvincular la teoría moral kantiana de su (posible) teoría política. La teoría moral kantiana, a su juicio, está desvinculada de la acción (política) porque en ella *el sujeto permanece interesado en sí mismo y no en los demás*. De hecho, ésta es una idea extensible a las tres *Críticas* kantianas a través de las tres grandes preguntas a las que están vinculadas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar? (Arendt, 2003, p. 44). El ensimismamiento del sujeto al plantearse cada uno de estos tres problemas es tal que para Arendt "ninguno de los problemas filosóficos fundamentales expuestos por Kant llega a mencionar la condición de la pluralidad" (Arendt, 2003, p. 45). En definitiva, para la pensadora alemana "la idea que reside tras las tres cuestiones es el interés propio, no el interés por el mundo" (ibid.).

Contrariamente a esta tesis de Arendt, considera Kant que para abordar las tres grandes preguntas filosóficas es necesario adoptar un modo de pensar pluralista que posibilite a los juicios adquirir una validez objetiva o común. Ese pluralismo tiene su sede en el entendimiento común humano (*gemeiner Menschenverstand*) o *sensus communis* sobre el que la misma Arendt nos puso sobre la pista en su interpretación de la filosofía política de Kant en la década de 1970. En el §40 de la *Crítica del Juicio* Kant presenta las tres máximas del entendimiento común que integran la visión pluralista: la máxima del modo de pensar ilustrado, la del modo de pensar ampliado y la

del modo de pensar consecuente o franco. Se trata de tres máximas del pensar vinculadas respectivamente al entendimiento, al Juicio y a la razón. La máxima del modo de pensar ilustrado propone pensar por uno mismo, libre de prejuicios y es la máxima de una razón nunca pasiva, es decir, nunca heterónoma, conducida por otros. La máxima del modo de pensar ampliado invita a pensarse en la posición del otro, a trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos:

> Un hombre de *amplio modo de pensar* […] puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás) (KU, AA 05: 295).

Finalmente, la máxima del modo de pensar consecuente consiste en pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. Sobre ella afirma Kant que "es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertida ya en destreza" (ibid.). En realidad, estas tres máximas deben ser pensadas como tres niveles de una estructura en la que cada uno presupone el nivel anterior. Sólo una razón autónoma, capaz de pensar por sí misma está en condiciones de adoptar un punto de vista ajeno y comparar su juicio desde él; sólo una razón ampliada a otros puntos de vista ajenos puede plantearse la regla de pensar de acuerdo consigo mismo en sus concesiones y rechazos a la posición de los otros.

Para Kant, como reconoce en su *Lógica*, el entendimiento común (*sensus communis*) es en sí mismo una piedra de toque para descubrir los errores en el uso del entendimiento (Log, AA 09: 57). Ahora bien, esta piedra de toque interna no resulta suficiente para garantizar la validez de nuestros juicios, sino que es siempre necesario la contrastación de éstos con los de los demás hombres en la esfera pública:

> Una característica externa o una piedra de toque externa de la verdad es la comparación de nuestros propios juicios con los de otros, porque lo subjetivo no estará presente en todos los otros de la misma manera. Se podrá explicar así, por ende, la ilusión. La incompatibilidad de otros juicios con el nuestro ha de ser

> considerada por lo tanto como una característica externa del error y como un indicio para investigar nuestro procedimiento en el juzgar, pero no para objetarlo inmediatamente. Puesto que se puede tal vez tener razón en la cosa y no tenerla en la manera, es decir, en la exposición (Log, AA 09: 57).

Kant introduce así un criterio pragmático de la verdad que consiste en el acuerdo con el juicio real de otros,[12] al que añadirá otro criterio epistémico consistente en la coherencia o unidad sistémica de los juicios (KrV, A 647/B 675).

> El criterio para saber si el tener por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprobar su validez para toda razón humana. En este último caso parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad del juicio (KrV, A 821/B 849).

La comunicabilidad y la publicidad, que constituyen la sociabilidad del hombre (Arendt, 2003, p. 44),[13] resultan cruciales para la validez de los juicios. La comunicabilidad traduce la necesidad del hombre de comunicarse con los demás en el Juicio y viene dada por el mismo *sensus communis*: estructura transcendental del sujeto de la que forman parte los demás hombres. Como dice Kant, "la razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación" (Refl, AA 15: 392). La publicidad, por su parte, hace referencia a una exigencia de libertad pública que no sólo es libertad para pensar, sino también para publicar, la libertad de pluma (Arendt, 2003, p. 44).

La comunicabilidad o necesidad de comunicar nuestros juicios a los demás implica una lógica de coparticipación de éstos en los mismos, pues esa

[12] Este criterio pragmático estaría basado en un criterio último de la verdad: la universalidad de los juicios, su capacidad de provocar el asentimiento potencial de todos los otros.

[13] A estos dos rasgos de la sociabilidad habría que añadir también el del "sentimiento universal de simpatía" entre los hombres, como menciona Kant en su tercera *Crítica* (Cano Cabildo, 2019, p. 457), en su *Antropología* (Anth, AA 07: 237) o en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (RGV, AA 06: 26). Para indagar sobre el impacto de esta dimensión del amor en la obra y pensamiento de Arendt cfr. Campillo (2019).

comunicación está destinada a la evaluación externa y a la realimentación. Es lo que se desprende de la reflexión 2565 de lógica:

> Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros (Refl, AA 16: 419).

Como señala Kant en la reflexión 2564 de lógica, en la medida que la validez universal de los juicios implica su verdad objetiva para cada razón, el juicio de otros se convierte en un criterio externo de la verdad y se sigue "la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo" (Refl, AA 16: 418). La importancia de la participación de los demás en la elaboración de los juicios propios es tal para Kant que en la reflexión 2566 llega incluso a fundamentar en ella el derecho a la libertad de publicar:

> La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco jueces, sino colegas en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis*. *Liberum veto* (Refl, AA 16: 419-420).

La libertad de hacer uso público de la razón es también la libertad de crítica. La reflexión va necesariamente unida a la crítica. Todo el proceso kantiano de construcción pública de la verdad —también del bien o de la belleza— es un trabajo de la reflexión, del Juicio reflexionante, que al producir pequeños conatos (juicios) de verdad —epistémica, moral o estética— evalúa y se enfrenta a una verdad doctrinal política o vinculada a ella que un poder establece para la sujeción de los sujetos en un proceso de gubernamentalización.

La libertad de publicar, la libertad de crítica es para Kant un derecho originario de la razón humana, porque es la base de su desarrollo y del progreso de la humanidad:

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

> También forma parte de esta libertad [política] el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sino por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible (KrV, A 752/B 780).

Dicha libertad no sólo se deriva, como derecho, de la misma naturaleza de la razón, sino que es además una condición material para su misma posibilidad:

> Sobre tal libertad [de la crítica] se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto (KrV, A 738-739/B 766-767).

Se trata, en definitiva, de una tesis que Arendt señaló en sus *Conferencias* de la década de 1970. El pensamiento más íntimo, la formación individual de opiniones, de juicios, la facultad de pensar misma no es posible sin la prueba del examen público y libre (Arendt, 2003, p. 79).

> A la libertad de pensar se opone; *en primer lugar*, la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. Pero, ¿cuánto y con qué rectitud pensaríamos si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que *comunicamos* los nuestros?
>
> Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición (WDO, AA 08: 144).

Podemos resumir este apartado señalando que la crisis de la verdad como *adaequatio* llevó a Kant a transitar a un modelo de la verdad como *consensus gentium* a través del cual la razón kantiana se configuró como una

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.24253

razón comunicativa (*mittheilende*) —intersubjetiva— y participativa (*theilnehmende*), impulsora y necesitada de un espacio público y libre en el que la verdad se construye colectivamente a través de la crítica reflexiva.

A partir de estos resultados y para concluir resulta oportuno señalar la actualidad de Kant en el pensamiento contemporáneo. El planteamiento de la intersubjetividad (*intersubjectivity*) en Kant, presente en su idea del *sensus communis*, fue defendida y popularizada por Hannah Arendt en sus *Conferencias* de 1970, si bien la vinculó al gusto (*sensus communis aestheticus*) y a sus juicios estéticos (Arendt, 2003, p. 125). De hecho, esta pensadora pudo (re-)construir una teoría política en Kant sobre el juicio de gusto porque éste se basaba en dicha *intersubjetividad* y no en la noción de *verdad* (Cano Cabildo, 2019, p. 447). Las reflexiones de Kant están así a la base de esa (re-)construcción de esa teoría política que Arendt atribuye a Kant, pero que más bien constituye una parte de sus propias reflexiones políticas. Otra propuesta de introducir la intersubjetividad en el sujeto kantiano se produjo paralelamente a Hannah Arendt a manos de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Substituyendo las estructuras trascendentales del sujeto kantiano por el lenguaje en su dimensión pragmática (remitida a una *situación ideal de diálogo* o a una *comunidad ilimitada de comunicación*) como instancia *a priori* de la experiencia, ambos pensadores contemporáneos plantearon una dimensión intersubjetiva en los propios sujetos capaz de dar cuenta de una teoría consensual de la verdad. La pragmática universal o transcendental del lenguaje surgió así como disciplina de investigación de las condiciones o normas teóricas y éticas *a priori* que hacen posible el acuerdo mutuo entre los sujetos, y una verdad entendida como consenso sometido a corrección normativa (Appel, 1991; Habermas, 1989). Con todo ello, cabría ver en la misma idea kantiana del *sensus communis* las mismas implicaciones que tiene la noción habermasiana de razón comunicativa: un tránsito de la subjetividad a la intersubjetividad, del yo transcendental al nosotros comunitario, tránsito que provoca la ruptura del paradigma de la filosofía de la conciencia y la emergencia de la centralidad de la experiencia comunicativa (López Molina, 2021).

Referencias

Andaluz Romanillos, A. M. (2019). La concepción kantiana de la verdad: entre la correspondencia y la comunicación. *Revista de Estudios Kantianos, 4*(2), 397-422.

Arendt, H. (2016 [1958]). *La condición humana*. Paidós.

Arendt, H. (2003 [1982]). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.

Arendt, H. (2021 [1978]). *La vida del espíritu*. Paidos.

Arendt, H. (1997 [1990]). Filosofía y política. En *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo* (pp. 11-64). Besatari.

Arendt, H. y Jaspers, K. (1987). *Briefwechsel 1926-1969*. Piper Verlag.

Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista de Filosofía, 26*, 159-186.

Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Abada.

Campillo, N. (2020). Kant visto por Arendt. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 65-89). Biblioteca Nueva.

Cano Cabildo, S. (2019). Hannah Arendt: lectura politológica del juicio de gusto de Kant. *Res Publica, 22*(2), 445-460.

Conill, J. (2016). Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant. *Revista de Estudios Kantianos, 1*(1), 11-23.

D'Alembert, J. R. (1986 [1759]). *Essai sur les éléments de philosophie ou Sur les principes des connaissances humaines*. Fayard.

Descartes, R. (1887-1910), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. Léopold Cerf Editeur. (1996. J. Vrin). (A-T.)

Descartes, R. (1977 [1641]). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas.* Alfaguara.

Descartes, R. (1995 [1644]). *Los principios de la Filosofía*. Alianza.

Descartes, R. (2003 [1637]). *Discurso del método*. Técnos.

Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo.

Fernández, L. D. (2021). El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos, 11*, 11-29.

Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? *Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société français de Philosophie, 84*(2), 35-63.

Foucault, M. (1994). La philosophie analytique de la politique. En D. Defert y F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1954-1988, Tome 3, 1976-1979*. Gallimard.

Foucault, M. (2006 [2004]). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. FCE.

Foucault, M. (2008a [2004]). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. FCE.

Foucault, M. (2008b). Introduction à l'Anthropologie. En I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (pp. 11-79). Vrin.

Foucault, M. (2009 [2008]). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983).* FCE.

Foucault, M. (2017 [1990]). ¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*). En *Sobre la Ilustración* (pp. 3-52). Técnos.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Cátedra.

Heidegger, M. (1960 [1938]). La época de la imagen del mundo. En *Sendas perdidas* (pp. 67-98). Losada.

Heidegger, M. (1973 [1929]). *Kant y el problema de la metafísica*. FCE.

Heidegger, M. (1975 [1936]). *La pregunta por la cosa*. Alfa.

Ibarra, A. (2000). La naturaleza vicarial de las representaciones. En A. Ibarra y T. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* (pp. 23-40). Ariel.

Ibarra, A. y Uribarri, I. (2000). El reto del representacionalismo empirista en Kant. En A. Ibarra y T. Mormann (Eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía* (pp. 55-70). Ariel.

Kant, I. (1902-). *Kants gesammelte Schriften, 30 Bände*. Hrsg. von der Königlichen Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Georg Reimer (Walter De Gruyter).

Kant, I. (2001 [1793]). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza. (RGV)

Kant, I. (2003 [1781/1787]). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. (KrV)

Kant, I. (2007 [1790]). *Crítica del juicio*. Técnos. (KU)

Kant, I. (2004 [1798]). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza. (Anth)

Leibniz, G. W. (1981 [1714]). *Monadología*. Pentalfa.

López Molina, A. M. (2021). La intersubjetividad en la teoría transcendental del conocimiento. *Pensamiento, 77*(296), 639-654.

Mendelssohn, M. (1785). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Christian Friedrich Voß, 5.

Morey, M. (2020). Foucault con Kant. El juego del límite. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 237-260). Biblioteca Nueva.

Moya, E. (2003). *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*. Biblioteca Nueva.

Moya, E. (2008). *Kant y las ciencias de la vida. Naturlehre y filosofía crítica*. Biblioteca Nueva.

Moya, E. (2019). Fuerzas, facultades y formas a priori en Kant. *Con-Textos kantianos. International Journal of Philosophy, 9*, 49-71.

Moya, E. (2020). Biología y conocimiento: la lectura popperiana de Kant. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 115-152). Biblioteca Nueva.

Popper, K. R. (1983 [1963]). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós.

Platón (1578). *Platonis Opera quae extant omnia, 3 vols*. Edición clásica de Stephanus, Henricus.

Platón (1988). *Teeteto*. En *Diálogos V* (pp. 173-317). Gredos.

Prior, A. (2020). Ciencia, modernidad y pensamiento. Arendt y la filosofía crítica. En S. Sevilla y J. Conill (Eds.), *Kant después del neokantismo* (pp. 43-63). Biblioteca Nueva.

Rivera de Rosales, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. Ideas y valores. *Revista colombiana de Filosofía, 54*(128), 1-33.

Sevilla, S y Conill, J. (Eds.) (2020). *Kant después del neokantismo*. Biblioteca Nueva.

Vegas González, S. (1999). Introducción. En Platon, *Menón* (pp. 11-63). Biblioteca Nueva.

Villacañas, J. L. y Pérez Guidó, H. (2021). Foucault y Kant. Una entrevista a José Luís Villacañas. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos, 11*, 157-166.

Recibido: 08/04/2022

Aceptado: 25/04/2023

Otra vuelta de tuerca a la actualidad de Kant

SERGIO SEVILLA[1]

Resumen

El trabajo ofrece una respuesta a los comentarios realizados a *Kant después del neokantismo*. *Lecturas desde el siglo XX* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2020). La respuesta se divide en tres secciones en las que, respectivamente, se entabla un diálogo con los tres trabajos publicados previamente en esta sección.

Palabras clave: Kant, neokantismo, criticismo, historia de la filosofía, filosofía contemporánea.

Another turn of the screw in Kant's contemporary relevance

Abstract

The work offers a response to the comments on *Kant después del neokantismo*. *Lecturas desde el siglo XX* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2020). The response is divided into three sections in which, respectively, a dialogue is established with the three works previously published in this section.

Keywords: Kant, neo-Kantianism, criticism, history of philosophy, contemporary philosophy.

Los acertados análisis de *Kant después del neokantismo*[2] que realizan los tres especialistas que escriben este *dossier*, los profesores César Ortega, Ricardo Teruel y David Hereza, suscitan, como es lógico, temas de reflexión y aportaciones que enriquecen los trabajos que comentan. De ahí la

[1] Universitat de València. Contacto: Sergio.sevilla@uv.es.

[2] Varios autores, Sergio Sevilla y Jesús Conill (eds.), *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2020, 287 pp. Cuando aparece en el interior del texto la referencia a una página ha de entenderse referida a este libro.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25265

conveniencia de iniciar un diálogo explicitando algunas razones que subyacen a la elección de perspectiva realizada por el libro que comentamos. El énfasis puesto sobre la sucesión de rupturas con las interpretaciones neokantianas, en tanto que abiertas a un giro de pensamiento que capte la novedad epocal, guardan relación con las sociedades europeas que surgen tras la gran guerra de 1914-1918. El cambio de perspectiva incluye las críticas al kantismo por parte de Nietzsche, especialmente en los casos de Heidegger, Adorno y Foucault. Las diferencias vienen marcadas por la posición ante algunos temas clave como la vigencia —o no— de la ilustración, el modo de entender la relación entre la filosofía y el conocimiento científico, el estatuto que en cada caso adquiere la práctica de la interpretación, o la relación entre la filosofía de la historia, la tesis del progreso y la filosofía de la política. Será necesario apelar a este elenco de perplejidades y posicionamientos en el diálogo con los profesores Hereza, Ortega y Teruel. Desde estas coordenadas puedo ahora referirme a alguna de las cuestiones suscitadas por los artículos recogidos en este *dossier*.

I

La contribución de David Hereza ve en el libro dos claves de interpretación, siendo la primera la lucha contra la concepción sustancialista del ser humano y, la segunda, "la insospechada fuerza del libro de Heidegger" *Kant y el problema de la metafísica*. No puedo estar más de acuerdo con él, y añadiría que se trata de dos claves fuertemente relacionadas entre sí. Lo que D. Hereza llama "la fuerza del libro de Heidegger" posiblemente está presente, a veces sin mencionarlo, o incluso solo como referente polémico, en el análisis de las recepciones postkantianas. Lo está en el Foucault que teoriza sobre las ciencias humanas y el tema de la correlación entre la "muerte de Dios" y la "muerte del hombre" como alternativas a la deconstrucción del sujeto moderno; como también resulta probable que la propuesta de la "repetición" por Deleuze como alternativa al pensamiento dialéctico no sea del todo ajena a la voluntad de, coincidiendo en la crítica, marcar un camino alternativo al *pensar* heideggeriano. En ese sentido, la conexión que Leyte señala del libro sobre Kant con la *repetición* de la *Crítica de la razón pura* viene a estar de acuerdo con una sorprendente valoración de García Bacca que considera *Kant*

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25265

y el problema de la metafísica como la verdadera "bomba filosófica" de *Ser y tiempo* (García Bacca, 2000, p. 124).[3]

Dentro del marco de mi aceptación de sus "claves de lectura", creo que ha de matizarse su modo de entender la crítica al sustancialismo del sujeto. Primero, teniendo en cuenta que el sujeto trascendental kantiano ya es el resultado de una crítica a la *sustancia pensante* cartesiana. Después, tomando con mucha cautela el supuesto de que la reconducción de la temática de las críticas a la pregunta por el "ser humano" (*Was ist der Mensch?*) se ha de interpretar incluyendo en ella nociones tales como "conciencia", "mente", "sujeto", "hombre", "existencia humana". Ha de tenerse en cuenta que la noción *Dasein* queda situada más allá de todo planteamiento antropológico que sí incluiría a las otras cuatro nociones. A lo cual hay que añadir la posición deliberada y compartida de colocar la filosofía en un nuevo modo de pensar que ha dejado atrás, junto a la voluntad de sistema, la ilusión de basar la filosofía en un "fundamento".

El otro tema que me gustaría discutir con David Herencia es su aceptación aproblemática de "la concepción hermenéutica de la racionalidad". El tema de debate es una matización de ambas nociones, *teoría de la razón* y *hermenéutica*. Pienso que la convergencia, que el trabajo de Smilg propone, siguiendo el programa de Apel, habría de precisar si entiende "hermenéutica", como propuso Dilthey, como un método, alternativo al de Newton, propio de la razón histórica, o bien tiene en cuenta el sentido que adquiere en *Verdad y método* como una teoría de la comprensión de alcance universal —pienso ahora en la tesis de Gadamer: "el ser que puede ser comprendido es lenguaje"— a la vez que deja de lado cualquier vinculación entre pensar metódico y verdad. En el segundo caso, que es el más próximo al espacio teórico de Heidegger, creo que hay que elegir entre el planteamiento hermenéutico y el procedimiento de la deducción metafísica y trascendental. Hereza, que ha sido justamente contundente al sostener para la teoría de la razón la perspectiva del *quid iuris?* contra ciertas formas del naturalismo, pasa por alto su pertinencia cuando la hermenéutica renuncia al tribunal de la razón.

[3] García Bacca justifica su afirmación en estos términos: "el choque no me lo dio *Sein und Zeit*, a pesar de que el planteamiento inicial mismo de tal obra es de estilo metafísico clásico, Aristóteles. La metafísica, dice Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik* no es una teoría; es un *acontecimiento* (*Geschehen*), toda una irrupción (*Einbruch*) que en Ser hace ese ente concreto que es el hombre".

En otro orden de cosas, no niego relevancia a sus reproches de lagunas bibliográficas, analítica o germana, pero quiero precisar que si algunos de los trabajos aparecen con bibliografía y otros sin ella, a opción de cada autor, es porque lo que el libro pretende es desarrollar la conveniencia y la posibilidad de apoyar nuevos modos de recibir a Kant y su legado que se sitúan voluntariamente en los inicios de un pensamiento actual que sabe no poder prolongarlo de un modo solo erudito y académico. Esa es la razón por la que hemos priorizado la exploración de opciones nuevas.

Una mención especial, aunque breve, merece la lectura que hace Hereza del "artículo" del profesor F. Montero porque requiere ciertas observaciones que lo contextualicen. Pongo entre comillas la palabra "artículo" porque no fue escrito como tal, sino como parte de un informe académico sobre su investigación sobre Kant que culminó en su libro sobre la Idea de mente (Montero, 1989). Tiene razón Hereza al señalar que "el artículo de Montero quiere ir con Kant más allá de Kant", pero hay que añadir que no pensaba ese "más allá" en concordancia particular con Heidegger, sino como una contribución a explorar otros desarrollos posibles desde el interior de una *fenomenología lingüística* más próxima al último Husserl y a Merleau-Ponty.

II

Por su lado, el artículo de Cesar Ortega-Esquembre comienza su recorrido con unas interesantes reflexiones acerca del valor epistemológico de la historia efectual de los clásicos, con especial atención a la de Kant, usando como metáfora la expresión "maestros antiguos", procedente de la novela de Thomas Bernhard de la que parece asumir la tesis: "por muchos que sean los grandes ingenios y los maestros antiguos, no sustituyen a nadie; al final nos dejan solos". Con ello evita acertadamente vincular la interlocución con los clásicos a la lectura que de ella realiza la hermenéutica en términos de una "fusión de horizontes".

Hay que explicitar, por ello, que el "después del neokantismo" del título piensa la relación de los filósofos contemporáneos con Kant y no debe ayudar a confundir la pluralidad de formatos teóricos que diferencian la "repetición" heideggeriana, de la destrascendentalización foucaultiana de las condiciones de posibilidad del saber, o de la crítica de las ideologías como

modus operandi de gran parte de la teoría crítica, o de la lectura de Kant desde un "giro lingüístico" propuesto por Apel y por Habermas, por señalar rápidamente modos de apropiación muy lejanos entre sí. Tanta importancia adquieren esas alternativas que Ortega-Esquembre dedica una tercera parte de su trabajo a presentar la posible apropiación por R. Forst, a llevar a la filosofía política del siglo XXI el giro lingüístico iniciado en la ética de Habermas, actualizando la noción kantiana de "autonomía" como un "derecho a la justificación" destrascendentalizado.

Su diálogo con el libro de que nos ocupamos atiende la totalidad de sus contribuciones agrupándolas por bloques de autores, que no me es posible atender en su totalidad, sino solo siguiendo algunos de los problemas que suscita. Su reflexión elige la dimensión política de la atención de Arendt a Kant, y ve en ella una modalidad de la filosofía crítica basada en el carácter central de la idea de libertad y en el "uso público de la razón". Al hacerlo, muestra una posibilidad de reflexión para la filosofía política de una autora que no se vincula con el idealismo trascendental ni tampoco parece recurrir a las perspectivas fenomenológicas propias de sus maestros más cercanos, y pone el acento personal de su contribución en su diálogo inacabado con una racionalidad de la *capacidad de juzgar*, abriendo así una vía a la crítica merecedora de seguimiento posterior que este libro no ha podido más que apuntar.

En ese lugar situado más allá de la confianza kantiana en el carácter científico definitivo de la geometría, el álgebra o la física del siglo XVIII, sin disolver el vínculo clásico entre la filosofía y una teoría de la verdad que le permita ser crítica, parecen dominantes dos planteamientos. Por un lado, esa estrategia de lograr una teoría de la razón desde la *Crítica de la facultad de juzgar*, camino propuesto por Arendt, y la que usa Adorno explorando las conexiones entre saber conceptual y arte, en un desarrollo crítico del espíritu absoluto hegeliano. Cabe debatir si son alternativas teóricas también abiertas, como la de Forst, a una recepción actual de Kant.

Otra es la situación histórica y política de quienes ejercieron la teoría crítica en la República Federal Alemana posterior a 1945, necesitados de considerar la democracia "occidental" como nuevo marco de referencia. Dada la situación política y social de la posguerra, la generación de Apel y Habermas difícilmente podía tomar la *Dialéctica de la Ilustración* de 1944 como punto de partida para su propio "nuevo comienzo", que ha de responder

a la exigencia de democratizar la sociedad alemana. Desde ese punto de vista se entiende mejor el papel modélico que adquiere el pensamiento de Kant, la aproximación de Apel a Pierce, y a la teoría de los actos de habla de Austin y Searle para el "giro lingüístico" que la teoría crítica lleva a cabo en la obra de Habermas. Pienso que la reunión de los trabajos sobre Adorno, Apel y Habermas, que realiza Ortega-Esquembre, se deja entender mejor teniendo en cuenta esa voluntad de captación del propio momento histórico que caracteriza a la Teoría Crítica, especialmente la que lleva a Adorno a pensar lo actual como una *meditación sobre la metafísica después de Auschwitz*.

No puedo acabar mi diálogo con el texto de Ortega-Esquembre sin explicitar los aspectos del kantismo de Fernando Montero que añaden el contexto necesario para entender su inclusión en este colectivo. Brevemente dicho, pienso que las dos tesis que ve en el texto de Montero apuntan acertadamente al papel de la subjetividad husserliana en la descripción fenomenológica, y a la forma de re-formularla sin incurrir en sustancialismo ni en solipsismo. Ha de aclararse, sin embargo, que mediante la fenomenología lingüística que propuso, y ejerció en su propio pensamiento, Fernando Montero salía al paso de las limitaciones propias de la tesis husserliana sobre la experiencia como aparición inmanente a la conciencia, y se alejaba del solipsismo tomando al lenguaje como hilo conductor. A la vez, no obstante, y frente a la contraposición habitual entre la lectura de Descartes que propone *Ser y tiempo* (§19, §20 y §21) y el neocartesianismo de las *Meditaciones cartesianas*, Montero propone una concepción de la experiencia en que el diálogo con el "realismo empírico" de Kant proporciona una nueva posibilidad de pensar la crítica del objetivismo, sin prescindir de la teoría de la verdad propia del conocimiento de los fenómenos, ni renunciar a un sujeto de la intencionalidad. La *idea de mente*, concebida como "identidad oculta", colocaría a Kant en el comienzo de las actitudes filosóficas contemporáneas que abandonan la voluntad de fundamento y su construcción de la filosofía como sistema, manteniendo a la vez los criterios propios de una concepción ilustrada de la racionalidad. Citando las palabras de F. Montero (1995, p. 37): la problematicidad que así se introduce en la "arquitectónica" de la razón decide que desconozcamos el *fundamento* del sistema de categorías o de funciones *a priori* que en ella opera.

Desde esa sombra sobre la lógica trascendental Montero quiso llevar a cabo un "giro lingüístico" en la fenomenología que tenía muy en cuenta las

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25265

indicaciones y desarrollos del último Merleau-Ponty, de la obra póstuma inacabada *Lo visible y lo invisible* que, a su vez, se situaba en una concepción del lenguaje alejada de la que sostuvo Heidegger. En la medida que pudiera verse en esa operación teórica las coordenadas de un "más allá de Kant" no reductible a los otros de que este libro se ocupa, quedaría justificado el rescate póstumo de su texto.

III

La reflexión sobre una presencia de Kant que lleva a cabo Ricardo Teruel es de un alcance y una profundidad conceptual muy notables. Dialoga especialmente sobre Foucault y Arendt en términos tales que podemos debatir tanto como llegar a acuerdos y, como Adorno quería, con un sentido de lo actual en filosofía como una tarea de construcción conceptual abierta a la experiencia y al posible error y, por tanto, presta a renunciar a la frecuente conversión de la arquitectónica en corsé del que hay que liberarse. No voy, por tanto, a debatir con sus críticas. Suscita, sin embargo, prolongaciones posibles de nuestra temática a los que vale la pena prestar la debida atención.

El cuestionamiento del estatuto de la "crítica" es el primer objetivo de su trabajo, y coincido con él que tal vez sea el problema que persiste, tras hacerse inviable la lógica trascendental. Sus consideraciones sobre el modo en que Foucault la teoriza ponen el énfasis en la laicización del poder, en su fórmula de "el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio" (Foucault, 2017, p. 8),[4] y en la función de la moderna sociedad civil en la formación de la actitud crítica. El terreno de la crítica actual sustituye la lógica trascendental por el estudio histórico de las prácticas, y el interés por Kant se desplaza del proceder de las *Críticas* al modo de concebir el significado de la "Ilustración". La desaparición del carácter normativo de una razón convertida en tribunal recupera su carácter problemático. R. Teruel afirma, distanciándose de la lectura de Foucault por M. Morey, que "la crítica tiene a la base como un imperativo ético-político general que la emparenta con la virtud: la actitud crítica aparece como virtud en general", con lo que parece introducir de nuevo la dimensión normativa de la filosofía.

[4] El libro reúne diferentes artículos, de los cuales el citado lleva por título "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)".

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25265

Quizá aquí le condiciona su empatía con las éticas dialógicas de la intersubjetividad que, con cierta frecuencia, se ejercen en lo concreto como crítica moral, o de intención moralizante, de la política. Pero resulta problemático aceptar que ese sea el punto de vista de M. Foucault. No es fácil mostrar que la crítica de la primera modernidad a "ser gobernado pastoralmente" dependa de la adopción de una moral determinada u otra, si no es en el sentido en que M. Morey toma de su caracterización de la ilustración como un "*ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos".

La lectura de R. Teruel se sitúa en uno de los límites posibles para entender la coincidencia actual entre "ilustración" y "crítica" desde el que se enfrenta a la lectura que da todo su énfasis a la comprensión foucaultiana de la crítica como *ontología histórica*. Del lado de su interpretación ética es posible sostener la función filosófica de "el tribunal de la razón", apoyándola en la equiparación entre las nociones de *crítica* y *virtud*. Frente a ello se sitúa la interpretación histórica y nietzscheana de "crítica" que propone Morey, en el libro que comentamos, según la cual Foucault nos propone "transformar la crítica entendida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de la transgresión (*franchissement*) posible" (2020, p. 260). En el espacio entre una y otra concepción de lo *actual* en la filosofía como crítica se sitúan las lecturas no neokantianas de la obra de Kant.

En este mismo sentido es importante la contraposición que señala entre el planteamiento de M. Foucault y el de H. Arendt, ampliando así el debate con otros capítulos del libro. La objeción de Teruel, que se convierte en una discrepancia con Neus Campillo, se basa en un reproche tanto a Heidegger como a Arendt de introducir "forzamientos" en el texto de Kant para llevar la interpretación al terreno de los problemas contemporáneos que les preocupan. El uso filosófico actual de los textos de un clásico plantea, como ya hemos visto, un debate complejo; la necesaria ubicación histórica de su lector, no menos que la del autor objeto de interpretación, parece imposible de evitar a menos que se defienda el carácter ahistórico de la lectura del intérprete. Así suscita un debate entre la posición hermenéutica y la que generan otros modos de entender la interpretación filosófica, que incluyen la "repetición" heidegeriana, la "interpretación" (*Deutung*) de la que Adorno excluye que exija postular un "segundo mundo" de sentido, o la que permite

a la ontología del presente entender la crítica de Kant como una "empresa de de-sujeción en relación con el juego del poder y de la verdad" (Foucault, 2017, p. 14). Por no decir nada de la lejanía al objetivismo de la interpretación de la "fusión de horizontes" de Gadamer. Hace algunas páginas usé la apelación de Cesar Ortega a los *maestros antiguos* de Bernhardt para señalar algunas de las formas de tratamiento que esa situación ha generado en el pensamiento del siglo veinte. Quiero aclarar que algunas de ellas están entre las condiciones de posibilidad de las recepciones de Kant que estudiamos, y la crítica de algunas de ellas no ha de valorarse como una cuestión propia de la hermenéutica.

El otro gran tema que suscita el trabajo de R. Teruel es el que sitúa la teoría de la interpretación de Arendt en el territorio de una lectura de Kant básicamente filosófico-política. Desde esa posición entiende la "critica" como un planteamiento que evita la oposición entre dogmatismo y escepticismo, y que opera como una tercera posibilidad superadora.

Al mismo tiempo, la perspectiva de Arendt se aleja de la fenomenología de sus maestros y se aproxima a las posiciones propias de la filosofía de la acción comunicativa, en dirección a la superación del escepticismo que puede producir el abandono de una teoría trascendental de la racionalidad, y transforma la verdad en un producto del acuerdo intersubjetivo. Su modo de leer la tesis, central en la primera *Crítica*, según la cual "las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*" (*KrV*, A 158/B 197) traduce el vínculo entre "verdad" y "validez universal" por otro entre "verdad" y "acuerdo intersubjetivo". Al hacerlo se le vuelve problemático el momento de objetividad de la experiencia, incluso desde el *giro copernicano*: la equiparación de Kant de las condiciones de posibilidad del objeto con las del conocimiento del objeto abandona la teoría de la verdad como *adequatio*, pero no el contenido de objetividad que tiene el juicio de conocimiento. En la medida en que lo haga, la concepción comunicativa de la verdad se alejará de su contenido de experiencia y no tendrá otro apoyo que el acuerdo intersubjetivo. Por supuesto es, como ya he señalado, una de las formas actuales de leer y reformular a Kant, que tiene dificultades para abandonar la "crítica" entendida en el sentido de las tres *Críticas*.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25265

El trayecto de Arendt trata de evitar esa consecuencia no deseada presentando una versión del giro comunicativo que hace coherente el acuerdo con una teoría de la verdad, no reducida a la *intersubjetividad en detrimento de la objetividad*. Tal vez por eso, Arendt optó por el camino de la tercera *Crítica* y dio prioridad al juicio del gusto, mientras Foucault deja de lado la estrategia de la teoría del conocimiento para centrar la noción de crítica en el Kant que se pregunta por la ilustración. La relación entre saber y poder es, en los textos de Foucault, un vínculo entre prácticas del saber y del poder que han de indagarse con la minuciosidad de la historiografía. Arendt, en cambio, no renuncia a considerar la validez del juicio para "decidir lo que será y evaluar lo que ya no es" como base de "la perspectiva, legítima en cierta medida, del hombre como ser que actúa" (Arendt, 2003, p. 15). Solo después afirma que "es evidente que el arte del pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas" (2020, p. 76). Valorar el objetivo de dar las bases para una filosofía política tal vez deba incluir también la dimensión epistemológica de su trabajo.

Quiero agradecer profundamente, antes de acabar, la oportunidad de dialogar sobre este libro, que solo ha sido posible gracias a los trabajos, arduos y solventes, de David Hereza, Cesar Ortega-Esquembre y Ricardo Teruel y a la impagable hospitalidad de *Estudios kantianos.*

Bibliografía

Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidos.

García Bacca, J. D. (2000). *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*. Anthropos.

Montero, F. (1989). *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. Crítica.

Montero, F. (1995). *Caminos sobre la mar*. Societat de filosofía del País Valencià.

Foucault, M. (2017). *Sobre la ilustración*. Tecnos.

Recibido: 13/09/2022

Aceptado: 25/04/2023



Obituario

Nachruf auf Dieter Henrich

ANTON FRIEDRICH KOCH[1]

Am 17. Dezember 2022 ist Dieter Henrich kurz vor seinem 96. Geburtstag in München gestorben. Am 5. Januar 1927 wurde er in Marburg an der Lahn geboren. Dort begann er 1946 sein Studium, wechselte aber bald zu Hans-Georg Gadamer nach Frankfurt am Main und folgte Gadamer 1950 weiter nach Heidelberg. Noch im selben Jahr, im Dezember 1950, wurde er in Heidelberg mit einer Arbeit über *die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* promoviert (erschienen in Tübingen 1952), und 1956 habilitierte er sich dort mit einer Arbeit über *Selbstbewusstsein und Sittlichkeit* (unveröffentlicht). Bis 1960 lehrte er als Privatdozent in Heidelberg, dann als ordentlicher Professor zuerst an der Freien Universität Berlin (1960–65), anschließend erneut in Heidelberg (1965–81) und zuletzt in München (1981–94). Auf seine zahlreichen Preise, Ehrungen, Mitgliedschaften sei nur summarisch hingewiesen.

Henrichs philosophisches und allgemeineres öffentliches Wirken weisen ihn als Ausnahmeerscheinung in der Gegenwartsphilosophie aus. Was die fachliche Seite angeht, fand er in der intensiven Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel früh das Thema, das ihn zeitlebens nicht mehr losließ: das Selbstbewusstsein, das Kant „transzendentale Apperzeption" nennt, also das „Ich denke", das alle unsere Vorstellungen begleiten können muss. Viele Philosophen haben das Ich, das wir in der transzendentalen Apperzeption zu unseren Vorstellungen hinzudenken, als Resultat unserer Reflexion auf uns selber aufgefasst, und noch heute wird diese Ansicht (etwa in der sprachanalytischen Philosophie des Geistes) des Öfteren vertreten. Aber Henrich wies 1966 in seinem Buch *Fichtes ursprüngliche Einsicht* nach, dass Fichte dieses verbreitete Reflexionsmodell des Ich-Bewusstseins oder Selbstbewusstseins mit überzeugenden Argumenten als aporetisch kritisiert und die Gegenposition begründet hat, dass das Ich sich ursprünglich selbst

[1] Universität Heidelberg. Kontakt: a.koch@uni-heidelberg.de.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26643

setzt und dass dieses Sich-selbst-Setzen der Grund der Möglichkeit von Reflexion, keine Folge von Reflexion ist.

Henrich interessierte sich schon früh für die Frage, wie die kritische Philosophie Kants und dann auch Fichtes von den Tübinger Theologiestudenten Hegel, Hölderlin und Schelling rezipiert und modifiziert wurde. Er wollte verstehen, wie auf Kants revolutionäre Neubegründung der Philosophie in kurzer Zeit weitere, konkurrierende Neubegründungen folgen und zu alternativen philosophischen Systemen führen konnten, vor allem zu dem monumentalen Hegelschen System. Dabei hat er zu seiner eigenen Überraschung Hölderlins Rolle als origineller philosophischer Denker und Stichwortgeber für Schelling und Hegel entdeckt und detailliert aufgearbeitet. Später, schon in seinen Münchner Jahren, führte Henrich dann mit einer Reihe von Mitarbeitern intensive philosophiehistorische Forschungen zur Genese des spekulativen Idealismus unter dem Titel „Konstellationsforschung“ durch und konnte so die dichte Kommunikation vieler begabter Nachwuchswissenschaftler in Jena und anderen Orten aus ihren Briefwechseln und teils unveröffentlichten Aufzeichnungen rekonstruieren. Wie es zu Schellings und zu Hegels philosophischen Theorien kam, ließ sich damit am Ende aber nur ex negativo verstehen. Angeregt von Hölderlin ging Schelling und ging später Hegel eigene Wege gegenüber den Debatten, die im Netz der von Henrich offengelegten Konstellationen geführt worden waren. Diese eigenen Wege hat Dieter Henrich insbesondere für Hölderlin und Hegel nicht nur akribisch historisch untersucht, sondern auch in argumentanalytischer Rekonstruktion und lebendiger philosophischer Auseinandersetzung für das engere Fachpublikum und für das weitere öffentliche Publikum in zahlreichen Veröffentlichungen erschlossen. Gleichwohl blieb seine erste theoretische Loyalität immer diejenige zu Kant, gegenüber dessen besonnenem und begrifflich und argumentativ nachvollziehbarem Philosophieren das der Nachfolger auch etwas Verstiegenes und Hermetisches hatte.

Auf diesen Stilunterschied zwischen Kant und den Nachfolgern konnte Henrich zusätzliches Licht werfen durch seine Studien zu Kants juristischem Deduktionsbegriff, deren Bedeutung man kaum überschätzen kann. Kant hatte sich, wie Henrich in historischen Studien ermittelte, an einer forensischen Literaturgattung im Heiligen Römischen Reich orientiert, die Ende des 18. Jahrhunderts bereits so sehr an Bedeutung verloren hatte, dass

Jüngere wie Fichte, Schelling oder Hegel den Begriff nicht mehr kannten und Kants Begründungsabsichten daher systematisch missverstanden. Für Kant war eine Deduktion ein Mittel der theoretischen Sparsamkeit und der effektiven Verringerung von Beweislasten. Eine juristische Deduktion nämlich, durch die ein Reichsstand (Fürstentum, Grafschaft, freie Reichsstadt, …) vor dem Reichskammergericht einen faktischen Besitz gegen die Ansprüche eines anderen Reichsstandes aus der Erwerbsgeschichte (Vererbung, Kauf usw.) zu legitimieren versuchte, ging nur so weit (nur so viele Generationen etwa) zurück, wie der Besitz strittig war und handelte nur von gerichtsrelevanten Sachverhalten. Dementsprechend deduzierte Kant die Kategorien (a) *metaphysisch* aus den Formen der Urteile in Syllogismen (da die Syllogistik zwischen Rationalismus und Empirismus nicht strittig war), und (b) *transzendental* aus dem ebenfalls unstrittigen Satz, dass das „Ich denke" alle Vorstellungen begleiten können muss. Fichte und Hegel hingegen verstanden unter einer Deduktion eine Herleitung aus dem logisch-ontologischen Ursprunge des Denkens und des Seins. Das war so, als hätte jede Deduktion vor dem Reichskammergericht zumindest bis zur Kaiserkrönung Karls des Großen, wenn nicht gar bis zum kosmischen Urknall zurückgehen müssen. Hegels Kritik an Kants Deduktion der Kategorien erweist sich vor diesem Hintergrund als an der Sache vorbeigehender Ausdruck eines Missverständnisses.

Ständige Gastprofessuren in Amerika, zunächst 1968-1972 an der Columbia Universität in New York, dann 1973-1986 in Harvard, gaben Henrich Gelegenheit, die analytische Philosophie und führende ihrer Vertreter aus nächster Nähe kennenzulernen. Er bewunderte die Rigorosität und den Ideenreichtum des besten analytischen Denkens, das damals voller Zukunft schien, sah aber auch die blinden Flecke. *Dies Ich, das viel besagt* (Henrichs Buchtitel, 2019) fand in der damaligen analytischen Philosophie kaum Beachtung, und als es dann später doch noch zum Thema wurde, geschah es in Theorieansätzen, die zurückbleiben hinter den bahnbrechenden Einsichten und philosophischen Ausarbeitungen Kants, Fichtes und Hegels. Die Klassiker hatten ihre Einsichten in die Verfassung und Rolle des Selbstbewusstseins für das Verständnis der conditio humana insgesamt fruchtbar gemacht und in die praktische Philosophie und die philosophische Ästhetik hinein entwickelt. Die analytische Philosophie hingegen ist – heute mehr denn je – strukturell auf Arbeitsteilung und Parzellierung des Denkens angelegt. Andererseits zeichnet sie sich durch ein vorbildlich hohes Niveau

an begrifflicher Präzision und argumentativer Übersicht aus. Henrich wusste, wie schwer es sein würde, die analytische Argumentationskunst mit Fragestellungen und Einsichten der klassischen deutschen Philosophie in fruchtbare Verbindung zu bringen. Doch eben dies war die Aufgabe, die ihm für die Zukunft vorschwebte und die er an die Jüngeren weiterzugeben versuchte. Aber noch immer ist die Fusion von philosophischem Tiefgang und analytischer Klarheit nicht wirklich erreicht.

1970 wurde Dieter Henrich Präsident der Internationalen Hegel-Vereinigung, die Gadamer 1962 gegründet hatte, um der zu jener Zeit noch streng marxistisch-leninistisch orientierten Internationalen Hegel-Gesellschaft eine Alternative gegenüberzustellen. Nun nutzte Henrich seine amerikanischen Kontakte, um die Hegel-Forschung, sei es auch nur institutionell, mit der analytischen Philosophie zu konfrontieren. Das war sozusagen seine philosophische Westpolitik als Präsident der Hegel-Vereinigung. Andererseits entwickelte er auf der Basis seines frühen Interesses und Wohlwollens für die russische Kultur und das russische Leben eine *philosophische Ostpolitik* (so der Titel von Kapitel 7 seiner Autobiographie *Ins Denken ziehen*, 2019). In ihrem Verlauf gelang es ihm schließlich wider Erwarten, die konkurrierende Hegel-Gesellschaft in Moskau auszustechen. Allerdings hätte der Einmarsch der Roten Armee in Afghanistan eine für 1980 geplante gemeinsame Tagung in Moskau beinahe scheitern lassen, zumal der Westen zeitgleich die Olympischen Spiele in Moskau boykottierte. Aber Henrich sorgte dafür, dass die Tagung stattfinden konnte, und trug zum Entsetzen nicht nur der anwesenden Parteifunktionäre, sondern auch seiner russischen philosophischen Freunde eine Erklärung vor, in der er sich namens der Hegel-Vereinigung vom sowjetischen Einmarsch in Afghanistan distanzierte. Es bedurfte großen Bemühens und Einfallsreichtums, um die Sache, zumal für die russischen Freunde, glimpflich ausgehen zu lassen, was zum Glück noch während der Tagung gelang. Klare, ungeschminkte Worte zum Überfall auf Afghanistan waren notwendig. Aber Henrich sah auch, dass langfristig das Einvernehmen mit Russland eine Voraussetzung für die Überwindung der Teilung Europas, Deutschlands und Berlins war. Der Schlüssel für die Überwindung des Sowjetkommunismus lag in Moskau, und Henrich traute den Menschen in Russland zu, früher oder später einen grundlegenden Wandel herbeizuführen. Er hat recht behalten. Der russische Wandel kam, und erst dann konnte das

Freiheitsstreben der Menschen in den Staaten des Warschauer Paktes zum Durchbruch kommen.

Dieter Henrich ging es nie darum, philosophische Anhänger zu gewinnen. Er hatte keine eigene ausgearbeitete Lehre anzubieten, sondern wollte Denken lehren, wollte in der Exegese bedeutender Texte Problemlagen erschließen und die theoretischen Ressourcen der klassischen deutschen Philosophie lebendig halten und für heutige Debatten geschmeidig machen. Vielleicht, so überlegte er, kann man heute gar nicht mehr „eine systematische Philosophie wie in einem Lehrbuch entfalten, die es vermag, die Verfassung und den Vollzug eines bewussten Lebens verstehend und zugleich in geklärten Begriffen zu erschließen“ (seine Worte in der erwähnten Autobiographie, S. 212). Er hat ein solches Lehrbuch jedenfalls nicht in Angriff genommen; aber auch sonst ist niemand zu erkennen, der oder die es in unserer Zeit getan hätte oder zu tun gedächte. Henrich war Lehrer und Anreger, sein Werk greift in viele Richtungen aus, und dies stets unter sorgfältiger Beachtung des Schatzes der großen philosophischen Überlieferung. Uns bleibt das dankbare Andenken an ihn und an sein weitreichendes Werk, das nun eingeht in eben diesen Schatz der philosophischen Überlieferung, die in ihrer schwer auszulotenden Tiefe voller Ressourcen für die Zukunft ist.



Recensiones

Immanuel Kant: *La cuestión de las razas, seguido de Georg Forster, "Algo que añadir sobre las razas humanas"*. N. A. Lerussi y M. Sánchez Rodríguez (Eds.). Madrid, Abada Editores, 2021, pp. 247. ISBN: 978-84-17301-76-7.

Felipe Montero[1]

La cuestión de las razas, editado por Natalia Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez, es una selección de los textos de Kant en los que el autor presenta su teoría de las razas humanas. Traducidos al español por los editores, los textos comprendidos son "Sobre las diversas razas humanas" (1777) y "Definición del concepto de raza humana" (1785). Se incluye también un texto de Georg Forster, en el que se critica la posición de Kant, "Algo que añadir sobre las razas humanas" (1786), así como también la réplica de Kant en el texto "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía" (1788). La colección está acompañada por un valioso estudio introductorio y por breves pero útiles resúmenes de cada uno de los textos. Se trata de un libro que encontrará una recepción especialmente fructífera por parte de investigadores interesados en, al menos, dos problemáticas diferentes. Por un lado, resultará un libro valioso para las reflexiones poscoloniales acerca de los prejuicios, las jerarquizaciones y, simplemente, las inmoralidades que se pueden encontrar en los textos menos difundidos de los grandes filósofos del canon occidental. Por otro lado, los textos de la colección son una lectura imprescindible para aquellos que se interesen por la teoría epistemológica de Kant acerca del rol de la teleología en la ciencia natural.

El racismo de Kant es un hecho especialmente notable y que supone un desafío para los intérpretes de su obra, ya que es difícil de conciliar con la imagen de este filósofo que resulta del estudio de otros aspectos de su pensamiento, en especial su universalismo en materia de ética. Gracias a las traducciones de Lerussi y Sánchez-Rodríguez, se vuelven accesibles en español textos que atestiguan prejuicios racistas en Kant. Diversos autores

[1] Universidad de Buenos Aires. Contacto: felipemontero272@gmail.com.

Revista de Estudios Kantianos
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 324-331
ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25563

han intentado matizar esto. Las distintas actitudes e hipótesis que los intérpretes han avanzado frente al problema del racismo en el pensamiento de Kant son expuestas por Lerussi en su estudio introductorio (Lerussi, 2021, pp. 33-45). Todas ellas se sitúan entre dos posiciones extremas. Por un lado, la negación de que Kant haya sido un racista en absoluto, la cual es una posición difícil de sostener en vistas de la evidencia textual contenida en esta colección y, especialmente, en otras partes de la obra de Kant como la *Antropología en sentido pragmático*, las lecciones de geografía y *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Recientemente, Georg Geismann ha intentado defender esta posición (2022). Por otro lado, hay quienes buscan defender la tesis de que una posición racista es inherente al sistema crítico kantiano como tal, siendo imposible una separación entre los aspectos puramente teóricos de su pensamiento y el racismo del pensador. Recientemente, Stubenrauch y Martínez Mateo (2022) han defendido una posición semejante, al afirmar que el racismo de Kant es inherente no solo a su teoría de las razas, sino también a la concepción que el filósofo tiene de la razón. Desde nuestra perspectiva, Lerussi está en lo correcto al argumentar que ambos extremos no son fieles representaciones del pensamiento de Kant, al buscar disolver lo que es una tensión inherente a su filosofía entre el universalismo y el particularismo (Lerussi, 2015). En este punto conviene atender a una distinción importante entre la teoría de las razas de Kant y su racismo, que Lerussi presenta en el estudio preliminar (Lerussi, 2021, p. 10). Los textos de esta colección son obras de carácter estrictamente teórico, en las que Kant desarrolla una teoría empírica acerca del origen de distintos grupos de seres humanos. Además, la teoría de Kant se distingue de otras teorías contemporáneas a ella, como la defendida por Forster, al afirmar la pertenencia de todos los seres humanos a una única especie (VvRM, AA 02: 429). Dicho esto, hay que admitir que abundan pasajes que evidencian el racismo del autor. Por ejemplo, Kant propone una hipótesis que, en caso de confirmarse empíricamente, probaría "[…] la perfecta mezcla de fluidos y la fuerza de esta casta de seres humanos [los blancos] frente al resto" (VvRM, AA 02: 440).[2] Si bien esto tan solo probaría una superioridad biológica, relativa al mero fin de sobrevivir, y aun si se considera que una teoría biológica no es el tipo de cosa que pueda considerarse racista como sugiere

[2] Reproducimos la traducción de los editores.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 324-331 DOI 10.7203/REK.8.1.25563

Memmi (2000, pp. 37, 188), es claro que solo un racista estaría interesado en proponer una hipótesis semejante.

El segundo grupo de investigadores para quienes esta colección será igualmente valiosa serán aquellos que aborden el texto con la atención fijada en las ideas de Kant acerca de la teleología y su rol en la ciencia natural. En los textos de esta colección encontramos el tipo de teoría que, al provenir de este mismo autor, presumiblemente mejor se ajusta a las tesis metateóricas expuestas en la segunda parte de la *Crítica del juicio*. Es decir, nos ofrece la oportunidad única de observar al epistemólogo asumiendo el rol de científico y esto supone un material imprescindible para quien se interese por la epistemología kantiana de la ciencia de la vida. También para este grupo de investigadores será de gran valor el estudio introductorio de Lerussi, en el que se abordan problemas teóricos como el estatus del concepto de raza (Lerussi, 2021, pp. 27-32) y se pone en contexto la polémica del autor con Forster (ibid., pp. 45-62).

En los textos de la colección, la tarea que Kant se propone es sentar las bases para la transformación de la historia natural, es decir, el estudio empírico del origen de las especies, en una ciencia.[3] Mientras que para el empirista Forster el estudio de los orígenes resulta una "ciencia para dioses" más allá de los límites humanos, Kant concentra sus esfuerzos en demostrar cómo es posible tal conocimiento del pasado, llegando admitir que sus hipótesis (el contenido empírico de su teoría de las razas) es para él meramente accesorio a sus fines propiamente metateóricos (BBM, AA 08: 91). La teoría de las razas de Kant defiende que todos los seres humanos pertenecen a la misma especie (*Gattung*). Esto se debe a que adopta la definición de especie de Buffon, según la cual pertenecen a la misma especie organismos cuya reproducción resulta en descendencia fértil. La explicación más adecuada de este hecho, siguiendo el principio de la economía de las causas, es para Kant la monogénesis, es decir, el origen

[3] Hay desacuerdo entre los intérpretes respecto a si, desde la perspectiva de Kant, es posible adjudicar a la historia natural el estatus de una verdadera ciencia o no. La posibilidad de este desacuerdo interpretativo radica en que Kant no solo busca mostrar que la historia natural es posible, sino también mostrar los límites que necesariamente se le imponen a este tipo de conocimiento. Es posible interpretar que los límites son este caso de tal magnitud que la historia natural no puede ser considerada propiamente una ciencia. Tal es la posición de Richards (2000, pp. 26-27). Sin entrar en esta discusión, utilizamos la palabra ciencia en el sentido amplio en el que la utiliza Kant en el último de los textos de la colección, puesto que Kant llama a la historia natural e incluso a la mera descripción de la naturaleza (la clasificación en géneros y especies de acuerdo con el aspecto de los organismos) "ciencias" en este contexto (ÜGTP, AA 08: 162).

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 324-331 DOI 10.7203/REK.8.1.25563

común de todos los seres humanos en un tronco originario. Entre las diferentes subclasificaciones que se pueden hacer dentro de una misma especie, Kant entiende la división en razas como aquellos grupos dentro de una especie que exhiben una diferencia que persiste aun cuando los organismos emigran a otro clima y que se hereda necesariamente, es decir, que en caso de cruzarse con miembros de otras razas producirán un organismo mestizo en todos los casos.[4] Como queda claro en el texto "Definición del concepto de raza humana", tal definición busca sentar la posibilidad de la historia natural. En efecto, la teoría kantiana de las razas (o la historia natural en general) se vale fundamentalmente de tres factores. Habiendo distinguido un grupo de organismos que pertenece a una misma especie, se busca explicar sus diferencias en cuanto a su aspecto postulando su origen común en un tronco originario. De esta manera, la tarea que se le presenta a la teoría de las razas de Kant es defender la monogénesis a pesar de las diferencias en los organismos, en este caso, la diversidad en la apariencia de los seres humanos. El modo en que se explica cómo surgen las razas (la diferencia) en el seno del tronco original es postulando disposiciones originarias que la divina providencia habría colocado en estos organismos en vistas a la adaptación de su descendencia a diferentes climas y zonas geográficas. Así, la diferencia entre los osos polares y los osos pardos sería explicada por Kant postulando un proto-oso, cuyas características son incognoscibles, pero que habría tenido la disposición de adaptarse a diferentes climas: convertirse, a través de cambios graduales en cada generación, en un oso polar en caso de emigrar a una región muy fría, convertirse en un oso pardo en caso contrario. La teoría de las razas de Kant luego postula que, tras cierto número grande de generaciones, el clima ya no tiene ningún efecto sobre las disposiciones y la raza (suponiendo que los animales sobrevivan y no ocurra mestizaje) conserva su carácter eternamente. Si bien está teoría puede parecer descabellada, hay que notar que estas tres suposiciones no son arbitrarias, sino que fundan la posibilidad (en ausencia de teorías mejores, como la de Darwin) de hacer historia natural. Si se la contrasta con la teoría de Forster, esto resulta claro. Según Forster, el clima es la causa eficiente de la diferencia en el aspecto de los

[4] Así, por ejemplo, los humanos con piel blanca y pelo oscuro no pertenecen a una raza diferente a la de los blancos con pelo rubio, puesto que al cruzarse entre sí la descendencia resulta (según Kant) o bien de pelo oscuro o rubia. En cambio, al cruzarse humanos de piel oscura con otros de piel clara, la descendencia siempre exhibiría un color intermedio, por lo que según la definición ambos pertenecen a razas diferentes.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 324-331 DOI 10.7203/REK.8.1.25563

seres humanos, es decir, que seres humanos de piel clara serían indistinguibles de los de piel oscura si viven un número suficiente de generaciones en una región muy cálida del planeta, aun cuando no ocurra mestizaje con los nativos de allí. Resulta evidente que entonces ya no podríamos trazar el origen de ese grupo de seres humanos en una región más fría del planeta. En efecto, no podríamos conocer los orígenes de distintos grupos de seres humanos en absoluto. La teoría de Kant, además, permite tener un concepto no meramente nominal de las subespecies. A diferencia de la teoría de Forster y teorías posteriores como la de Darwin, dentro de la teoría kantiana la distinción en especies es una distinción real: el oso polar es el resultado de la activación de una disposición original y, dado que el clima ya no transforma a la especie, la referencia del término "oso polar" está asegurada.[5] Por último, hay que observar que Kant, con justicia, señala que desde una postura como la de Forster no se entiende como la mera acción del clima (sin la mediación de causas intermedias, como la supervivencia de los contingentemente mejor adaptados a tal clima y la acción de la selección natural) puede producir individuos aptos para sobrevivir allí. La explicación kantiana sigue la teoría epigenética de Blumenbach: hay un impulso formativo (*Bildungstrieb*), de una naturaleza diferente a lo físico-mecánico, que es activado por el clima. Como señala Lerussi (2012), Kant agrega a la teoría de Blumenbach las disposiciones originarias que explican el carácter conforme a fin de los rasgos que resultan de la acción del clima sobre el principio formativo. Esto se debe, a mi juicio, porque si bien el principio formativo explica cómo es posible que el clima de lugar a algo contingente (es decir, no explicable por meras causas mecánicas) como un rasgo adaptado al clima, no explica porqué el rasgo es precisamente idóneo para sobrevivir allí. Desde un marco pre-darwiniano como la teoría de Blumenbach, era necesario explicar porqué la acción del clima en el impulso formativo es conforme a fin. La hipótesis de Kant (cuyo estatus es el de un principio meramente regulativo) es que la divina providencia diseñó al animal en tanto especie, no en cuanto a su aspecto actual (creacionismo ocasionalista), sino que le otorgó la *potencia* de volverse apto para el clima en ocasión de una migración a, por ejemplo, un

[5] Esto no es el caso en la teoría darwiniana, puesto que es un supuesto de la teoría que variaciones en los individuos suceden constantemente. De lo contrario, no se podría explicar la emergencia de especies a partir de la selección de rasgos.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 324-331 DOI 10.7203/REK.8.1.25563

clima más frío. Esto es lo que Kant denomina preformismo genérico en la *Crítica del juicio* (KU, AA 05: 423).

Vistas como el escenario de crisis que preludia a la revolución darwiniana, tanto la teoría presentada por Kant como las hipótesis alternativas de Forster se nos aparecen como una ciencia claramente deficiente. Sin embargo, hay que saber distinguir la deficiente teoría de la historia natural que está a la base de la teoría kantiana de las razas de la brillante metateoría acerca del rol de la teleología en la ciencia que Kant comienza a esbozar en los textos de esta colección y presenta en su forma acabada en la *Crítica del juicio*. Como vimos, la metodología kantiana de hacer historia natural supone postular disposiciones originarias en los organismos que la divina providencia habría colocado en ellos en vistas a su adaptación al medio y la realización de sus potenciales fines (ÜGTP, AA 08: 179). Sin dudas, hoy en día esta metodología nos resulta inaceptable porque, simplemente, tenemos mejor ciencia. Precisamente, el logro de Darwin es haber explicado cómo las especies llegaron a exhibir rasgos idóneos para vivir en su hábitat sin apelar a la intervención de la divinidad en cuanto a su diseño, ya sea en su aspecto actual o en su potencial desarrollo. Sin embargo, es interesante cómo esta comparación entre la metodología kantiana y aquella defendida por el paradigma darwiniano no necesita apelar a un estándar ajeno a las ideas kantianas. En efecto, una de las indicaciones metateóricas más importantes de la *Crítica del juicio* es que no puede decirse de las explicaciones por causas finales que sean conocimiento. Para Kant, las causas finales (como la postulación de disposiciones originarias) tienen un rol meramente heurístico en la ciencia de la vida y de eso se desprende que las explicaciones mecánicas son las únicas explicaciones válidas. Así, Kant nos indica que debemos extender la secuencia de causas mecánicas hasta donde nos sea posible y restringir lo máximo posible el modo en que recurrimos a causas finales. Podemos decir entonces que, *desde los estándares del mismo Kant*, su ciencia es peor que la darwiniana. Ciertamente, desde nuestro presente resulta problemática la tesis de que la teleología, por más que logremos reducir la medida en la que apelamos a ella, es imprescindible en las ciencias que estudian la vida (KU, AA 05: 400). De todos modos, si bien este no es el lugar para revisar esto en detalle, el concepto de finalidad ocupa un lugar central en la teoría de la selección natural, siendo el *explanandum* de esta teoría la conformidad a fin de que los rasgos de los animales exhiben respecto del medio en que viven

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 324-331 DOI 10.7203/REK.8.1.25563

(Ginnobili, 2018, p. 152). No es claro que Darwin haya logrado explicar esto sin introducir el concepto de finalidad en sus premisas, como resultaría necesario para ofrecer una explicación meramente mecánica, y tampoco es claro que Darwin se despoje de una referencia a lo suprasensible, como Kant sugiere que necesariamente sucede en la biología. Por el contrario, si nos atenemos a la formulación original de la teoría, encontramos una referencia a lo suprasensible a la hora de pensar a la naturaleza en analogía con la técnica humana, puesto que la selección natural es pensada en analogía con la selección artificial. En efecto, el texto de Darwin no está desprovisto de expresiones que hablan de la "Naturaleza" como intencionalmente involucrándose en este proceso de selección (Darwin, 1996, p. 345).[6]

Si bien la relación entre la biología contemporánea y la metateoría kantiana acerca del rol de la teleología en la ciencia necesita ser estudiada con más detalle, es seguro afirmar que los textos de esta colección son valiosos no solo como documentos para el historiador de la ciencia, sino que en ellos encontramos reflexiones filosóficas en torno a problemas que aún hoy son relevantes para la filosofía de la biología, como el rol de la teleología en la ciencia y el estatus del concepto de especie. De esta manera, considero que las traducciones y el aparato crítico que las acompaña son valiosas contribuciones a los estudios kantianos en lengua española.

Bibliografía

Darwin, C. y Beer, G. (Ed.) (1996). *The origin of species.* Oxford University Press.

Forster, G. (2021). Algo que añadir sobre las razas humanas. En N. Lerussi y M. Sánchez-Rodríguez (Eds.), *La cuestión de las razas* (pp. 197-237). Abada Editores.

Geismann, G. (2022). Warum Kant kein Rassist war. Manuscrito no publicado. *Jahrbuch für Recht und Ethik, 30*.

Ginnobili, S. (2018). *La teoría de la selección natural. Una exploración metacientífica*. Universidad Nacional de Quilmes.

[6] Precisamente, la preocupación principal de Kant en su teoría de la teleología es sin dudas mostrar cómo estamos autorizados a hablar de esta manera sin comprometernos con una metafísica dogmática que postule la existencia de entidades trascendentes (ÜGTP, AA 08: 178).

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 324-331 DOI 10.7203/REK.8.1.25563

Kant, I. (1990ss.). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Lerussi, N. (2012). Acerca de los esbozos para una teoría filogenética kantiana (según la Crítica de la Facultad de Juzgar §§ 80 y 81). *Metatheoria, 3*(1), 73-92.

Lerussi, N. (2021). Kant y la Cuestión de las Razas. En N. Lerussi y M. Sánchez-Rodríguez (Eds.), *La cuestión de las razas* (pp. 7-99). Abada Editores.

Lerussi, N. (2015). Unidad de la especie, raza y racismo en la filosofía de Immanuel Kant acerca del origen de una oposición entre universalismo y particularismo (racial). *Kant E-Prints*, *9*(2), 77-95.

Richards, R. J. (2000). Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences, 31*(1), 11-32.

Stubenrauch, H. y Marina Martínez, M. (2022). „Rasse“ und Naturteleologie bei Kant: Zum Rassismusproblem der Vernunft. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 70*(4), 619-640.

ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.25563

Luciana Martínez y Esteban Ponce (Eds.): *El genio en el siglo XVIII*. Barcelona, Herder, 2022, pp. 334. ISBN: 978-84-254-4841-6.

MARINA CLOSS[1]

Es moneda corriente que, durante el siglo XVIII, y a través de la estética inglesa de lo sublime de Edmund Burke, el concepto de genio asociado al proceso estético-creativo alcanza uno de sus momentos históricos paradigmáticos. Pero la palabra "genio", de origen latino (usada a su vez para traducir el complejo concepto griego de *daimon*) ingresa a la modernidad todavía imbuida de resonancias antiguas, tanto medievales como clásicas.

Un panorama interesante y complejo de los usos de este concepto y algunos colindantes nos ofrece *El genio en el siglo XVIII*, editado por los investigadores Luciana Martínez y Esteban Ponce para la colección Contrapunto de la editorial Herder. Martínez y Ponce compilan un conjunto de artículos de un nutrido grupo de especialistas, en el que conviven aproximaciones de corte clásico e introductorio con interesantes investigaciones de los usos del concepto en contextos menos abordados por la crítica, como el mundo hispanoamericano y los tempranos textos teóricos de orientación feminista, entre otros.

Los artículos más anclados en contextos tradicionales de la investigación crítica sobre el siglo XVIII ofrecen, por su parte, un amplio panorama que va desde la enmarañada recepción de los conceptos clásicos de *daimon* y *genius* (que tiñen con sus resonancias los usos dieciochescos de los derivados de estas palabras en las diferentes lenguas europeas) a las instanciaciones o usos concretos de estos conceptos en las obras filosóficas y literarias de autores sobresalientes del período, como Diderot, Hume, Kant, Herder, Novalis y F. Schlegel. El llamado de atención sobre los diferentes usos "nacionales" (lingüísticamente marcados) resulta uno de los aciertos de la estructuración del libro, que recoge ordenadamente estas filiaciones, al

[1] Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de General Sarmiento. Contacto: dryconcrete@gmail.com.

Revista de Estudios Kantianos
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 332-333
ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26435

mismo tiempo que identifica y comenta sus desplazamientos. Vocabulario colindante al de "genio" como "ingenio", "*inventio*", "*ésprit*", "ironía" o "*Witz"*, es analizado en varios de los artículos y comentado en detalle, de modo que el concepto de genio se nos revela tanto a través de lo que es como de lo que no es. El libro se ocupa de presentar el concepto, en todo caso, como un complejo entramado de aseveraciones que colindan (y en algunos casos se funden) con otros conceptos cercanos, a veces nacional o lingüísticamente marcados, como los conceptos de "ingenio" e "invención", pero también con las emergentes conceptualizaciones sobre gusto, ironía, "yo", espíritu (*Geist* o *ésprit* según las tradiciones alemana o francesa) e imaginación. En cierta medida, es justamente la continuidad e insistencia que establecen estas teorizaciones dieciochescas sobre el genio y sus conceptos afines las que permiten trazar un camino (en algunos autores, de reunión; en otros autores, de quiebre) entre filosofía y producción estética.

Por otra parte, el libro ofrece algunos trabajos dedicados a la obra de autores menos "centrales" dentro del canon de los abordajes críticos tradicionales (como el caso Jean-Baptiste Dubos, Alexander Gerard o Giambattista Vico), lo que supone una sugerente invitación a rastrear las influencias y resonancias de las ideas de éstos sobre aquellos "lectores ilustres" que acabaron por acaparar el protagonismo intelectual del período.

Para terminar, las voces de Mary Wollstonecraft, Jeanne-Marie Le Prince de Beaumont y algunos autores hispanoamericanos vienen a añadir una nota de complejidad a la presentación de un concepto que va transformándose, con el correr del siglo XVIII, en uno de los pilares de legitimidad de las doctrinas estéticas y filosóficas y que, por lo tanto, se transforma también en un territorio de pugna para otras búsquedas de legitimación, tanto genéricas como sociales y políticas.

De este modo, la colección de trabajos compilados por Ponce y Martínez no propone una aproximación lineal al concepto de "genio", sino una red compleja, abstrusa y, al mismo tiempo, reveladora, de ocurrencias. En la yuxtaposición de pensamientos, nacionalidades, autores centrales y autores marginales (o incluso "marginados"), el libro presenta el concepto en toda su esencial complejidad: teoría tras teoría, una provocación al pensamiento, incluso una invitación, un constante y sostenido intento de definición emprendido en cada obra con la misma urgencia que provoca todo misterio irresuelto.

Revista de Estudios Kantianos ISSN-e: 2445-0669
Vol. 8, Núm. 1 (2023): 332-333 DOI 10.7203/REK.8.1.26435



Eventos
Normas para autores

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

https://www.usc.gal/gl/congreso/2024-sekle



ISSN-e: 2445-0669
DOI 10.7203/REK.8.1.26685

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.
Dr. Manuel Sánchez Rodríguez, Univ. de Granada.

Las personas interesadas deben enviar su propuesta (título y resumen: no más de 1000 palabras), a la siguiente dirección: kksekle24usc@gmail.com antes del **15 de septiembre 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 zweijärige 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.
Dr. Manuel Sánchez Rodríguez, Univ. de Granada.

Interessierte sollten Ihren Vorschlag (Titel und Zusammenfassung: weniger als 1000 Wörter) **vor dem 15. September 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.
Dr. Manuel Sánchez Rodríguez, Univ. de Granada.

Proposals (title and abstract: no more than 1000 words) must be sent to the following email: kksekle24usc@gmail.com **before the 15th of September 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 militar 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.

Normas para autores

Es La revista publica trabajos redactados en lengua **castellana**, **alemana**, **francesa**, **inglesa**, **italiana** y **portuguesa** referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Exceptuadas las reseñas, las entrevistas, los informes, las convocatorias y los obituarios, todos los contenidos de la revista son sometidos a referato doble ciego. Luego de la admisión de las contribuciones por el equipo editorial de la revista, **el proceso de evaluación** demora entre 3 y 6 meses.

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.

Además de **artículos y reseñas**, la revista recibe propuestas de

- **Traducciones** al español de fuentes kantianas o en vínculo directo con su filosofía.
- **Traducciones** al español de artículos escritos en otros idiomas que sean de especial interés para la comunidad de estudios kantianos.
- Propuestas de **dossieres temáticos**.
- Propuestas de **discusiones** en torno a algún libro publicado para incluir en la sección "El autor y sus críticos" de esta revista. Esta sección contiene: una presentación, 3-5 artículos en los que se debaten los contenidos del libro, las respuestas del autor del libro a los comentarios y objeciones.
- **Informes** de eventos desarrollados y **convocatorias** a eventos kantianos.

En los tres últimos casos, hay que enviar las propuestas al correo de la revista (rek.kant@gmail.com), para que su consejo editorial determine la pertinencia y factibilidad de ellas.

Preparación y envío de las contribuciones

Los trabajos deberán ser enviados exclusivamente a través de la plataforma virtual de la revista. Para enviar una contribución, los autores deben tener o generar un **usuario** en esta plataforma.

El perfil del usuario debe estar actualizado e incluir los siguientes datos:

i) el correo electrónico de contacto,

ii) la filiación institucional sin abreviaturas (por ejemplo, no debe decir "UBA", sino "Universidad de Buenos Aires") y el país de la institución,

iii) el enlace de ORCID del autor.

ORCID es un registro gratuito y único de autores. Si el autor no ha generado ese registro, puede hacerlo a través de este enlace.

En el proceso de envío a través de la plataforma, ha de cargarse un documento en formato **.doc / .docx** que contenga el texto de la contribución. Cada autor eliminará de este documento cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirán 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.

Este documento debe adaptarse a las siguientes pautas formales.

Pautas formales

1. Encabezado

El texto será precedido por **título** (Times New Roman, 14 puntos), un **resumen** (máx. 200 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y **cinco palabras clave** (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas).

Todos estos elementos deben desarrollarse tanto en la lengua propia del artículo como en inglés.

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en **Times New Roman**, **12 puntos**, **interlineado 1,15 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. 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.

2.3. 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*...

2.4. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, según el modelo (estilo **APA 7th**):

...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 y Autor2, 2020, p. 15) / “...todo apuntaba en esa

dirección" (Autor1 et al., 2018, p. 15) [más de dos autores] / Autor1 et al. (2018) ha explicado que "...todo apuntaba en esa dirección" (p. 15).

Cuando las citas textuales superen las **40 palabras** se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

2.5. Notas a pie

Las notas a pie de página (Times New Roman 9, interlineado sencillo, justificado) se destinan a comentarios explicativos y no se utilizan para indicar referencias. Estas deben quedar, en lo posible, plasmadas en el cuerpo del texto. 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

La revista adopta las convenciones de la *Kant-Gesellschaft* que se encuentran explicadas en este enlace para referir las fuentes kantianas.

Así, por ejemplo, en el cuerpo del texto se indicará: (SF, AA 07: 83 / SF, AA VII: 83) o (KrV, A158/B197).

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, ordenadas alfabéticamente, en un apartado titulado "Referencias". En caso de que se citen distintas publicaciones de un autor pertenecientes a un mismo año, aparecerán con caracteres (1999a, 1999b).

Estas se presentarán en conformidad con las indicaciones de APA 7th.

Ejemplos:

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 [Post]. *La mente es maravillosa*. https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/.

Guidelines for authors

The journal publishes papers written in **English**, **French**, **German**, **Spanish**, **Italian**, **Portuguese** and **French** on any of the fields related to Kantian philosophy or in which the presence of Kantian philosophy has a significant relevance. Except for reviews, interviews, reports, calls for papers and obituaries, all the contents of the journal are subject to double-blind refereeing. After the journal's editorial team accepts the contributions, the **evaluation process** takes between 3 and 6 months.

Contributions must be original, and their length may not exceed **80,000 characters** with spaces. Reviews should not exceed **16,000 characters** with spaces.

In addition to **articles** and **reviews**, the journal welcomes submissions of

- **Translations** into Spanish of Kantian sources or those directly related to Kantian philosophy.
- **Translations** into Spanish of articles written in other languages that are of special interest to the Kantian studies community.
- Proposals for **thematic dossiers**.
- Proposals for **discussions** on a published book to be included in the section "The author and his critics" of this journal. This section contains: an introduction, 3-5 articles discussing the contents of the book, the author's responses to comments and objections.
- **Reports** of events developed and **calls** to Kantian events.

In the last three cases, proposals should be sent to the journal's email address (rek.kant@gmail.com), so that its editorial board can determine their relevance and feasibility.

Preparation and submission of contributions

Contributions should be sent exclusively through the journal's virtual platform. To submit a contribution, authors must have or generate a **user** on this platform.

The user profile must be updated and include the following data:

(i) the contact email address,

ii) the institutional affiliation without abbreviations (for example, it should not say “UBA”, but “Universidad de Buenos Aires”) and the country of the institution,

iii) the author's ORCID link.

ORCID is a free and unique registry of authors. If the author has not generated such a record, he/she can do so through this link.

In the submission process through the platform, a document in **.doc / .docx** format containing the text of the contribution must be uploaded. Each author will remove from this document any indication that could denote his or her identity. In the case of references to own publications, all data must be replaced by the indication: [Data removed to favor the anonymity of the submission]. Similarly, care must be taken to ensure that the document does not contain any information on authorship in its computer properties.

This document must conform to the following formal guidelines.

Formal guidelines

1. Heading

The text should be preceded by a **title** (Times New Roman, 14 point), an **abstract** (max. 200 words, Times New Roman, 10 point) and **five keywords** (Times New Roman, 10 point, separated by commas).

All these elements must be in both the language of the article and in English.

2. Style

2.1. Body text

Texts should be written in **Times New Roman**, **12 points**, **1,15 points-spaced**, with **justified paragraphs and indented** (1.25 cm) on the first line, provided that it is not the paragraph that begins a section.

2.2. Headings

Headings of paragraphs and subsections should be numbered as follows: **1, 1.1, 1.1.1, 1.1.1**, etc., not in italics or bold, Times New Roman, 12 point. The numbering of listings shall use the codes **i), ii), iii)**, etc. Each paragraph should be separated from the previous one by a blank space.

2.3. Use of inverted commas, hyphens, square brackets, and italics

Inverted commas (**“ ”**): for textual quotations, e.g. “everything pointed in that direction”; for titles of articles, book chapters, news items, posts, web entries, encyclopaedia entries, title of papers, etc., e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / He demonstrated this in his article “The reception of colors”.

Single inverted commas (**‘ ’**): to add emphasis to a word or expression, e.g. That ‘truth’ was very relative.

Square brackets (**[ ]**): for the translation of foreign words, e.g. When Heidegger speaks of *Stimmung* [state of mind], he is referring to...

Italics: reserved for words or expressions in a language other than that of the manuscript, as well as for titles of books, magazines, newspapers, films, websites, blogs, conferences..., e.g. Thus, Kant describes it in the *Critique of Pure Reason* / The news appeared in *El País* / The journal *Evolutionary Anthropology* was responsible for the publication... / As the author points out on her website *Seeing is believing*...

2.4. Quotations

References to a textual quotation will appear in the body of the text, according to the model (**APA 7th style**):

...as indicated by the English naturalist (Darwin, 1871, p. 32)... / ...as the English naturalist Darwin (1871, p. 32)... / “...everything pointed in that direction” (Author1 and Author2, 2018, p. 15) / “...everything pointed in that direction” (Author1 et al., 2018, p. 15) [for more than two authors] / Author1 et al. (2018) has explained that “...everything pointed in that direction” (p. 15).

When quotations are longer than **40 words**, they should be set apart, at 10 points, in a justified paragraph and indented on the first line at 1.25 cm.

2.5. Footnotes

Footnotes (Times New Roman 9, single-spaced, justified) are intended for explanatory comments and are not used to indicate references. They should, as far as possible, be included in the body of the text. Indicative footnote numbers (which should not be placed at the end of the document, but at the bottom of each page) should be placed after the footnotes.

2.6. Bibliographical references

The Journal adopts the conventions of the Kant-Gesellschaft which are explained in this link for referencing Kantian sources.

Thus, for example, in the body of the text: (SF, AA 07: 83 / SF, AA VII: 83) or (KrV, A158/B197).

Full bibliographical references should appear at the end of the contribution, in alphabetical order, in a section entitled "References". Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with characters (1999a, 1999b).

These shall be presented in accordance with APA, 7th edition.

Examples:

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 and 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 [Post]. *La mente es maravillosa*. https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-losbeneficios-del-aburrimiento/.